

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي



إستراتيجياتُ الخطابِ عندَ ابنِ قَيِّمِ الجوزيةِ في ضوءِ اللّسانيّاتِ التّداوليةِ

رسالة علمية مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الدّراسات اللّغوية

الإشراف:
أ. د/ هشام خالدي

إعداد الطّالب:
محمد لعجالي

السّنة الجامعية 2018-2019

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي



استراتيجيات الخطاب عند ابن قيم الجوزية في ضوء اللسانيات التداولية

رسالة علمية مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الدراسات اللغوية

إعداد الطالب:

محمد لعجالي

إشراف:

أ. د / هشام خالدي

لجنة المناقشة			
الصفة	جامعة الانتساب	الرتبة	اسم ولقب الأستاذ
رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ محمد طول
مشرفا ومقررا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ هشام خالدي
عضوا مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ عبد الناصر بوعلي
عضوا مناقشا	جامعة وهران (01)	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ عبد الحليم بن عيسى
عضوا مناقشا	جامعة الأغواط	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ عبد العليم بوفاتح
عضوا مناقشا	جامعة البليدة (02)	أستاذ محاضر قسم أ	د/ مالك بوعمرة سونة

السنة الجامعية 2018 - 2019

"فَمَنْ الَّذِي أَجْرَى فَلَكَ الْمَعَانِي عَلَى قَلْبِكَ ؟
وَرَسَمَهَا فِي ذَهْنِكَ ؟ ثُمَّ أَجْرَى الْعِبَارَاتِ الدَّالَّةَ عَلَيْهَا عَلَى
لِسَانِكَ، ثُمَّ حَرَّكَ بِهَا بَنَانَكَ حَتَّى صَارَتْ نَفْسًا عَجِيبًا ،
مَعْنَاهُ أَعْجَبُ مِنْ صُورَتِهِ، فَتَقْضِي بِهِ مَآرِبَكَ وَتَبْلُغُ بِهِ
حَاجَةً فِي صَدْرِكَ ؟ "

(ابن القيم، مفتاح دار السعادة).

إهداء

أهدي ثمرة هذا العمل لمن انتظروا اكتماله وصبروا معي فيه، إلى والديّ
الكريمين حفظهما الله ورعاهما وأمدّ في عمرهما، فهما من جعلهما الله سببا
لوجودي، وكانا لي عوناً وسندا حتى دعموا آدي، ولا يزالان لي سندا وتاجا فوق
رأسي، حفظهما الله.

وكذلك إلى إخوتي وأخواتي كبيرهم وصغيرهم وأولادهم وأهليهم معهم،
فحفظهم المولى عزّ وجل.

وأهدي هذا العمل لمن صبرت عليه ومدّت من وقتها له تفضلا عن طيب
خاطر، إلى زوجي الكريمة، حفظها الله ورعاها، وسهّل لها في الخير مبتغاها.
وكذلك إلى أهلها الكرام وأخصّ بالذكر والدها لما كان منه من عون.
إلى جميع الأهل والصّحب، الذين كانوا معي بدعائهم وعونهم، وإلى كلّ
من ساهم في هذا العمل ولو بشيء قليل، فكلّهم للخير ساع.
وإلى جميع طلاب العلم أينما كانوا وأينما حلّوا.

شكر وعرفان

الحمد لله على أن وفقني في هذا البحث، فله المحامد كلها، لا أحصي ثناءً عليه. ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ﴾ [النمل: 19].

وإذا كان من شكر الله شكرُ الناس ونسبة الفضل إلى ذويه، فإنني أتقدم بالشُّكر الجزيل إلى أستاذاي المشرف الأستاذ الدكتور "هشام خالدي"، الذي كان لي منه كثير من الفضائل؛ فهو مشرف علمياً، وأخ في بذله للمساعدة، وتذليل العقبات، فقد أفاض علي من حسن خلقه وطيب معدنه بما يعجز اللسان عن رده، وذلك ما عهدته فيه منذ كان أستاذاً لي في مرحلة الليسانس، وقد تشرفت بأن يكون هو المشرف على رسالة الدكتوراه. والشُّكر أيضاً موصول إلى الأستاذ الفاضل: "أ/د عبد العليم بوفاتح"، وإلى جميع أعضاء لجنة المناقشة لما سيبدولونه من جهد ونصب في تقويم هذا البحث، وترقيته إلى مصاف البحوث التي تليق بالبحث العلمي.

والحمد والشُّكر لله أولاً وآخراً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله منزل القرآن بلسان عربي مبين، وصلى الله وسلم على نبيه محمد الأمين.

أما بعد؛

فبعد أن خلق الله الإنسان امتنّ عليه بأن علّمه البيان؛ فيسّر له أن يبين عن مقاصده المكنونة في الجنان، وكفى بذلك منحة ومنّة. بيد أنّ البشر وإن اشتركوا في مسمى الإبانة وحدّها الأدني، فهم يتفاوتون في التعبير عن مقاصدهم وفق تغيّرات كلّ حال وما يقتضيه من مقال، فكل حال يقتضي مقالا، ولكل متكلم مسلكه الذي يسلكه في تحقيق غاياته التّخاطبيّة، فمنهم من يكون مبينا عن مقاصده حاذقا في التأثير والإقناع، ومنهم من قد لا يكاد يبين فضلا عن أن يؤثّر ويقنع، وذلك دليل على أنّ في الإبانة قدرا زائدا عن مجرد العلم باللّغة؛ فإجراء اللّغة في التّخاطب ليس مقتصرا على العلم بها باعتبارها نظاما نسقيا، بل يقتضي زيادة على ذلك العلم بمقتضيات التّخاطب، وذلك فنٌ تداخل فيه معارف وكفايات شتى ابتداء من المعرفة باللّغة وأسرارها التّعبيريّة، إلى معارف أخرى اجتماعيّة وأخلاقيّة وذوقيّة، ثمّ توظيف كل ذلك عبر تخطيط ذهني يتجلى في طريقة تنظيم وعرض المادّة التي يحصل بها التّخاطب وهي الخطاب، ومن هنا يمكن الحديث والبحث عن استراتيجيات ومسالك الخطاب.

وفي سبيل البحث عن استراتيجيات الخطاب، لا بدّ من مقارنة اللّغة حين تمارس فعليا وتوظّف من أجل تحقيق غايات المتكلمين التّخاطبيّة، وذلك ما صار متاحا في رحاب المقاربة التّداولية التي تجاوزت النظرة إلى اللّغة في بعدها الصوريّ الانتظامي نحو النظر إليها في مجال الاستعمال، ومنه صار الاهتمام باستراتيجيات الخطاب، حيث أفردت لها بحوث ودراسات سواء عند الغرب أو عند العرب، ومن ذلك، ما قدّمه الباحث "ظافر الشهري" في مؤلفه الرّائد عربيا في هذا المجال، وهو: استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداوليّة". حيث سعى إلى حصر أهداف المتكلمين التّخاطبيّة عبر مجموعة من المعايير المختلفة ثمّ توزيع ذلك على استراتيجيات متنوّعة، ومن ثمّ البحث عن الآليات والوسائل المستخدمة في كل استراتيجية. وانطلاقا من ذلك

سنسعى إلى بحث أهم تلك الاستراتيجيات الخطابية عند ابن القيم، لا من منطلق البحث عن الكيفية التي وظّف بها تلك الاستراتيجيات في خطابه، بل من منطلق جهده النظري والمنهجي في تأطير هذه الاستراتيجيات، وبيان مسالكها وآلياتها، وبذلك فليس هذا البحث إلا مبرزا لجهده في مجال التخاطب واستراتيجيات الخطاب. ومنه فقد جاء هذا البحث موسوما بـ "استراتيجيات الخطاب عند ابن قيم الجوزية في ضوء اللسانيات التداولية"

وقد انطلق هذا البحث من إشكالية تتمحور حول إبراز الفكر التخاطبي عند ابن القيم وما يمكن أن يستفاد منه في مجال استراتيجيات الخطاب المتنوعة سواء على مستوى المنطلقات النظرية والمنهجية أو على مستوى الأدوات الإجرائية والأمثلة التطبيقية. وهذه الإشكالية المحورية لا يمكن ضبط مقتضياتها إلا بتفصيلها وفق مجموعة من السؤالات الفرعية المتدرجة، ومن أهم تلك السؤالات:

ما هي الجهود العلمية لابن القيم في مجال التخاطب في ضوء اللسانيات التداولية ؟
ما هي منطلقات هذا الفكر التخاطبي ؟ ما هي أهم قضاياها التي عالجها ؟ وما هي أهم سماته المميزة له ؟

وبناءً على ذلك يأتي السؤال المهم: كيف يمكن الاستفادة من ذلك الفكر التخاطبي في استراتيجيات التخاطب ابتداء من اللغة في إطارها الانتظامي-الاستعمالي وصولاً إلى غايات المتكلمين التأثيرية والإقناعية ؟

ولقد كان من وراء هذا البحث **دوافع ساهمت في اختياره**، فالحجة أصل كل حركة (الفوائد) كما يذكر ابن القيم، ومنه فالرغبة التي توفرت في البحث تولدت عن دوافع موضوعية وذاتية، تلتقي الموضوعية منها مع **أهمية البحث** ؛ فمن خلال بحثنا في مرحلة الماجستير في حقل أصول الفقه في مجال الدلالات، قد وجّهنا أحد الأساتذة الكرام إلى مؤلّف ابن القيم "بدائع الفوائد"، وكلّما صادفتنا بعض المضايق في تلك المباحث إلا ونجد لابن القيم فيها مسلكاً مميّزاً في تخرجها، خاصة في مجال التخاطب الفعلي باللغة. ومذ ذلك لاح لنا هدف الكشف عن مشروعه العلمي في مجال التخاطب، فتولدت الرغبة في أن يكون هو

المقصود بالبحث في مرحلة الدكتوراه. ومن خلال القراءة في مؤلفاته تولدت دوافع وبرزت أهميات أخرى منها:

- مجال التخاطب عند ابن القيم جد ثري، وقد عدّ بعضُ الباحثين ابنَ القيم وشيخه "ابن تيمية" مدرسة من مدارس الدرس التداولي في التراث العربي، ورغم ذلك فإنَّ جهودا قليلة قد اهتمت بمنجزه التخاطبي.

- جهود ابن القيم في مجال التخاطب يمكن أن تعطي كفاية تغني عن التبعيّة الكليّة للدرس التداولي الغربي، خاصة إذا ما أُطرت منهجيا وفق المباحث التداولية، مع مراعاة خصوصيّة النسق المعرفي لابن القيم. وبذلك يمكن الحديث عن علم تخاطب إسلامي.

- خدمة منجز ابن القيم التخاطبي، تدخل ضمن مشروع علمي كبير هو إبراز "علم التخاطب الإسلامي"، وفي الوقت نفسه تدخل في مهمّة حضاريّة-علميّة، هي تقويض المركزيّة الغربيّة الموهومة، والتي تنطلق من رؤية مفادها أنّها أوّل من فتقت مباحث العلوم كلّها بدءا من الحقبة اليونانيّة، ومن ذلك مباحث التخاطب، وذلك دون وعي منها بجانب كبير من الاستقلاليّة العلميّة عن الموروث اليوناني في التراث العربي، وبكثير من السبق العلمي، وذلك ما صرّح به ابن القيم في كثير من المواضع، وحاول أن يثبته. خاصّة ما تعلق بمجال الحجاج والإقناع الذي برز فيه ذلك بشكل جليّ.

- ابن القيم له اهتمام كبير بمسالك الكلام وكيفيات إجرائه، وذلك من خلال انطلاقه من إرشادات القرآن الكريم، و ما حوته قصصه ومحاوراته من نماذج تخاطبيّة فعليّة تجسّدت فيها تلك المسالك، وقد استخرج منها ابن القيم عدّة مسالك تدخل في الإبانة والتأثير والإقناع، وبهذا فمنجزه التخاطبي مجال خصب للبحث عن استراتيجيات الخطاب التي هي من أحدث مجالات البحث التداولي وأكثرها فائدة عمليّة.

ونظرا للأهداف المتغيّاة فقد كان مجال البحث في الحقيقة متّسعا، ومنه فلا بدّ من بيان

حدوده النظريّة والتطبيقيّة ، وإن كانت أحيانا تتداخل تلك الحدود خاصّة حين استثمار مقولات ابن القيم؛ فبعض مقولاته من حيث مضمونها ذات بعد نظري، وفي الوقت نفسه هي ذات بعد تطبيقي باعتبار العمل المنهجي في البحث. وبالنسبة إلى المجال **النظري** فقد تمّ اعتماد المقاربة التداولية باعتبارها منهجا لسانيا يهدف إلى دراسة اللّغة ضمن الاستعمال، بغية

إبراز القضايا التّخاطبيّة التي تبني عليها استراتيجيات الخطاب وبما تتحدّد أنواعها ومسالكها، بالإضافة إلى التّظريات الحجاجيّة سواء المدرجة تحتها أو تلك التي تنتمي إلى مجالات أخرى غير تداوليّة. وهذه المقاربة قد استدعتها طبيعة المباحث التّخاطبيّة عند ابن القيم، التي تتفق في كثير من المنظورات مع هذه المقاربة (التّداوليّة)، لا سيما دراسة اللّغة ضمن الاستعمال الفعلي لها، وضمن علاقتها بمسئولياتها. حيث قد طرح ابن القيم عدّة قضايا تخاطبيّة تتعلق بمراعاة سياق التّلفظ ومقاصد المتكلمين ضمن عمليتي إنتاج الخطاب وتلقيه، وهذا هو المسوّغ المعرفي والمنهجي لاختيار اللّسانيات التّداولية إطارا مرجعيا، تُقرأ في ضوءه آراء ابن القيم حول الخطاب والتّخاطب.

إلا أنّ هناك نقطة منهجيّة لا بدّ من الإشارة إليها، تتعلق بالمقاربة التّداوليّة، فعلى الرّغم من مسوّغ اعتمادها إطارا نظريا ومنهجيا، فإنّ النهج العلميّ الصّحيح والمتجرد عن الخلفيات المسبقة يفرضُ مراعاة الأنساق المعرفية التي أنتجت "اللّسانيات التّداوليّة" في إطارها الغربي والتي لربما لم نصل إلى حفريات نشأتها وتكوينها الحقيقية، ومراعاة ملامح هذا الدرس التّداولي ضمن النسق العربي الإسلامي في مقارنة الظواهر التّخاطبية، حتى جعل منه الباحثون "علم تخاطب إسلامي"، ومنه فلا ينبغي اختزال جهد ابن القيم ضمن مفاهيم وآليات يحكمها نسق غربي، دون التّقصي عنها وعن مقابلاتها المعرفية ضمن النسق العربي الإسلامي الذي ينتمي إليه ابن القيم، بل وما يطرحه ابن القيم نفسه ضمن نسقه الخاص من خلال مواقفه الأنطولوجيّة والابستمولوجيّة التي انعكست على منهجه في دراسة التّخاطب، وذلك ما تجسّد فعليا في قضايا منها: موقفه من ثنائية الوضع والاستعمال. وبذلك فالبحث يتوجّه نحو الكشف عن القضايا التّخاطبيّة وفق نظرة ابن القيم في ضوء منجزات اللّسانيات التّداولية، وبالتالي فهذه الأخيرة أداة للبحث لا معيار قيمي. ومن جهة أخرى حتى لا يدخل مسار البحث ضمن ما يسميه بعض الباحثين بـ "إعادة التشكيل"، بتناول المنجز التّراثي وتشكيكه وفق التّظريات الغربيّة، وإتّما حافظنا على استقلاليّة النّسقين، بذكر معالجة كل نسق للقضايا التّخاطبيّة نفسها. وبعد تحديد مجالات التّخاطب يمكن الكشف عن المنطلقات والأطر النظرية والمنهجية والآليات الإجرائيّة التي أطر بها ابن القيم نسق اشتغال استراتيجيات الخطاب ضمن عملية إنتاج الخطاب، خاصّة في حديثه عن مبدأ البيان، وعن تنوّع الخطابات ذات الشكل الخبيري

والمحتوى الإنجازي، وهي القضية التي شغلت التداولين زما ولم يتوصلوا فيها إلى رأي باتّ. ومنه فما نسعى إليه من خلال البحث في منجز ابن القيم هو الوصول إلى استراتيجيات إنتاج الخطاب والآليات التي تتوسلها، لكن دون إغفال المرجع الخطابي الذي بنى عليه ابن القيم مقولاته في الغالب، وهو ما تمثّل في الخطابات المقصدية ذات البعد الإفادي، وخاصة الخطاب القرآني بما يستلزمه من طابع خاص لا يمكن إخضاعه إلى مقولات خارجة عنه قد أطرت بناءً على الخطابات البشرية، وهو ما أكسبها البعد الإنساني، ومنه فاعتماد ذلك يوقع في شرك أنسنة النصّ الديني. وذلك لا يتوافق ألبتة مع رؤية ابن القيم؛ الذي يركز جهده على إبراز المنطلقات والآليات من خلال النصّ نفسه.

ومن حيث المدونة المطبق عليها، فهي في الحقيقة موسّعة، ولم نقصرها على مؤلف واحد، وذلك لعدّة مسوغات معرفيّة ومنهجية؛ حيث إنّ قراءة جهد ابن القيم ضمن نسقه الخاص تقتضي مراعاة طبيعة هذا النسق الشمولي الذي يتشكّل من عدّة مرجعيات معرفية، نظرا للتكوين الموسوعي الذي امتاز به ابن القيم؛ فهو إذ يطرح قضايا معيّنة متعلقة بالخطاب والتخاطب فإنّه يصدر عن مرجعيات لا تنتمي فقط إلى الحقول اللغوية أو البلاغية بل تمتح، إضافة إلى ذلك، من روافد معرفية أخرى من مثل: التفسير وعلوم القرآن، أصول الفقه... إلخ. وعليه فالقراءة التجزيئية لجهده قد تغيب بشكل مشوّه خصيصات الطرح الذي امتاز به في منطلقاته وآرائه. ومن هذا المنطلق لم نحصر مدونة البحث ضمن مؤلف واحد أو اثنين، بل شملت كلّ ما أسعفنا الوقت والجهد إلى التهلّ منه، خاصّة وأنّ مؤلفات ابن القيم يخدم بعضها بعضا؛ فقد يجمع ابن القيم الفكرة في مؤلف ويفصلّها في آخر، أو يبيها ضمن عدّة مؤلفات، وعلى الباحث أن يجمعها. وهذا على ما يتطلبه من جهد إلا أنّ ثمرته العلميّة خدمة لهذا العالم وللتراث العربي تهون في سبيلها المتاعب.

وبالنسبة إلى المنهج المتبع في البحث، فقد تمّ اعتماد المنهج الوصفي التحليلي في غالب فصوله، حيث كان هو المنهج العمدة؛ وذلك بوصف رؤية ابن القيم لمجال التخاطب واستراتيجيات الخطاب، وكيف تجري هذه الاستراتيجيات في مجالات مختلفة من سياقات التخاطب، ثم تتبّع ذلك بالتحليل، بالإضافة إلى الاستعانة ببعض أدوات المنهج الاستقرائي في البحث عن آراء ابن القيم في قضايا التخاطب، وكذلك أدوات المنهج المقارن في عقد مقارنات

بين رؤية ابن القيمم للتخاطب والرؤى الأخرى سواء الغربية أو حتى العربية التي كان موافقا لها أو له فيها رؤية مختلفة . كما استند البحث إلى بعض أدوات المنهج التفسيري في بعض القضايا التي تم تحليلها ثم تفسيرها في ضوء المنطلقات التي صدرت عنها عند ابن القيمم.

وبالنسبة إلى الدراسات السابقة التي تتقاطع مع هذا البحث، فالحديث عنها هو حديث عن جانبين: جانب تناول استراتيجيات الخطاب عموما، وجانب تناول الدرس التداولي واستراتيجيات الخطاب عند ابن القيمم، فبالنسبة إلى استراتيجيات الخطاب هناك دراستان رائدتان عربيا في هذا المجال، هما "إستراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية" لظافر الشهري، وهي أهم دراسة معتمدة في البحث، و"تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات" لمحمد يونس علي، وقد تم اعتمادها أيضا في البحث، وهناك دراسات مستفيدة مما سبق ومن ذلك "إستراتيجيات الخطاب في رواية الثلاثة لمحمد البشير الإبراهيمي" لإبراهيم الإبراهيمي. وكلها لم تأخذ ابن القيمم نموذجا، إلا ما كان في بعض الاستشهادات المتفرقة.

أما بالنسبة إلى تناول منجز ابن القيمم، فهو مكلل بمجموعة من الدراسات التي تجعل الباحث لا يكاد يجد مجالا ينفذ منه إلى البحث في منجزه؛ سواء من النواحي البلاغية واللغوية والأصولية والتفسيرية، لأن موسوعية ابن القيمم جعلته محط دراسات، ومن أهم تلك الدراسات التي كان لها علاقة بالبحث وتم اعتمادها في بعض المباحث دراسة بعنوان: "ابن القيمم وجهوده في الدرس اللغوي" لظاهر سليمان حمودة، وأيضاً دراسة هامة لها تعلق نوعا ما باستراتيجيات الخطاب وهي "ابن القيمم وحسنه البلاغي في تفسير القرآن" لعبد الفتاح لاشين. لكنها بحوث لم تدخل الجانب التداولي في تناول جهد ابن القيمم.

ولا يمكن إيراد بقية تلك الدراسات لكثرتها وعدم اعتماد البحث عليها، لكن يمكن الحديث عن أقربها إلى البحث، خاصة تلك التي تناولت الجانب التداولي عنده، وفي ذلك نجد دراسة بعنوان "البعد التداولي عند الأصوليين: ابن القيمم في كتابه بدائع الفوائد أنموذجا" يوسف سليمان عليان، وهو بحث مختصر (90 صفحة)، وقد اهتم بإبراز الجوانب التداولية المتعلقة بالموقف التخاطبي وعناصر (المتكلم، المخاطب، السياق)، وكذلك مقومات النصية، وهو بحث مفيد، إلا أنه اقتصر على مؤلف واحد، أما في دراستنا فقد تم الاهتمام بالبعد التداولي من نواحٍ أوسع وأرحب من حيث تتبع القضايا التداولية في عدة مؤلفات لابن القيمم. كما أنّ هناك

أطروحة أخرى هي قيد الإنجاز للباحث " بن شاعة مصطفى " بعنوان " معالم التفكير التداولي في الخطاب الأصولي لدى ابن قيم الجوزية"، وهي قريبة من هذا البحث من جهة الجانب التداولي، كما يظهر من خلال الملخص المعروض في البوابة الوطنية، وهي تهتم بعملية الاستدلال والتأويل، بيد أنّها لم تأت لدراسة استراتيجيات الخطاب وفق ما ستتناوله هذه الدراسة، كما أخبرنا بذلك المشرف على تلك الرسالة (الطيب دبة).

وبهذا ومن خلال ما توفّر لنا حول الدّراسات المنجزة، فهذا البحث، هو أوّل دراسة تهتم باستراتيجيات الخطاب عند ابن القيم، خاصّة وأنّها جمعت بين الاستفادة من المنجزات السابقة، وبين ما تمّ استفادته من آراء ابن القيم نفسها في مجال التّخاطب واستراتيجيات الخطاب. فهي بذلك تجمع بين مجالين من حيث الجدّة؛ من حيث تناول استراتيجيات الخطاب عند ابن القيم فهي غير مطروقة بالبحث، ومن جهة التجديد والتّوسيع في استراتيجيات الخطاب نفسها وذلك من خلال منجز ابن القيم، فضلا عن إبراز الكثير من المسائل التّخاطبيّة التي تظهر نضوج الفكر التّخاطبي (التداولي) عند ابن القيم.

وبالإضافة إلى الدّراسات السابقة ممّا تمّ اعتماده، فقد تنوعت **المصادر والمراجع المعتمدة في البحث** بتنوع مباحثه وروافده، فمنها العربية ومنها الغربية ومنها المتقدمة ومنها المتأخّرة، ويمكن الإشادة بمؤلفات كلّ من محمد يونس علي المعتمدة كثيرا في دراسة التّخاطب ضمن النسق العربي، من خلال جملة من مؤلفاته ومقالاته، أهمّها: (علم التّخاطب الإسلامي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى)، بالإضافة إلى مؤلف الشهري (استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية)، وكذلك مؤلفات عبد الرحمن الحاج صالح (رحمه الله)، ومنها "الخطاب والتّخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربيّة". وقد اعتمدناها في الإطار النظري والجوانب الإجرائية من المباحث التطبيقية.

أما المؤلّفات الخاصة بالحقل التداولي والحجاج عموما فمنها مؤلفات عربية، مثل "آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر" لمحمود نحلة، "اللسان والميزان" لظه عبد الرحمن، أما الغربية فمنها المترجمة مثل: "المقاربة التداولية" لفرانسواز أرمينكو، "التداولية" لجورج يول، القاموس الموسوعي للتداولية لأن ريبول وجاك موشلر، وفي مجال الحجاج: "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أريسطو إلى اليوم"، مجموعة بحوث لمجموعة من الباحثين تحت إشراف حمادي

صمود، و"النظرية الحجاجية عند شاييم بيرلمان" للحسين بنوهاشم، ومن المؤلفات الغربية "مصنف الحجاج" لشاييم بيرلمان وتيتكا، و"تاريخ نظريات الحجاج" لفيليب بروتون. بالإضافة إلى أعداد من مجلة عالم الفكر التي احتوت مقالات هامة حول الحجاج. كما استعنا بمؤلفات في مجالات متعددة لغويّة، بلاغية وأصولية...، مثل "الخصائص" لابن جني، "أسرار البلاغة" "دلائل الإعجاز" للجرجاني البيان والتبيين للجاحظ، والمقدمة لابن خلدون، وفي أصول الفقه اعتمدنا "كشف الأسرار" للبخاري، أصول الشاشي، "الإحكام في أصول الأحكام" للآمدي، "البحر المحيط" للزركشي.

أما مؤلفات ابن القيم فكثيرة وقد اعتمدناها في الإطارين النظري والتطبيقي، ومن أهمها: إعلام الموقعين، بدائع الفوائد، الصواعق المرسلّة، مفتاح دار السعادتين، الطرق الحكيمية، جلاء الأفهام. كما تم اعتماد بعض كتب شيخه ابن تيمية وذلك من خلال "مجموع الفتاوى". وللوصول إلى الأهداف المتغيّاة من البحث وللإجابة عن الإشكالية المنطلق منها بأسئلتها المتفرعة عنها؛ فقد اتبعنا **خطة بحث** مقسّمة بشكل تراكمي يبدأ من التعريفات بمجال البحث وبابن القيم، ثم الحقل الذي تستمد منه استراتيجيات الخطاب منطلقاًها النظرية والمنهجية، وهو حقل التّخاطب، ثم الاستثمار الفعلي لتلك المنطلقات في استراتيجيات الخطاب البيانية والتأثيرية والإقناعية، على تراتب هذه الغايات الثلاث. ومنه فقد تم الاعتماد على خطة بحث مكوّنة من مقدّمة ومدخل وثلاثة أبواب كل باب يحوي فصلين، وخاتمة:

أما **المقدّمة** فتتناول الإطار العام لهذه الأطروحة، ثم **المدخل النظري** جاء للتعريف بابن قيم الجوزية من حيث نشأته ومؤلفاته ومنهجه، وكذلك للتعريف باستراتيجيات الخطاب وأهم الدراسات التي عنيت بها خاصّة الدراسات العربية، ثم المنهج الذي اخترناه في تناول استراتيجيات الخطاب من خلال تلك الدراسات وذلك بالتّعديل والإضافة، حسب ما يتواءم وما يتطلبه البحث.

أما **الباب الأوّل**، فهو مخصّص للبحث عن قضايا التّخاطب بين اللسانيات التّداولية وفكر ابن قيم الجوزية، وجاء الفصل الأوّل منه للتعريف باللّسانيات التّداولية وأهم نظرياتها وقضاياها التي عاجلتها، ثم يأتي الفصل الثاني للبحث عن قضايا التّخاطب عند ابن قيم الجوزية وذلك بتناول القضايا والظواهر التي عاجلتها التّداولية من وجهة نظر ابن قيم الجوزية

وفق فكره التخاطبي. وهذا الباب يأتي خادماً للأبواب التي تتناول استراتيجيات الخطاب لكونها تقوم على مجموعة من المفاهيم التخاطبية من مثل المقاصد وكيفية التعبير عنها بمسالك بيانية مختلفة. فمن خلال ذلك يمكن الانطلاق نحو البحث عن أنواع هذه الاستراتيجيات التي تقسم بمقتضى عدّة اعتبارات.

أما الباب الثاني، فهو مخصّص للبحث عن استراتيجيات الخطاب ضمن وظيفة اللغة التواصلية والتعاملية، حيث جاء الفصل الأوّل منه مبيناً لاستراتيجيات الخطاب من حيث أنواعها وذلك باعتماد معيار النسق والنظام، حيث تمّ البحث عن استراتيجيات الخطاب ومسالكها البيانية من خلال انسجام النظام اللغوي مع الاستعمال، وتلوّن اللغة بحسب استعمالات المتخاطبين، وذلك في حدود ما يسمح به النظام، وفق ضوابط كمية ونوعية وموقعية، وذلك ما يحفظ الوظيفة التواصلية للغة. ثم يأتي الفصل الثاني للبحث عن استراتيجيات الخطاب ضمن الغاية التأثيرية، من خلال معيار العلاقة بين المتخاطبين، وكذلك الجانب التأديبي في الخطاب. فتكون هناك استراتيجيات توجيهية وتضامنية، وتأديبية. بالإضافة إلى تناول مجال الدّعوة في التراث العربي والإشادة باستراتيجية الوعظ. وتلك الاستراتيجيات تتجسّد في البعد التعاملية للغة.

أما الباب الثالث، فمخصّص لاستراتيجية الإقناع ومسالكها الحجاجية، حيث جاء الفصل الأوّل منه منقّباً عن الأطر النظرية والمنهجية للحجاج بين النظريات الغربية وفكر ابن قيم الجوزية، وذلك بالبحث عن الحجاج في الفكر الغربي خاصّة في نظرياته الحديثة ذات الرؤية التجديدية، ومن ثمّ البحث عن منطلقات ابن القيم في الحجاج والمناظرة ومحاولته البحث عن نظرية حجاجية مستقلة عن الإرث اليوناني من حيث الجوانب الاصطلاحية والمنهجية والإجرائية، ليأتي الفصل الثاني كاشفاً عن الآليات التي ذكرها ابن القيم للحجاج والمناظرة من خلال نماذج تطبيقية من القرآن الكريم قد قام هو بتحليلها وتخريجها وفق رؤيته المتجاوزة للإرث اليوناني، والمنطلقة من المنهج القرآني.

أمّا الخاتمة فأنت جامعة لأهم النتائج المتوصّل إليها من خلال هذا البحث.

ولم يكن هذا البحث مهياً المسالك، فقد كانت هناك عدّة صعوبات واجهته، سواء

تك التي كانت من موضوع البحث ذاته أو تلك الخارجة عنه، فبالنسبة إلى ما تعلق بطبيعة

البحث ذاته، فإنّ ثراء المادة عند ابن القيم بقدر ما هو محرك للبحث بقدر ما تتجلى فيه صعوبات منهجية تتعلق بكيفية عرض هذه المادة، وفق أهداف البحث دون الإخلال بمراد صاحبها أو الإخلال بجهوده، ولربما يظهر بادئ الرأي أنّ الأفضل لو وُزِعَ البحث إلى مجموعة من البحوث (أطروحات)، لكن ذلك يرد عليه مثلب آخر وهو تغييب النظرة الكلية لمنجز ابن القيم، فالبحث يهدف إلى إضاءة مشروع، وليس مجرد الحديث عن جزئية. ولذلك فالجانب المنهجي في استثمار المادة كان أيضا ذا صعوبة سواء في البحث أو في أمانة النقل وفق مراد صاحبها، وإن كانت بعض مباحث هذه الدراسة ظاهرها هو سرد لأقوال ابن القيم ورفض لها، لكن، في حقيقة الأمر، من ورائها تعب مضمّن في سبيل انتقائها وجمعها من مظان مختلفة، ثم عرضها وفق توزيع منهجي.

وبما أنّ البحث في مجال اللسانيات عموما والتداولية على وجه الخصوص، ذو جدّة إنتاجا وتلقيا، فهو يطرح أمام الباحث قضية أزمة المصطلح وتعدد الترجمات العربية للمصطلح الواحد التي قد تنفق مضمومنا وتختلف شكلا، أو تتحد مضمومنا وتختلف شكلا، ما شكّل وعورة في البحث خاصة عند إدراج مقولات واستشهادات لباحثين مختلفين تختلف مصطلحاتهم، ما يضطر الباحث إلى الإشارة إلى مختلف المصطلحات والمقارنة بينها ولربما، في بعض الأحيان، رصفها بجانب بعض حتى لا تضيق البحث عن المقصود ولبيان ترادفها اصطلاحا. وأبرز مثال على ذلك المصطلح الهام في البحث وهو " pragmatique " فقد ترجم عدّة ترجمات أشهرها التداولية، لكن من حيث المناسبة فهناك مصطلح "التخاطب"، ومنه مزجنا بين الاصطلاحين بمحاولة استخدام كلّ مصطلح بالنسق الأقرب إليه، فإن كان الحديث عن قضايا التخاطب عند الغربيين يكون استخدام ترجمة التداولية، وإن كان الحديث عنها في التراث العربي كان مصطلح التخاطب.

أما الصّعوبات الخارجة عن الموضوع في ذاته، فهي ككل الصعوبات التي تعترض كل باحث عربي، وجزائريّ على وجه الخصوص، وأغلبها يتمثل في عدم امتلاك الإمكانيات التامة المسهّلة للبحث، ومن ذلك ما يخص توفير المصادر والمراجع، حيث كان لا بدّ من انتظار موعد المعرض الدّولي للكتاب بغية اقتناء الإصدارات الحديثة من بعض الكتب الهامة، وذلك قد ساهم في انقطاعات في العمل. بالإضافة إلى صعوبات أخرى، لا بدّ منها لأيّ باحث.

ورغم تلك الصعوبات، إلا أنّهُ بحمد من الله وفضل فقد كان منجز ابن القيم ومشروعه التخاطبي ينسي الكثير من تلك المصاعب، كما أنّ المشرف "أ.د/ هشام خالدي" بتوجيهاته ونصائحه وتعاونه، قد هَوّن علينا كثيرا من تلك المصاعب العلميّة والمعنويّة، وهو كذلك كما عهدناه منذ كان أستاذنا في مرحلة الليسانس مُبشّرا ميسّرا، ولا يزال كذلك في إشرافه على هذه الرسالة، وما ذاك إلا من طيب معدنه، فجزاه الله عنّا وعن جميع طلبته خيرا، والحمد لله أولا وآخرا.

الطالب: محمد لعجالي

"المدينة" يوم الخميس 06 سبتمبر 2018.

المدخل

ترجمة لابن قيم الجوزية وتعريف باستراتيجيات الخطاب

نسعى من خلال هذا المدخل إلى ترجمة موجزة للإمام "ابن قِيم الجوزية" من حيث حياته وشخصيته العلميّة، ثم ندلف إلى توضيح أهم المصطلحات الواردة في عنوان البحث، من خلال الحديث عن مصطلح "استراتيجية الخطاب"، وما يتعلّق به من مثل مصطلح "الخطاب" وما يحمله من دلالات في الدّراسات الحديثة وفي التّراث العربي ممثلاً في الدّرس الأصولي. وكذلك ما يتعلّق بالدّراسات المنجزة في مجال "استراتيجية الخطاب"، والمنهج الذي سنّبعه في عرضها. لتكون، بذلك، تلك التّحديدات المفهوميّة والمنهجية، مدخلاً للتوسّع في البحث عن الإطار النظري لاستراتيجيات الخطاب، ثم بيانها عند ابن قِيم الجوزية في شقّ تطبيقي.

1) ترجمة لابن قِيم الجوزية

سنتناول في ترجمته: مولده ونشأته وتعلّمه، شخصيته العلميّة والخُلقيّة بمنظور معاصريه، تلازمته ومؤلفاته، منهجها في البحث والتّأليف.

1.1) مولده ونشأته وتعلّمه:

ولد الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الرّزعي إمام الجوزية وابن قِيمها في سنة إحدى وتسعين وستمائة (691 هـ)¹. واشتهر بلقب ابن القِيم لأنّ أباه كان قِيمًا على المدرسة الجوزية بدمشق، التي وقفها الشّيخ " محي الدين يوسف بن الشّيخ جمال الدين بن أبي الفرج بن الجوزي " (580-656هـ). وهي، كما وصفها ابن كثير، من أحسن المدارس في ذلك العصر². وكانت وفاته ليلة الخميس ثالث عشر رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة (751 هـ)، ودفن عند والدته بمقابر الباب الصّغير، رحمه الله.

وقد عاش ابن القِيم في عصر كثير الاضطرابات والحوادث على جميع الأصعدة خاصة السياسيّة³ التي عاصرها في حياته وحتى قبل ولادته بسنوات منها: هجوم التّتار، والغزو الصّليبي، " وبالرّغم من أنّ هذه الأحداث سابقة لمولد ابن القِيم رحمه الله، إلا أنّه أفاد منها

¹ (بن رجب) الحافظ عبد الرّحمن بن أحمد (736-795هـ)، الدّيل على طبقات الحنابلة، تح: عبد الرّحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان (الرياض-السّعودية)، ط1 (1425هـ-2005م)، ج5، ص170.

² (بن كثير) الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوّ (701-774هـ)، البداية والتهاية، دار التقوى (القاهرة-مصر)، د.ط (2004)، ج13، ص213.

³ للتوسّع حول العصر الذي عايشه ابن القِيم ينظر: ابن كثير، البداية والتهاية، ج14، ج15. وفيهما ذكرت الحقبة التي قبل ابن القِيم والتي عايشها. وابن كثير معاصر لابن القِيم وعليه فقد عايشا الأحداث نفسها.

واستوعب دروسها جيداً، فكان يحذّر المسلمين من هؤلاء المنافقين الذين يترتبصون بالإسلام وأهله الدوائر، ويبيّن خطرهم على الإسلام وأهله¹. بالإضافة إلى انتشار الصّراعات المذهبية والعقدية، ومن ذلك ما ذكره ابن كثير في حوادث سنة (716 هـ)، حيث وقعت فتنة بين الحنابلة والشافعية بسبب العقائد².

أما في مجال تعلّمه فقد سمع الحديث واشتغل بالعلم وبرع في علوم عديدة لا سيما علم التفسير والحديث وأصول الفقه وأصول الدين (العقيدة)³. وقد تلقى العلم على يد العديد من العلماء، أحصى الشيخ بكر بن عبد الله أبوزيد منهم خمسة وعشرين⁴، لعل أشهرهم شيخه ابن تيمية⁵ الذي أخذ عنه الفقه والأصول، ويعدّ أشهر شيوخه وأعمقهم تأثيراً فيه. حيث ذكر ابن حجر العسقلاني في ترجمته له بأنّه: "غلب عليه حبّ ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ذلك، وهو الذي هدّب كتبه ونشر علمه، وكان له حظّ عند الأمراء المصريين، واعتقل مع ابن تيمية بالقلعة بعد أن أهيّن وطيف به على جمل مضروباً بالدرة، فلما مات أفرج عنه، وامتنح مرة أخرى بسبب فتاوى ابن تيمية، وكان ينال من علماء

¹ (السيد) جمال بن محمد، ابن قَيِّم الجوزية وجهوده في خدمة السنّة النبوية وعلومها، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنورة-السعودية)، ط1(1424هـ-2004م)، ج1، ص41.

² ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ص81.

³ نفسه، ج14، ص245.

⁴ (أبو زيد) بكر بن عبد الله، ابن قَيِّم الجوزية: حياته آثاره موارده، دار العاصمة للنشر والتوزيع (الرياض-السعودية)، ط2(1423هـ)، ص161.

⁵ هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن الشيخ الإمام العلامة شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم ابن الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله ابن تيمية الحرّاني ثمّ الدمشقي، ولد سنة إحدى وستين وستمائة (661هـ)، ثم قدم هو وأهله دمشق وهو صغير، وهناك سمع الحديث عن جمع من العلماء ثم اشتغل بالعلوم، وكان ذكياً كثير الحفظ فصار إماماً في التفسير وما يتعلق به، عارفاً بالفقه ومذاهبه، عالماً في الأصول والفروع والنحو واللغة وغير ذلك من العلوم التقلية والعقلية، سجن عدّة مرات إلى أن توفي بالسجن ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة (728هـ) وكانت جنازته مشهودة، شهدها خلق كثير. وقد أثنى عليه الكثير من علماء عصره. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ص142 وما بعدها.

عصره وبنالون منه ...، وكانت مدّة ملازمته لابن تيمية منذ عاد من مصر سنة 712 هـ إلى أن مات¹.

أما بقية شيوخه فنذكر منهم، على وجه الإيجاز، : قِيم الجوزية: والده، أحمد بن عبدالدائم بن نعمة المقدسي، بدر الدين بن جماعة، أحمد بن عبد الرحمن بن عبد المنعم بن نعمة النَّابلسي، ابن الشَّيرازي، المجد الحزاني: إسماعيل مجد الدين بن محمد الفراء شيخ الحنابلة، ابن مكتوم إسماعيل الملقَّب بصدر الدِّين والمكِّي بأبي الفداء بن يوسف بن مكتوم القيسي، الكحَّال: أيوب زين الدِّين بن نعمة النَّابلسي الكحَّال، الإمام الحافظ الذهبي، الحاكم: سليمان تقي الدِّين أبو الفضل بن حمزة بن أحمد بن قدامة المقدسي، شرف الدِّين ابن تيمية: عبد الله أبو محمد بن عبد الحليم بن تيمية النَّميري أخو ابن تيمية، بنت الجوهر: فاطمة أمَّ محمد بنت الشيخ إبراهيم بن محمود بن جوهر البطائحي البعلي، المسندة المحدثه، عيسى المطعم، ابن أبي الفتح البعلبكي: قرأ عليه الماخص لأبي البقاء، ثم قرأ الجرجانية ثم ألفية ابن مالك وأكثر الكافية والشافية وبعض التسهيل، مجد الدين التُّونسي: قرأ عليه قطعة من المقرب لابن عصفور، صفِّي الدِّين الهندي: أخذ عنه الفقه والأصول، إسماعيل بن محمد الحزاني: قرأ عليه الروضة لابن قدامة².

2.1) شخصية ابن القِيم العلميَّة والخُلقيَّة بمنظور معاصريه

لا شكَّ أنَّ تلك التلمذة قد أتت أكلها في كتابات ابن القِيم من سعة ثقافته، بالإضافة إلى ما أثارها هو به من تكوينه الدَّاتي وإطلاعاته وتحريراته. وقد جمع ابن القِيم مع العلم الأخلاق والتدبُّين، فكان بذلك مثالا عمليًا للجمع بين العلم والعمل، وذلك ما شهد له به أقرانه وتلامذته:

¹ (بن حجر) الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (733-852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية (الهند)، د.ط 1392هـ/ 1972م، ج5، ص138.

² ينظر: بكر أبو زيد، ابن قِيم الجوزية: حياته آثاره موارد، ص 161-178. جمال بن محمد السَّيد، ابن قِيم الجوزية وجهوده في خدمة السنَّة النبوية وعلومها، ج1، ص145 وما بعدها.

قال عنه "ابن كثير" في ترجمته: "وسمع الحديث واشتغل بالعلم وبرع في علوم متعدّدة لا سيما علم التفسير والحديث والأصليين*. ولما عاد الشيخ تقي الدين ابن تيمية من الديار المصرية في سنة ثنتي عشرة وسبعمئة لازمهم إلى أن مات الشيخ، فأخذ عنه علماء جماعاً مع ما سلف له من الاشتغال، فصار فريداً في بابه في فنون كثيرة مع كثرة الطلب ليلاً ونهاراً، وكثرة الابتغال¹. وقال عن تدينه وأخلاقه: " وكان حسن القراءة والخلق كثير التودّد، لا يحسد أحداً ولا يؤذيه ولا يستعيبه ولا يحقد على أحد، وكنت من أصحاب الناس له وأحبّ الناس إليه. ولا أعرف في هذا العالم في زماننا أكثر عبادة منه؛ وكانت له طريقة في الصلّاة: يطيلها جداً ويمد ركوعها وسجودها، ويلومه كثير من أصحابه في بعض الأحيان، فلا يرجع ولا ينزع عن ذلك رحمه الله²."

كما شهد له بكثرة الاطلاع والتصنيف، ومجموع حاله علمياً وخلقياً، حيث قال: "وله من التصانيف الكبار والصغار شيء كثير، وكتب بخطه الحسن شيئاً كثيراً، واقتنى من الكتب ما لا يتهيأ لغيره تحصيل عُشره، من كتب السلف والخلف. وبالجملة كان قليل التظير في مجموعته وأموره وأحواله، والغالب عليه الخير والأخلاق الصالحة، سامحه الله ورحم³. وما شهد له به "ابن كثير" قد شهد له بمثله "ابن رجب" مبيناً العلوم التي تلقاها شيخه ابن القيم وبرع فيها، حيث قال عنه:

"وتفقه في المذهب⁴ وبرع وأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين وأخذ عنه، وتفنّن في علوم الإسلام، وكان عارفاً بالتفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين وإليه فيهما المنتهى، والحديث ومعانيه وفقهه، ودقائق الاستنباط منه لا يلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله، وبالعبية ولّه فيها اليد الطولى، وتعلّم الكلام والنحو وغير ذلك، كان عالماً بعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشارتهم ودقائقهم، لّه في كل فنّ من هذه الفنون اليد الطولى. .. ولا رأيت أوسع منه علماً،

* أي: أصول الفقه، وأصول الدين (العقيدة).

¹ ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ص245.

² نفسه، ج14، ص245.

³ نفسه، ج14، ص245.

⁴ وهو المذهب الحنبلي.

ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة، وحقائق الإيمان منه، وليس هو المعصوم، ولكن لم أر في معناه مثله"¹.

وقال عن تدينه وعبادته : "وكان رحمه الله ذا عبادة وتهجد، وطول صلاة إلى الغاية القصوى، وتأله ولهج بالذكر، وشغف بالمحبة والإنابة والاستغفار والافتقار إلى الله، والانكسار له، والأطراح بين يديه على عتبة عبوديته، ولم أشاهد مثله في ذلك"².

3.1 تلامذته ومؤلفاته

لم يكن لذلك التحصيل العلمي وتلك الموسوعية العلمية، ومجموع المدارك والمعارف، أن تبقى رهينة العقل الذي حواها، بل قد أتت أكلها في تلامذته الذين أذاعوا علمه، وفي مصنفاة التي خلّدت آراءه وتحريراته في مختلف العلوم التي كان له حظ فيها.

أما تلاميذه فكثر، وليس يُعثر على جمعٍ موحدٍ لهم بل يحتاج ذلك بحثاً واستقصاءً في كتب التراجم، التي قد اتفقت في أسماء واختلفت في أخرى إدراجاً وحذفاً، وقد قام بعض الباحثين بعمل إحصائي للعديد من تلامذته من خلال مختلف المصادر والمراجع³، نكتفي بذكر أشهرهم:

-ولده: "إبراهيم" (719-761 هـ)، وقد قرأ عليه الفقه والنحو. و"عبد الله" (723-756 هـ).

- الحافظ ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير، القرشي، البصري، الدمشقي، عماد الدين، أبو الفداء (701-774 هـ)، الإمام، المُحدّث، المُفسّر، الحافظ، البارع.

- الصّغدي: خليل بن أيّك بن عبد الله، الصّغدي، صلاح الدين (696-764 هـ)، العلامة، الأديب، البارع.

¹ ابن رجب، الدّيل على طبقات الحنابلة، ج5، ص171-173.

² نفسه، ج.5، ص173.

³ كانت هناك جهود إحصائية منها ما أتى به الشّيخ بكر أبو بوزيد في كتابه "ابن قِيم الجوزية: حياته آثاره موارد"، ومنها ما أتى به الباحث "جمال بن محمد السيد" في كتابه "ابن قِيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها"، وقد اعتمدنا ما أتى به هذا الأخير لأنه قدّم بعض التّحقيقات التي تداركها على الكتاب الأول، من مثل كون "الذهبي" من تلاميذ ابن القِيم. ينظر: جمال بن محمد السيد، ابن قِيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، ج1، ص200.

- ابن رجب الحنبلي: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن عبد الرحمن، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، زين الدين، أبو الفرج (736-795 هـ).
- ابن عبد الهادي: محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن يوسف بن محمد بن قدامة، المقدسي، الحنبلي، شمس الدين، أبو عبد الله (705-744 هـ).
- المقري: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر، القرشي، المُقْرِي، التلمساني. المتوفى سنة (759 هـ)، وهو جدّ صاحب "نفح الطيب".
- الفيروزابادي: محمد بن يعقوب بن محمد، أبو الطاهر، الفيروزابادي، الشافعي ، مجد الدين (729-817 هـ)، صاحب "القاموس المحيط".
- أما مؤلفاته، فقد أحصى منها الشيخ بكر أبو زيد ثمانية وتسعين (98) مؤلفاً¹ منها ما هو مقطوع بصحة نسبته إليه، ومنها ما هو دون ذلك، وسنكتفي بذكر أشهرها مما قد تمّ طبعه منها:

¹ بكر أبو بوزيد، ابن قِيم الجوزية: حياته آثاره موارد، ص 199-309.

<ul style="list-style-type: none"> ● الصّراط المستقيم في أحوال أهل الجحيم. ● الصّواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة. ● الطّب النبوي. ● طريق المهجرتين وباب السّعادتين. ● الطّرق الحكميّة في السّياسة الشرعيّة. ● عدة الصّابرين وذخيرة الشّاكرين. ● الفروسيّة. ● الفوائد ● الفوائد الشّافية (منظومة) ● الكافية الشّافية في الانتصار للفرقة النّاجية. ● الكلام على مسألة السّماع. ● كتاب الصّلاة وأحكام تاركها. ● مدارج السّالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (شرح لكتاب منازل السّائرين للهروي). ● مفتاح دار السّعادة ومنشور ألوية العلم والإرادة. ● هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنّصارى. ● الواابل الصّيّب من الكلم الطيّب. 	<ul style="list-style-type: none"> ○ اجتماع الجيوش الإسلاميّة على غزو المعطلّة والجهميّة. ○ أحكام أهل الدّمة. ○ أخبار النّساء ○ إعلام الموقعين عن رب العالمين. ○ إغاثة اللّهفان من مصايد الشّيطان. ○ إغاثة اللّهفان في حكم طلاق الغضبان. ○ أسماء الله الحسنى. ○ بدائع الفوائد. ○ التّبيان في أقسام القرآن. ○ تحفة المودود بأحكام المولود. ○ تفسير أسماء القرآن. ○ جلاء الأفهام في الصّلاة والسّلام على خير الأنام. ○ الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشّافي أو الدّاء والدّواء. ○ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. ○ روضة المحبين ونزهة المشتاقين. ○ الرّوح. ○ زاد المعاد في هدي خير العباد. ○ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتّعليل.
--	---

وفيما يتعلّق بمؤلفات ابن القَيِّم، هناك مؤلف لم نوردّه وهو "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان"، حيث إنّه كتاب يجد فيه من أَلَفَ أسلوب ابن القَيِّم وآراءه أنّه غير منسجم معها، ولذلك نفى كثير من الباحثين نسبته إلى ابن القَيِّم، مثل: "عبد الفتاح لاشين" الذي رأى بأنّ نسبة الكتاب إليه قد تكون لأجل أخذ الشهرة أو للتشويش عليه¹. كما أنّ "بكر بن عبد الله أبو زيد" في كتابه الذي خصّصه لابن القَيِّم ومؤلفاته، قد فنّد هذه النسبة لعدّة أسباب ورأى بأنّ أسلوب التّأليف مختلف كما أنّ المضامين التي جاءت فيه تخالف ما يذهب إليه ابن القَيِّم من الآراء سواء في المجاز، أو غيره من القضايا المتعلقة بتخرّيج بعض الأحاديث، وقضيّة الصّرفة. بل ذكر "بكر أبو زيد" أنّ بعض العلماء قالوا له: لعلّه أَلَفه قبل اتّصاله بابن تيمية². وبهذا يسقط الاحتجاج بالكتاب نسبة، وزمنا إن صحت النسبة، خاصّة إن جاء هذا الكلام ممّن عايش كتب ابن القَيِّم وعكف على أسلوبه ومنهجه. والله أعلم.

4.1) منهج ابن القَيِّم في البحث والتّأليف

إنّ القارئ لمؤلفات ابن القَيِّم تلفت نظره الشّخصيّة العلميّة المنعكسة في كتاباته ومنهجه في ذلك، إن من حيث اختياره للموضوعات، أو طرحه لها، أو الأسلوب الذي يكتب به، وقد لفتت نظر معاصريه، وقام بتجميع سماتها المتأخرون، فأثروا بالعديد منها³، وقد أوصلها بعضهم إلى خمس عشرة سمة، يمكن أن تلخيصها وتقسيمها إلى: ما يخصّ البحث من حيث المنهج وتقنيات العرض، وما يخصّ الباحث.

فمّا يتعلّق بالبحث، هناك خصائص تتعلّق بمنهجه في اختيار المواضيع، هي:

¹ (لاشين) عبد الفتاح، ابن القَيِّم وحسنه البلاغي في تفسير القرآن، دار الرّائد العربي (بيروت- لبنان)، ط1 (1406هـ-1986م)، ص26 وما بعدها.

² ابن القَيِّم، حياته آثاره وموارده، ص291 وما بعدها.

³ وقد قدّم الشّيخ بكر أبو زيد الذي كانت له مطالعات واسعة في كتب ابن القَيِّم جماع تلك الأقوال فأحصى منها اثنتا عشرة سمة في كتابه "ابن القَيِّم: حياته، آثاره، وموارده"، استفاد منها الباحث "جمال بن محمد السّيد" في كتابه "ابن قَيِّم الجوزية وجهوده في خدمة السنّة النبويّة وعلومها" وأوصلها إلى خمس عشرة، بالإضافة إلى مجهود آخر لكثير من الباحثين الذي عنوا بابن القَيِّم منهم: طاهر سليمان حمودة في كتابه "ابن قَيِّم الجوزية جهوده في الدّرس اللّغوي"، وقد ذكر منهجه وركّز على أسلوبه في الكتابة.

أولاً: التَّعَدُّدُ والتَّنَوُّعُ الموضوعي في مؤلفاته: وذلك راجع إلى تنوع العلوم التي تلقاها وبرع فيها (الفقه، أصول الفقه، العقيدة، التفسير، العربية...).

ثانياً: أهميته الموضوعات التي تناولها ابن القيم بالتأليف، وعِظْمُ قيمتها.

ثالثاً: وجود علاقة وثيقة بين الموضوعات التي تناولها بالتأليف، وبين أوضاع مجتمعه ومشاكل عصره؛ فله كتب اهتم فيها بإصلاح المجتمع أخلاقياً مثل "إغاثة اللهفان في ردّ مكائد الشيطان"، ومنها ما تصدّى فيها للمذاهب الباطلة، ومنها ما عالج فيها قضايا السياسة الشرعية... إلخ¹.

كما أن له في **التأليف والتحرير** منطلقات ومبادئ تسم كتاباته، منها:

أولاً: اعتماده في الاستدلال لمسائله وقضاياها على الأدلة النقليّة من الكتاب والسنة.

ثانياً: الاعتماد في الاستدلال على العقل الصريح إلى جانب النقل الصحيح.

ثالثاً: التدرّج في سياق الأدلة النقلية، وترتيبها حسب مكانتها وأهميتها:

- بنصوص القرآن أولاً.

- ثم بالأحاديث الصحيحة الثابتة.

- ثم بأقوال الصحابة رضوان الله عليهم.

- ثم بأقوال التابعين.

- ثم بأقوال أتباع التابعين، إلى الأئمة الأربعة فمن بعدهم².

أما **ما يخصّ الباحث** من حيث شخصيته في البحث، وأمانته في النقل، وأسلوبه في

العرض؛ فنجد له مجموعة مميزات منها:

أولاً: التحرُّرُ في تأليفه من التبعية لمذهبٍ أو رأيٍ مُعَيَّنٍ يخالفُ الكتاب والسنة.

ثانياً: طولُ النفسِ فيما يكتب، والتوسُّعُ في استقصاء جوانب البحث واستيفاء مقاصده، مع

الحرص على تحرير القول في المسائل المختلف فيها، وبيان الراجح من ذلك.

¹ ينظر: جمال بن محمد السيد، ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، ج 1، ص 209 وما بعدها. بتصرف.

² نفسه، ج 1، ص 213. بتصرف.

ثالثاً: حُسْنُ التَّرتيبِ والتَّبويبِ والعَرَضِ للمعلومات التي يُضَمِّنُهَا كُتبه وتوَاليفه ، مع حلاوة الأسلوبِ، وجمال العبارة، وِعذوبة المَنطِقِ، وحسن البيان.

رابعاً: الاعتماد كثيراً على الأحداث والوقائع التاريخية، مع قوَّة الاستحضار لها، وبراعة الاستشهاد بها. بالإضافة إلى الاستعانة بالتَّجاربِ الخاصَّة، والخبرة الشَّخصية في دَعْمِ أَفكارِهِ، وتأييدِ آرائِهِ.

خامساً: التَّواضُعُ الجُمُّ، وهضمُ الدَّاتِ، وإسنادُ ما يُفْتَحُ به عليه من فوائد إلى فضلِ الله وتوفيقِهِ وتأييده.

سادساً: تحَرِّي الدَّقَّةِ في النَّقلِ عن الآخريين، وبخاصة ما كان من ذلك مشافهة¹.

وانطلاقاً من النَّقطة الأخيرة (تحرري الدقة في النَّقل)، لا بد من الإشارة إلى قضية صادفتنا أثناء استخراج قضايا وفوائد من كتاب "بدائع الفوائد" لابن القَيِّم، وهي متعلِّقة بالأمانة العلميَّة ، حيث وجدنا فيه بعض المباحث مما يدخل في صميم البحث وتصلح لأن تدرج ضمن استراتيجيات الخطاب، غير أنَّ ابن القَيِّم يقول بأنَّه قد نقلها عن السَّهيلي، ولربما ناقشها وأعطى رأيه فيها، إلا أنَّ المشكل يكمن في كون البحوث والرِّسائل المؤلفة حول ابن القَيِّم قد نسبت كلَّ تلك المباحث إلى ابن القَيِّم، ولا تكاد تجد فيها إشارة للسَّهيلي، ولعلَّ هذا راجع إلى عدم التَّحرِّي في القراءة وتتبع سياقات الاستشهاد عند ابن القَيِّم.

إلا أنَّ الإشكال ليس متوقفاً على هذه الجهة فقط، بل هناك اتِّجاه آخر عكس الأوَّل؛ فرغم شيوع نقل المؤلفين في القديم عن بعضهم، قد تحامل بعض الناس على ابن القَيِّم حديثاً وجعلوا هذا من السرقة العلمية، ولكنَّهم مادروا أن ابن القَيِّم قد صرَّح في أكثر من موضع بأنَّه ينقل عن السَّهيلي، والأمر الذي جعل الإشكال قائماً يكمن في أنَّ ابن القَيِّم قد يفصل بكلامه كلام السَّهيلي ثم لا يعيد بيان حدود كلامه من كلام السَّهيلي، خاصة إن لم يبيِّن بأنَّه موافق أو معترض على رأي السَّهيلي. وقد قدَّم الباحث "محمود إبراهيم البنا" خدمة للسَّهيلي بأن استخرج المسائل التي لم تقع فيها إشارة صريحة لابن القَيِّم في نقله عن السَّهيلي، وذلك في كتابه "أبو القاسم السَّهيلي ومذهبه النحوي". إلا أنَّه، نظراً لخطأ الكثير من الباحثين في نسبة

¹ ينظر: جمال بن محمد السيّد، ابن قَيِّم الجوزية وجهوده في خدمة السَّنة النَّبويَّة وعلومها، ج 1، ص 209 وما بعدها. بتصرف.

تلك المباحث إلى ابن القَيِّم، قد بالغ في مزيّة السّهيلي بأن جعل ابن القَيِّم خلوا من ذاك العلم التّحوي إذا ما جرد منه¹، وهذا تحامل لا مسوّغ له؛ فأين محلّ الانتقادات والاستدراكات التي جاء بها ابن القَيِّم في تتبعه لكلام السّهيلي؟ وأين ما شهد به له أقرانه وتلاميذه من معرفته بالعربيّة؟ بل في المؤلّف نفسه ألم ير "البنا" تلك المناقشات الذي ذكرها ابن القَيِّم في كثير من الآراء التي ذكرها السّهيلي؟ ومنه فليدّ الإنصاف الذي تقتضيه روح العلم ومنهجه هو إرشاد الناس إلى مواطن التّقل، وعدم الدخول في نيّات المؤلّفين. والله أعلم.

وقد تتبع مقالة البنا مجموعة باحثين منهم: عليّ بن محمد العمران في مقدّمة تحقيقه لكتاب "بدائع الفوائد" الصّادر عن دار عالم الفوائد بإشراف الشّيخ: بكر بن عبد الله أبو زيد. وذكر بجلاء طرق نقل ابن القَيِّم عن السّهيلي. وأيضا ما كان من توارد الخواطر لا من التّقل. وكذلك "الدّكتور أيمن الشّوا" في مقالة عنوانها "بين نتائج الفكر للسّهيلي وبدائع الفوائد لابن القَيِّم"²، ذكر فيه ا مصادر السّهيلي في كتابه وما بين كتاب "البدائع" و "النتائج"، مفندا الحكم الذي أصدره البنا على نقل ابن القَيِّم. وعلى كلّ فللباحث لا بد في هذا الموضوع من الرجوع إلى مؤلّف "نتائج الفكر" ومقارنته بـ "بدائع الفوائد" للتمييز بين الكلامين، وذلك ما قد قمنا به في هذا البحث. وكان لا بدّ من الإشارة إلى هاتين الوجهتين لما لهما من أثر على البحث العلمي؛ إمّا بنسبة جهد ليس لابن القَيِّم له، أو جعله خلوا من علم معيّن، وأعلام ذلك العلم يشهدون له به، وأنّه معدود في مصاف علمائه.

ومنه فهذه ترجمة موجزة لحياة وشخصيّة ابن قَيِّم الجوزيّة، وستتضح أكثر قيمته العلميّة من خلال المنجز اللّغوي التّخاطبي الذي قدّمه في كتاباته، والذي سنسعى إلى الكشف عنه.

¹ (البنا) محمد إبراهيم، أبو القاسم السّهيلي ومذهبه التّحوي، دار البيان العربي (جدة- السّعودية)، ط 1 (1405هـ) - 1985م)، ص 196.

² (الشّوا) أيمن، "بين نتائج الفكر للسّهيلي وبدائع الفوائد لابن القَيِّم"، مجلة جامعة دمشق، (مجلد 24، ع 4/3، 2008م)، ص 47 وما بعدها.

2) مفهوم استراتيجية الخطاب

ليان ماهية استراتيجية الخطاب، لا بدّ من تفكيك هذا المركّب الإضافي، وبيان كل جزء منه على حدة، وذلك بالبدء بمفهوم الاستراتيجية أولاً ثم الخطاب، وبعد ذلك ذكر المفهوم الذي ينتج عنه وفق هذا المركّب "استراتيجية الخطاب".

1.2) مفهوم الاستراتيجية

الاستراتيجية، كما هو واضح من مبناها، ليست كلمة عربيّة، إذ هي ذات أصول يونانيّة، وقد ارتبطت بالجانب العسكري منذ ذلك العصر؛ حيث بدأ مفهوم الاستراتيجية في دراسة سبل التّحاج في الحروب والمعارك، فقد جاءت كلمة استراتيجية من الكلمة الإغريقيّة (Stratos) والتي تعني (Army) أي الجيش، والجزء الثّاني (Agein) ومعناها (To Lead) أي القيادة¹. وكذلك الشّأن اليوم لا تزال الاستراتيجية مستخدمة في المجال العسكري، حيث إنّ الخبراء العسكريين يرون "أنّ الاستراتيجية تمثّل الأساليب والوسائل المستخدمة والتي يراد منها تحقيق الهدف النهائي لكسب الحرب بصورتها الشّموليّة"². وهناك من يرى بأنّها "همزة وصل مهمّة بين الوسائل العسكريّة والغايات السياسيّة. بمعنى آخر، إنّها العملية التي تُترجم من خلالها القوّة المسلّحة إلى نتائج سياسيّة مستهدفة"³.

لكن في العصر الحديث، وإن بقي استخدام الاستراتيجية في المجال العسكري، فقد توسّع استخدامها إلى عدّة مجالات أخرى، حيث "ازداد الاهتمام بالاستراتيجية من قبل متّخذي القرارات، والقائمين على ممارسة العمليّات الإداريّة في المنظمات، وهكذا انتقل هذا المفهوم من المجال العسكري إلى مجال العلوم الاقتصاديّة والإداريّة"⁴. بل الاستراتيجية مفهوم أصبح شائعاً في كثير من المجالات التي تحتاج تخطيطاً وتفكيراً، إذ "الكلّ يتخذ قرارات متعلّقة بالمستقبل، طويلة المدى، في التّعليم، في التّزواج، في العمل، في المال... إلخ، وبالتالي فإنّ الكل

¹ (الغالي) طاهر محسن منصور، وائل إدريس، الإدارة الاستراتيجية: منظور منهجي متكامل، دار وائل للنشر (عمان - الأردن)، ط2 (2009م)، ص30.

² نفسه، ص30.

³ (ستون) جون، الاستراتيجية العسكريّة: سياسة وأسلوب الحرب، تر: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، (الإمارات)، ط1 (2014م)، ص14.

⁴ طاهر الغالي، الإدارة الاستراتيجية، ص30.

يمارس تفكيراً استراتيجياً بنسبة من النسب" ¹. وهذا يفتح المجال للبحث عن استراتيجية الخطاب.

2.2) مفهوم الخطاب في الدراسات الحديثة ودلالاته عند علماء أصول الفقه

1.2.2) مفهوم الخطاب في الدراسات الحديثة

مصطلح "خطاب" مصطلح حيوي قد شهد انتشاراً سريعاً خاصة مع أفول نجم البنية وصعود التيارات التداولية ²، وقد تداولته العديد من الأبحاث اللسانية والأدبية والتقدية والفلسفية، إلا أنه رغم شيوعه واهتمام الباحثين به فقد بقي تحديد مفهومه صعب المنال، وذلك لأن لكل اتجاه رؤية معينة ومنطلقاً خاصاً به في تعريفه، ما أدى إلى حدوث فائض في تعدد مفاهيمه، يجبر المتصدي لتعريفه على حشد الكثير من المفاهيم ومناقشتها في ضوء الاتجاه الذي أنتجها ثم مقارنة تلك التعريفات بعضها ببعض للوصول إلى سمات الاتفاق والاختلاف ³. وحتى تتسنى لنا مقارنة مفهوم الخطاب فلا بدّ من البدء **بالمصطلح** عند الغرب، ومقابله الترجمي عند العرب.

ففي الثقافة الغربية قد ورد المصطلح بلفظ: (**Discours**) المأخوذ من الأصل اللاتيني "Discursus" المشتق من الفعل "Discurrere" ويعني "الجري هنا وهناك، أو الجري ذهاباً وإياباً، وهو فعل يتضمّن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ اللغوي وإرسال الكلام، والمحادثة الحرة والارتجال" ⁴. أما بالنسبة إلى مكافئه بالنسبة إلى الثقافة العربية فهو، عند أغلب

¹ (سلطان) حاسم، التفكير الاستراتيجي والخروج من المأزق الزاهن، أم القرى للنشر والتوزيع (المنصورة)، ط 2 (1431هـ - 2010م)، ص42.

² (شارودو) باتريك، دومنيك منغو، وآخرون: معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري، حمّادي صمود، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس (2008م)، ص180.

³ هذا ما يجده الباحث في المصادر والمراجع التي عرّفت الخطاب؛ من ذلك ما فعله أصحاب "معجم تحليل الخطاب"، أيضاً الباحث سعيد يقطين في "تحليل الخطاب الروائي".

⁴ (حجازي) عبد الرحمن، "مفهوم الخطاب في النظرية النقدية"، مجلة علامات في النقد، مج12، ج7، النادي الأدبي الثقافي (جدة)، 2005، ص124.

الباحثين*، مصطلح "خطاب" بصيغة المصدر "فعال" الذي يدلّ - حسب المعاجم العربيّة - على: "مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً"¹.

أما المفهوم فقد سبقت الإشارة إلى صعوبة تحديده، بدءاً عند الغربيين في تحديده، ثم في تلقي الثقافة العربيّة الحديثة له، إن من جهة ضبط المصطلح الدال عليه أو من جهة تبني مفهوم متفق عليه، إما انتقاءً من المفاهيم الغربيّة، أو بتأصيل المصطلح في ضوء تلك المفاهيم. ومع ذلك يمكن مقارنة المفهوم من خلال بيان إحدائياته من مجموع المصطلحات والمفاهيم اللسانيّة التي لها علاقة به، وكذلك بيان سماته التي تميّزه، وهذا النهج قد انتهجه أصحاب "معجم تحليل الخطاب" في تعريفهم للخطاب، وعليه سنقوم بتتبّع ذلك النهج مع بعض الإضافات المثريّة للموضوع.

لقد بيّن أصحاب المعجم أنّ "الخطاب" يقع، مصطلحاً ومفهوماً، ضمن مجموعة من الاصطلاحات والمفاهيم التي قد تشابهه أو تقاربه في مجاله، من مثل: (الجملة، اللسان، النص، الملفوظ)، وقد استثمر أصحاب "معجم تحليل الخطاب" تلك المجموعة المصطلحيّة في تجميع أهم مفاهيم الخطاب المنتمية إلى اتجاهات مختلفة، انطلاقاً من مقابلتها (أي تلك المصطلحات) بمصطلح "خطاب" فكانت تلك المقابلات على النحو الآتي:

1) **الخطاب مقابل الجملة** : يمثّل الخطاب وحدة لسانيّة متكوّنة من جمل متعاقبة، وهذا المعنى هو الذي يقصده ز.س. هاريس (1952 م) عندما يتحدث عن تحليل الخطاب². ولكون هاريس لسانيّاً توزيعيّاً فقد كان تصوّره للخطاب منطلقاً من مسألتين، الأولى: توسيع حدود البحث اللساني إلى ما هو أوسع من الجملة، الثانية: لم يعتد بالعلاقة القائمة ما بين اللّغة والثّقافة والمجتمع باعتبارها (أي الثّقافة والمجتمع) خارج لسانيّة فلم يهتم بهما³. وتعتبر

* ذلك لأن بعض الباحثين يجعله مقابلاً لمصطلح "نص"، ومنهم من يجعله مقابلاً للمصطلحين "خطاب، نص" معاً. وسيأتي الحديث عن هذه القضية حين تناول مفهوم مصطلح "خطاب".

¹ (بن منظور)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي (711هـ)، لسان العرب، دار الحديث (القاهرة)، د.ط (1422هـ-2003م)، ج3، ص137. مادة (خطب).

² دومنيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ص180.

³ (يقطين) سعيد، تحليل الخطاب الرّوائي : الزّمن-السّرد-التّعبير، المركز الثّقافي العربي (بيروت)، ط 3 (1997م)، ص17.

محاولة هاريس، حسب المتبعين للمصطلح، هي أولى المحاولات التي تهدف إلى تحديد مفهوم الخطاب¹.

(2) **الخطاب مقابل اللسان (اللغة)** : تعتبر ثنائية سوسير اللسان (اللغة)/الكلام (Languae/Parole)²، من المقاربات الأولى لمفهوم الخطاب، وضمن هذه الثنائية يذكر

أصحاب "معجم تحليل الخطاب" مجموعة من الرؤى المتنوعة للخطاب:

- الخطاب يمكن أن يوجه نحو بُعدين: بُعد اجتماعي من حيث هو استعمال بين الناس لعلامات صوتية مركبة لتبليغ رغباتهم وآرائهم في الأشياء (وهذا اختاره أ.هـ. غردينار). وبُعد ذهني يترجم ما في النفس بصورة فيزيائية مادية مجسدة (اختاره ق. غيوم).
- الخطاب قريب من التلفظ عند بنفيسست.

- الخطاب يشبه اللسان في احتكامه لنظام معين؛ فاللسان، طبقاً لتعريفه بأنه نسق يشترك فيه أعضاء مجموعة لسانية، يقابل الخطاب باعتباره استعمالاً محدوداً لهذا النسق، كون هذا الاستعمال يؤدي إلى توقع الخطاب في حقل ما (شيوعي، سريالي...)، وذلك يفضي إلى الحديث عن نظام للخطاب، أو -بتعبير فوكو- نمط خطاب (إداري، تلفزي، مدرسي...)³.

(3) **الخطاب مقابل النص** : وفيه يُنظر إلى الخطاب على أنه نصٌ أُدخل في

سياقه/مقامه (ظروف إنتاجه وتلقيه)⁴.

وما يلفت النظر هنا هو أنّ أصحاب المعجم لم يشيروا إلى إشكالية العلاقة بين

النص والخطاب ، بينما نجد القضية مطروحة في تلقي المصطلحين في الثقافة العربية، وقد أحصى بعض الباحثين الاتجاهات المختلفة في علاقة النص بالخطاب، عموماً، في أربعة اتجاهات هي: (1) إما التسوية بين المصطلحين . أو التفرقة على أساس: (2) النص متعلق بالجانب المكتوب، أما الخطاب متعلق بالشفوي. (3) العلاقة بين النص والخطاب علاقة سبب ومُسَبَّب، فالنص سبب في إيجاد الخطاب الشفوي . (4) العلاقة بين النص والخطاب علاقة

¹ (Dubois) Jean et autres: *Dictionnaire De Linguistique*, LAROUSSE (Paris) 2002, p151.

² Voir: (De Saussure) F: *Cours linguistique général*, publié par: Charles Bailly et Albert Séchehay, Grande Bibliothèque Payot, France (Novembre 199), p36.

³ دومنيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ص181.

⁴ نفسه، ص181.

احتواء؛ فالخطاب يحتوي مجموعة نصوص. واتجاه التسوية عند هذا الباحث لم يرد إلا عند العرب¹.

وإن كان أمر الإشكالية هذه فيما يبدو أنه خاص بالتلقي العربي للمصطلح فلسنا نجزم، في حدود بحثنا، بذلك، بينما نجد الباحث "ظافر الشهري" قد أرجع، جازماً، الخلط بين المصطلحين إلى تلقيهما الثقافة العربية، وبيّن أنّ الدراسات الغربية تجعل بينهما فرقاً؛ "فالنّص في هذه الدراسات هو مجمل القوالب الشكلية: النحوية والصرفية والصوتية، بغض النظر عمّا يكتنفه من ظروف أو يتضمّنه من مقاصد. في حين يحيل الخطاب على عناصر السياق الخارجية في إنتاجه وتشكيله اللغوي، وكذلك في تأويله. مما يفترض معرفة شروط إنتاجه وظروفه"². ولكن "محمد يونس علي" يقرّ بوجود التباس بيّن بين الخطاب والنّص في الدراسات الغربية الحديثة؛ حيث إنّه يوجد من يجعلهما شيئاً واحداً ومنهم من يستعمل النّص للإشارة إلى الخطاب الشّفوي³، بينما نجد "محمد العبد" له تخرّيج آخر فقد ذكر بأنّ مصطلح نص يغلب استخدامه في التقليد الأروبي بينما يغلب استخدام مصطلح "خطاب" في التقليد الأنجلو أمريكي، وانتهى إلى أنّ التداخل بين النّص والخطاب من حيث هما اصطلاحان محوريان وعلمان لسانيان، مما لم يحسم أمره في الأدبيات⁴.

وفي رؤية أخرى نجد الباحث "سعيد يقطين"، يقرّ بأنّ المصطلحات من قبيل الخطاب، النّص، الملفوظ متعددة الدلالات والمعاني، وقد تكون متقابلة أو مترادفة بحسب السياقات والاتجاهات، وانتهى من خلال رصده للعديد من الآراء حول هذه المصطلحات أنّها "أحياناً

¹ (بولنوار)، سعد، آليات تحليل الخطاب في تفسير أضواء البيان للشنقيطي : تحديد المفاهيم النظرية، رسالة دكتوراه، إشراف لبوخ بوجملين، كلية الآداب و اللغات جامعة قاصدي مرباح- ورقلة (2012/2011م)، (229 ورقة)، ص56 وما بعدها.

² (الشّهري)، عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت- لبنان)، ط1 (مارس 2004م). ص39.

³ ينظر حول تلك التعريفات: محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص17-18.

⁴ (العبد) محمد، النّص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي (القاهرة - مصر)، ط1 (1426هـ- 2005م)، ص7.

تتقارب إلى درجة أنّها تصبح ذات مدلول واحد، وأحيانا تتباعد إلى الحدّ الذي يصبح لكل منها مدلوله أو مدلولاته الخاصّة"¹.

4) **خطاب مقابل ملفوظ** : وهو قريب من التّمييز السّابق، حيث يمكن المقابلة بين طريقتي نظر إلى الوحدات المتجاوزة للجملة؛ الأولى: باعتبارها وحدة لسانيّة "ملفوظ"، والثّانية: باعتبارها أثر فعل تواصل محدّد اجتماعيا وتاريخيا؛ فالنّظر إلى النّص من حيث هيكلته في "اللسان" يجعل منه ملفوظا، والدراسة اللّسانية لظروف إنتاجه تجعل منه خطابا².

أمّا أهم سمات الخطاب التي ذكرها أصحاب المعجم فجاءت عند حديثهم عن لسانيّات الخطاب، وعن الاستعمال البارز لهذا المصطلح بما يعكس تجاوز البعد اللّغوي المغلق إلى البعد التّداولي، فمن هذه السّمات نذكر:

- الخطاب يحصل وفق نظام متجاوز للجملة حتى وإن كان بحجم عبارة في شكل جملة من مثل "لا للتدخين"، فالتنظيم الذي يخضع له الخطاب هو "قواعد أجناس الخطاب المتعددة، قواعد تتعلّق بتخطيط النّص"³.

- الخطاب مُوجّه: أي إنّّه متحكّم فيه من طرف المتخاطبين (المتكلّم/السامع).

- الخطاب شكل من أشكال الفعل: أي له أثر في الواقع كما بيّنت ذلك "نظرية أفعال الكلام".

- الخطاب تفاعل بين طرفي الخطاب.

- الخطاب محكوم بمعايير: وذلك لأنّه سلوك منضبط، وذلك ما بيّنته "قوانين الخطاب"⁴.

ورغم هذه التعريفات المختلفة والسّمات المستخرجة التي قد تفرّق الباحث عن مفهوم

مصطلح خطاب وتجعله متشكّتا، نجد التّحديد الذي جاء به اللساني "إ. بنفنيست (Emile Benveniste)" شائعا ومتداولاً في كثير من الكتابات، حيث بيّن بأنّ الخطاب هو: "كل

¹ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص16-17.

² دومنيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ص181.

³ نفسه، ص182.

⁴ نفسه، ص182 وما بعدها.

تلفظ يفترض متكلمًا وسامعًا وعند الأول قصد التأثير في الثاني بطريقة معينة¹. فهو يحدّد الخطاب في مجال التّخاطب، وما لمخناه في هذا التعريف هو مشابته لتعريف الخطاب عند "علماء أصول الفقه"، ما يجعل البحث عن تأصيل المصطلح عندهم من واجب القول لا من نافلته، خاصة وأنّ بحثنا يتناول عالما معدودا في سلك علماء أصول الفقه.

2.2.2) الخطاب عند علماء الأصول

مصطلح خطاب ذو استعمال واسع في المدوّنة الأصولية، كما يعتبر من المصطلحات المركزيّة التي يدور عليها تقسيم مباحثهم، ورغم شيوعه ومركزيّته إلا أنّه قد اختلّف في تحديد مفهومه، وذلك مردّه إلى الاختلاف بين الأصوليين أنفسهم في بعض المنطلقات². وللوصول إلى تلك التّحديدات، لا بدّ أولاً من الانطلاق من الدّلالة الصّرفية للفظ "خطاب"؛ حيث إنّها صيغة تدلّ على "المصدر: فعّال"، وقد وردت عند الأصوليين وفق استعمالين:

- 1) استعمال الخطاب بمعناه المصدرى. وهنا يعنون به: عمليّة توجيه الخطاب؛
- 2) استعمال الخطاب بمعنى اسم المفعول. وهنا يُقصد به الخطاب نفسه، أي مادة الخطاب (المقال).

ومنه جاءت تعريفات الأصوليين للخطاب بأنه:

" - توجيه الكلام إلى الآخرين للإفهام، سواء أكان الإفهام في الحال، أم في المستقبل.
- الكلام الذي يقصد به إفهام من هو متهيئٌ للفهم. ومنه قولهم: خطاب الشّرع، أي: كلامه الموجه إلى من هو متهيئٌ للفهم وهو المكلف (البالغ العاقل)"³.

وفي ظلّ هذين المعنيين يمكن أن نلتمس البعد التّداولي لتناول الأصوليين للخطاب؛ إذ اعتنوا بعمليّة التّوجيه، ونظروا إلى الخطاب على أنّه ملفوظ موجّه نحو الغير، وهذا يبرز وعيهم بعناصر التّخاطب. وما يخصّد هذه التّروية هو تعريفُ الآمدي للخطاب بأنه: "اللفظ المتواضع

¹ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, T1, Edi Gallimard, Paris, 1966, P:241-242.

² أهمها تلك المتعلقة بالجانب العقدي، وكلام الله هل هو نفسي أم حقيقي؟ وتتبع ذلك بالبحث لا يؤدي إلى ثمره عملية في ما نحن بصدد البحث عنه. وقد أورد هذه الخلافات الشّيخ الشنقيطي، وناقشها في مذكرته على روضة النّاضر.

³ (سانو)، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر(دمشق-سورية)، ط1(1420هـ-2000م)، ص197.

عليه المقصود به إفهام من هو متهيّ لفهمه" ¹. فالإفهام عملية تستدعي مُفهِمًا مخاطبًا، ومُفهِمًا مخاطبًا، والتّهْيُؤُ للفهم فيه تجاوب بين طرفي الخطاب، واللفظ المتواضع عليه. ويمكن لمس البعد التداولي للخطاب من خلال صيغته ذاتها، وذلك ما أشار إليه "عبد الرحمن الحاج صالح" في بيانه لاستخدام مصطلح "خطاب" في تراثنا العربي وما يميّزه عن مصطلح كلام؛ فالكلام له مجال دلالي واسع، "أما الخطاب فلا يكون إلا في مخاطبة وهذا اللفظ نفسه مصدر مخاطب، فلا يتصوّر خطاب إلا في حال خطائيّة مع مخاطب معيّن" ². وبذلك مصطلح الكلام لسعته قد يكون أنسب، لأنّه يمكن "أن تراعى فيه البنية والصياغة بقطع النظر عن دوره في المخاطبة" ³. كما أشار "الحاج صالح" إلى سمة تداوليّة أخرى تتعلّق بمصطلح خطاب، وتميّزه عن "الكلام" فـ "للخطاب مدلول آخر اختص به دون الكلام- ولا يقوم مقامه حينئذ إلا لغرض- وهو معنى المحاجّة والجدل ومحاولة إقناع الغير. فالخطاب في هذا الجانب هو محاولة صاحبه التأثير في المخاطب" ⁴.

ومن هنا نجد اتفاقًا بين تعريف بنفيسست وتعريف الأصوليين للخطاب، ما يجعل اختيار هذا المفهوم مفهوما إجرائيًا، مناسبًا للبحث، حيث إنّ الخطاب هو ما كان فيه مخاطبًا قاصدًا بخطابه، ومتلقٍ متهيّ لفهمه، "ويستوي في ذلك الخطاب بشقيه: المكتوب والشفهي، كما يستوي المرسل إليه الحاضر أو المستحضّر ذهنيًا" ⁵. والخطابات التي نحن بصدد البحث عنها في المدوّنة داخلية ضمن هذا الإطار.

وبالتّسببة إلى التعاريف التي اهتمت بربط الخطاب بأغراض المتخاطبين، نلغي الباحث "محمد يونس علي" قد انتهى إلى أنّ الخطاب "هو كل بنية متماسكة مركّبة من مضمون

¹ (الأمدي)، سيف الدين أبو الحسين علي بن أبي علي بن محمّد (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية (بيروت-سورية)، د.ط (1403هـ-1983م)، ج1، ص136.

² عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظريّة الوضع والاستعمال العربيّة، منشورات المجمع الجزائري للغة العربيّة، طبع بالمؤسسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة وحدة الرّعاية (الجزائر)، د.ط (2012م)، ص16.

³ نفسه، ص16.

⁴ نفسه، ص16.

⁵ الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص39.

إبلاغي أو معرفي أو عقدي أو عاطفي، وشكل ملفوظ أو مكتوب تصدر من متكلم عاقل، وترتبط بغرض ما¹.

3.2) استراتيجية الخطاب

لقد بينا كيف توسع استخدام الاستراتيجية في كثير من المجالات والميادين، وذلك أيضا ما لحق مجال الخطاب، حيث توسع استخدامها فيما يتعلق بالخطاب إنتاجا وتلقيًا فهناك استراتيجيات الخطاب المنتج، وهناك استراتيجيات التأويل، واستراتيجيات القراءة. وفي الحقيقة نسبة الاستراتيجية إلى الخطاب لها وزنها وقيمتها، فهو أحق بهذا اللقب لما يحتاجه في بعض المقامات التخاطبية من تخطيط، "فالاستراتيجية توجد حيث يوجد موقف مركب يستوجب التفكير في عوامل متعددة وحسابها، وعمل توقعات على ردود الفعل المواجهة. لذلك كلما كبرت القضية المطروحة وارتفع مستوى درجة التدافع، والنتائج المترتبة عليه؛ كانت الاستراتيجية أوجب وأهم"².

وإذا جئنا إلى تعريف الاستراتيجية في الخطاب، فقد عرّف الشهري استراتيجية الخطاب بأنها: "عبارة عن المسلك المناسب الذي يتخذه المرسل للتلفظ بخطابه، من أجل تنفيذ إرادته، والتعبير عن مقاصده، التي تؤدي إلى تحقيق أهدافه، من خلال استعمال العلامات اللغوية وغير اللغوية، وفقا لما يقتضيه سياق التلفظ بعناصره المتنوعة، ويستحسنه المرسل"³. وقد جعل الشهري المكافئ للفظ الاستراتيجية بالنسبة إلى الخطاب هو "المسلك".

أما "محمد يونس علي" فقد استخدم مباشرة مصطلح "المسلك"، وصرّح بأن مقصوده به يشبه إلى حد كبير مصطلح "الاستراتيجية" الذي شاع استخدامه في مجالات التخاطب وتحليل الخطاب، إلا أنه رأى في مصطلح الاستراتيجية دلالة زائدة، كونه "يتضمن معنى التخطيط البعيد المدى وما يتطلبه من طول الزمن والتأني"⁴، وذلك، حسب رأيه، كثيرا ما يغيب في الخطابات الشفوية، وإن وجد في بعض الخطابات المكتوبة، وهو ما جعله يؤثر مصطلح

¹ (علي) محمد محمد يونس، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع (عمان-الأردن)، ط1 (1437هـ-2016م)، ص18.

² جاسم سلطان، التفكير الاستراتيجي، ص43.

³ الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص68.

⁴ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص72.

"المسلك" الذي حاول تأكيد تسويغ اختياره بتأصيله في التراث العربي من خلال عدّة استعمالات في حقول معرفيّة متعدّدة، لينتهي في الأخير إلى أنّ مقصوده الاصطلاحي بالمسلك التّخاطبي هو أنّه "طريقة في التّعبير ترتبط بخطة ذهنيّة بسيطة أو مركّبة ترمي إلى استثمار بعض المعطيات الوضعيّة، أو السّياقيّة، أو القدرات المنطقيّة، أو الأصول التّخاطبيّة، أو الوسائل الخطابيّة المتاحة، أو أكثر من نوع منها لتحقيق غاية أو أكثر من غايات التّخاطب"¹. وإن كان كلاهما قد اتّفقا على لفظة المسلك؛ فالشّهري قال: الاستراتيجية هي = المسلك، و"محمد يونس علي" عبّر مباشرة بالمسلك. والمهم هو الاستفادة من المقصود بالمصطلحين.

¹ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص77-78.

3) إطلالة على أهم الدراسات المعاصرة في استراتيجيات الخطاب وبيان المنهج المتبع

1.3) أهم الدراسات الغربية والعربية

يعتبر البحث عن استراتيجيات الخطاب من البحوث المعاصرة، إن في الدراسات الغربية أو العربية، وهذه الأخيرة هي الأهم فهي محط اهتمامنا، كونها الإطار النظري الذي استفاد من الدراسات الغربية وأفاد ببعض الإضافات والتقسيمات، ما جعلنا نتبعها ضمن هذا البحث، وفي مقدمة ذلك دراسة "ظافر الشهري" بعنوان " استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية"، وهناك دراسة أخرى جديدة مهمة في بابها، وهي دراسة "محمد محمد يونس علي" بعنوان: "تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات"، وإن كان غالب اعتمادنا على الدراسة الأولى.

وقبل أن نتوسع في التعريف بالدراسين السابقين، نشير إلى أنّ هناك دراسات أخرى في الساحة الغربية، كانت أسبق زمنًا للدراسات العربية، ولم تغفل ذكرها الدراسات السابقة؛ حيث ذكر محمد يونس علي عددًا ممن اشتهروا باستخدامهم الاستراتيجية في الخطاب:

- جون. ج. قمبرز John J. Gumperz في كتابه "استراتيجيات الخطاب"، وكان اهتمامه باستراتيجيات الخطاب في جانب التلقي ضمن عملية المحادثة وذلك في إطار اللسانيات الاجتماعية¹.

- تيون أدريانوس فان ديجك Teun Adrianus van Dijk وولتر كينتسش Walter Kintsch في مؤلفهما المشترك "استراتيجيات فهم الخطاب"، وقد بينا بأنّ هذه الاستراتيجيات مفتوحة، كما اهتمتا باستراتيجيات أخرى غير استراتيجيات الفهم، منها استراتيجيات إنتاج النص التي أقرّا بقلة الدراسات فيها. وصنفا الاستراتيجيات التي تناولها وربطها ببعض فروع اللسانيات ؛ فذكرنا استراتيجيات دلالية، وبراعماتية، وبلاغية، وأسلوبية، بالإضافة إلى استراتيجيات أخرى كاستراتيجيات المحادثة conversational strategies واستراتيجيات

¹ ينظر: محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص72-73. الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص XII.

الخطاب strategies discourse والاستراتيجيات التفاعلية interactional
strategies¹.

2.3) قراءة في منجز الشهري

يتمثل جهد الشهري في مؤلفه الذي عنوانه بـ "استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية"، وقد قسمه إلى قسمين أحدهما ذو بعد نظري- منهجي، والآخر تطبيقي متعلق بالآليات الناتجة عن تلك المنطلقات المنهجية والنظرية، ويتقدم القسمين مقدّمة. ومنه يمكن عرض قراءة لأهم ما تضمنه منجزه حول "استراتيجيات الخطاب" وفق ما جاء في مؤلفه، وإن كان أكثر جانب مهمّ في هذا المدخل، هو ما حواه القسم الأول لأنه يمثل ويجسد الفكرة التي جاء بها الشهري في دراسة "استراتيجيات الخطاب"، ومنه سيكون التركيز عليه أكثر، وذلك بذكر أهم ما حواه الكتاب، ثم الاستراتيجيات الناتجة عن منطلقاته النظرية والمنهجية في التقسيم، ومنه فهذا أهم ما حواه مؤلفه:

أ) محتويات المؤلف

مقدمة:

تناول فيها اتجاهات الدرس اللغوي عند العرب وأنه يأخذ اتجاهين، اتجاه شكلي واتجاه تواصلية، وكذلك الأمر عند الغربيين، ثم تعرّض لوظائف اللغة، وبين فيها أنّ للغة وظيفتين: تعاملية، تهتم بالنقل الناجح للمعلومات، وتفاعلية، تهتم بمجال العلاقات الاجتماعية والتأثير. وتحت هذين الوظيفتين تندرج الوظائف الأخرى. ثم بعدها تحدث عن المنهج التداولي وأهميته في دراسة الخطاب².

القسم الأول:

قسمه إلى ثلاثة فصول، والفصلان الأخيران هما الأهم بالنسبة إلى ما نحن في صدد بيانه منهجياً، وخاصة الفصل الثاني.

¹ ينظر: محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص73.

² ينظر: نفسه، ص (III) وما بعدها.

الفصل الأول، خصّصه للخطاب من حيث مفهومه. ثم تعرّض إلى السياق من حيث مفهومه وأنواعه وعناصره، كما بيّن مفهوم استراتيجيات الخطاب، وبيّن وجود استراتيجيات الخطاب في مختلف مستويات اللغة.

الفصل الثاني، تناول فيه "معايير تصنيف استراتيجيات الخطاب"، وقد وضع الشهري ثلاثة معايير لتقسيم استراتيجيات الخطاب، وذلك على النحو التالي:

المعيار الأول: معيار العلاقة بين الطرفين، تناول فيه العلاقات الأفقية والعمودية،

وعرج على مبادئ التّخاطب في التراث العربي والمبادئ التّداولية الغربية.

المعيار الثاني: معيار شكل الخطاب، بيّن فيه أنّ المرسل في كل حالاته إما أن يكون

مخبراً، أو يكون طالبا، وأنّ المرسل في تحقيقه للحالين إمّا أن يكون جاريا في خطابه وفق الأصول أو يعدل عنه، أي أصل الدلالة على القصد، وذلك حينما يكون معنى للخطاب ومعنى ثان يفهم من السياق، وهذا يدل على محورية "القصد" و"السياق" في هذا المعيار. وتناول فيه المستويات اللغوية، المستوى الصّرفي، المستوى الدلالي، المستوى التركيبي، ثم التّنظيم الذي يتركز في الخطاب الشّفوي.

وبيّن أن منطلق ذلك يأتي "بافتراض أنّ هناك أساسا نمطيّا واحدا في كل مستوى من هذه المستويات، فيتم التعبير وفقا له أو العدول عنه، ليتجسد في لغة الخطاب لحظة التّلفظ"¹. وقد ذكر نماذج للاستراتيجية المباشرة مع الاستراتيجية التّلميحية، وذكر الآليات التي يكثّر استخدامها في الاستراتيجية المباشرة، ومن أهمها استخدام السّؤال المباشر بنوعيه المغلق والمفتوح*، وكذلك الأفعال اللغوية المباشرة التي تدخل ضمن الاستراتيجية المباشرة، بينما الأفعال اللغوية غير المباشرة تنتمي إلى الاستراتيجية غير المباشرة، وقد ضمّن ذلك بعض الأمثلة التّوضيحية. إلا أنّ "الشهري" رغم ذكره للاستراتيجية المباشرة ومحاولة بسط أمثلة عنها ضمن هذا الإطار النظري وفق مستويات اللغة، لكنّه لم يدرجها في القسم الخاص باستراتيجيات الخطاب التي اعتمدها، بل اعتمد على الاستراتيجية التّلميحية فقط.

¹ الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص118.

* السّؤال المغلق هو الذي تكون الإجابة عنه بنعم أو لا، أو ما شابه ذلك من الإجابات المحصورة ضمن اختيارات معيّنة، بينما السّؤال المفتوح فتكون فيه مساحة أرحب للإجابة.

المعيار الثالث : معيار هدف الخطاب. وقد سَوَّغ "الشَّهْرِي" أسباب اختياره، ومن ذلك أنّ هذا المعيار معيار عامّ، ويتعدّد الأهداف يمكن لأيّ هدف أن يصير استراتيجية محدّد ذاتها، كما بيّن أهميّة الهدف بالنسبة إلى الكثير من المجالات كالنحو والبلاغة، والتداوليّة بالنسبة إلى الأفعال الكلاميّة، وذلك من حيث اعتمادها معيارا في التّقسيم، ليصل إلى أهميّة الهدف في استراتيجية الخطاب، وقد ربطه بالسّياق وجعله العنصر الأكثر أهميّة فيه، كونه الباعث على التّلفظ بالخطاب، "فله دور في توجيه المرسل نحو انتقاء استراتيجية معيّنة لخطابه، ووضوحه يغدو أمرا مطلوباً"¹. كما فرّق بين الهدف الكلّي والهدف الجزئي، "والهدف الكلّي هو هدف الخطاب، الذي يصبو المرسل إلى تحقيقه من خلال خطابه، أي هو سبب إنتاج الخطاب. أما الجزئي فهو الذي يسهم في بلوغ المرسل هدفه، وقد يكون ضروريا كما في الاستراتيجية غير المباشرة، وقد لا يكون كذلك"². ثم ختم ذلك بمحدثه عن أثر الهدف في اختيار الأدوات اللّغوية وذلك في المستويات اللّغوية المختلفة³. وسيأتي بيان نواتج ذلك التّقسيم بعد ذكر العوامل التي ذكرها في الفصل الثالث، لما لبعضها من علاقة بالتّقسيم.

"الفصل الثالث" تناول فيه "العوامل المؤثرة في استراتيجيات الخطاب":

فقد بيّن "الشَّهْرِي" أنّ استراتيجيات الخطاب لها عوامل تؤثر في اختيارها، وذكر عاملين هما المقاصد، والسّلطة⁴. فالاستراتيجية الخطابيّة ترتبط بالمقاصد ارتباط الوسيلة بالغاية، إذ ما هي "إلا وسيلة تتجسّد باللّغة لتحقيق المقاصد، وعليه فإنّ شرف المقاصد ينعكس على الاستراتيجية ذاتها"⁵. أمّا السّلطة، فقد ربطها بمعيار العلاقة وبيّن أثرها على استراتيجيات الخطاب، فهي تمثل "عاملا في تحديد علاقة طرفي الخطاب، و ينعكس أثرها على اختيار الاستراتيجية التي تجسّد تلك العلاقة"⁶.

¹ الشَّهْرِي، استراتيجيات الخطاب، ص159-160.

² نفسه، ص163.

³ نفسه، ص167.

⁴ نفسه، ص180.

⁵ نفسه، ص187.

⁶ نفسه، ص235.

القسم الثاني:

وقد خصّصه لمجموع الاستراتيجيات التي اعتدّ بها في البحث، حيث خصّ لكل استراتيجية فصلاً، فكانت أربعة فصول بحسب عدد الاستراتيجيات التي اعتمدها، وتلك الاستراتيجيات هي، حسب الفصول، الفصل الأول "الاستراتيجية التضامنية"، الفصل الثاني "الاستراتيجية التوجيهية"، الفصل الثالث "الاستراتيجية التلميحية"، الفصل الرابع "استراتيجية الإقناع"¹.

ب) معايير التقسيم والإستراتيجيات الناتجة عن ذلك

بالنسبة إلى "معيار العلاقة"، فقد ربط "الشهري" علاقة طرفي التّخاطب بأحد جوانب العوامل التي ذكرها، وهو عامل "السّطة"، حيث نجد هناك سلطة المرسل وسلطة المرسل إليه². ومنه فقد قسّم الشهري بموجب تلك العلاقة استراتيجيات الخطاب إلى صنفين رئيسيين، هما:

- استراتيجية التّوجيه وهي التي تكون من صاحب السّطة الذي لا يراعي فيها المخاطب بقدر مراعاته للخطاب وإبصال مضمونه، فيغلّب ويقدم الجانب التّبليغي على الجانب التّعاملي.

- الاستراتيجية التّضامنية وذلك حينما يتضامن صاحب السّطة مع من هو دونه ويراعيه، مغلّباً الجانب التّعاملي على الجانب التّبليغي.

كما أشار إلى استراتيجية ثالثة تخصّ المرسل صاحب السّطة الأقل مع المرسل إليه صاحب السّطة الأعلى، وهي "استراتيجية الاحترام والتّجليل"³، لكنه لم يعتدّ بها، ورأى أنّها قد تختلط بالاستراتيجية التّضامنية إلا أنّها تختلف عنها كونها تحمل تضامناً ضعيفاً لأنّها تميل إلى التّعامل الحيادي وتحقّق مصالح المرسل إليه أكثر من المرسل⁴.

بالنسبة إلى "معيار شكل الخطاب" فقد بيّن الشّهري أنّه ينتج عنه استراتيجيتان، هما:

¹ الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص256 وما بعدها.

² ينظر حول هذا: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص220.

³ وهي التسمية التي ذكرها "براون وليفنسون ضمن الاستراتيجيات الخمسة التي أتيا بها، ينظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص264.

⁴ الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص258.

– الاستراتيجية المباشرة ، وذكر بأن المتكلم يستخدمها " ليدل على قصده، أو ينجز بها فعله اللغوي، من خلال دلالاتها الحرفية"¹.

– الاستراتيجية التلميحية (غير المباشرة). بين أن المتكلم فيها "يتجاوز دلالة الخطاب الحرفية"².

أما "معيار هدف الخطاب"، فقد نتج عنه الاستراتيجية الإقناعية، "حيث تستعمل الاستراتيجية الإقناعية من أجل تحقيق أهداف المرسل التفعية"³.

3.3) قراءة في منجز "محمد يونس علي"

لقد حدّد محمد يونس علي "منطلقاته في مشروعه الذي يعكسه عنوان مؤلفه "تحليل الخطاب وتجاوز المعنى نحو بناء نظرية المسالك والغايات"، حيث بين في الجزء " التمهيدي " من مؤلفه أنه مؤسس على فكرتين:

1 ثنّ الخطاب بنية معرفية مركبة من الإحالات المرجعية؛ ولذا ينبغي مراعاة ذلك في إنتاجه وتلقيه وتفسيره وتحليله وتقييمه.

2 وأنه عمل إرادي ينتج عن مسلك، ويرتبط عادة بمقصد، وغرض، وغاية⁴.

وقد فصلّ في تلك المنطلقات في الفصل الثاني من العمل. وقبل التّطرق إلى ذلك، يمكن ذكر ما جاء في "الفصل الأوّل" الذي وسّمه بـ "نظرية مرجعية الخطاب"، حيث بين في "مقدمته" أسسًا هامة قام عليها عمله تنضاف إلى تلك الأسس المذكورة، ومن ذلك تفريقه بين النصوص المقاصدية والنصوص الأدبية ذات الطابع الفني، فالنصوص المقصدية (كالمحادثات، والنصوص الشرعية، والقانونية، والسياسية) تتسم بالصرامة المقصدية بخلاف النصوص الأدبية التي تتسم بالثراء الدلالي والتكثيف المعنوي، ولا يعني ذلك غياب القصد فيها، وإنما الأولى أشدّ صرامة في توضيح القصد ومباشرته. كما بين أنّ المادة التي تتشكّل منها النصوص موجودة مسبقًا، وإنما الجدة في الصورة التي تبرز فيها في تلك المواد (التناصتات) وفق المسلك التناسي⁵.

¹ الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص117.

² نفسه، ص117.

³ نفسه، ص445.

⁴ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص6.

⁵ نفسه، ص14-15.

نظرية مرجعية الخطاب:

هذا الفصل أراد به "محمد يونس علي" وضع الأسس التي يقوم عليها مشروعه، وأولها تجاوز المعنى، "ومن هنا فإنّ أهم ما يرمي إليه هذا العمل هو إعادة النظر في قصر عمليّة الدلالة على ثنائيّة اللفظ والمعنى. وعرض نظرة للخطاب تقوم على النظر إليه بوصفه بنية معقّدة تتضمّن شبكة من المضامين المرتبطة بزمرة من المرجعيّات اللغويّة والسّياقيّة والفكريّة والاجتماعيّة، على أن تصدر من متكلّم عاقل وترتبط بغرض ما"¹.

وقد بدأ الحديث عن **المرجعية التّخاطبيّة**، وأبرز ما ذكره فيها هو "الكفاية التّخاطبيّة"، وهي تستلزم:

أ معرفة الموضوعات اللغويّة (المعجميّة منها والقواعديّة)،

ب قدرة المتخاطبين على الاستنتاج المنطقي المرتبط بسمات اللّغة،

ت معرفة المتخاطبين بأصول التّخاطب².

وهذه الكفاية التّخاطبيّة قد جعلها "محمد يونس علي" ضمن أربع كفايات³ لا يتم التّخاطب النّاجح إلا بها، وهي كفاية الملكة اللغويّة وهي فطرية يولد كل إنسان مزوّدًا بها، والكفاية اللغويّة وهي امتلاك لغة معيّنة بمواضعاتها ومعجمها وقواعدها بما يمكن الحديث بها، ثم الكفاية التّخاطبيّة المذكورة، وأخيرا الكفاية الخِطابيّة وهي أعلى أنواع الكفايات، وليست بالضرورة موجودة عند كل متكلّم إلا أنّ تحصيلها يمكّن المتخاطب من الإحاطة بكثير من جوانب الخطاب من حيث فهمه، والتّعمق فيه، والتّمييز بين أنواعه، والمعرفة بمسالكه وأغراضه، وإدراك مرجعيّاته المتنوّعة، وعليه فالمرجعيّات التي هي محل البحث منضوية تحت هذه الكفاية، كما أنّ لها اتّصالا بالكفاية التّخاطبيّة أيضا⁴.

وفي الحقيقة أهم مرجعية ذات بعد منهجيّ مركزي هي، حسب ما يبدو، تلك المتعلقة بالمرجعيّة التّخاطبيّة بما تحويه من كفايات خاصّة الكفاية التّخاطبيّة، أما المرجعيّات الأخرى

¹ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص12.

² نفسه، ص35.

³ وقد ذكر الشهري كذلك مجموعة من الملكات التي تتحقق بها الكفاية التّداوليّة، (اللغوية، المنطقية، المعرفية، الإدراكية، الاجتماعيّة). الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص57.

⁴ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص38-39.

التي ذكرها "محمد يونس علي" فهي رغم أهمية ذكرها تفصيليا وجزئيا، فإنها تأتي مكتملة، كما أنّ أغلبها يمكن يدخل في الجانب **السياسي والمقامي**، وذلك مثل (**المرجعية الواقعية**، **مرجعية النص**، **مرجعية المحيط**، **المرجعية النفسية**، **المرجعية الاجتماعية والإيديولوجية**، **مرجعية السلطة**)¹، إلا أنّ هناك مرجعيات وإن كان بالإمكان أن تدخل ضمن السياق أيضا، إلا أنّها تتميز بسمات تجعل من الأحسن إفرادها بالذكر، ومن ذلك ما يتعلق بمرجعية الآليات المستخدمة في الخطاب، وذلك ما تمثّل في مرجعيتين ذكرهما الباحث، الأولى هي " **المرجعية الفنية**، و**مرجعية المخيال**" وهي متعلقة بالآليات البلاغية المستخدمة في التشخيص والتصوير، والعمليات التخيلية التي لا بدّ لمتلقي الخطاب ومحلّله أن يكون ذواقا لها وعلى دراية بها²، والثانية هي " **المرجعية المنطقية**" وهي أيضا مما يحتاجه محلّ الخطاب، لمعرفة الاتساق المنطقي للنص وسلامة المقدمات والنتائج التي يحتويها، وذلك في مثل النصوص الحجاجية التي تعتمد على آليات من مثل: القياس، الاستقراء، والعلّة³.

أما " **الفصل الثاني** " الذي وسمه بـ " **من مسالك الخطاب إلى المقصد والغرض**

والغاية "، فقد بدأه بالحديث عن مصطلح المسالك وأعاد فيه التفريق بين (الغاية، الغرض، والمقصد) بنوع من التفصيل، **فالغاية** ربطها، من خلال التعريفات التي أوردتها ورضي بمضمونها، **بالسبب** الذي لأجله يأتي الخطاب، وذكر الكثير من الغايات الخطابية، "ومن أهم هذه الغايات : الإبلاغ والطلب، والتعلم والتعليم، والإفصاح، والتفسير، والتأثير، والإقناع، والإمتاع، والتواصل..."⁴. كما حاول بيان أنّه بالإمكان الحديث عن غايات كلية: نفسية، اجتماعية، إعلامية، دينية، أيديولوجية، أخلاقية، فنية⁵. أما **الغرض** فبيّن أنّه مرتبط بالعلية والقصدية، "وإذا كانت الغايات مرتبطة بوجود اللغة نفسها، فإنّ الأغراض هي علل قصدية للمخاطبة"⁶. وقد عدّد كثيرا من الأغراض الشائعة في التخاطب، كالإعلام، المدح، الذم، الهجاء، الرثاء،

¹ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص39 وما بعدها.

² نفسه، ص49-50.

³ نفسه، ص55 وما بعدها.

⁴ نفسه، ص81-82.

⁵ نفسه، ص83.

⁶ نفسه، ص84.

الغزل، التّريغيب التّرهيب، صيغ العقود وكل ما يفيد الإنجاز الاجتماعي أو الاقتصادي، ... إلخ. ورأى بأنّ كل غرض يمكن أن يندرج تحت غاية أو أكثر من الغايات الكليّة التي ذكرها سابقاً¹.

أما المقصد فقد وقف عنده الباحث من حيث عدّة جوانب، وذلك من خلال الأمثلة التي ضربها. وكذلك من خلال وضع القصد في مقابل المعنى وبيان الفوارق بينهما، ومن الفوارق التي ذكرها:

المعنى هو مدلول الألفاظ على مستوى التّجريد، وهو مدلول افتراضي. فهو يفهم من خلال عزله عن سياق التّخاطب بالرجوع إلى "الوضع". وهذا يفضي إلى سمة القصد، فإن كان المعنى يفهم من الموضوعات اللّغويّة، فإنّ المقاصد حين استنباطها لا بدّ من الوقوف على القرائن اللّفظية والمعنويّة، والاستعانة بالقدرات الاستنتاجيّة والتأمّل في الأصول التّخاطبيّة. وهذا يدل على الفرق الجوهرية بينهما من أنّ المعاني تنتمي إلى الوضع واللّغة، بينما تنتمي المقاصد إلى الاستعمال والكلام. ومن هنا بيّن "محمد يونس علي" أنّه على مستوى الخطاب يمكن الحديث عن "معاني الجمل" وهي كيانات مجردة، و"مقاصد القولات" التي هي التّحققات الفعلية للجمل ضمن مقامات التّخاطب. كما بيّن الحقل المعرفي الذي يهتم بالتّوعين، فالمعاني تدرس في علم الدّلالة، أما المقاصد فتدرس في علم التّخاطب (التّداوليّة)².

وقد أورد "محمد يونس علي" مثالا بيّن فيه كل من المصطلحات السّابقة (الغاية، الغرض، المقصد) وكذلك المسلك، وذلك ما ورد في بعض الأخبار الأروبيّة، وهو: "موجة من اللّاجئين السّوريين تضرب أوروبا"، حيث بيّن أنّ محرر الخبر قد:

صاغه وفق مسلك خاص في صياغة الخبر،

وقصد من خلاله إخبار المتلقين بوصول عدد كبير من المهاجرين السّوريين إلى أوروبا. وغرضه التّحذير من هذه المهجرات.

وغايته التّأثير في الرأي العام³.

¹ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص 85.

² نفسه، ص 92-93.

³ نفسه، ص 6-7.

وانطلاقاً من هذا المثال، أتى الباحث على بيان كيفية تلقي هذا الخطاب، الذي أتبع في نسجه مسلكاً خاصاً، حيث قصد الباحث من خلاله استخدام ألفاظ لها مدلولات إيحائية ذات تأثير عميق في الأروبي، فمثلاً لفظ "موجة" قد شُحنت بمجموعة من الإيحاءات النفسانية الاجتماعية التي ترتبط بخبرات تاريخية للسكان؛ فموجات تسونامي، والحملات الحربية التي تأتي من قلب الشاطئ كلها تمثل خطراً وعدواناً، فلهذا ربط محرر الخبر كل هذا الحمل الإيحائي بانتقائه للفظ "موجة". وهنا يبيّن "محمد يونس علي" أنّ الخطاب مرتبط بمرجعيات في الإنتاج والتلقي. فلا يمكن للمتلقي أن يستنتج ذلك من الخطاب "دون أن يتوسّل بالمرجعيات اللسانية والبلاغية والسيكولوجية والاجتماعية التي أسهمت في بنيتها"¹. ومنه فقد خصّص الفصل الأول من كتابه لـ "نظرية مرجعية الخطاب".

وبعد بيانه للتفريقات بين كيفية الانتقال من التلّفظ إلى الخطاب، دخل بعد ذلك في الجانب المهمّ وهو مسالك الخطاب، حيث بسط فيه منطلقاته في تقسيم مسالك الخطاب، وكذلك أهم الآليات التي يحويها كل مسلك، وقد صرّح "محمد يونس علي" بما يشبه المعيار الكلي الذي أتبعه في تقسيم مسالك التخاطب، حيث "تنوّع هذه المسالك بتنوّع غاياتها"². فمعيار الغاية هو الذي تنوّع من خلاله المسالك، لكن ما ذكره حول المعايير الفرعية ضمن بعض المسالك أكثر ضبطاً وتحديداً، والمسالك التي ذكرها "محمد يونس علي" أربعة بعضها يتكوّن من أكثر من مسلك، وهي:

- 1) المسالك البيانية: وهي ترتبط بمراد المتكلم من خطابه، هل هو البيان كالعالم على المخاطبات، أم التّضليل كما في الإبهام والتّورية؟ ويندرج ضمنها مسلكا: التّصريح والتّلميح³.
- 2) المسالك الموقفية أو التّفاعلية: وهي في الحقيقة تتعلّق بقدرة المتكلم على مراعاة المقام بمختلف ما تحويه العبارة من معان، ومن ذلك المعرفة بشخصية المخاطب،

¹ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص8.

² نفسه، ص100.

³ وأغلب الظنّ أنّ هذا استفاده من ابن القيم أو من شيخه ابن تيمية، خاصّة وأنّه اهتم بالجانب التخاطبي عندهما. وهذا التّقسيم قد وجدناه عند ابن القيم، وسيأتي ذكره في الفصل الأول من الباب الثاني.

ولذلك يستخدم أساليب مختلفة حسب ذلك، كالتشك، الحسم، الحذر، الهجوم، الدفاع، التأدب.

(3) **المسالك البنائية:** وهي تتعلق بشكل الخطاب، وقد فرّغ عنها نوعين وزّعها حسب المستوى الذي يظهران فيه (الجملة، النص)، فعلى مستوى الجملة، هناك مسالك النظم (يدخل فيها: الأساليب، أو أفعال الكلام كالإخبار والتّهي والأمر). أما على مستوى النص فهناك مسالك التّأليف، وتندرج تحتها المسالك المتعلقة بأنماط الخطاب، كالمسلك السّردى، والوصف، والاستدلال، الشّرح، الحجاج.

(4) **مسالك السّوق:** وهي التي يسخر فيها المتكلم القرائن التي ينصبها لخدمة مراده¹. إلا أنّ المعيار الأوّل الذي ذكره محمد يونس علي لا يفي بالانسجام التّوزيعي بين المسالك، فمعيار تنوّع الغايات الذي ذكره إنّما هو علّة التّنوّع من حيث وجود هذه الآليات لخدمة المتكلم وغاياته التّخاطبيّة، وإلا فلا يمكن مثلا الحكم على مسلك السّوق بأنّه غاية، بل آلية، ومنه فقد جعل الباحث لكل نوع من المسالك معيارا واضحا، لكن لم يبيّن منطلق التّقسيم الكلّي، لتلك المسالك، وإنّما بيّن السّبب الذي هو الغاية. وبهذا نكون قد عرضنا بإيجاز وشموليّة أهمّ دراستين في مجال استراتيجيات الخطاب، من حيث منطلقاتها النّظرية والمنهجية ومن حيث تقسيماتها لاستراتيجيات الخطاب ورؤيتها في ذلك. وبناء على ماتّم عرضه من من المنجزين سيتم الاستفادة منهما في البحث، خاصّة منجز الشهري، لأنّه كان هو المبدوء به، وقد كان كتاب "محمد يونس علي" في فترة متأخرة. بالإضافة إلى أنّ المادة المضمّنة في كتاب الشهري، كما بيّن محمد يونس علي، ثريّة وتفتح الكثير من الرّؤى الأخرى التي تأتي مستفيدة من العمل نسجا على منواله في بعض القضايا، وتعديلا في قضايا أخرى زيادة أو نقصا أو ترتيبا، وذلك ما قمنا به في البحث، بحيث قمنا بتعديل معايير التّقسيم وإن كان بعضها مؤديا إلى استراتيجيات متّفقة، وذلك لتحقيق نوع من الانسجام المنهجي الواضح في التّقسيم والترتيب. وهذا هو الذي يرومه البحث العلمي؛ وهو البناء على ما سبق والتّجديد فيه.

¹ ينظر: محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص101.

4.3) المنهج العام المتبع في البحث في تقسيم استراتيجيات الخطاب

أ) الاستراتيجيات الخطابية بين البعد التواصلي والبعد التعاملي

تتأثر استراتيجيات الخطاب تبعاً لخصائص التخاطب، حيث "إنّ التخاطب بنية تفاعلية تقوم على ضريين من المبادئ: مبادئ تواصلية وأخرى تعاملية"¹. وهذا ما يمكن استثماره باعتباره معياراً أولياً في تقسيم استراتيجيات الخطاب، إلى استراتيجيات تهدف إلى الاهتمام بالجانب التواصلي التبليغي، واستراتيجيات تهدف إلى الاهتمام بالجانب التعاملي. وذلك وفق مبادئ تخاطبية معينة تحكم كل من الجانبين: التواصلي والتعاملي.

ب) من معيار الشكل إلى معيار النسق ضمن الوظيفة التواصلية

بالنسبة إلى معيار "شكل الخطاب"، فقد نتج عند الشهري الاستراتيجية المباشرة، والاستراتيجية غير المباشرة (التلميحية)، لكنّه رغم الأمثلة التي أعطاها للاستراتيجيتين في القسم الأول من دراسته، فهو لم يدرس الاستراتيجية المباشرة في القسم الخاص باستراتيجيات الخطاب، وهنا يمكن تسجيل عدّة ملحوظات مصطلحية ومنهجية؛ فمن حيث المصطلح، لو استصحبنا مقول "محمد يونس علي" حول إطلاق لفظ الاستراتيجية، في هذه الجزئية لوجدنا أنّ التلميح يكون خادماً للاستراتيجية ومسلماً من مسالكها، وليس استراتيجية بعينها، كما أنّ النظر إلى شكل الخطاب والقول بوجود تصريح وتلميح نوعاً ما يؤدي إلى خلل منهجي وهو تغييب الكثير من الآليات والظواهر اللغوية، أو لربما الاعتماد بها ولكن بإدخالها ضمن التلميح، وهي ليست تحت هذا المسمى، مثل ظاهري والتقديم والتأخير²، وبعض أنواع الحذف. كما أنّ ما ذكره الشهري فيما سمّاه "الاستراتيجية المباشرة" ضمن المستويات اللغوية يشمل الكثير من الآليات، إلا أنّه لم يفردها باستراتيجية فيما اعتدّ به من استراتيجيات. رغم أنّ اختيار الأصل يكون في بعض السياقات هو عينه استراتيجية تخاطبية عند المتكلم في أرقى كفاءاته التخاطبية، ومنه فلا يمكن إغفاله.

¹ (عبد الرحمن) طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط 1 (1998م)، ص 253.

² وإن كان أحياناً التقديم والتأخير يكون له إجماعات، لكن ليست دائماً تلميحات بالمعنى الذي يؤديه هذا المصطلح.

ومنه فقد كان البديل المصطلحي والمنهجي هو الانطلاق من أول غاية يهدف إليها البشر، وهي "الإبانة عن المقاصد"، وهي تتفق مع البعد الأول لنية التخاطب وهي "التبليغ والتواصل"، وهذا ما يمكن تسميته ببيان المتكلم، وقد خصّه "محمد يونس علي" بمسلك خاص¹، وقد استفدنا مما ذكره في ذلك، مع بعض التعديلات والإضافات، وقد تحدّث ابن القِيم طويلاً عن "مبدأ البيان"². فالإبانة عن المقاصد معجزة كبرى للإنسان، وهي بهذا التعقيد تستحق، بمجملها، وسم "الاستراتيجية" وإن كانت لا تنبني إلا على مجموعة مسالك، ومنه ذكرنا "الاستراتيجية البيانية". وهي داخلة ضمن البعد التواصلية التبليغي المذكور في المعيار الأول.

ولما كان قوام الإبانة متوقفاً في أغلب حالاته وأرقاها على اللغة³ حتّم ذلك البحث عن ما تمنحه هذه اللغة للمتكلمين من مسالك من أجل الإبانة عن مقاصدهم، ومن هنا، لما كان الذي يُبين عن مقاصده تارة يصرّح وتارة يلمّح، تارة يذكر وتارة يحذف، تارة يلتزم بالترتيب وتارة يقدّم ويؤخر، وكان لا بدّ له من التزام "مبدأ البيان"؛ دلّ هذا على وجود "نسق" يحكم اللغة فيلزم المتكلمين تارة بضوابط لا يمكن لهم فيها الاختيار، ويبيح لهم في مرات عديدة الاختيار إمّا من هذا أو ذاك، لاسيما اللسان العربي، بسعته، وهذا ما جعلنا نتهدي إلى تقسيم "مسالك الاستراتيجية البيانية" وفق "معياري النسق"، وذلك من خلال عدّة ظواهر تركيبية وصرفية بل حتى صوتية، إلا أنّ أغلبها في الجوانب التركيبية لذا كان التركيز عليها أكثر. وفق ثنائية الأصل والعدول.

وانطلاقاً من المسوغات السابقة، لم نجر على التقسيم بمعياري الشكل الذي راعاه "الشّهري"، وإن كان أشار إلى قضية الأصل والعدول، وإمّا قسّمناها وفق معياري النسق الذي يتضمن ثنائية الأصول والعدول عنها، وذلك، وفق ما نزعم، أكثر دقّة؛ ومع ذلك فقد استفدنا من المادّة المتضمّنة في تقسيم الشّهري.

¹ ينظر: محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص102 وما بعدها.

² هذا المبدأ أشار إليه محمد يونس علي في منهج الأصوليين في دراسة التخاطب مشيداً بابن القِيم فيه، وقد بحثناه من عدّة زوايا مفصلين ومبرزين له، ومتتبعين له من حيث مركزته في استراتيجية البيان.

³ لأنّ هنالك أدوات بيانية أخرى كالإشارة، والرمز، إلا أنّ الإبانة باللغة لفظاً وخطاً هي الأوضح والأكثر استعمالاً.

ب) نحو توسيع معيار الهدف إلى الغاية، ودمج معيار العلاقة

لما كان الانتهاء من الاستراتيجية البيانية التي لا شك أنّها في انتظامها وفق نسق معيّن وجريانها وفق مسالك متنوّعة إنّما تهدف في الأخير إلى غايات وأهداف تخاطبية متنوّعة؛ تمّ اللّجوء إلى "معيار الغاية من الخطاب"¹، وأكبر الغايات العامّة التي تهدف إليها الخطابات هي "التأثير" و"الإقناع"، وذلك بعد الغاية الأولى من التّخاطب، وهي "الإبانة عن المقاصد"، وإن كان هناك اعتراض مفاده أن لا فرق بين الإقناع والتأثير، حيث إنّه: إمّا أنّ الإقناع يهدف إلى التأثير في الرأي، أو أنّ التأثير إنّما يستهدف الإقناع بالشّيء. إلا أنّ ذلك له مسوّغه، إذ هذا الفصل المنهجي لا بدّ منه، بغض النظر عن تطابق الغايتين (التأثير/الإقناع) في الواقع أو انفصلهما، فحين الحديث عن التأثير تبرز آليات لا يمكن الجزم بأنّها إقناعيّة، وفي الإقناع تبرز مسالك وآليات لها خصوصيّة لا يمكن إدراجها هي والآليات الأخرى في قسم واحد. ولكل من الغايتين استراتيجيّات ومسالك متنوّعة. وما هذا المعيار السّابق "الغاية" إلا معيار أوّلي، وكلّ من الغايتين بالإمكان تقسيمها إلى عدّة استراتيجيّات ومسالك من خلال معايير أخرى فرعية. وإن كان معيار الغاية أو الغرض واسعا جدا، إلا أنّ إليه ترجع اختلافات أنماط الخطاب؛ حيث "يمكن تصنيف الخطابات من حيث الغرض التّواصلية المستهدف إلى: خطاب سردي وخطاب وصفي وخطاب احتجاجي وخطاب تعليمي وخطاب ترفيهي وغير ذلك"². لكن لا بدّ من تحديد مجموعة من الغايات انطلاقا من معايير وعوامل محدّدة؛ فبالنسبة إلى الغاية الأولى "التأثير"، يمكن هنا أن يدخل المعيار الذي ذكره الشهري، وهو "العلاقة بين المتخاطبين" والذي يرتبط بعامل مهم من عوامل اختيار الاستراتيجية وهو "عامل السّلطة"، وبذلك يمكن أن تظهر مجموعة من الاستراتيجيّات؛ فإذا كان المرسل صاحب السّلطة فله أن يستخدم "الاستراتيجية التوجيهيّة" إن احتفظ بسلطته، وله أن يستخدم "الاستراتيجية التّضامنيّة" إذا أراد أن يخفف من الاحتفاظ بالسّلطة. وهذا نفسه ما ذكره "الشّهري" إلا أنّ التّعديل يمس جوانب أخرى، فهناك استراتيجية أشار إليه الشّهري ولم يعتد بها

¹ وقد استخدمه الشهري بمسمى "معيار الهدف من الخطاب" وبه نظر إلى استراتيجية الخطاب الإقناعيّة.

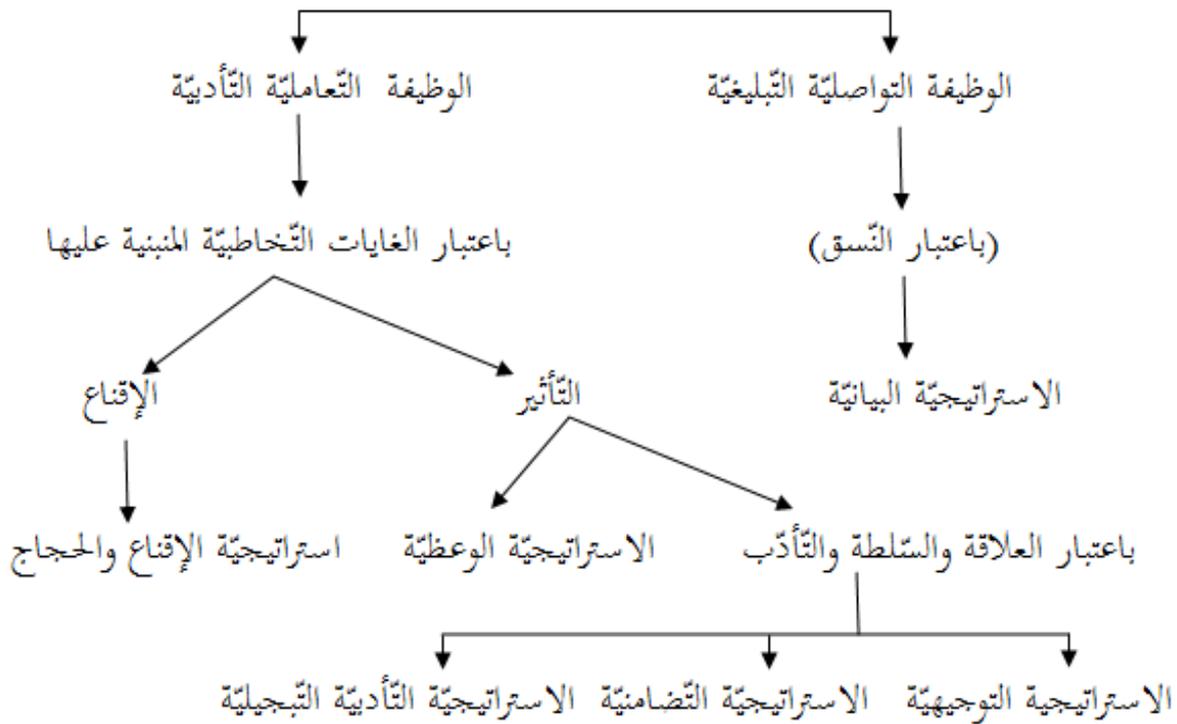
² (المتوكل) أحمد، قضايا اللّغة العربيّة في اللّسانيّات الوظيفيّة: بنية الخطاب من الجملة إلى النّص، دار الأمان للنّشر والتّوزيع (الرباط-المغرب)، د.ط (2001م)، ص21.

وهي "استراتيجية التأدب التبجيلي"، لكن في بحثنا قد تمّ ذكرها والاعتداد بها انطلاقاً من مسوغات معرفية ومنهجية سيأتي بيانها في حينها. كما أنّ هناك استراتيجية أخرى، لم يذكرها الشهري إلا باعتبارها آلية من الآليات، لكن أفردنا لها استراتيجية بعينها وهي "استراتيجية الخطاب الوعظي"، وذلك لحضورها القوي في أدبيات التراث الإسلامي. خاصة أنّها تجمع بين التوجيه والتضامن، كما أنّ فيها بعداً تأثيرياً وإقناعياً، فكانت في الترتيب آخر استراتيجيات التأثير، وقبيل استراتيجيات الإقناع، التي تدخل ضمن الغاية الثانية.

أمّا بالنسبة إلى الغاية الثانية "الإقناع" فهي من حيث معيار التقسيم، تخضع للمعيار السابق "الغاية التخاطبية"، أمّا من حيث معايير تقسيم مسالكها، فهي متنوعة بحسب تنوع نظريات الحجاج بالنسبة إلى الفكر الغربي، وتنوع عدد المشاركين، وسياقات الاحتجاج، وكذلك آليات الحجاج بالنسبة إلى التراث العربي. فلا يمكن ذكر معايير تقسيم كلية، وإنّما هي بحسب كل حال، والمهم أنّها تندرج تحت المعيار الكلي "الغاية التخاطبية" الذي ينتج عنه قسم خاص بـ "الإقناع".

ويمكن إيجاز النهج الذي سلكناه في تقسيم الاستراتيجيات التخاطبية وفق التالي:

مخطط توضيحي لاستراتيجيات الخطاب المعتمدة في البحث
اعتبارات التقسيم العامة



الباب الأول

التخاطب بين اللسانيات التداولية وفكر ابن قيم
الجوزية

- الفصل الأول: اللسانيات التداولية مفهومها ومباحثها
- الفصل الثاني: التخاطب وقضايا التداولية عند ابن قيم
الجوزية

الفصل الأول

اللّسانيّات التّداوليّة مفهومها ومباحثها

أولاً: التعريف باللّسانيّات التّداوليّة وأهمّ اتجاهاتها

ثانياً: نظريّة الأفعال الكلاميّة من مرحلة النّشأة والتّأسيس إلى مرحلة النضج

والتّعيد

ثالثاً: نظريّات المحادثة (التّواصلية، والتّعاملية)

رابعاً: الدلالات الحرفيّة والدلالات التّخاطبيّة ضمن المقاربات التّداوليّة

خامساً: السّياق والإشارات.

توطئة

سنسعى في هذا الفصل إلى بيان أهم الأسس المعرفيّة التي شكّلت المورد المعرفي والخلفيّة النظريّة لاستراتيجيّات الخطاب وبما تأسّس جهازها النظري وأثريت أدواتها الإجرائيّة. وهي في الحقيقة أسسٌ قد استقت من كلّ مجالات اللسانيّات التداوليّة، وأخذت منها بحظ، إمّا بنظريّاتها، أو بعض مفاهيمها الإجرائيّة، ومنه سنركز على أهم تلك النظريّات والمفاهيم التي لها علاقة مباشرة باستراتيجيّات الخطاب المراد تناولها ضمن هذا البحث، دون التّفصيل في مسارات وامتدادات أخرى هي أقرب للإطناب منها إلى الفائدة العلميّة الملموسة في الإطار التّطبيقي.

بناءً على ذلك سنسعى أولاً إلى التّعريف باللّسانيّات التداوليّة مصطلحاً ومفهوماً، والبحث عن أسسها ونشأتها، وأهمّ مجالاتها وتقاطعاتها المعرفيّة، خاصّةً وأتمّ ذات روافد معرفيّة متنوّعة ليست مقتصرة على المجال اللساني. ثم بعد ذلك يمكن التّفصيل في أهمّ نظريّاتها ومفاهيمها الإجرائيّة المتعلّقة بالبحث.

ويمكن تحديد أهمّ النظريّات التي تشكّل الإطار المرجعي المعرفي والنّظري لاستراتيجيّات الخطاب، ومنها: "نظريّة الأفعال الكلاميّة" التي تعتبر من الرّوافد التّليدة للدّرس التداولي، وضمنها تبرز جهود مجموعة من الفلاسفة الذين أسّسوها وطوّروها، ومن ثم استثمرتها عدّة نظريّات أخرى. كما أنّ الدّرس التداوليّ قد اهتمّ بمبادئ متعلّقة بالعملية التّخاطبيّة منها "مبادئ الخطاب" التي تشكّل المعايير اللازم توقّفها في الخطاب حتى يكون مؤدّى دون خلل في الجانب التّبليغي، كما ظهرت قواعد مكّملة لهذا المبدأ تعني بـ "قواعد التّأدب" التي تركز على الجانب الأخلاقي والمعاملاتي في الخطاب لا على مجرّد الجانب التّبليغي.

كما أنّ هناك مفاهيم إجرائيّة تداوليّة هامّة في تنوّع استراتيجيّات الخطاب وتنوّع آلياتها، أبرزها "الاستلزام الحواري"، "الافتراض المسبق" وما يدخل ضمن التّضمينات المحادثيّة، وهي من أهم منجزات الدّرس التداولي في مجال علاقة الملفوظات بمقاصد المتكلّمين، بالإضافة إلى أدوات أخرى منها "السياق" الذي يعتبر ركيزة النظريّات التداوليّة بكلّ توجّهاتها، و"الإشاريات" بأنواعها والتي تؤكّد البعد التداولي للغة، حيث إنّها لا تتحدّد إلا من خلال السياق التّخاطبي.

أولاً: اللّسانيّات التّداوليّة مفهومها وأهمّ اتجاهاتها

1- التعريف باللّسانيّات التّداوليّة

1.1) في المصطلح والمفهوم

1.1.1) أصل المصطلح

لقد كان المنشأ الأول لهذا المصطلح (التّداوليّة) في حوض الثّقافة اللّاتينيّة، حيث لم يستعمل بمعناه العام قبل سنة 1438 للميلاد¹. وقد تعاور استعماله عدّة حقول: "قانونيّة-وهو الاستعمال الأصل فيما يبدو- ثم فلسفيّة، ومنطقيّة، ورياضيّة، ثم أخيراً لسانيّة (دلاليّة)، وبلاغيّة (سياقيّة)، وسميائيّة (تأويليّة)"².

وفيما يخصّ استعماله في الحقول اللّسانيّة والسميائيّة، فقد استخدم هذا المصطلح في أواخر القرن التاسع عشر بأمريكا الشّماليّة من طرف "شارل بيرس"³ بين 1865-1872م⁴. كما يمكن أن نشير إلى أنّ من الباحثين الغربيين من يجعل التّداوليّة تحت مسمّى "البراكسيس (الممارسة)"⁵؛ إذ

¹ (مرتاض) عبد المالك، "تداوليّة اللّغة بين الدلاليّة والسيّاق"، مجلة اللّسانيّات، مركز البحوث العلميّة والتّقنيّة لترقية اللّغة العربيّة، الجزائر، ع 10 (2005)، ص 63.

² نفسه، ص 63.

³ شارل ساندر بيرس (Charles Sanders Peirce) (1839-1914م): مفكر أمريكي يعتبر من مؤسسي السيميائية الإنجليزية، والتداوليّة. تحصّل على شهادات في الآداب والعلوم، وكانت له اطلّاعات فلسفيّة. وقد عمل محاضراً مدرّساً لمادة المنطق بجامعة جونز هوبكنز (1879-1884م). من أعماله الأساسيّة:

- Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958.

- Peirce on Signs: Writings on Semiotic. Edited by James Hoopes. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991.

ينظر: (ليتشه) جون: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيويّة إلى ما بعد الحدائث، تر: د. فاتن البستاني، المنظمة العربيّة للترجمة (بيروت-لبنان)، ط1 (أكتوبر 2008م)، ص 299 وما بعدها.

⁴ عبد المالك مرتاض، تداوليّة اللّغة بين الدلاليّة والسيّاق، ص 63.

⁵ "البراكسيس praxis": تترجم أيضاً بالفعاليّة، وهي مقابل الفكريّة (الإيديولوجيا). ينظر: (لاند) آندريه، موسوعة لاند الفلسفيّة، منشورات عويدات (بيروت - باريس)، ط2 (2001م)، مج2، ص 1127. وتعريف مبسّط: البراكسيس: لفظ مشتق من اليونانيّة، ومعناه العمل، أو الممارسة المؤدّيّة إلى حصول بعض النتائج، وضدّه المعرفة أو النّظر. ويدلّ اللفظ عند الماركسيين على مجموع التّشاطات التي تهدف إلى تعديل النّظام الاجتماعيّ". (بوزواوي) محمد، معجم المصطلحات الفلسفيّة، الدّار الوطنيّة للكتاب (درارية-الجزائر)، د. ط (2009)، ص 60.

على التداولية أن تعين مهمتها في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل¹. وهذا المعنى غير بعيد عن الأصل اليوناني واللاتيني، "حيث إن المصطلح (Pragmaticus) يوجد في اللاتينية المتأخرة كما أن المصطلح (Pragmaticos) يوجد في اليونانية، وكلا المصطلحين بمعنى العملي"².
 ومما تجدر الإشارة إليه، حين الحديث عن المصطلح، هو التفريق بين مصطلحي: "La Pragmatique (براغماتيك)"، و مصطلح "Pragmatisme (براغماتيزم)". حيث إن هذا الأخير يدخل في الحقل الفلسفي الذي يعرف بـ"الفلسفة النفعية الذرائعية/الذريعية"³، وهو "اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك في مبدأ عام وهو: أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع، أيًا كان نوع هذا النفع، أو على ما تؤدي إليه من نتائج علمية ناجحة في الحياة"⁴. وهو خارج عن مجال البحث⁵، أما الثاني فهو يعني بالتواصل اللغوي، وهو محط النظر. هذا عن التفريق المفهومي، أما بالنسبة إلى العلاقة بين الحقلين "الذرائعية، التداولية"، فإن التداولية لا تنفصل عن المذهب الفلسفي، الذي يترجم بالذرائعية، انفصالا تاما، فثم أبعاد تجمع بينهما تتعلق أساسا بالغاية والمقاصد الفعلية في الواقع العملي"⁶. ولذلك يرى الباحثون أن هذا الأثر

¹ (أرمينكو) فرانسواز، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي (الرباط-المغرب)، ط1(1987)، ص9.
² عيد بلبع، "التداولية البعد الثالث في سيميوطيقيا موريس"، مجلة فصول (الهيئة العامة المصرية للكتاب)، ع 66 (ربيع 2005م)، ص38.
³ ينظر حول التفرقة بين المصطلحين: (بلانشيه) فيليب، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار (سوريا)، ط1 (2007م)، ص28. وقد حاول بلانشيه أن يبرز، مع التفريق، الروابط بين حقلي المصطلحين. (صحراوي) مسعود، التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، درا الطليعة (بيروت - لبنان)، ط 1 (يوليو 2005)، هامش ص15.
⁴ (مهران) محمد ومحمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر (القاهرة-مصر)، د.ط (2004م)، ص42.
⁵ أما ظهورها فقد كان في الولايات المتحدة الأمريكية أواخر القرن التاسع عشر، "وكان أول من أطلق عليها اسم "البراغماتية" هو الفيلسوف والعالم الأمريكي ت.ش. بيرس، وطورها بعد ذلك الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي "وليم جيمس W.James (1839-1914)"، الذي نالت كتاباته اهتماما كبيرا في الأوساط الفلسفية. ثم كان دور الفيلسوف الأمريكي "جون ديوي J.Dewey (1859-1952)" الذي طوّر هذه الفلسفة وحاول أن يضع منطلقا للتفكير البراغماتي ويفتح مجالات عديدة للتطبيق، كما كان هناك فلاسفة آخرون أقل شهرة. وقد انتقلت هذه الفلسفة إلى إنجلترا على يد "ف.س.س. شيلر F.C.S.Schiller (1864-1937)"، الذي طورها إلى ما عرف بـ"المذهب الإنساني Humanism". ينظر: محمد مهران، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص42-43.
⁶ عيد بلبع، "التداولية البعد الثالث في سيميوطيقيا موريس"، ص38.

قد ظهر في دراسات تجاوزت البعد اللساني لاستعمال اللغة ومنها "نظرية الصلة" التي تبين كيفية المحادثة بين الناس وكيفية عملية التواصل بينهم¹.

أما بالنسبة إلى تلقي المصطلح "La Pragmatique" في الثقافة العربية فيكشفه البحث عن مقابله الترجمي في الكتابات العربية الذي قد تعدد بين الترجمة المنقولة والتعريب؛ أما من حيث ترجمته المنقولة فقد ورد بـ "البراغماتية/ البرقماتية، البراغماتيا/البراغماتيك، البراغماتيش..." حسب اللغة المنقول عنها. أما التعريب فنجد فيه، في حدود بحثنا، مصطلحات: "التداوليات/التداولية"، "علم التخاطب"²، "المقامية"³، "المقصديّة"³، إلا أن التعريب بمصطلح "التداولية/التداوليات"⁴ أشهر استعمالا في الكتابات العربية، ولعلّ الباحث المغربي "طه عبد الرحمن" هو أول من جاء به؛ حيث إنّه هو نفسه من صرّح بذلك، حيث قال: "وقد وقع اختيارنا منذ 1970م على مصطلح "التداوليات" مقابلا للمصطلح الغربي "براغماتيقا" لأنه يوفي المطلوب حقّه، باعتبار دلالته على معنيي "الاستعمال" و"التفاعل" معاً. ولقي منذ ذلك الحين قبولا من لدن الدارسين الذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم"⁵.

¹ عيد بلع، "التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس"، ص38.

² هذا المصطلح استخدمه الباحث محمد محمد يونس علي، وجعله عنوان مؤلفه "علم التخاطب الإسلامي"، وهي ترجمة نراها جامعة ودالة دلالة مباشرة على المقصود، كما أن اللساني "عبد الرحمن الحاج صالح (رحمه الله)" قد استخدم التخاطب ضمن مؤلفه "الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية"، إلا أن مصطلح "تداولية" قد صار، بحكم شيوعه وتداوله، هو المصطلح العَلَم لهذا العلم. ومنه مزجنا في ثنايا البحث بين مصطلح التداولية حين الحديث عنها في الدراسات الغربية أو العربية المتأثرة بها، وبين مصطلح التخاطب حين الحديث عن تلك القضايا في الموروث العربي. خاصة وأنّ المصطلح المكافئ المستعمل عندهم هو التخاطب، ومن ذلك استعمال ابن القيم له في كثير من المواضع. ينظر مثلا: ابن القيم، إعلام الموقعين، مج 4، ص519. بدائع الفوائد، ج3، ص22. الصواعق المرسله، ج2، ص710-711.

³ (نحلة) محمود أحمد، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية (مصر)، د.ط (2002)، ص52.

⁴ نظرا لتعدد اتجاهات التداولية التي تجعل منها تداوليات، اختار بعض الباحثين مصطلح "تداوليات/ des pragmatiques" بديلا عن صيغة المفرد "تداولية". مثل ما صنع فيليب بلانشيه. ينظر: بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص28. بيد أن جعل مصطلح تداولية مقابلا لترجميا للمصطلح "pragmatique"، قد انتقده عبد المالك مرتاض من منطلق لغوي تصريفي؛ حيث رأى أنّ صيغته الأجنبية "pragmatique" ليس فيها دليل على بقاء التّرعّة المعرفية في مثل مصطلح: (علمية، فلسفية، أدبية)، التي يسميها التّحاة: الياء الصناعيّة "ية"، وذهب إلى أنّ تلك الياء توجد في مصطلح "pragmatism"، ومنه اقترح مصطلح "تداول" من دون الياء. ينظر: عبد المالك مرتاض، تداولية اللغة بين الدلالية والسياق، ص66.

⁵ (عبد الرحمن) طه، في أصول الحوار وتحديد فعل الكلام، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط2(2000م)، ص28.

ومصطلح تداوليّة في اللّغة هو آت من مادة "د و ل"، ويدلّ بصيغته (تفاعل) على تناقل الشيء وتبادلته وتعاوره، ففي لسان العرب: "تداولته الأيدي: أخذته هذه مرّة وهذه مرّة... ويقال: تداولنا العمل والأمر بيننا بمعنى تعاورناه. فعمل هذا مرّة وهذا مرّة"¹. وهذه الصيغة (تفاعل) تدلّ بنفسها على المشاركة بالإضافة إلى المطاوعة²، ولعلّ هذين المعنيين، حسب ما يظهر، داخلان في المقصود الاصطلاحي بالصيغة كما سيتبيّن ذلك من مفهوم مصطلح "تداوليّة".

وقضيّة أزمة المصطلح هذه ليست محلّ استقصاء هنا، وإنما الغرض هو عرض أهمّ المصطلحات التي تحيل إلى "التداوليّة"، ثم إنّ الأفيد هو الحديث عن تحديد مفهومها.

2.1 المفهوم

تذكر "فرانسواز أرمينكو" أن أقدم مفهوم للتداوليّة يعزى إلى شارل موريس³، الذي استخدمه عام 1938م، مبرزا أنّ السيميائية قائمة على ثلاثة فروع مكتملة لبعضها البعض، وتأتي التداوليّة آخر فرع مكتمل فيها، وهذه الفروع هي:

- علم التركيب: الذي يعنى بدراسة العلاقات الشكليّة بين العلامات بعضها مع بعض.
- علم الدلالة: الذي يعنى بدراسة علاقة العلامات بالأشياء التي تدلّ عليها أو تحيل إليها⁴.
- "التداوليّة": جزء من السيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات، ومستعملي هذه العلامات⁵.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص451. مادة (د و ل).

² من أشهر معاني تفاعل بالإضافة إلى المعنيين اللذين أوردناهما، نجد: "التظاهر" معناه الادعاء بالاتّصاف بالفعل مثل تناوم تجاهل. "الدلالة على التدرج" مثل: تزايد المطر. ينظر: (الزواوي) سعيد، الزواوية في الصرف، دار الإتيقان للطباعة والنشر (البيدة - الجزائر)، ط1 (2013م)، ص18-19.

³ موريس، شارل (Morris, Charles W): فيلسوف وعالم دلالي أمريكي (1901-1979). من ممثلي الوضعيّة الحديثة في الولايات المتّحدة. طوّر آراء تشارلز س. بيرس، وصاغ المفاهيم الأساسيّة لعلم جديد هو السميوطيقا أو علم الدلالات. أشرف مع "رودولف كارنب" و"أونو نوراث" على "الموسوعة العالميّة للعلم الموحد". من مؤلفاته: الوضعيّة المنطقية والدّرائعية والتّجريبية العلميّة (1937)، أسس نظريّة العلامات (1938)، العلامّة واللّغة والسلوك (1946)، أنواع القيم الإنسانيّة (1956). ينظر: (طرابيشي) جورج، معجم الفلاسفة: (الفلاسفة-المناطق-المتكلّمون-اللاهوتيون-المتصوّفون)، دار الطليعة (بيروت-لبنان)، ط3 (يوليو 2006)، ص646.

⁴ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص9.

⁵ أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص5.

وهذا التعريف، كما تذكر أرمينكو، قد تعدّى المجال اللساني والإنساني إلى مجال أوسع هو المجال السيميائي. ولذلك فهي تنقل تعريفا لسانيًا للتداوليّة، مفاده أن التداوليّة هي: "دراسة استعمال اللّغة في الخطاب، شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية"¹. وهذا التعريف اللساني التداولي يركز على الجانب الاستعمالي للغة ويجعله قضية التداوليّة ومحور اهتمامها؛ إذ تسعى اللسانيات التداوليّة إلى "إيجاد القوانين الكليّة للاستعمال اللغوي والتّعرف على القدرات الإنسانيّة للتواصل اللغوي"².

2) أسس الدّرس التداولي واتّجاهاته

1.2) نشأة الدّرس التداولي وتقاطعاته المعرفيّة

لقد تأسس الدّرس التداولي بفضل جهود مجموعة من العلماء الذين ساهموا في وضع لبنته، وإثراء مباحثه، وقد قدّمت "أرمينكو" تقسيما ثلاثيًا لمؤسسي التداوليّة: مؤسسين مباشرين، أمثال: بيرس وموريس. ومؤسسين غير مباشرين، أمثال: فيتغنشتاين³. ومؤسسين متعاقبين، أمثال كارناب⁴ ثم بارهليل¹.

¹ فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداوليّة، ص5. وهذا تعريف نقلته أرمينكو عن: "آن ماري ديلر" و "فرانسوا ريكاني".

² مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص16-17.

³ فيتغنشتاين، لودفيغ (Wittgenstein, Ludwig) ولد بفيينا (1889م)، وتوفي بكامبردج (1951م)، منطيق وفيلسوف ألماني، رائد "الفلسفة التحليلية" الحديثة، شغل منصب الكرسي الرئيسي للفلسفة بجامعة كامبردج سنة 1939 واستقال منه سنة 1947. أعماله: لم ينشر في مدّة حياته سوى مؤلفا واحدا باللاتينية بعنوان "الرسالة المنطقيّة-الفلسفيّة"، وبقية المؤلفات الفلسفيّة نشرت بعد وفاته منها: محاضرة في الأخلاق (1965)، ملاحظات حول أسس الرياضيات (1956)، الدّفتران الأزرق والأسمر (1958). ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص455 وما بعدها.

⁴ كارناب، رودولف (Carnap, Rudolf) فيلسوف ومنطيق ألماني (1891-1970)، درس المنطق على يد "غوتلوب فريجه (1848-1925م)"، كما قام بتدريسه بجامعة فيينا، ثم جامعة ألمانيا. ارتبط اسمه بحلقة فيينا (Cercle de Vienne) التي تأسست عام (1924) تحت تأثير أفكار "ماخ" و "فيتغنشتاين" (الوضعيّة المحدثّة). من مؤلفاته الفلسفيّة ذات العلاقة باللّغة: المدخل إلى علم الدلالات (1942)، المدخل إلى المنطق الرّمزي (1954)، وقد حاول فيهما تحليل الدلالات وأن يضع نظريّة في العلاقة بين العلامات وبين الموضوعات التي تدلّ عليها، وأن يبيّن نظريّة في اللّغة من خلال علاقتها بين الدّات الناطقة وسامعيها. ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص501-502.

وكلّهم له حقل معرفي يشغل فيه ²، ما يدلّ على تعدّد الروافد التي استقت منها التّداوليّة ونشأت بين أحضانها؛ حيث يرجع الباحثون روافد الدّرس التّداولي إلى رافدين: " الرّافد المعرفي كما تقدّمه بعض المباحث في علم النّفس المعرفي: الاستدلالات، الاعتقادات والنّوايا؛ والرّافد التّواصلية: أغراض المتكلّمين واهتماماتهم، ورغباتهم ³. وكذلك امتدادات الدّرس التّداولي التي تشمل دراسة المفاهيم الأساسيّة التّالية: مبادئ التّخاطب، والافتراض المسبق presupposition والتّفاعل intersction ⁴.

غير أنّ الفصل بين الرّافد والامتداد ليس منضبطاً، لكون المسار التّطوري للدّرس التّداولي متداخلاً ومعقداً، لدرجة أنّ بعض الامتدادات قد تكون روافد لآبّهاآت أخرى ⁵، فمثلاً بالنّسبة إلى نظريّة أفعال الكلام، " نجد أنّه بقدر ما تمثل نظريّة أفعال الكلام جذراً ورافداً من روافد التّداوليّة. نجدها أيضاً تمثل آبّهاآت من آبّهاآتها ومبحثاً من مباحثها ⁶. وهذا ما يجعل الحديث عن مطلق تقاطع الحقل التّداولي مع العلوم الأخرى عموماً هو التّنهج الأسلم. وذلك ما ركّز عليه أصحاب "معجم تحليل الخطاب"؛ حيث بيّنوا بأنّ التّداوليّة تتقاطع مع عدّة علوم منها على وجه الخصوص:

- 1) السّيميائية المستوحاة من الفيلسوف الأمريكي "ش.س. بيرس"
- 2) نظريّة أفعال اللّغة لـ "ج. لا. أوستين"، وواصلها "سيرل".
- 3) دراسة الاستدلالات التي يستمدّها المشاركون من التّفاعل ⁷.

¹ بارهليل، يهوشوا (Bar-hiliel, Yehoshua) منطبق بولوبي يهودي (1915-1975). قد وقف بحوثه بوجه خاص على دراسة البنى المنطقيّة للّغة، والعلاقات بين المنطق والألسنيّة. من مؤلفاته: اللّغة والإعلام (1964)، مظاهر اللّغة (1970)، في المنطق والألسنيّات التّطوريّة (1973). ينظر: جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص139.

² فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص12.

³ مسعود صحراوي، التّداوليّة عند العلماء العرب، ص28.

⁴ (دلاش) الجليلي، مدخل إلى اللّسانيّات التّداوليّة لطلبة معاهد اللّغة العربيّة وآدابها، تر: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعيّة، السّاحة المركزيّة (بن عكنون-الجزائر)، د.ط (1992)، ص33.

⁵ وقد قدّمت أرمينكو مخطّطاً توضيحياً لتلك التّداخلات والوشائج بين مختلف الآبّهاآت. ينظر: أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص88-89.

⁶ (بلبع) عيد، "القرآن الكريم والتّطبيق التّداولي: أفعال الكلام بين الجذور المعرفيّة والنّص"، مجلة سياقات، تصدر عن Natural Sciences Publishing "مصر - أمريكا"، ع7 (ديسمبر-2017)، ص16.

⁷ وهو ما تناوله "بول غرايس" و"د.س.ولسن". وسيأتي بيان نظريّتهما.

- 4) الأعمال المتعلقة بالتلفظ اللغوي التي توسعت في أوروبا مع "شارل بالي، رومان ياكسون، إميل بنفنيست، أ. كوليو".
- 5) الأبحاث حول الحجاج.
- 6) دراسة التفاعل اللغوي المستوحى من الإثنية المنهجية، أو من علم النفس الاجتماعي.
- 7) بعض نظريات التواصل مثل أعمال المدرسة المسماة "بالو ألتو"¹.

2.2) موضوع الدراسة التداولية وحدودها

رغم الثراء المعرفي والإجرائي للدرس التداولي وتشعب مباحثه فإن الدراسة التداولية ليست مهمة الحدود ولا مجهولة المضامين، عكس ما قد شاع عنها من تصورات خاطئة؛ من أنها سلة مهملات للسانيات تتلقف كل ما عجزت اللسانيات عن حله من ظواهر، أو أنها مستوى من مستويات الدراسة اللسانية، أو أنها فرع من العلوم التي تتداخل معها ك (علم الدلالة، علم اللغة الاجتماعي، علم اللغة النفسي، تحليل الخطاب)². بل قد حققت التداولية بفضل تراكماتها المعرفية في مدة من الزمن اعترافاً بكونها علماً له موضوعاته التي يشتغل عليها³؛ حيث يكاد الدارسون يتفقون على أنّ البحث التداولي يقوم على دراسة أربعة جوانب هي:

الإشارات (deixis) والافتراض المسبق (presupposition)، والاستلزام الحواري (conversational implicature)، وأفعال الكلام (speech acts)⁴. كما التداولية تهتم بالعديد من الجوانب والآليات منها: نظرية الملاءمة (Théorie Pertinence)، القصديّة (Intentionalistic)، الحجاج (L'argumentation)، السياق (contexte).

وذكر "فان ديك" موضوع التداولية ومجالها الذي تشتغل عليه، أنها تختص "بوصفها علماً بتحليل الأفعال الكلامية ووظائف منطوقات لغوية وسماتها في عمليات الاتصال بوجه عام"⁵.

¹ باتريك شارودو، دومنيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ص 444.

² ينظر حول هذه التصورات: محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 10-11. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 27-28.

³ (فان ديك)، تون، علم النص: مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتب (القاهرة- مصر)، ط1 (2001)، ص 114.

⁴ محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 15.

⁵ فان ديك، علم النص، ص 114.

- ويتشكّل موضوع التّداوليّة من مجموعة قضايا تعكف عليها، تعكسها تلك السّؤالات التي تطرحها ساعية إلى الإجابة عنها، وأهمها، حسب أرمينكو،:
- ماذا نصنع حين نتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟
 - من يتكلم، ومع من؟ ولأجل من؟
 - ماذا علينا أن نعمل حتى يرتفع الإبهام عن جملة، أو أخرى؟
 - ماذا يعني الوعد؟
 - كيف يمكننا قول شيء آخر، غير ما كنّا نريد قوله؟
 - هل يمكن أن نركن إلى المعنى الحرفي لقصد ما؟
 - ما هي استعمالات اللّغة؟¹.

وهذه الأسئلة نجدها مطروحة عند علماء الاتّصال الذين يبحثون عن استراتيجيات الاتّصال الفعّالة، ويرى "لازوبيل" أنّ فنّ الاتّصال الفعّال يتلخص في العناصر التالية:

- من ؟ - يقول ماذا؟

- عبر أي وسيلة ؟

- لمن ؟ - بأي تأثير؟².

فالتّداوليّة تدرس القول والطّرق المنتهجة في القول، ومنه "تمتاز عملية دراسة اللّغة من خلال التّداوليّة بأنّها تمكّننا من التّحدث عن المعاني التي يقصدها النّاس، وعن افتراضاتهم، وأهدافهم، وما يصبون إليه، وأنواع الأفعال التي يؤدونها أثناء تكلمهم (مثلاً، تقديم طلب)"³. لكن رغم تلك الميزة تبقى هناك صعوبات وعوائق تعترض الدّراسة التّداوليّة للّغة، ويكمن العائق الكبير "في الصّعوبة البالغة التي تبرز حين تحليل جميع هذه المفاهيم الإنسانيّة البحتة ذاتها بطريقة متّسقة وموضوعيّة"⁴. وباعتبار الدّراسة التّداوليّة، بما حوته من مجالات، ميدانا رحبا يمكن من خلالها للنّاس فهم تخاطباتهم عبر اللّغة،

¹ فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص 07.

² (حجاب) محمد منير، الاتّصال الفعّال للعلاقات العامّة، دار الفجر للنشر والتوزيع (القاهرة-مصر)، ط1(2007م)، ص68.

³ (بول) جورج، التّداوليّة، تر: قصي العتاي، الدار العربيّة للعلوم (بيروت-لبنان)، ط1(1431هـ/2010م)، ص20.

⁴ نفسه، ص20.

إلا أنّها " قد تنقلب لتكون ميدانا دراسيا محبطا لأنّها تتطلّب منا فهم النّاس وما في عقولهم " ¹. وهذا كلّه يدل على وعورة مجال التّخاطب وتشعّب مسأله التي يطرحها وبالتّالي صعوبة دراسته دراسة مستقصيّة لجميع حدوده، رغم الدّراسات والجهود الكثيرة التي بذلت فيه، والتي أفرزت مجموعة من الاتّجاهات التّداوليّة.

3.2 اتّجاهات الدّرس التّداولي:

قدّم هانسون تقسيما ثلاثيا للاتّجاهات التّداوليّة مرتّبة على درجات بحسب اعتمادها على "السياق"، وهي:

تداوليّة الدّرجة الأولى : هي دراسة للرموز الإشاريّة، أي للتعبير المبهمة، ضمن ظروف استعمالها، (أي سياق تلفظها). وعليه فسياق الدّرجة الأولى هو الموجودات، أو محددات الموجودات، ومن ثمّ فالسياق الوجودي والإحالي هو المخاطبون، ومحدّدات الفضاء والزّمن ². وتشمل هذه التّداوليّة مختلف نظريّات التّلفظ ³.

تداوليّة الدّرجة الثانية : هي دراسة طريقة تعبير القضايا في ارتباطها بالجملة المتلفظ بها، في الحالات الهامة. إذ على القضية المعبر عنها أن تميّز عن الدّلالة الحرفيّة للجملة، وبناء على ذلك يكون سياق هذه الدّرجة موسّعا كما عند ستالناكر، بمعنى أنّه يمتد إلى ما يحدس به المخاطبون، إنّه سياق الإخبار والاعتقادات المتقاسمة لا السياق الدّهني. بل السياق المترجم إلى تحديدات العوالم الممكنة ⁴.

وبذلك هي تتناول كيفية انتقال الدّلالة من مستوى الأسلوب الصّريح إلى مستوى الأسلوب الضّمّي (التلميح)، وأهم نظريّاتها: نظريّة الحجاج، قوانين الخطاب، الأقوال المتضمّنة ⁵.

تداوليّة الدّرجة الثالثة : هي نظريّة أفعال الكلام، ومفادها أنّ اللّغة لا تصف فقط بل تنجز أفعالا، والسيّاق في هذه الحال هو الذي يحدد هل تمّ التّلفظ بجملة وصفيّة أو إنشائيّة ¹.

¹ جورج يول، التّداوليّة، ص21.

² أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص38.

³ (بلخير) عمر، مقالات في التّداوليّة والخطاب، دار الأمل للنشر والتوزيع (تيزي وزو-الجزائر)، د.ط (2013م)، ص24.

⁴ أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص38.

⁵ (دفة) بلقاسم، "استراتيجيّة الخطاب الحجاجي: دراسة تداوليّة في الإرساليّة الإشهاريّة العربيّة"، مجلة: أبحاث في اللّغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة (الجزائر)، ع10 (2014م)، ص495.

ومن خلال تحديد "هانسون" لدرجات حسب معيار السّياق، يمكن التّمييز بين ثلاث تداوليّات، وهي التي سنتناولها، لكن بترتيب غير المذكور، وإتّما حسب مقتضيات البحث المنهجية والمعرفية.

¹ بلقاسم دفة، استراتيجيّة الخطاب الحجاجي، ص495.

ثانياً: نظرية الأفعال الكلامية من مرحلة النشأة والتأسيس إلى مرحلة النضج والتّقييد

تعتبر نظرية الأفعال الكلامية ذات الانتماء الفلسفي من أهم الموارد التداولية المعديّة للجهاز النظري والإجرائي لاستراتيجيات الخطاب، كما تعدّ إحدى الركائز المكوّنة والمؤسّسة للسانيات التداولية، حتى إنّ التداولية في نشأتها الأولى كانت مرادفة للأفعال الكلامية¹. وقد مرّت صياغة هذه النظرية عبر طورين هامّين، الأوّل تأسيسي مع "أوستين"²، والثاني تكميلي مع تلميذه "سيرل"³، وفي طورها الثاني قد بلغت مرحلة من النضج والضبط المنهجي. ورغم ذلك لم تسلم هذه النظرية من بعض الانتقادات التي وجّهت إليها في بعض جزئياتها، خاصّة ما تعلّق منها ببعض التقسيمات. كما أنّ هذه النظرية ليست لسانية المنشأ وإمّا نشأت في محض فلسفيّ، ومنه لا بدّ من الإشارة إليه أولاً.

1) الإطار الفلسفي والطور التأسيسي لنظرية الأفعال الكلامية

1.1) الإطار الفلسفي لنشأة نظرية الأفعال الكلامية.

يعكس البعد الفلسفي لنظرية الأفعال الكلامية ذلك التحوّل المعرفي الذي مسّ ميدان الفلسفة بشكل عام؛ "حيث توجّهت الفلسفة في القرن العشرين نحو اللّغة، بل أصبحت فلسفة لغوية"⁴، ما حدا ببعض الفلاسفة إلى أن يطلق على تلك الظاهرة عبارة "المنعطف اللغوي"⁵، لكون اللّغة صارت محور اهتمام الفلسفة بمختلف اتجاهاتها، سواء من الفلسفة التحليلية

¹ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص41.

² أوستين، جون لانكشو (Austin, John Langshaw) فيلسوف إنكليزي ولد في لانكستر عام 1911. وتوفي في أوكسفورد عام 1960م. كان من ممثلي "المدرسة التحليلية" التي سميت بمدرسة "اللغة العادية". درس أرسطو ولايبنتز، ثم ترجم فريجه، ووجّه مبحثه نحو فحص "قواعد اللغة العادية" والاستعمال اللغوي العامي والجمعي. وهذا ما تأدّى به إلى تقصّيات مدققة حول سلطان منطوقات الكلام عرضها في كتابه الذي يحمل عنوان "كيف نعمل الأشياء بالكلمات؟" وفي كتابه "المعنى والحساسية". ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص117.

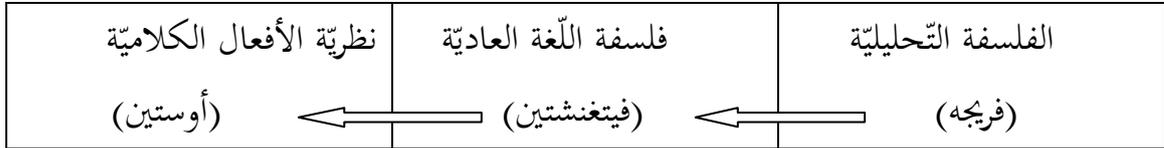
³ سيرل، جون روجر (Searle, John Roger): فيلسوف أمريكي ولد سنة 1922م. من ممثلي فلسفة التحليل اللغوي. تابع خط فتغنشتين، أكد على أهمية أشكال الإيصال اللغوي التي طالما أهملها الفلاسفة. من مؤلفاته: أفعال الكلام (1969م)، فلسفة اللّغة (1971م). ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص382.

⁴ (الزواوي) بغورة، الفلسفة واللّغة: نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة (بيروت-لبنان)، ط 1 (أكتوبر 2005)، ص5.

⁵ المنعطف اللغوي/اللساني (The Linguistic Turn): أوّل من استعمل هذه العبارة هو الفيلسوف الوضعي الجديد "غوستاف برغمان" (1953م). ثم انتشرت العبارة وذاغت عندما استعملها الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي عنواناً لمجموع النصوص التي جمعها وكتب لها مقدّمة ونشرت عام 1967م. ينظر: بغورة الزواوي، الفلسفة واللّغة، ص5.

(الأنجلوسكسونيّة) التي تنتمي إليها نظريّة الأفعال الكلاميّة، أو الأروبيّة بمختلف تياراتها (التّأويلي، البنوي)¹. ونظريّة الأفعال الكلاميّة أبرز دلائل ذلك التحوّل.

وقد تفتقت نظريّة الأفعال الكلاميّة على يدي الفيلسوف "أوستين" في رحاب "فلسفة اللّغة العاديّة"² التي أسّسها أستاذه "فيتغنشتين"، وهي بدورها منضوية ومتفرعة عن "الفلسفة التّحليليّة" التي جاء بها "فريجه"³، "والحال أنّ الفلسفة الأوستينيّة للّغة، إنّما تولدت عن الفلسفة التّحليليّة، وبين فريجه وأوستين تتموقع أعمال لودفيغ فيتغنشتين"⁴. وهي فلسفة جاءت ردا على "الفلسفة الوضعانيّة" التي تهتم باللّغة المصنوعة. ويمكن تلخيص إحداثيات نشأة هذه النّظريّة بالرّسم التّالي:



وضمن هذا الإطار الفلسفي انطلق أوستن من إنكار الفكرة السّائدة عند الفلاسفة قبله (فلاسفة الوضعيّة المنطقيّة) من أنّ اللّغة هي مجرّد وسيلة لوصف الواقع بعبارات إخباريّة يحكم عليها بالصدّق أو الكذب حال تحقّقها في الواقع، وفي حال عدم تحقّقها في الواقع فهي، حسبهم، عبارات لا معنى لها. وذلك ما دعا أوستين للتّساؤل عن محلّ العبارات الأخرى من مثل الطّلبية (الأمر، التّهي...؟) وهو الأمر الذي دفعه إلى الحكم على هذه الفكرة (اللّغة تصف الواقع) بـ "المغالطة

¹ التّواوي بغورة، الفلسفة واللّغة، ص5.

² اللّغة الطّبيعيّة/العاديّة، هي اللّغة التي يستعملها البشر بشكل عفوي في حياتهم اليوميّة، وفلسفة اللّغة العاديّة جاءت ردا على الفلاسفة والمناطق الذين دعوا إلى الاستغناء عن اللّغة الطّبيعيّة وتركيز البحث على اللّغة المنطقيّة أو المثاليّة المصنوعة، وهي لغة رمزيّة تحاول تجنب كلّ عيوب اللّغة العاديّة، قد نادى بها كثير من الفلاسفة منهم: لايبنتز، فريجه، رسل، فيتغنشتين، إلا أنّ هذا الأخير عدّل عنها واهتم باللّغة الطّبيعيّة/العاديّة بعد أن أمضى عشرين عاما مناصرا لها. ينظر: (زيدان) محمود فهمي، في فلسفة اللّغة، دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر (بيروت-لبنان)، د.ط (1405هـ-1985م)، ص30، ص44.

³ فريجه، غوتلوب (Frege, Gottlob): رياضي ومنطيق وفيلسوف ألماني (1848-1925م). تأدّى به بحثه عن "مثال لمنهج علمي في الرياضيات" إلى تجديد عميق في المنطق وإلى تأسيس المنطق الرياضي الحديث. أخذ بمشروع لايبنتز في بناء لغة رمزيّة. كما فتح الطريق بتأملاته المنطقيّة أمام علم الدلالات. وقد أثّرت مباحثه في بحوث رسل، وفغنشتين وكرناب. ينظر: جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص463.

⁴ فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص30.

الوصفيّة" (Descriptive Fallacy)¹. وقد حاول فتغنشتين وفلاسفة مدرسة أكسفورد دحض تلك المغالطة بيد أنّ "محاولة أوستين للكشف عن استعمالات مختلفة للمنطوق أو الجملة التي تبلورت في نظريّة الفعل الكلامي (Speech Act Theory) تعتبر ردّاً رئيسياً على هذه المغالطة"². وانطلاقاً من تلك الرّؤية النقدية للمغالطة الوصفية، جاءت نظريّة أوستين لتبيّن الوجهة السليمة للنظر إلى وظيفة اللّغة، من أنّها لا تصف الواقع بل تغيّره، ومنه جاء أوستين بمفهوم "الفعل الكلامي"، "وفحواه أنّه ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثري. وفضلاً عن ذلك، يعدّ نشاطاً مادياً نحوياً يتوسّل أفعالاً قولية (Actes Locutoires) لتحقيق أغراض إنجازية (Actes Illocutoires) كالطلب والأمر والوعد والوعيد... إلخ، وغايات تأثيرية (Actes Perlocutoires) تخصّ ردود فعل المتلقي (كالرفض والقبول). ومن ثمّ فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلاً تأثيرياً، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير على المخاطب، اجتماعياً أو مؤسسياً. ومن ثمّ إنجازه شيء ما"³.

وقد كانت محاضرات أوستين الاثنا عشر (12 محاضرة) التي جُمعت تحت عنوان: " كيف ننجز الأشياء بالكلام"⁴ هي المصدر التأسيسي لنظريته. والمتابع لطروحات أوستين يمكن أن يلمح تحولاً في أفكاره من تعديل بعضها والعدول عن بعض آخر، ويمكن تتبع ذلك التحوّل من خلال مرحلتين رئيسيتين:

- الأولى: مرحلة التمييز بين الفعل الإنشائي/الأدائي performatif ونقيضه الفعل التقريري/الخبري constatif.

¹ (عبد الحق) صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر (بيروت-لبنان)، ط 1 (1993م)، ص135.

² نفسه، ص136.

³ مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص40.

⁴ أصل العنوان بالإنجليزية (How to do Things with Words) وترجم إلى الفرنسية بـ "Quand dire c'est faire". وأصل الكتاب محاضرات ألفتها أوستين في هارفارد سنة 1955، وقد جمعها إرمسون (J.O. Urmson) ونشرها بعد وفاة أوستين المفاجئة سنة 1960.

– الثّانية: مرحلة العدول عن ذلك التّمييز إلى الاهتمام بـ"الفعل الكلامي"، وهذه الأخيرة هي أهم مرحلة¹.

2.2) مرحلة التّمييز بين الأفعال الخبريّة والأدائيّة

وفيها ميّز أوستين بين نوعين من الأفعال هما:

أ) الأفعال التّقريريّة/الخبريّة *actes constatifs*: وهي أفعال تخبر عن وقائع العالم الخارجي، ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. وعدل أوستين عن تسميتها بالوصفيّة لأن "القضايا الصّادقة منها والكاذبة ليست كلّها دالّة على الوصف"².

ب) الأفعال الإنشائيّة/الأدائيّة *actes performatifs*: هي الأفعال التي حين نتلفّظ بها ننجز شيئاً في الواقع؛ فالفعل "أنشأ" مرتبط بالحدث "ويدل على أن إحداث التّلفظ هو إنجاز لفعل، وإنشاء لحدث"³. ويدخل فيها: الرّهان، الوعيد، التّهديد... بشرط أن يكون التّلفظ بالعبارّة ضمن ظروف مناسبة، وبذلك يحكم عليها بالنجاح أو الإخفاق حسب التّحقق الفعلي في الواقع⁴.

وقد وضع أوستين شروطاً ومعايير لتّمييز هذا النوع من الأفعال. فالشّروط هي التي سمّاها بـ"شروط الملاءمة"، وقد ورّعها على ثلاثة أنماط تحوي في مجموعها ستّة شروط، أربعة منها خاصة بإنجاز الفعل، إن لم تتحقق لم يُؤدّد الفعل، فيحصل ما اصطلح عليه أوستين بـ"الإخفاق (*Misfires*)"، والشّرطان الباقيان إن لم يتحققا أدّي الفعل لكن يقع ما اصطلح عليه أوستين: بـ"الإساءات (*Abuses*)"⁵. أما المعايير: فقد توسل أوستين نوعين من المعايير لتّمييز الأفعال الإنشائيّة عن الخبريّة، في البداية اعتمد معايير نحوية، ثم معايير دلالية⁶، وأعطى سمات تميّز الفعل

¹ ينظر: الجليلي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التّداوليّة، ص 22 وما بعدها. محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص 43 وما بعدها.

² (أوستين)، جون لانكشو، نظريّة أفعال الكلام العامّة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق (المغرب)، ط2 (2008م)، ص 14.

³ أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامّة، ص 17.

⁴ نفسه، ص 19.

⁵ نفسه، ص 26 وما بعدها.

⁶ نفسه، ص 70 وما بعدها.

الإنشائي الصّريح هي: (صيغة الفعل، النّبر والتّنعيم، الطّروف النّحويّة، أدوات الرّبط، الحركات والإشارات المصاحبة للكلام، ملابسات وأحوال التّلفظ بالعبارة)¹.

وعلى الرّغم من تلك المحاولات الجادة من أوستين في التّمييز بين الأفعال الأدائيّة والخبريّة، إلاّ أنّه اكتشف أنّ لكل ملفوظ - بما في ذلك الملفوظات التّقريرية - بعداً أدائياً، فقرّر بعد ذلك إعادة النّظر في تلك الأسس وذلك حينما توجّه إلى الاهتمام بالفعل الكلامي²، في مرحلة ثانية وهي المرحلة الأهم التي تبلورت فيها هذه النّظرية ومهدت الطريق لـ "سيرل" نحو تطوير هذا المفهوم (الفعل الكلامي).

3.2 مرحلة الاهتمام بالفعل الكلامي

عاود أوستين طرح السؤال "كيف ننجز فعلاً حينما نتلفظ؟"، ورأى بأنّ الفعل الكلامي يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام تؤدّي دفعة واحدة وإتّماً فصلت لغرض الدّراسة، وهي:

- 1) فعل القول/التّلفظ (Acte Locutoire): هو "المقول/الملفوظ" المكوّن من ثلاثة أفعال فرعية هي: فعل صوتي، فعل تركيب، فعل دلالي. وبمجموعها تتشكّل العبارة المتلفّظ بها.
 - 2) الفعل المتضمّن في القول (الإنجازي) (Acte Illocutoire): هو الفعل الإنجازي الحقيقي للمقول (الملفوظ) المقصود من التّلفظ، قد يكون: أمراً، نهيًا... إلخ.
 - 3) الفعل النّاتج عن القول (التّأثيري) (Acte Perlocutoire): هذا مرتبط بتحقيقه وتأثيره في الواقع (الاقتناع، فعل المأمور به...)، أو عدم تحقيقه؛ لذا فهو يخضع لمعيار النّجاح أو الإخفاق³.
- مثل ذلك قول أحدهم لصديقه: سنسافر غداً؛ ففعل القول هو: التّلفظ بهذه العبارة. والفعل المتضمن في القول هو: الوعد بلسّفر معاً. أما الفعل النّاتج عن القول فهو: إما الوفاء بالوعد (هذا بنجاح)، أو خلفه (هذا إخفاق).

ومن خلال نظر أوستين في هذه الأقسام الثلاثة رأى بأنّ أهم هذه الأفعال هو الفعل الثّاني (الفعل المتضمن "الإنجازي")، وهو الذي يتضمّن ما أسماه بـ "القوّة الإنجازية" التي تنتقل بالفعل القولي إلى فعل إنجازي من خلال القوّة/القيمة (la Force/la Valeur) الإضافيّة التي

¹ أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامة، ص98 وما بعدها.

² محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص67-68.

³ نفسه، ص123 وما بعدها.

"يكتسبها العمل القولي من جراء إرادة المتكلّم" ¹، ومنه فهي مرتبطة بإرادة المتكلّم ومقصده ونتيجة عنه ²، ولذلك يستخدم مصطلح القصد (**Force**) في التّداوليّة للإشارة إلى قصد المتكلّم، "وهو مصطلح قدّمه **J. L. Austin** كمكوّن ثانٍ للمعنى الذي يقصده المتكلّم" ³. وقد استثمر أوستين مفهوم "القوّة الإنجازيّة" بجعله معياراً قسّم بموجبه الفعل المتضمن (الإنجازي) إلى خمسة أقسام هي، إجمالاً، :

- 1- الحكميات (Verdictifs): وهي تتمثل في حكم يصدره قاض أو حكم.
- 2- الممارسيّة (القرار) (Exercitif): وتوافق أفعالاً فيها إصدار قرار لصالح قضية أو ضدها، من مثل: أمر، وقاد، ودافع، وطالب ... إلخ.
- 3- الوعديّات (Commissifs): تتمثل في تعهد المتكلّم بفعل شريء مثل الوعد أو القسم.
- 4- السلوكيات (Comportementaux): وهي سلوكيات اجتماعيّة كالاعتذار، والشكر.
- 5- التبيينيّات (Expositifs) أو العرضيات: وتجرى مجرى الاحتجاج والنّقاش، مثل: أنكر، أُجيب، أُعترض ⁴.

ورغم محاولات أوستين الجادّة في إثراء نظريته وتنقيحها، بيد أنّها لم تخل من بعض الاختلالات، التي جعلتها تفتقر إلى الضبط المنهجي، "فلم يكن ما قدّمه من تصوّر كافياً ولا قائماً على أسس منهجيّة واضحة ومحدّدة؛ فقد خلط بين مفهوم الفعل قسماً من أقسام الكلام والفعل حدثاً اتّصالياً، ولم يقدّم تحديده للأفعال وتصنيفه لها على أساس راسخ فتداخلت فئاتها ودخل في بعض الفئات ما ليس منها" ⁵. وذلك ما مهّد الطّريق لتلميذه سيرل الذي عكف على تطوير النّظرية وضبطها حتى بلغ بها مرحلة النّضج.

¹ فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص59.

² رغم ربطنا مفهوم القوّة بالقصدية، وهو ما أخذناه عن فيليب بلانشيه، يبقى هذا المفهوم محلّ نظر؛ حيث رأى صلاح إسماعيل عبد الحق أن هذا المفهوم "ليس واضحاً وليس غير ملبس، وكان مثار جدل طويل بين كثير من الباحثين، مما أوقع بعضهم في سوء فهم فلسفة أوستين من هذا الجانب، ليس هذا وحسب، بل دفع بعضهم الآخر -مثل كوهين- إلى إنكار فكرة القوّة الغرضية [الإنجازية]". صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، ص195-196.

³ (توماس) جيني، المعنى في لغة الحوار: مدخل إلى البراجماتية (التّداوليّة)، تر: نازك إبراهيم عبد الفتاح، دار الزهراء (الرياض-السعودية)، ط1 (1431هـ-2010م)، ص36.

⁴ أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ص186 وما بعدها.

⁵ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص70.

2) سيرل ومرحلة التّضح والتّعيد المنهجي

قام سيرل بطوي هذه التّظريّة من خلال قراءة نقدية لجهود أوستين، استفاد فيها ممّا يمكن الاستفادة منه، كما أعاد النظر في بعض المنطلقات والأسس التي قامت عليها التّظريّة الأوستينية، بالإضافة إلى مراجعة بعض المفاهيم، ومنه "فقد ظهرت على يده نظريّة منتظمة **Systematic** لاستعمالات اللّغة بمصطلحات الأفعال الكلاميّة، قائمة على أنّ الكلام محكوم بقواعد مقصدية **Intentional**، وأنّ هذه القواعد يمكن أن تتحدّد على أسس منهجية واضحة متّصلة باللّغة"¹.

القصدية ضمن التداولية وأهميتها عند سيرل:

يعتبر القصد أو "القصدية" من أهم القضايا التي شغلت الفكر التّخاطبي قديماً وحديثاً، وبالنسبة إلى الحقل التّداولي، فعنصر القصدية محوري جداً فيها حتى إنّ من ترجمات "La Pragmatique" ترجمة: "المقصدية"². وهي فكرة حلّت الكثير من الإشكالات التّخاطبية، "فالتّداولية تواجه الضّمني في مرحلة أولى من منظور كلاسيكي للمنطق الدّلالي، ثم هي تشره بمنظور من المقصدية (Intentionnalité) الذي كشف عنه أوستين وسورل تدريجياً بل إنّ كل المقاربات التّداولية تحتوي على هذه الإشكالية الجديدة"³، وقد اهتم فلاسفة اللّغة بعنصر القصدية اهتماماً بالغاً، وإن كان اهتمامهم به جاء عن طريق تأثرهم بالفلسفة الظاهرية؛ ف القصدية أخذها "أوستين" وتلميذه "سيرل" عن الظاهرية اللّغوية رغم أنّها اتّجاه غير تداولي انتقدته التّداولية، "ولكن هذا الموقف التّقدي ينبغي ألا ينسبنا أن الفلسفة الظاهرية قد جاءت بمبدأ إجرائي جد مفيد في اللّسانيات التّداولية وهو مبدأ "القصدية" Intentionnalité الذي استثمره الفيلسوف أوستين في دراسة ظاهرة "الأفعال الكلامية"، وقام تلميذه سيرل بنفس الصنيع حينما اتّخذ معياراً أساسياً لتصنيف "القوى المتضمّنة في القول"⁴.

¹ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص71.

² نفسه، ص52.

³ فيليب بلانشيه، التّداولية من أوستين إلى غوفمان، ص147.

⁴ مسعود صحراوي، التّداولية عند العلماء العرب، ص23.

وقد بيّن "سيرل" المراد العام من القصدية حيث بيّن أنّها "هي المصطلح العام لجميع الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجّه بها العقل، أو يتعلق، نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم"¹. لكنّه صرّح بأنّه مدين للغة الألمانية في هذا الاصطلاح غير المحظوظ، كما بيّن الدلالات التي توحى بها في اللغة الألمانية، حيث "توحى الكلمة أنّ القصدية، بمعنى التّوجه، يجب دائماً أن تكون مرتبطة بالقصد بمعنى النية، أقول مثلاً: إنّني أقصد أو أنوي الذهاب إلى السينما الليلة. (ليس في الألمانية مشكلة، لأن كلمة (Intentionalität) لا تتطابق مع كلمة (Absicht))، وهي الكلمة التي تطلق على النية أو القصد اليومي لنية الذهاب إلى السينما"².

ويبقى سيرل مؤكداً على العلاقة بين القصد والعقلية، وخصّص مؤلفاً لذلك هو (القصدية: بحث في فلسفة العقل)، قال فيه "إنّ القصدية صفة للحالات العقلية والحوادث التي يتم بها التّوجه إلى موضوعات العالم الخارجي وأحواله أو الإشارة إليها"³. كما أعطى سيرل في مؤلفه هذا تميزاً اصطلاحياً ومفهوماً بين القصدية والوعي، والقصد، والمقصدية⁴. كما ربط بين الفعل الكلامي والقصدية من خلال أربع نقاط تشابه بين الحالات القصدية وأفعال الكلام⁵.

كما أنّ غرايس قد أبان احتفائه به في دراسته للدلالة غير الطبيعية، "ويرتبط مفهوم الدلالة غير الطبيعية ارتباطاً وثيقاً بأحد معاني الفعل الإنجليزي (To mean) الذي نترجمه بالفرنسية إلى Vouloir dire (قصد)"⁶، وهو الذي اهتم به غرايس في دراسته لنية المتكلّم من التّلفظ بالجملة والتأثير الذي يرومه في المخاطب، "وهكذا يشدّد غرايس في التّواصل اللّغوي على نوايا القائل وعلى

¹ (جون) سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي، منشورات دار الاختلاف (الجزائر)، ط1 (1427هـ-2006م)، ص128.

² نفسه، ص129.

³ (جون) سيرل، القصدية: بحث في فلسفة العقل، تر: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي (بيروت - لبنان)، د.ط (2009م)، ص21.

⁴ ينظر: نفسه، ص22 وما بعدها.

⁵ نفسه، ص26.

⁶ (ريبول) آن، التّداولية اليوم: علم جديد في التّواصل، تر: سيف الدّين دغفوس ومحمد الشّيباني، المنظّمة العربيّة للترجمة (بيروت - لبنان)، ط1 (يوليو 2003)، ص53.

فهم المخاطب لهذه النوايا. ولكن، وخلافا لسيرل، لا يؤسّس هذا الفهم حصرا على الدلالة التواضعية للجمل وعلى الكلمات التي تتكوّن منها هذه الجمل¹.

وعموما فإنّ تناول مسألة القصد دلاليًا تُوّزع بين مسارين كليين:

- "أحدهما منطقي صوري على رأسه عالم المنطق والرياضيات الألماني جوتلوب فريجه، وتلميذه كارناب والأمريكي ويلارد كواين.

- والثاني تداولي على رأسه الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين ، وجون سورل ، وأوستين ، وآخرون، وملخص دعوى أصحاب النظرية القصدية في التواصل أنّ معرفة الدلالة تعدّ من قبيل المحال إن لم نرجع - كما يقول سترافوسون- إلى ما يُكِنّه وينويه المتكلمون من مقاصد معقدة موجّهة نحو مستمعهم².

ومما يحسب لسيرل في تطوير النظرية وإثرائها أنّه أتى بعمل جديد مثمر يتمثل في: تفريقه بين الأفعال الكلامية المباشرة وغير المباشرة، "حيث إنّه قسّم الأفعال ذاتها إلى أفعال مباشرة وأفعال غير مباشرة. وقام بتطوير بُعدين أساسيين من أبعاد اللغة أهملهما أوستين في نظريته وهما: المقاصد والمواضعات، فمقاصد الأفعال اللغوية، ولكي تفهم، لا بد من توفّر مواضعات يتّفق حولها المتخاطبون"³. وهذا يدل على أنّ سيرل قام بمجموعة من التعديلات على هذه النظرية، ضمن بعض المنطلقات التي تظهر في مفاصل مباحث هذه النظرية.

1.2) تعديلات سيرل في نظرية أوستين

لقد أعاد سيرل النظر في عدّة قضايا ومفاهيم أهمها:

- الأقسام الثلاثة للفعل الكلامي عند أوستين؛ حيث قام بتوسيعها وجعلها أربعة، وذلك بالإبقاء على نفس التقسيم الثلاثي مع تعديل القسم الأول منه (فعل القول/التلفظ (Acte Locutoire) بتشقيقه إلى عنصرين:

¹ آن ريبول، التداولية اليوم، ص53.

² (مقبول) إدريس، "في تداوليات القصد"، مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية (فلسطين)، مج 28، ع 5 (2014م)، ص1210.

³ (فيري) جان مارك، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبيل، منشورات دار الاختلاف (الجزائر)، ط 1 (1427هـ-2006م)، ص12.

أ- فعل القول *Acte d'énonciation*، يتمثّل في التّلفظ بكلمات (بني صرفية وكلمات) وجمل.

ب- فعل الإسناد (القضوي) *Acte propositionnel*، ويتمثّل في المرجع (إحالة) هو محور الحديث، والخبر (الإسناد)، ويتّضح ذلك بالمثال التّالي: عبارة "زيد يقرأ"، فالمرجع الذي أحلنا إليه هو زيد، والخبر الذي أسندناه له هو القراءة، ومنه فإنّ القضية تتشكل من المرجع (الإحالة) + الخبر (الإسناد)¹، وفق هذه المعادلة: ق = م + إ.

وقد بيّن سيرل أنّ فعل الإسناد (القضوي)، لا يقع وحده بل يستخدم دائما مع فعل إنجازي (المتضمّن في القول) (*Acte Illocutoire*) في إطار كلامي مركّب؛ وذلك لأنّه ليس بالإمكان التّلفظ بفعل قضوي (*Acte propositionnel*) دون قصد من وراء التّلفظ به، لأنّ الفعل الإنجازي هو الذي يحدّد المقصد من الملفوظ.²

ولم يول سيرل للفعل التّأثيري (*Acte Perlocutoire*) أهميّة كبيرة، "لأنّه ليس من الضّروري أن يكون لكل فعلٍ تأثيرٌ في السّامع يدفعه إلى إنجاز فعل ما"³. كما قد أوضح أنّ الفعل الإنجازي (المتضمّن في القول) (*Acte Illocutoire*)، هو الوحدة الصّغرى للاتّصال اللّغوي⁴، وأنّ للقوة الإنجازيّة دليلا يسمى "دليل القوّة الإنجازيّة"، يُبيّن نوع الفعل الإنجازي الذي يؤديه المتكلّم بنطقه للجملة، وهو في اللّغة الإنجليزيّة متمثّل في: نظام الجملة، النّبر، التّنعيم، علامات التّرقيم (بالنسبة إلى اللّغة المكتوبة)، وصيغة الفعل، وما يسمى الأفعال الأدائيّة/الإنشائيّة (*performatifs*)⁵.

- الفعل الكلامي لا يقتصر على مراد المتكلّم فقط، ولكنّه مرتبط بالعرف اللّغوي والاجتماعي، وذلك لأنّ قصد المتكلّم محكوم بالعرف اللّغوي والاجتماعي، فالأقوال وإن كانت لها دلالات لغويّة، وقصد بها المتكلّم شيئا ما، لكن ليس له أن يقصد شيئا لا يتوافق والأعراف اللّغوية والاجتماعية، ويسوّغ سيرل ذلك بأنّك "لا تستطيع أن تقول أيّ شيء وتعني كلّ ما يخلو لك... في الأقل لا

¹ ينظر: الجليلي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التّداوليّة، ص 25، 26. محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 72. وقد عبّر دلاش بمصطلحي (الإحالة/الإسناد)، أما محمود نخلة فعبّر بمصطلحي (المرجع/الخبر)، ولهما نفس المدلول.

² محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 72.

³ نفسه، ص 73.

⁴ نفسه، ص 72.

⁵ نفسه، ص 73.

تستطيع أن تعني ذلك دون مزيد من التّهيئة المناسبة. ومعنى الجملة هو بالكامل مسألة أعراف اللّغة¹.

(- شروط الملاءمة ومعايير تقسيم الأفعال الكلاميّة:

لقد طوّر سيرل شروط الملاءمة عند أوستين، والتي إذا تحققت كان الفعل الكلامي ناجحاً، حيث جعلها أربعة شروط أو قواعد، منطلقاً من قاعدتين هما:

- القواعد المكوّنة *règles constitutive* تحوي مجموعة معايير خاصة بالتّخاطب².
- القواعد الضّابطة *règles régullstives* التي تنظّم العلاقات بين الأشخاص وتحدّد بعض الأشكال السلوكية³.

وقد طبّقها على العديد من الأفعال منها: الوعد، الرجاء، التّهديد...، و بتطبيقه هذا التّحليل على فعل الوعد (*promettre*) حصر سورل أربع شروط أو قواعد أساسية هي:

- قاعدة المحتوى الإسنادي (القضوي) *règles du contenu propositionnel* تحقّق في فعل الوعد الذي يريد المتكلّم تحقيقه في المستقبل.

- قاعدة التّقديم (التّمهيد) *règle d'introduction* تحقّق إذا كان المتكلّم قادر ا على إنجاز الفعل.

- قاعدة الإخلاص *règle de sincérité* تحقّق حين يكون المتكلّم مخ لصر في أداء الفعل، فلا يقول غير ما يعتقد، ولا يزعم أنّه قادر على فعل ما لا يستطيع.

- القاعدة الأساسيّة *règle essentielle* تحقّق حين يحاول المتكلّم التّأثير في السّامع لينجز الفعل⁴.

ثم قدّم سيرل تصنيفاً بديلاً لما قدّمه "أوستين" للأفعال الكلاميّة يقوم على عدّة معايير عدّها اثنا عشر معياراً، أقرّ سيرل بأنّ أهمّهما ثلاثة⁵، واعتبرها أسس منهجيّة في التّقسيم، وهي:

¹ جون سيرل، العقل واللّغة والمجتمع، ص206.

² وهي التي يسمّيها فتغنشتين بـ"قواعد اللعبة". ينظر: جيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التّداوليّة، ص26.

³ الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التّداوليّة، ص26.

⁴ ينظر: الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التّداوليّة، ص26. محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص74-

75. وقد استعمل الجيلالي دلاش مصطلح (القواعد) بدل مصطلح "الشروط"، وهذا الأخير هو الشائع في الاستعمال.

⁵ فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص63 وما بعدها.

- الغرض الإنجازي *Illocutionary point*، وهو جزء من القوّة الإنجازيّة، إذ القوّة الإنجازيّة تحوي عناصر عدّة هذا أحدها، ويختلف باختلاف ما يريد المتكلّم.
- اتّجاه المطابقة *direction of fit*. وقد قسّمه سيرل إلى أربعة اتّجاهات: من العالم إلى الكلمات، من الكلمات إلى العالم، اتّجاه المطابقة المزدوج، اتّجاه المطابقة الفارغ¹.
- شرط الإخلاص *sincerity condition*².
ومن خلال تلك الأسس الثلاثة قسّم سيرل الفعل الكلامي إلى خمسة أصناف هي:
1) الإخباريات/التّقريريات (*assertifs*)، غرضها الإنجازي هو نقل المتكلّم واقعة ما، من خلال قضيّة يعبر بها عنها، وهي خاضعة لمعيار الصدق والكذب، واتّجاه المطابقة فيها من الكلمات إلى العالم.
2) التوجيهات/الأمريات/الطلبّيات (*directives*)، الغرض الإنجازي فيها هو حمل المخاطب على فعل شيء ما، واتّجاه المطابقة من العالم إلى الكلمات، وشرط الإخلاص يتمثل في الإرادة والرغبة الصادقة، والمحتوى القضوي هو فعل السّامع شيئاً في المستقبل.
3) الاتّزاميّات/الوعدّيّات (*promissifs*)، الغرض الإنجازي هو التّزام المتكلّم بفعل شيء ما في المستقبل، واتّجاه المطابقة من العالم إلى الكلمات، وشرط الإخلاص هو القصد، والمحتوى القضوي هو فعل المتكلّم شيئاً في المستقبل.
4) التّعبيرات/البوحّيّات (*expressifs*)، غرضها الإنجازي التّعبير عن الموقف النّفسي تعبيرا يتوقّر فيه شرط الإخلاص، واتّجاه المطابقة فارغ؛ فلا يريد المتكلّم من الكلمات أن تطابق العالم، ولا من العالم أن يطابق الكلمات.
5) الإعلانيّات/الإيقاعيّات (*déclaratifs*)، تتّسم أفعال هذا القسم بأنّ أداءها النّاجح يتحقّق في مطابقة محتواها القضوي للعالم الخارجي، وأهم ما يميّزها عن بقيّة الأفعال أنّها تحدث تغييراً في الوضع

¹ ينظر: جون سيرل، القصديّة، ص 28. (الطببائي) طالب سيد هشام، نظريّة الأفعال الكلاميّة بين فلاسفة اللّغة المعاصرين

والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، د. ط (1994م)، ص 29.

² محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 78.

القائم، كما تقتضي عرفا غير لغوي، أما اتجاه المطابقة فيها فهو مزدوج؛ فقد يكون من الكلمات إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمات، ولا تحتاج إلى شرط الإخلاص¹.

وما يمكن أن يلمح في الالتزاميات والتوجيهيات أنّ ظاهرهما واحد، ما قد يوهم بأنّ ذلك مسوّغ وجيه في جعلهما ضمن قسم واحد، إلاّ أنّه في الحقيقية، كما يذكر الباحثون، هناك فرقان بينهما، الأوّل: متعلق بالمرجع المختلف؛ ففي الالتزاميات المرجع هو المتكلم، أما في التوجيهيات فهو المخاطب. الثاني: أنّ المتكلم في الالتزاميات لا يحاول التأثير في السامع، لكنّه في التوجيهيات يحاول التأثير فيه².

ومع تلك التصنيفات فمشكل الأفعال الكلامية وصعوبة ضبطها وحصرها باقٍ، وقد أقرت "أوركينيوني" بكوننا "لا نملك لائحة شاملة ولو إلى حدّ ما بأفعال الكلام-سواء تمّ التطرق إليها من زاوية محتواها (أي باعتبارها قيما كلامية منطوقة)، أم من زاوية الركائز الدالة لهذه القيم (أي باعتبارها واسمات كلامية منطوقة)-، فلا يسعنا حكما أن نتأمل بأنّ تُبصر النور بشأها صِنافة مرضية، وأنّ تشكّل تالياً موضوع إجماع"³. وحتى تؤكّد أوركينيوني كلامها من خلال واقع الدراسات أعطت إحصاءات عن ذلك التعداد، حيث قالت: "فلقد أحصينا، على سبيل الذكر لا الحصر، في ما يتعلق بالولايات المتحدّة الأمريكيّة وحدها، ما يُناهِز العشرين اقتراحا ينحو في هذا النحو (ونذكر على سبيل المثال، تصنيف سيرل المبني على نقد أوستين، فضلا عن تصنيف فرايزر (Fraser)، الذي يوزّع الأفعال التي أحصاها شخصيا والتي يبلغ عددها 176 فعلا على ثماني فئات..)"⁴.

2.2 الأفعال الكلامية المباشرة وغير المباشرة

الأفعال الكلامية المباشرة وغير المباشرة (الحرفيّة وغير الحرفيّة، أو الأولى والثانويّة)⁵. هي ثنائيّة استطاع سيرل أن يخطو بها خطوة متميّزة في تطوير نظريّة الفعل الكلامي بالنسبة إلى الدراسات

¹ ينظر: عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، ص 171. محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 78 وما بعدها. الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص 30.

² محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 79.

³ أوركينيوني، المضمّر، ص 121.

⁴ نفسه، ص 121.

⁵ ومصطلح "المباشرة/ غير المباشرة" هو الأكثر شيوعا. ينظر: محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 80.

الغربيّة¹، حيث ميّز الفعل الكلامي المباشر عن غير المباشر، ويتمثّل الفعل الكلامي المباشر في "معاني الكلمات التي تتكوّن منها الجملة، وقواعد التّأليف التي تنتظم بها الكلمات في الجملة ويستطيع السّامع أن يصل إلى مراد المتكلّم بإدراكه لهذين العنصرين معا"². ومعيار التّفريق بينهما يكمن في مطابقة المعنى الحرفي للجملة أو مخالفته؛ "فالأفعال الإنجازيّة المباشرة عنده هي التي تطابق قوّتها الإنجازية مراد المتكلّم، فيكون معنى ما ينطقه مطابقاً مطابقة تامّة وحرفيّة لما يريد أن يقول... أما الأفعال غير المباشرة فهي التي تخالف فيها قوّتها الإنجازية مراد المتكلّم"³.

كما يمكن النّظر في التّمييز إلى علاقة البنية بالوظيفة؛ فكلمات كانت العلاقة مباشرة بين البنية والوظيفة كان فعل الكلام مباشراً، وإذا كانت علاقة غير مباشرة كان الفعل الكلامي غير مباشر. ومثال ذلك استعمال بنية خبرية لتكوين جملة خبرية، يعتبر فعلاً كلامياً مباشراً، أما استعمال نفس البنية (الخبرية) لتكوين "طلب" يعتبر فعلاً كلامياً غير مباشر⁴. كما قد لفت سيرل النّظر إلى نوع آخر من الأفعال الكلاميّة غير المباشرة، وهو نوع متعلق بمفهوم إجرائي تداولي هو "الاستلزام الحوارية"⁵، والمحاورة التّالية توضّح ذلك:

- هل تزورني غدا؟

- سأمتحن غدا.

حيث إنّ الجواب له معنى حرفي وهو الإخبار بموعد الامتحان، كما أنّ له معنى غير مباشر وهو الاعتذار عن قبول الزّيارة بسبب الامتحان. ومنه فالفعل الكلامي غير المباشر يتضمّن الفعل الكلامي المباشر، ولا يكون العكس⁶. كما أنّ سيرل من خلال مناقشته للعديد من أفعال الكلام غير المباشرة رأى بأنّ الدّاعي لاستعمال الفعل الكلامي غير المباشر هو "التّأدب في الحديث"⁷.

¹ تقييد تميّز الخطوة بالدراسات الغربية، من باب الإنصاف العلمي؛ فهي طفرة في سياقها المعرفي الغربي، لكن بالنسبة إلى التراث العربي فهذه الشائبة متداولة باصطلاحات عديدة في حقول معرفية متنوعة "البلاغة، أصول الفقه..."، وستأتي الإشارة إلى ذلك.

² محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص81.

³ نفسه، ص81.

⁴ جورج يول، التّداوليّة، ص91.

⁵ هو مفهوم متعلق بمسلمات غرايس الخطائية، وسيأتي الحديث عنه بعد الحديث عن تلك المسلمات ضمن هذا الفصل.

⁶ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص84.

⁷ نفسه، ص81.

ومن منظور سيرل، المشكل الذي تطرحه اللّغة غير المباشرة هو: كيف يمكن للمتكلّم أن يقول شيئاً، ويقصد شيئاً آخر؟ وكيف يتمكّن المستمع من فهم اللّغة غير المباشرة، بينما ما يقصده يدل على شيء آخر؟¹.

وقد حاول سيرل حلّ هذا الإشكال بأن وظّف "نظرية الأعمال اللّغوية من جهة، بالإضافة إلى المبادئ العامّة للمحادثة القائمة على التّعاون"². وذلك باستثمار الآليات التي يتمكّن بها السّامع من الوصول إلى المعنى غير المباشر من خلال الاستراتيجية الاستنتاجيّة، التي تتحقّق عبر مجموعة من خطوات من الاستدلال³.

هذا أهم ما يمكن تقديمه حول هاته النظريّة التي فيها كثير من التفصيلات، وقد تمّ في هذا المبحث التركيز على أهمّها، كما أنّ النظريّة عموماً لم تسلم من المراجعة والانتقادات⁴، وفي الوقت نفسه كانت أرضيّة، وخلفيّة معرفيّة لبروز نظريّات ومفاهيم أخرى.

¹ فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص71.

² (موشلر) جاك، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتّداوليّة، تر: مجموعة من الباحثين، دار سيناترا(تونس)، السحب الثاني(2010م)، ص220.

³ وهي عشر خطوات، ينظر حول ذلك: جاك موشلر، القاموس الموسوعي للتّداوليّة، ص 220 وما بعدها. وسيأتي تفصيلها ضمن المبحث الخاص بالدلالات غير الحرفيّة.

⁴ أهمّها انتقادات "ديتير وينديريش" الذي اقترح إمكانية تصنيف أفعال الكلام بمعايير أخرى (علامتها النحوية، وظيفتها،...)، وكذلك انتقادات "فرانسوا ريكانتي". ينظر: أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص69-70.

ثالثاً: نظريّات المحادثة بين قواعد التّواصل وقواعد التّعامل

المقصود هنا بيان مجموعة "مبادئ التّخاطب"، كما أطلقت عليها أوريكيوني¹. وتشمل مجموعة من القواعد التي تنظّم عمليّة التّواصل والتّبليغ، وهي التي تعنى بجانب الخطاب وكيفية إيصال المضامين الإبلاغيّة بطريقة سليمة، كما تشمل تلك المبادئ التي تركز على الجانب التّعاملي في الخطاب وكيفية إنجاح عملية التّخاطب باعتمادها تعاملًا يحتاج إلى قواعد تاديبيّة وأخلاقيّة، وذلك ما تجسّد من خلال المبادئ الغرايسية وما تبعها من مبادئ تعامليّة.

1) مبدأ التّعاون ومراعاة الجانب التّواصل

ويعتبر هذا المبدأ التّخاطبي "مبدأ التّعاون" من منجزات "بول غرايس"، وهو أحد فلاسفة اللّغة العاديّة، من خلال الدّروس التي ألقاها في جامعة "هارفارد" سنة 1967م، حيث قدّم فيها تصوّره لهذا الجانب والأسس المنهجية التي يقوم عليها وذلك بشكل موجز، وقد طبعت أجزاء من هذه المحاضرات سنة 1975م تحت عنوان: "المنطق والمحادثة / Logic and conversation"²، ثم وسّعها في بحوث لاحقة³. ومفاد هذا المبدأ "أنّ المتخاطبين عندما يتحاورون إنّما يقبلون ويتبعون عدداً معيّناً من القواعد الضّمنيّة اللاّزمة لاشتغال التّواصل"⁴. يرى غرايس أنّ المحاورات لا تتمّ بشكل مفكّك وإنّما هي متسلسلة ومضبوطة؛ حيث إنّها "ثمرة لجهود تعاون متبادلة"⁵ تضبطها مجموعة قواعد متفرّعة عن مبدأ واحد هو "مبدأ التّعاون"، ويبيّن غرايس بأنّه يعني به: "لتكن مساهمتك في المحادثة موافقة لما يتطلّب منك- في المرحلة التي تجري فيها- ما تمّ ارتضاؤه من أهداف أو جهة للمحاورة التي اشتركت فيها"⁶. وقد لخصّ "طه عبد الرّحمن" هذا

¹ (أوريكيوني) كاترين كيربرات، المضمّر، تر: ريتا الخاطر، المنظمة العربيّة للترجمة (بيروت-لبنان)، ط 1 (ديسمبر 2008م)، ص344.

² وقد ترجم إلى الفرنسيّة بعنوان "Logique et conversation" في مجلة "Communication"، ونشر في دار "Seuil"، سنة 1979م. ينظر: بلانشيه، التّداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص84.

³ ينظر: محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص32.

⁴ بلانشيه، التّداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص84.

⁵ (غرايس) بول، "المنطق والمحادثة" (الفصل الثامن)، تر: محمّد الشيباني، سيف الدّين دغفوس، ضمن كتاب: إطلاقات عليّ النظريّات اللّسانية والدّلالية في النّصف الثّاني من القرن العشرين : مختارات معرّية، الجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، ط1 (2012م)، ج2، ص618.

⁶ نفسه، ص618.

المبدأ في الصّيغة التّالية: "ليكن انتهاضك للتّخاطب على الوجه الذي يقتضيه الغرض منه"¹. وانطلاقاً من هذا المبدأ العام فرّع غرايس أربع مقولات (حِكم) * ، كلّ واحدة منها تتفرّع عنها مجموعة قواعد، وهي:

أ) **مقولة الكَم (quantité)**: تتعلّق هذه المقولة بقدر المعلومات التي يجب أن يوفرها المتكلّم للسامع، وتفرّع من صلبها قاعدتان هما:

- يجب أن تكون المعلومات مساوية للقدر المطلوب.
- يجب أن تكون المعلومات غير زائدة عن المطلوب².

ب) **مقولة الكيف (qualité)**: وتحت هذه المقولة توجد قاعدة عليا، بتعبير غرايس، هي "لتكن مساهمتك في هذا الموضوع صادقة". وهناك أيضا بجانب هذه القاعدة العامّة قاعدتان أشدّ خصوصيّة هما:

- لا تقل ما تعتقد أنّه كاذب.
- لا تقل ما تفتقر الحجّة الكافية عليه³.

ت) **مقولة النّسبة (pertinence)** وضع فيها غرايس قاعدة وحيدة هي: "قل ما له صلة بالموضوع"، أي مناسبة المقال لمقتضى الحال⁴. ويرى غرايس بأنّ هذه القاعدة رغم أنّها موجزة لكنّها تشمل قضايا عدّة تشغل تفكيره، خاصة حينما تتغيّر مواضيع المحادثة، فلذلك هي عسيرة تحتاج إلى دراسة⁵.

¹ طه عبد الرّحمن، اللسان والميزان، ص238.

* تنوع التّرجمات التي وقفنا عليها: حكم، مبادئ، مقولات، مسلمات، قواعد. وكلّها معانٍ يحتملها الأصل المترجم عنه سواء الإنجليزي "Maxims"، أو الفرنسي "Maximes". وهي في مأخوذة من الحقل الفلسفي كما صرّح بذلك غرايس نفسه بأنّه أخذها عن كانط. ينظر: غرايس، المنطق والمحادثة، ص619.

² غرايس، المنطق والمحادثة، ص619.

³ نفسه، ص619.

⁴ هكذا عبّر عنها طه عبد الرّحمن. ينظر: اللسان والميزان، ص238.

⁵ غرايس، المنطق والمحادثة، ص619.

(ث) مقولة الطريقة (modalité): ولها قاعدة عليا هي "لتكن واضحا" وهي تتعلّق بالكيفيّة التي ينبغي صوغ الخطاب بها، وهذه المقولة قواعد أخرى مثل: تجنّب غموض العبارة، تجنّب اللبس، أوجز (تجنّب الإطناب)، كن منظّما؛ أي: ربّ خطابك¹.

وهذه المبادئ يُفترض في المتكلّمين أنّهم يحترمونها، ولذلك فإنّه "من المهم معرفة أنّ هذه المبادئ الثّانويّة تمثل افتراضاتنا غير المفصح عنها في المحادثات. نفترض عادة أن يوفر الأشخاص كمّيّة مناسبة من المعلومات، وأن يقولوا الحقيقة، وأن يكونوا ذوي صلة بالموضوع، وأن يحاولوا أن يكونوا واضحين قدر الإمكان. وكلّما يذكر المتكلّمون هذه المبادئ لكونها مفترضة في التّفاعل الاعتيادي. ولكن، مع ذلك، يستعمل المتكلّمون بعض أشكال التعبير لبيّنوا أنّهم قد يكونون في خطر عدم الانصياع الكامل لهذه المبادئ. تسمى أشكال التّعابير هذه بالاستدراكات"².

وهذه التّنويّهات الحذرة الاستدراكات **Hedges** يؤكّد بها المتكلّمون احترامهم لهذا المبدأ بكل تفرعاته الأربعة، فيستخدمون عبارات وكلمات من قبيل: "على حدّ علمي" "على ما أظن" احتراماً لمبدأ الكيف (النوع)، أو: "وباختصار"، "دون إطالة" احتراماً لمبدأ الكم، أو: "بالمناسبة" احتراماً لمبدأ النّسبة (العلاقة)، أو: "لعلّه واضح" "لعلّه غير مفهوم"، احتراماً لمبدأ الطريقة³.

كما قد تخرق هذه القواعد بما يحقق نوعاً من الاستلزامات تسمى **المطّبات**: وهي منطقياً لا فائدة منها، أما في التّخاطب فهي تعبّر عن استلزام يود من خلاله المتكلّم إيصال أكثر ممّا يقول. مثاله أن تستخدم إحدى النّسوة في مقام تخاطبي تبرز فيه خصوصياتها بأن تقول: المرأة مرأة⁴.

وبما أنّ هذه المبادئ قد تحترم في بعض الخطابات وقد تنتهك في أخرى، فهناك حالتان إزاءها:

الحالة الأولى: الالتزام بالمبادئ الأساسيّة، كما في المثال التالي:

الزّوج: أين مفاتيح السيّارة؟

زوجه: إنّها على المائدة في الغرفة.

¹ غرايس، المنطق والمحادثة، ص620.

² جورج يول، التّداوليّة، ص67.

³ للتّوسع حول أمثلة تستخدم فيها مثل هذه العبارات، ينظر: جورج يول، التّداوليّة، ص68 وما بعدها.

⁴ جورج يول، التّداوليّة، ص65.

فهنا "قد أجابت الزّوجة بوضوح (الأسلوب)، وبصدق (النّوعيّة): وقد أعطت القدر المناسب من المعلومة (الكميّة) ووصلت مباشرة إلى غاية زوجها في توجيه السّؤال (الصّلة). لقد قالت بدقة ما تعنيه، لا أكثر ولا أقل، ولم تولد أي إضمار (أي ليس هناك فارق بين ما تقوله وما تعنيه، ليس هناك مستوى معنى إضافي)"¹.

الحالة الثّانية: عدم الالتزام بالمبادئ، فقد أدرك "غرايس" أنّ هذه القواعد لا يمكن الالتزام بها في كلّ الخطابات، وهناك خمس أنواع من عدم الالتزام هي:

- 1) تعويم مبدأ أساسي Flouting a maxim.
- 2) خرق مبدأ أساسي Violating a maxim.
- 3) انتهاك مبدأ أساسي Infringing a maxim.
- 4) الخروج عن مبدأ أساسي Opting out a maxim.
- 5) إرجاء مبدأ أساسي Suspending a maxim.²

وهذه المبادئ تختلف الأسباب التي تدعو المتكلّمين إلى عدم الالتزام بها، "لأنهم -مثلا- غير قادرين على التكلّم بوضوح، أو لأنهم يختارون الكذب عمدا... ويبدو أنّ أهمها هو ذلك الذي يولد الإضمار*، ألا وهو المبدأ الأوّل -التعويم-"³. وبذلك فعن طريق "تعويم مبدأ أساسي" الذي يمثل خروجاً عن المبدأ يحدث "الإضمار في المحادثة" (الاستلزام)، وقد أعطى "توماس جيني" نموذجاً لكلّ إضمار ينتج عن خرق أحد تلك المبادئ بطريق "التعويم"⁴.

ونظراً لوجود أسباب تجعل المتكلّم غير ملتزم بهذه القواعد نظراً لأنّ احترام بعضها يؤدي إلى التّضحية بآخر، فقد بيّنت "أرمينكو" أنّ المتكلّم في بعض السّيقات لا يمكنه احترام قواعد الخطاب جملةً، بل قد يكون خرق إحدى القواعد بحدّ ذاته احتراماً لقاعدة أخرى، ومثال ذلك: إجابة أحدهم عن سؤال: ما هي المدّة التي يستغرقها المدفع ليبرد؟ بقوله: "بعضاً من الزمن"؛ فالجيب لم يعط

¹ جيني توماس، المعنى في لغة الحوار، ص83.

² نفسه، ص83.

* وهو الذي يعرف بالاستلزام، وسيأتي بحثه عند غرايس، في المبحث الموالي.

³ توماس جيني، المعنى في لغة الحوار، ص84.

⁴ ينظر: نفسه، ص84 وما بعدها.

المعلومات الكاملة للسائل، فخرق قاعدة الكم، لكنه خدم قاعدة "الصدق" لأنّه بلغ ما يعلمه فقط ولم يجب عما يجله¹.

ومن باب إنصاف المنجز الغرايسي، فإنّ غرايس لم يحجر المبادئ التي تحكم التّخاطب بما ذكره فقط، بل قد صرّح بأنّه بالإمكان أن توجد هناك قواعد أخرى "جماليّة أو اجتماعيّة أو أخلاقيّة، من قبيل (كن متأدّباً)"². ولكن رغم إشارته هذه إلى وجود مبادئ أخرى منها مبدأ التّأدب والتّهديب، إلا أنّ الانتقادات قد كثرت عليه لأنّه أغفل جوانب أخرى، ومنها "التّهديب" الذي أشار إليه ولكنّه ركّز على الجانب التّبليغي³، وذلك ما مهّد لظهور مبادئ أخرى، تخدم "مبدأ التّأدب" الذي أشار إليه ولم يوفه حقّه.

2) مبادئ المحادثة ومراعاة الجانب التّعاملي

1.2) مبدأ التّأدب ومراعاة الجانب التّهديبي في التّخاطب

لما كان تركيز "غرايس" على الجانب التّبليغي في عملية التّخاطب، جاءت " روبن لأكوف (Robin Lakoff)" بـ "مبدأ التّأدب" مؤسساً عليه ومكمّلاً له، وذلك في مقالتها التي نشرت بعنوان "منطق التّأدب" (1973م)⁴. ويقوم هذا المبدأ على مراعاة المتكلّمين الجانب التّأديبي في الحديث مثل مراعاتهم الجانب التّبليغي، وفق ما تقتضيه صيغة "لتكن مأدّباً"⁵. ويتفرّع عن هذا المبدأ ثلاث قواعد، لكلّ واحدة مقتضى تقتضيه:

- قاعدة التّعفف، ومقتضاها: " لا تفرض نفسك على المخاطب".
- قاعدة التّشكك، ومقتضاها: " لتجعل المخاطب يختار بنفسه".
- قاعدة التّودّد، ومقتضاها: " لتظهر الودّ للمخاطب"⁶.

¹ فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص54-55.

² غرايس، المنطق والمحادثة، ص620.

³ طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص239.

⁴ Robin Lakoff . "The Logic of Politeness" in Papers from the Ninth Regional Meeting .Chicago . Linguistic Society, Chicago, 1973. pp 292-305.

⁵ طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص240.

⁶ نفسه، ص240-241.

وتختلف الأساليب التي ينتهجها المخاطب في كلّ قاعدة، وذلك بحسب المسافة بينه وبين المخاطب؛ فقاعدة التّعفف تقتضي أن يترك المخاطب مسافةً بينه وبين المخاطب ولا يدخل له في خصوصيات أيّ واحد منهما، كما تقتضي قاعدة التّشكك أن يترك المخاطب للمخاطب حرية الاختيار فلا يلزمه بطلب معيّن، وإتّما يستخدم أساليب من مثل الاستفهام أو العرض، كقوله: ربما يفيدك الانضمام إلينا في العمل، عوض قوله: لا بدّ لك من أن تنضمّ إلينا في العمل. بينما في قاعدة التّودّد تكون المسافة بين المتخاطبين متقاربة حيثُ يعاملُ المخاطب معاملة النّد للنّد، ولا يكون هذا إلا حينما يكون المخاطب أعلى منزلة من المخاطب أو نّدا له، وبهذا يتحقّق التّضامن وذلك من خلال عدّة أساليب منها، على سبيل المثال، نداؤه باسمه أو كنيته. وقد عدّت لأكوف هذه القواعد ذات طبيعة كليّة¹.

وما يلحظ في القواعد التي جاءت بها "روبين لأكوف" أنّها متفاوتة ما قد يؤدي بها إلى أن تتعارض فيما بينها وحتىّ بينها وبين المبادئ التي أتى بها غرايس، و رغم اهتمام "روبين لأكوف" بالجانب التّهذيبي إلا أنّ اهتمامها "قد جمّد على الجانب التّجريدي من عنصر التّهذيب المقوم للتخاطب، وأهمل الجانب العملي والإصلاحي منه"²، ما أدّى إلى ظهور مبدأ مكّمّل لهذا النقص وهو "مبدأ التّواجه".

2.2) مبدأ التّواجه والاهتمام بالجانب العملي

سعى كل من "براون" و"ستيفن لفنسون" إلى تدارك نقص الجانب العملي في "مبدأ التّأدب" في كتابهما المشترك "الكليّيات في الاستعمال اللّغوي: ظاهرة التّأدب"³، وذلك من خلال "مبدأ التّواجه" الذي أتيا به، وقد صاغه طه عبد الرحمن في عبارة "لتصن وجه غيرك"، وينبني هذا المبدأ على مفهومين أساسيين هما: مفهوم "الوجه"، ومفهوم "التّهديد" وهو نقيض الصّيانة⁴. و"تنطلق

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص241.

² نفسه، ص242.

³ Penelope Brown and Stephen C. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage* (Studies in Interactional Sociolinguistics 4) Publisher : Cambridge University Press, 1987.

⁴ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص243.

نظريّة براون ولفنسون من مقولات عالم الاجتماع ايرفينج جوفمان (Goffman) حول صياغة الانطباعات وتشكيلها، وكذلك من الكتابات المؤسّسة لأوستين وسيرل وجرايس¹.

ويعني مفهوم الوجه الذات التي يراها الشخص لنفسه ويريد أن تتحدّد قيمته الاجتماعية بها، والوجه على ضريين: وجه دافع (سليبي): الشخص يريد ألاّ يعترض الغير سبيل أفعاله. ووجه جالب (إيجابي): إرادة جلب الاعتراف من الغير على الأفعال التي يقوم بها الشخص. فتكون المخاطبة هي المجال الكلامي الذي يسعى فيه كل من المتكلّم والمخاطب إلى حفظ ماء وجهه بحفظ ماء وجه مخاطبه. أمّا مفهوم "التّهديد" فهو كلّ الأقوال التي تهدد الوجه تهديدا ذاتيا وتعوق إرادات المتكلّم أو السّامع عن دفع الاعتراض (الوجه الدافع) وجلب الاعتراف (الوجه الجالب)².

وحتى تخفّ حدّة هذا التّهديد اقترح "براون" و"ليفنسون" خمس خطط تخاطبيّة مفرّعة عن مبدأ التّواجه³، على المتكلّم أن يختار منها ما يلائم قوله، وهي:

- أن يمتنع المتكلّم عن إيراد القول المهّدّد.
 - أن يصرّح بالقول المهّدّد مع غير تعديل يخفّف من جانبه التّهديدي.
 - أن يصرّح بالقول المهّدّد، مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الدّافع.
 - أن يصرّح بالقول المهّدّد، مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الجالب.
 - أن يؤدي القول بطريقة التّعريض، تاركا للمستمع أن يتخيّر أحد معانيه المحتملة⁴.
- وما يلمح في هذا المبدأ أنّه قد ركّز على الجانب التّهديدي في العمل التّهديبي، وكأنّ التّهديد هو الأصل في كل الخطابات، حيث جعل مهمّة المتخاطبين محصورة في تلطيف الجانب التّهديدي، والواقع أنّ هناك خطابات تخلو من التّهديد وتحتاج إلى البعد التّقريبي من العمل التّهديبي، والجامع بين الخطابات التي يرد فيها تهديد والتي تخلو منه هو أنّها تحتاج إلى "أدب المتكلّم"، بصرف النظر عن

¹ (مزيد) بماء الدّين محمد، من أفعال اللّغة إلى بلاغة الخطاب السياسي: تبسيط التّداوليّة، شمس الدّين للنشر والتّوزيع (القاهرة- مصر)، ط1(2010م)، ص63.

² نفسه، ص243.

³ Penelope Brown and Stephen C. Levinson, Politeness, p68.

⁴ ينظر: طه عبد الرّحمن، اللسان والميزان، ص244.

Penelope Brown and Stephen C. Levinson, Politeness, p68.

ورود التّهديد وعدمه؛ "فإذا كان مهّددا، اقتضى منه التّلطيف، وإن كان غير مهّدّد، اقتضى منه سلوكا مهذبًا غيره"¹. وبهذا لا بدّ من مبدأ يسدّ هذا الجانب التّقريبي من الخطاب.

3.2 مبدأ التّأدب الأقصى والاهتمام بالجانب التّقريبي

جاء "جوفري ليتش (Leitch)" بمبدأ "التّأدب الأقصى" ضمن كتابه "مبادئ التّداوليات"،

ويعتبر مبدأ مُكمّلا لمبدأ التّعاون وصاغه "ليتش" في صورتين:

الأولى إيجابيّة: أكثر من الكلام المؤدّب.

والثّانية سلبية: قلّ من الكلام غير المؤدّب².

وتتفرّع على مبدأ التّأدب الأقصى قواعد ذات صورتين: إيجابية وسلبية، أيضا، وهي:

- قاعدة اللّباقة: وصورتها كالتّالي:

قلّ من خسارة الغير.

أكثر من ربح الغير.

- قاعدة السّخاء: وتتفرّع عنها:

قلّ من ربح الذات.

أكثر من خسارة الذات.

- قاعدة الاستحسان: وتتفرّع عنها:

قلّ من ذمّ الغير.

أكثر من مدح الغير.

- قاعدة التّواضع: وتتفرّع عنها:

قلّ من مدح الذات.

أكثر من ذمّ الذات.

- قاعدة الاتّفاق: وتتفرّع عنها:

قلّ من اختلاف الذات والغير.

أكثر من اتّفاق الذات والغير.

¹ طه عبد الرّحمن، اللسان والميزان، ص245.

² نفسه، ص246.

- قاعدة التعاطف: وصورتها:

قلل من تنافر الذات والغير.

أكثر من تعاطف الذات والغير.

ويرى "ليتش" أنّ هذه القواعد بمنزلة خطط تدفع كل ما من شأنه أن يوقع التنافر والتزاع أو يمنع التعاون بين المتخاطبين، خاصة قاعدة اللباقة. وفي علاقة مبدأ التعاون مع هذا المبدأ، يذكر "ليتش" أربع حالات تمثل التوتر بين الغايات التواصلية والغايات الاجتماعية:

تنافسية: تتعارض الغايتان، لكن ليس إلى حدّ التضحية بأحدهما، كما بين الطلب والأمر.

تعاونية أو محايدة: لا يحدث فيها أثر ملحوظ بين الغايتين، كما بين الإخبار والتقرير.

متناغمة: وفيها تنسجم الغايتان، كما في الشكر والتهنئة والتحية.

صدامية: وفيها صراع حادّ بين الغايتين، كما في توجيه الاتهامات والسب والإهانة¹.

ويرى طه عبد الرحمن أنّه حال التعارض يقدم مبدأ التأدب الأقصى؛ "لأنّه أحفظ للصلة الاجتماعية التي هي شرط في التعاون"². ومن ذلك مثلاً استعمال التعبيرات المطوّلة والإخلال بقاعدة الكم من أجل تهذيب الطلب وعدم استخدام الأوامر الصريحة رغم توفر شرط الكمّ فيها.

وقد أحصى "طه عبد الرحمن" ميزات هذا المبدأ وماأخذه، فمن ميزاته أنّه جمع العديد من

خصائص المبادئ السابقة، وأضاف إليها قواعد أخرى جعلته يمتاز عنها، كما أنّه مبدأ يهتم بالبعد التقريبي من الجانب التهذيبي للخطاب غير أنّه، حسب طه عبد الرحمن، قد حمل خاصيتين جعلتاه

يفتقر إلى مبدأ الصدق والإخلاص، ويميل إلى التظاهر وينزع إلى المصلحة. الخاصية الأولى هي:

"التناظرية" حيث كل ما هو إيجابي لطرف من طرفي التخاطب (مخاطب/متكلّم) يجعل الثاني خاسراً، والعكس كذلك، ما يفضي إلى كثير من التصنّع بدافع تضرّر أحد الطرفين عوض استفادتهما معاً، أما الخاصية الثانية فهي "الربح والخسارة" حيث جعلت العلاقة بين المتكلّم والمخاطب علاقة تقاس بمعيّار الربح الذي تدوّه الأفعال والأقوال، كما يتّضح ذلك في قاعدتي "اللباقة والسخاء"³.

¹ بهاء الدّين محمد مزيد، من أفعال اللّغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، ص61.

² طه عبد الرحمن، اللسان والميزن، ص247.

³ نفسه، ص248-249.

ولم تقف اجتهادات الغربيين عند هذا الجانب بل كانت هناك اجتهادات أخرى مقترحة، تحاول إكمال التّقائص التي في المبادئ السابقة، وهي نفسها قد تكون أيضا فيها نقائص، من مثل مقارنة "فرازر (Fraser) الذي يرى أنّ الكياسة في التّخاطب هي داخلة ضمن العقد التّحادثي "فإنّ الناس يقيّدون في التّحاور بما يسميه "عقدا تحادثيا **Conversational contract**"¹. ومع ذلك "يعد نموذج **Fraser** للكياسة غامضا بالمقارنة مع نماذج **Leech & Brown & Levinson** ويصعب الوصول إلى "كيف يعمل بالفعل"². وتبقى المبادئ المذكورة أهم ما أنجز في هذا الحقل عند الغربيين، رغم ما على كل منها من ملحوظات، وذلك هو ما دفع طه عبد الرحمن إلى التّفطيش عن مبدأ شامل يبرز فيه معيار الصّدق والإخلاص، عوض التّظاهر والانتهازية، وذلك من خلال ماورد في أدبيات التّخاطب في تراثنا العربي³.

¹ جيني توماس، المعنى في لغة الحوار، ص205.

² نفسه، ص205.

³ سيأتي إيرادها في الفصل الثاني مضافا إليها أدبيات التّخاطب عند ابن القيم.

رابعاً: الدّلالات الحرفيّة والدّلالات التّخاطبيّة ضمن المقاربات التّداوليّة

تتسم عملية التّخاطب بأنّها "عملية استنتاجيّة محكومة بأصول تخاطبيّة فيها ثلاثة عناصر أساسيّة هي: المواضع اللّغوية linguistic conventions، والعمليّات المنطقيّة logical processes، والأصول التّخاطبيّة principles of conversation"¹. وكل واحد من هذه الثلاثة يتعلّق بمعنى محدد؛ فالمواضع اللّغويّة ترتبط بالمعاني الحرفيّة للغة (المعاني الحقيقيّة مثلاً)، والنّسب الخارجيّة التي تشير إليها الجمل في الخارج، أما العمليّات المنطقيّة فترتبط بما يعرف بدلاليّ التّضمن، والافتراض، وأما الأصول التّخاطبيّة فترتبط بالمفاهيم التّخاطبيّة (أو الاستنتاجات غير الوضعيّة المنطقيّة)².

وهذا كلّه يدل على معجزة التّواصل البشري، إذ "إنّ القدرة على إجراء محاوره عاديّة بلسان طبيعيّ لدليل على ذكاء غير عادي للكائن البشري، إذ يتجاوز الأمر استعمال السنن إلى اعتماد عوامل معرفيّة تحكمها، إلى جوانب القواعد اللّسانيّة، القواعد التّداوليّة التي أخذت تحتلّ مكانة هامّة داخل مشهد التّواصل الإنساني بمختلف أنساقه المتنوّعة"³.

ومنه ستناول أنواع الدّلالات وفق العناصر الثلاثة المذكورة سابقاً (اللّغوية، المنطقيّة،

التّخاطبيّة):

1) الافتراض بين المعاني المنطقيّة والمعاني التّداوليّة

ترى "أوريكيوني" بأنّ الافتراض يتحدّد بصورة أكثر ضمن مقارنة ديكرود* حيث إنّه "يتم نقل الافتراضات، في حال لم تشكّل مبدئيّاً موضوع الخطاب الكلاميّ الأساسيّ، عبر القول الذي تكون

¹ (علي) محمد محمد يونس، مقدّمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، دار الكتاب الجديدة المتحدّة (بيروت - لبنان)، ط 1 (حزيران 2007م)، ص38.

² محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، ص38.

³ توماس جيني، المعنى في لغة الحوار، ص193.

* أزوالد ديكرود (Oswald Ducrot): مدرس جامعي في عدّة جامعات (فرنسا، ألمانيا، كندا، سويسرا) ولد سنة 1930، اهتمت أعماله بتاريخ اللّسانيّات والعلاقة بين اللّغة والمنطق، وركّز بحوثه في السّنوات الأخيرة على التّداوليّة اللّسانيّة. مكّلف بالبحوث في المركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا من سنة 1963 إلى سنة 1978، وشارك في أعمال "ندوة أندريه مارتينييه". صاحب مؤلّفات عديدة في مجال فلسفة اللّغة والتّداوليّة بالخصوص، منها:

- Dire et ne pas dire, 1980.

- Les échelles argumentatives, 1980.

مُدْرَجَة فِيهِ بِشكْل جَوْهَرِي لَا نِزَاع فِيهِ (خِلَافًا لِلْمُضَمَّنَاتِ)، وَبِتَعْبِير آخَرَ، تَعْتَبَر الْاِفْتِرَاضَاتُ أُمُورًا "نَقْصِدُ قَوْلَهَا 1" مِنْ دُونَ أَنْ "نَقْصِدُ قَوْلَهَا 2"¹. أَي هُنَاكَ مَعَانِي يَحْتَمِلُهَا اللَّفْظُ دُونَ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَصَدَهَا الْمُتَكَلِّمُ. كَمَا تَقَرَّرُ أَوْرِيكْيُونِي أَنَّ قِضِيَّةَ "تَصْنِيفِ" الْاِفْتِرَاضِ "مِمَّا قَدْ وَقَعَ فِيهِ الْخِلَافُ"، وَأَنَّهَا لَمْ تَجِدْ تَصْنِيفًا مُرْضِيًا مِثْلَ الَّذِي ذَكَرَهُ "دِيكْرُو"، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْاِفْتِرَاضَ يَقْتَرِبُ مِنَ الْمَحْتَوِيَّاتِ الْبَيِّنَةِ (الْمَنْطُوقِ) مِنْ جِهَةِ "أَنَّهَا لَا تَقِيمُ وَزْنَ كَبِيرًا لِمُمَيِّزَاتِ الْقَوْلِ السِّيَاقِيَّةِ"².

وَهَذِهِ مَحَاوَلَةٌ لِدَكَرِ أَهَمِّ الْمَقَارِبَاتِ الْمَخْتَلِفَةِ لِقِضِيَّةِ الْاِفْتِرَاضِ مِنْ خِلَالِ التَّمْيِيزِ أَوَّلًا بَيْنَ

الْاِفْتِرَاضِ ضَمْنِ الْمَعَانِي الْمَنْطِقِيَّةِ، ثُمَّ ضَمْنِ الْمَعَانِي التّداوِلِيَّةِ وَأَهَمِّ تَصْنِيفَاتِهِ.

1.1) الْاِفْتِرَاضُ ضَمْنِ الْمَعَانِي الْمَنْطِقِيَّةِ الْوَضْعِيَّةِ (الْاِفْتِرَاضِ، التّضْمَنِ)

يَدْخُلُ الْاِفْتِرَاضُ ضَمْنِ خَانَةِ الْمَعَانِي الْمَنْطِقِيَّةِ، حَيْثُ "يَشْمَلُ الْمَعْنَى الْمَنْطِقِي"³ (implication) نَوْعَيْنِ مِنَ الْمَعَانِي هُمَا التّضْمَنِ، وَالْاِفْتِرَاضُ"⁴. التّضْمَنِ (entailment): "يَصْدُقُ عَلَى قِضِيَّةٍ مَا (ق) أَنَّهَا تَتَضَمَّنُ أُخْرَى (ك) إِذَا كَانَ الْحَالُ أَنَّهُ كَلِمَا كَانَتْ قِ صَادِقَةً كَانَتْ كِ بِالضَّرُورَةِ صَادِقَةً. فَالتّضْمَنِ entailment إِذْنُ عِلَاقَةٌ بَيْنَ جُمْلَتَيْنِ قِ، وَ كِ؛ حَيْثُ قِ تَتَضَمَّنُ كِ إِذَا كَانَ صَدَقَ كِ تَابِعَ بِالضَّرُورَةِ لَصَدَقِ قِ"⁵. فَمِثْلًا: رَأَيْتُ رِجَالًا، تَتَضَمَّنُ رَأَيْتُ إِنْسَانًا. وَصَدَقَ الثَّانِيَّةُ (رُؤْيَا إِنْسَانٍ) مَتَوَقَّفٌ عَلَى صَدَقِ الْأُولَى (رُؤْيَا رِجُلٍ).

الْاِفْتِرَاضِ (presupposition): "هُوَ عِلَاقَةٌ بَيْنَ جُمْلَتَيْنِ قِ، وَ كِ، حَيْثُ قِ (19) تَفْتَرِضُ

كِ (20) إِذَا كَانَتْ كِ صَادِقَةً سِوَاءَ أَكَانَتْ قِ صَادِقَةً (كَمَا فِي 19) أَمْ كَاذِبَةً (كَمَا فِي 21).

(19) تَوَقَّفَ سَلِيمٌ عَنِ التّدْخِينِ.

(20) سَلِيمٌ دَخَنَ.

- Le dire et le dit, 1984.

يَنْظُرُ تَرْجَمْتَهُ: آن رُوبُولِ، التّداوِلِيَّةِ الْيَوْمِ، ص 244.

¹ أَوْرِيكْيُونِي، الْمَضْمَرُ، ص 41.

² نَفْسُهُ، ص 43.

³ وَهِيَ كَذَلِكَ دَاخِلَةٌ ضَمْنِ الْمَعَانِي الْوَضْعِيَّةِ، وَذَلِكَ حَسْبَ سِيَاقَاتِ التّقْسِيمِ، يَنْظُرُ: مُحَمَّدُ يُونُسُ عَلِي، مَقْدَمَةٌ فِي عِلْمِي الدَّلَالَةِ وَالتّخَاطَبِ، ص 41 وَمَا بَعْدَهَا.

⁴ مُحَمَّدُ يُونُسُ عَلِي، مَقْدَمَةٌ فِي عِلْمِي الدَّلَالَةِ وَالتّخَاطَبِ، ص 45.

⁵ نَفْسُهُ، ص 45.

(21) لم يتوقف سليم عن التّدخين"¹.

ويتّسم المعنى الوضعي بما فيه (الافتراض والتّضمن) "بعدم قبوله للإلغاء أو الإبطال دون الوقوع في تناقض"². ومنه "وإذا ما أقرّ معيار قبول الإلغاء هذا لاكتشاف المعنى الوضعي، فيصبح كلّ من التّضمّن، والافتراض داخلين في تعريف المعنى الوضعي"³.

وبالتّسبب إلى الافتراض فإنّه يتداخل مع الجانب التّداولي، حيث "نطلق اسم افتراضات تداوليّة تواصلية على كل المعلومات التي ينقلها القول والتي تتعلق بـ "شروط النّجاح" (وبنوع خاص بشروطه التّمهيدية) التي يجب استيفائها بغية تمكين فعل الكلام الذي يدّعي القول إنجازه من النّجاح على صعيد تأثيره غير المباشر"⁴. فمثلا طلب فتح الباب في: "افتح الباب" يقتضي أمورا منها: وجود باب مغلق، أن يكون المخاطب قادرا على فهم الخطاب، وقادرا على الامتثال، وأن يكون الخطاب موجّها إليه، وأن يكون المتكلّم له سلطة إصدار الأمر. وقد حدّدت "أوريكيوني" المجال الدّلالي الذي يدخل ضمن خانة "الافتراض"، حيث قالت: "نصنّف في خانة الافتراضات كل المعلومات التي، وإن لم تكن مُقرّرة جهراً (أي تلك التي لا تُشكّل مبدئياً موضوع الخطاب الكلامي الحقيقي الواجب نقله)، إلا أنّها تنتج تلقائياً من صياغة القول التي تكون مدوّنة فيه بشكل جوهريّ، بغض النّظر عن خصوصيّة النّطاق التّعبير الأدائي"⁵. كما بيّنت غني وغزارة ماكتب في مقارنة "الافتراض"⁶.

2.1 خصائص الافتراض المسبق

يرمز الباحثون للافتراض المسبق اختصاراً بالرمز: << الذي يعني "يفترض مسبقاً أن"⁷. ويذكرون له عدّة خصائص منها:

أ) اطّراد النّفي: وبهذا يتمّ التفريق بين الافتراض والتّضمّن (entailment)، حيث "توصف خاصية الافتراض المسبق هذه عموماً بالاطّراد عند النّفي constancy under negation، وتعني

¹ محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، ص45.

² نفسه، ص41.

³ نفسه، ص41.

⁴ أوريكيوني، المضمّر، ص69.

⁵ نفسه، ص48.

⁶ نفسه، ص50.

⁷ جورج يول، التّداوليّة، ص52.

من حيث الأساس أنّ الافتراض المسبق لمقولة ما سيبقى ثابتا (أي صحيحاً) حتى عند نفي تلك المقولة¹. مثال ذلك:

(أ) يعلم الجميع أنّ زيدا متهور. (س).

(ب) لا يعلم الجميع أنّ زيدا متهور. (ليس س).

(ت) زيد متهور. (ص).

فهنا رغم اختلاف المتكلمين حول زيد في (س) و(ليس س) إلا أنّهما متفقون حول افتراض (ص) الذي يبقى مطردا في النفي، إذ تهور زيد ثابت في الحالين.

ولذلك يذكر الباحثون بأنّ مفهوم الافتراض يختلط كثيرا بمفهوم التضمّن، ويفرّق بينهما بعدم النفي، حتى إنّ هناك من عرّف الافتراض بأنّه: "تضمّن لا يتأثر بالنفي"². وبالتالي في الأمثلة السابقة يبقى الافتراض القائم "زيد متهور"، وفي المثال السابق له يبقى الافتراض "أنّ سليما دخن"³. وقد ذكر "جورج يول" الفرق بينهما، "الافتراض المسبق هو شيء يفترضه المتكلم يسبق التفوه بالكلام، أي أن الافتراض المسبق موجود عند المتكلمين، وليس في الجمل"⁴. أما التضمّن* فهو شيء ينبع منطقيا مما قيل في الكلام. أي الجمل هي التي تحوي الاستلزام، وليس المتكلمون⁵.

وهذا يرجع أيضا إلى كون الافتراضات يفترضها المتكلمون دون التفوه بها، ويدركها المخاطبون من القول لأنها متعلّقة بالمقول نفسه؛ فإنّه "عند كل عمليّة من عمليات التبليغ، ينطلق الأطراف (المخاطبون) من معطيات أساسيّة معترف بها ومعروفة. وهذه الافتراضات المسبقة لا يصرح بها

¹ جورج يول، التّداوليّة، ص53.

² محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدلالة والتّخاطب، ص46.

³ وقد ذهب "محمد يونس علي" إلى أنّه لم يجد فيما كُتب حول سلامة الافتراض من النفي تعليلا لهذه الظاهرة (السلامة من النفي وتعلق ذلك بالتضمّن)، وحاول إعطاء تعليقات لذلك منها قضية السابق واللاحق. للتوسع حول رأيه ينظر: محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدلالة والتّخاطب، ص46-47.

⁴ جورج يول، التّداوليّة، ص51.

* ترجم "قصي العتّابي" مترجم كتاب التّداوليّة لجورج يول، مصطلح (entailment) بالاستلزام وهي ترجمة قد توقع في الإيهام بأنّه الاستلزام التّخاطبي، بينما المقصود به "التضمّن entailment" وإن كان قد اختار مصطلح "التضمّن" ترجمة لمصطلح "Implicature".

⁵ جورج يول، التّداوليّة، ص51.

المتكلّمون وهي تشكّل خلفيّة التّليغ الضّروريّة لنجاح العمليّة (التّليغيّة). وهي محتواة في القول، سواء تلبّظ بهذا القول إثباتاً أو نفيّاً¹.

ب) الفرق بحسب الكفاءات المحتاجة : حيث يمكن النّظر إلى الفرق بينهما من جهة الكفاءة المعتمدة في الاستدلال عليهما أثناء التّخاطب؛ حيث إنّ "في الواقع، يتمّ مبدئياً فكّ ترميز الافتراضات بفضل الكفاءة الألسنيّة اللّغوية وحدها، في حين يتطلب فكّ ترميز المضمّنات بالإضافة إلى تلك الكفاءات تدخّل الكفاءة الموسوعيّة التي يتمتّع بها المتكلّمون. بيد أنّنا نعرف حقّ المعرفة أنّ هاتين الكفاءتين هما غير محدّدتي المعالم بشكل واضح"².

3.1 أنواع الافتراض:

يمكن تقسيم "الافتراض المسبق" إلى عدّة أنواع بمعايير مختلفة، وذلك وفق ما جاء به "جورج يول" حينما ذكر أنواعا من الافتراضات المسبقة، حيث صنّف مجموعة من الافتراضات ضمن **الافتراض المسبق الكامن**، حيث رأى أن الافتراض المسبق يتم بواسطة استعمال عدد كبير من الكلمات والعبارات والبنى، واعتبر "جورج يول" "هذه الصّيغ اللّغوية على أنّها مؤشرات لافتراضات مسبقة كامنة potential presupposition، والتي يمكنها أن تصبح افتراضات واقعية فقط عند وجودها في سياقات مع متكلّمين"³. وهذه الافتراضات هي:

أ) الافتراض المسبق الوجودي (existential presupposition): حيث الافتراضات المسبقة بأنواعها التي ستذكر متوقّفة على "الافتراض المسبق الوجودي" في مثل عبارات التّملك: سيارتك << لديك سيارة، أو مجرد أسماء تدل على ذوات يفترض وجودها مثل: ملك السويد، القطّة، الفتاة جارتنا⁴. أي ذكر شيء ما يفترض وجوده مسبقاً، فمثلاً: قطّة زيد، فيها افتراض وجود قطّة لزيد، وفيها افتراض وجود قطّة وأيضا وجود زيد.

ب) الافتراض المسبق الواقعي (factive presupposition): يقوم على افتراض وقائع حاصلة فعلاً، وأعطى له عدّة أمثلة منها:

¹ الجبلاي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التّداوليّة، ص34.

² أوريكيوني، المضمّر، ص77-78.

³ جورج يول، التّداوليّة، ص54.

⁴ نفسه، ص54.

لم أدرك أنّه كان مريضاً << (كان مريضاً).

نحن نادمون لأنّنا أخبرناه << (أخبرناه).

لم أدر أنّها كانت متزوّجة << (كانت متزوّجة).

لم يكن انصرافه المبكر غريباً << (انصرف مبكراً).¹

ت) الافتراض المسبق المعجمي (Lexical presupposition): وهو مرتبط بعدد من الصّيغ²، وأعطى له "جورج يول" عدّة أمثلة:
أقلع عن التدخين << (كان مدخناً).

بدأوا بالتّدمر << (لم يكونوا متدمرين من قبل).

أنت متأخّر مجدداً << (كنت متأخراً من قبل).³

ويمكن ذكر الفرق بين الافتراض المسبق الواقعي والمعجمي : وذلك حسب الحالتين "في حالة الافتراض المسبق المعجمي، يؤخذ استعمال المتكلم لتعبير معيّن على أنّه يفترض مسبقاً مفهومها آخر (غير المذكور)، بينما في حالة الافتراض المسبق الواقعي يؤخذ استعمال تعبير معيّن على أنّه يفترض مسبقاً صحة المعلومة المذكورة بعده"⁴.

ث) الافتراضات المسبقة البنيويّة (structural presupposition): في مثل هذه الحالة "تحلّل بعض بني الجمل عرفياً وبانتظام على أنّها تفترض مسبقاً ذلك الجزء من البنية الذي افترضت صحته"⁵. وبذلك يمكن للمتكلم استعمال تراكيب بنيويّة لمعاملة المعلومات على أنّها مفترضة مسبقاً على أنّها صحيحة، وبذلك يتقبّلها المستمع على أنّها صحيحة. وذلك ما تضمّنه بعض أدوات الاستفهام، مثل: متى جئت؟ يفترض (جئت). لكن ليست كل الأدوات كذلك، فمثلاً: هل جئت؟ لا يضمن ذلك مجيئك⁶.

¹ جورج يول، التّداوليّة، ص54.

² نفسه، ص55.

³ نفسه، ص55.

⁴ نفسه، ص55.

⁵ نفسه، ص55.

⁶ نفسه، ص56.

وكل الافتراضات السّابقة يفترض فيها أن تكون صحيحة، بينما هناك افتراضات مسبقّة غير واقعيّة.

ج) افتراضات مسبقّة غير واقعيّة (non-factive presupposition) مرتبطة ببعض الأفعال ف"الافتراض المسبق الذي يفترض عدم صحته. يصاحب استعمال أفعال مثل يحلم (dream) ويتصوّر (imagine) ويتظاهر (pretend)"¹. وله أمثلة:
حلمت أنّني غني << (لست ثريا).
تظاهر بأنّه مريض << (ليس مريضا).

ح) افتراض مسبق مناقض للواقع (counter-factual presupposition): وذلك يعني " أنّ الذي يفترض مسبقا ليس غير صحيح فحسب، وإتّما هو عكس ما هو صحيح، أو مناقض للحقائق"². فمثلا التّركيب الشرطي: لو كنت صديقي لساعدتني << (لست صديقي).
وقد لخص "جورج يول" الأنواع المتعددة للافتراضات الكامنة في الجدول الآتي³:

جدول الافتراضات المسبقّة الكامنة³

النوع	المثال	الافتراض المسبق
وجودي	أل (س)	<< (س) موجود
واقعي	ندمت على مغادرتي	<< غادرت
غير واقعي	تظاهر بالسعادة	<< لم يكن سعيدا
معجمي	تمكّن من الهروب	<< حاول الهروب
بنوي	متى توفيت ؟	<< توفيت
مناقض للواقع	لو لم أكن مريضا، ...	<< أنا مريض

¹ جورج يول، التّداوليّة، ص57.

² نفسه، ص57.

³ نفسه، ص58.

2) مقارنة غرايس للدلالات الحرفية والتخاطبية ضمن نظرية الاستلزام التخاطبي

لقد تعددت المقاربات التي عنيت بهذا المجال (الاستلزام التخاطبي)، حيث ذكرت "أوريكيوني" في تناولها لـ "المحتويات المضمرة"، بأنّ هناك عددا لا يستهان به من التصنيفات التي اهتمت بها قد أبصرت النور، إلا أنّ أكثرها تداولا التصنيف الذي اقترحه "بول غرايس"¹. ومنه فقد قُدمت اقتراحات متعدّدة لوصف ظاهرة الاستلزام التخاطبي، في إطار كلّ من (فلسفة اللّغة العاديّة) و(الفلسفة الصوريّة) والنظريّة (التوليدية التحويلية)². وهذا يدلّ على المنظورات المختلفة التي شكّلت تلك المقاربات، ومنه سنسعى إلى بيان أبرز تلك المقاربات، مركزين بصفة خاصّة على مقارنة "غرايس" التي كانت هي بحدّ ذاتها منطلقا لمقاربات أخرى، منها على سبيل المثال "الأفعال الكلاميّة غير المباشرة" عند سيرل وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

ولاختلاف تلك المقاربات لا بدّ من الإشارة إلى أن الانتصار إلى رأي ما من هذه الآراء أو حتى الذهاب إلى رأي جديد هو أمر محفوف بالمخاطر؛ فكثير من الرّوى تحظى بالقبول ثم تلاقي نقدا يقوّض منطلقاتها ثم ما يلبث أن يلاقي النقد نقداً يعيد القبول إلى الرّأي الأول، وهكذا. والمقصود هو سعة الاجتهاد في هذا الحقل "أصناف المحتويات المضمرة وآليات حدوثها". وحتى يتحدد مفهوم "الاستلزام" لا بدّ من تناوله ضمن المقاربات التي عاجلته من عدّة منظورات، يأتي في مقدّمة ذلك مقارنة غرايس.

1.2) مقارنة غرايس في الاستلزام الخطابي³

1.1.2) فروقات أولية:

¹ أوريكيوني، المضمّر، ص37.

² (المتوكل)، أحمد، "اقتراحات من الفكر اللّغوي العربي القديم لوصف ظاهرة "الاستلزام التخاطبي"، منشور ضمن: البحث اللساني والسيميائي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط (جامعة محمد الخامس)، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 6، ص19.

³ نجد عدّة ترجمات غير ترجمة "الاستلزام الحوارية" الشائعة الاستخدام، منها: "الاستلزام التخاطبي"، وهي أيضا شائعة الاستعمال، "الافتضاء التخاطبي" (وهو اختيار عادل فاخوري الذي قال بأنّه أخذه من موروث أصول الفقه)، و"المفهوم التخاطبي" (وهو اختيار محمد يونس علي، وهو أيضا مأخوذ من الحقل الأصولي مع وعي صاحبه بالفارق)، "التضمين المحادثي" (قصي العتّابي في ترجمته لكتاب التداولية لجورج يول). لكن كلّ اختيار لمصطلح ما نجد لأصحابه مسوغات ذكرها. وهناك ترجمة مقابلة لمصطلح عربي، وهي ما جاء في حديث عبد الرّحمن الحاج صالح عن "Implicature" حيث قرنه بالمصطلح البلاغي العربي "التعريض". ينظر: عبد الرّحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربيّة، ص236.

لقد فرّق غرايس في بداية حديثه ما بين المعاني الحرفيّة والمعاني المستلزمة، كما ميّز الاستلزام التّخاطبي عن الاستلزام المنطقي، وهذه الفروق هي:

أ) الفرق بين الجملة والقول وما يقال وما يقصد

قد فرّق غرايس في مقالاته السابقة (1957م) بين الجملة والقول، "فالجملة هي سلسلة من الكلمات التي يمكن لزيد أو عمرو أو صالح التّلفظ بها في ملابسات مختلفة ولا تتغيّر بتغيّر هذه الملابسات؛ أما القول فهو حاصل التّلفظ بجملة وهو يتغيّر بتغيّر الملابسات والقائلين"¹. كما فرق غرايس في حديثه عن مبادئ الخطاب والاستلزمات التّخاطبيّة (1975م)، بين المعنى الحرفي أو ما يقال. ويقصد بالقول "الصّلة الوثيقة بين ما يقوله شخص ما والمعنى الاصطلاحي للكلمات (الجملة) التي يتلفظ بها"². وبين ما يقصده المتكلّم من معانٍ قد تكون زائدة عن المنطوق الحرفي، ومن ذلك المعاني المستلزمة تخاطبيًا. ولذلك "يقرّ غرايس بوجود طريقتين لتبليغ أكثر ممّا قيل: طريقة تستدعي استلزاما تواضعيا، وطريقة محادثية (غير تواضعية) تستدعي استلزاما محادثيا"³. ولهذا "فالدّلالة هي ما قيل، والاستلزام الخطابى هو ما تمّ تبليغه، ويختلف ما تمّ تبليغه عمّا قيل"⁴.

ب) الاستلزام المنطقي والاستلزام التّخاطبي

هناك نوعان من الاستلزام، الأوّل هو "الاستلزام المنطقي" (Implication) المنتمي إلى حقل المنطق، وهو عبارة عن "علاقة منطقيّة تربط قضية أو جملة أو عدّة جمل بمسار استدلالى استنتاجى. وتطلق لفظة الاستلزام توسّعا على النتيجة التي أفضى إليها المسار الاستدلالي"⁵. ومثال ذلك الانطلاق من المقدّمين:

سقراط إنسان، وكلّ إنسان فان؛ تؤديان إلى نتيجة: سقراط فان. فالعلاقة التي سمحت بالانتقال من المقدّمات إلى النّتيجة تسمى استلزاما. ومن باب التّوسع يطلق على النّتيجة المتحصّل عليها استلزاما أيضا.

¹ آن روبول، التّداوليّة اليوم، ص55.

² بول غرايس، المنطق والمحادثه، (إطلاقات على التّظريات اللّسانية والدّلالية)، ج2، ص616.

³ ، آن روبول، التّداوليّة اليوم، ص56.

⁴ نفسه، التّداوليّة اليوم، ص56.

⁵ جاك موشلار، القاموس الموسوعي للتّداوليّة، ص571.

أما النوع الثاني من الاستلزام، فهو محلّ بحث الدراسات التّداوليّة الذي اشتغل عليه غرايس، وهو الذي يعرف بـ "الاستلزام التّخاطبي" (Implicature)، وهو مصطلح وظّفه لتعيين بعض التّائج التي يمكن أن تستخلص من بعض الأقوال دون أن تعود العلاقة بين التّائج والأقوال إلى علاقة الاستلزام المنطقيّة¹. ومن هذا المنطلق التّفريقي بين المفهومين خصّ غرايس المصطلح الثّاني (الاستلزام التّخاطبي) لـ "عملية الاستدلال التي تجري في التّداول اللفظي باسم الـ Implicature تمييزاً لها عن الـ Implication المتعارف عليها"².

2.1.2 الدلالات (المحتويات) أنواعها وتفرّعاتها

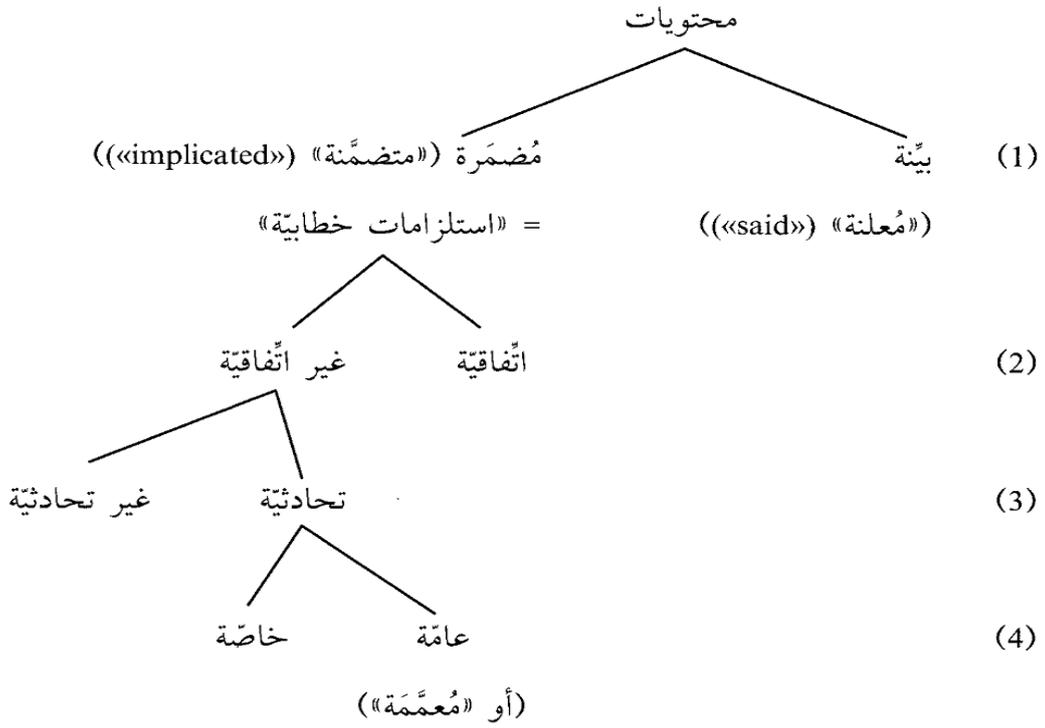
وقبل الدّخول إلى مفهوم الاستلزام التّخاطبي لا بدّ من بيان إحدائياته ضمن مجموعة من أصناف الدلالات التي قد قدّمها غرايس، ومعرفة تلك الأصناف محفوفة بنوع من عدم الوضوح، ولذلك توجد هناك محاولتان مشتهرتان حاولتا حصر ما حدّده غرايس للاستلزام، وهما لـ (صادوك، هارنيش)، ومن خلال "المشجرات" التّوضيحية التي أتيا بها يمكن معرفة ذلك، وذلك بعرضها ثم شرح ما تضمنته من مفاهيم، والمشجران هما:

مشجّر رقم (01) لصادوك (Sadock)³

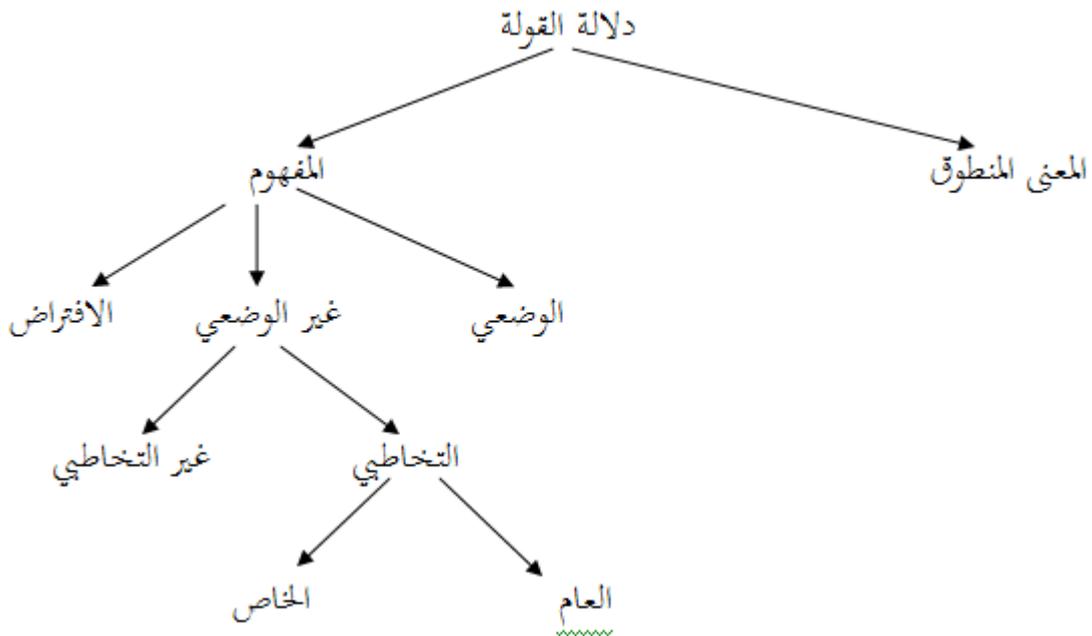
¹ بول غرايس، المنطق والمحادثة، (إطلاقات على التّظريات اللّسانية والدلالية)، ج2، ص616.

² (فاحوري) عادل، "الاقتضاء في التّداول اللّساني"، مجلة عالم الفكر، تصدر عن وزارة الإعلام (الكويت)، مج 20، ع 3 (أكتوبر-نوفمبر-ديسمبر 1989)، ص141.

³ نقلاً عن: أوريكيوني، المضمّر، ص38.



أما المحاولة الثاني فهي لهارنيس¹



¹ نقلا عن: محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص40.

ويُلاحظ نوع من الاختلاف البسيط بين المشجرين، في أنّ صادوك لم يوضّح موضع المعنى المنطقي في تصنيف غرايس، كما يتفقان في أمور منها: بقيّة التّفريعات غير التّفريع المذكور، وكذلك كلاهما أدرجا المفهوم غير الوضعي غير التّخاطبي في مشجريهما وذلك له مسوّغه، حيث "إنّ القسمة المنطقيّة تقتضي ذلك لاستقصاء كل الاحتمالات الممكنة"¹. ومع ذلك يفاضل بعض الباحثين بين المشجرين، حيث "يتميّز مشجر صادك بأنّه أقرب لتوضيح ما عرضه قرّيس بالفعل عن أنواع المعنى، وإن لم يوضح موضع المعنى المنطقي في تصنيف قرّيس"². ولعلّ ذلك مسوّغ اختيار أوريكيوني له في تناولها لمقاربة غرايس³. وانطلاقاً من مشجر صادوك، سيتم شرح تلك الدّلالات المذكورة، مع الفروق بينهما.

أ) المنطوق والمفهوم (البين/المضمّر)

وجانب التّفريق بينهما هو أنّ " ما يقصده غرايس بالمنطوق إنّما هو المحتوى المنطقي للقولة اللّغوية، أو التّسبة الخارجية التي تشير إليها في الخارج. وكل ما يخرج عن هذه التّسبة فهو داخل في المفهوم"⁴. ومنه يظهر أنّ المنطوق قد حدّد مجاله حصرياً لما يدخل فيه، بينما المفهوم لم يحدّد، "ومن الواضح أنّ تعريف المفهوم عنده إنّما هو تعريف سلبي يشمل مجموعة غير متناغمة من المعاني، لا يجمع بينها غير كونها لا تدخل في المنطوق"⁵. ومن الفوارق بين المنطوق والمفهوم: أنّ المنطوق ينتمي إلى مجال الدّلالة، بينما المفهوم ينتمي إلى التّداوليّة⁶. على أنّ الذي يدخل ضمن خانة الاستلزامات التّخاطبيّة إنّما هو المفهوم. وينقسم هذا الأخير (المفهوم / المضمّر) المستلزم إلى قسمين:

ب) الاستلزام الوضعي، الاستلزام التّخاطبي

بالنسبة إلى الاستلزام/التّضمينات العرفيّة أو الوضعيّة (المفهوم الوضعي) (implicature conventional)، فهي "تستند إلى اللّغة، والمعجم، أي إلى الدّلالات العرفيّة

¹ محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، ص39.

² نفسه، ص39.

³ أوريكيوني، المضمّر، ص38.

⁴ محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، ص42.

⁵ نفسه، ص42.

⁶ نفسه، ص42.

المرتبطة بالكلمات" ¹. ومنه "فالاقتضاء العربي لا ينجم عن مبادئ تداولية عليا كحجكم وقواعد التخاطب، بل إنه يعود إلى المفردات المعجمية بالعرف أو بالاتفاق "by convention"². وقد بين أصحاب القاموس الموسوعي للتداولية الفرق الجوهرية بينهما في أنّ ذلك " مردّه إلى أنّه إذا كانت الاستلزمات الوضعية تولدها كلمات أو عبارات لغوية، فإنّ الاستلزمات المحادثية يولدها إجراء يُعمل مَفْهُومِي مبدأ التعاون وحكمة المحادثة"³. وانطلاقاً من تلك الفوارق فإنّه "لا علاقة إذن للتّضمين بقيم الحقيقة، ولا بالشكل اللساني، وهو غير منطقي بالمعنى الدقيق، أو اللساني، إنّ خطابي وسياقي، إذ يقوم على كل ما "يفكر" فيه، انطلاقاً مما يقال، ومن الموقف الذي قيل فيه"⁴. لكن مع ذلك تبقى نقاط اتّفاق بينهما، وقد بيّن "توماس جيني" نقاط الاتفاق بينهما، حيث "يشتركان في خاصية أنّهما ينقلان مستوى إضافيا من المعنى، إلى ما بعد المعنى الدلالي للكلمات المنطوقة"⁵.

ومن أمثلة الاستلزام العربي: فلان ذكي لكنه كسول. فلفظ "لكن" لها نفس المضمون المشروط بالصدق الذي لحرف العطف "و" إذ أن الجملة المركبة بواسطة "لكن" تصدق في حال صدق الجملتين الفرعيتين معاً، وهما في مثلنا "فلان ذكي" و"فلان كسول". إنّما بالإضافة إلى ذلك تقتضي لفظة "لكن" تنافراً بين طرفي القضية المركبة. فقولنا السابق يستدعي عرفاً أنّ أحد المتخاطبين لم يكن يتوقّع أنّ يكون فلان كسولاً. ومن الواضح أنّ هذا النوع من الاقتضاء لا يتعلق، كما هو الحال مع المقتضيات غير العرفية، بحكم أو بقواعد إضافية، بل فقط بالمفردات نفسها"⁶. وأحياناً تكون تلك التّضمينات (الاستلزمات) المتعلقة باللّغة متعدّدة، وذلك في المثال الذي ضربته "أرمينكو":

ماري (Marie) حامل، ويوسف (Joseph) مبتهج.

فالتّضمينات الحاصلة في هذا المثال من خلال الحرف "و"، هي:

– إما ماري غير مبتهجة.

¹ فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص55.

² عادل فاحوري، الاقتضاء في التداول اللساني، ص733.

³ جاك موشلار، القاموس الموسوعي للتداولية، ص213.

⁴ فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص53.

⁵ جيني توماس، المعنى في لغة الحوار، ص75.

⁶ عادل فاحوري، الاقتضاء في التداول اللساني، ص733.

- أو أنّ المتكلّم لا يتوقع أن يكون يوسف مبتهجا.

- أو أنّ المتكلّم بدوره غير مبتهج¹.

بل بالإمكان حدس تضمينات أخرى غير التي ذكرتها "أرمينكو" منها: أنّ يوسف لا يهتم أمر ماري، أو أنّ المتكلّم مستاء من يوسف لابتهاجه رغم أنّ ماري غير مبتهجة... إلخ. وهذا يدل على أنّ التّضمين وإن كان هنا متعلقا باللّغة إلا أنّ تحديده ليس بواسطة الافتراضات المعجميّة وحدها، وإنّما، كما تقول أرمينكو، "يسمح السّياق وحده بتعيين أيّ تضمين من هذه التّضمينات أصح"². ومن هذا المنطلق "يتميز التّضمين العربي أو المعجمي عن الاقتضاء الدّلالي، بكونه لا يساهم في شروط حقيقة الجمل"³. ومن منطلق أنّه لا يساهم في حقيقة الجمل تبقى حقيقة الجمل بعيدة عن تلك الدّلالات الإيحائية، وعليه فالأمثلة السّابقة تصير من وجهة نظر منطق الحقيقة: فلان ذكي وكسول (هذه حقيقته).

ماري حامل ويوسف مبتهج.

ومنه "فالإيحاء سيار عرفيا، ومن هنا تأتي أغراض التّضمين العربي أو المعجمي:

- فهو غير ملغى من خلال متابعة النص.

- وليس مرتبطا بالسّياق (إذ يعود الاختيار وحده، بين عديد من المضامين المعجمية الممكنة إلى السّياق).

- ولا أثر له في وجود التعابير المترادفة، بل إنّ غير مترابط"⁴.

ولذلك قد يستخدم الاقتضاء العربي في مجال استراتيجيّات الخطاب الدّالة على الاحترام

والتبجيل، مثل الدّلالة على المنزلة الاجتماعية باستخدام بعض الضمائر، وهذا يستخدم في اللغات التي تحل الجمع محلّ المفرد لفايات تداوليّة، فمثلا، في الفرنسية، مخاطبة أحدهم لمديره، هناك حالان: Tu es le directeur (أنت المدير).

Vous etes le directeur (أنتم المدير).

¹ أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص55.

² نفسه، ص55.

³ نفسه، ص55.

⁴ نفسه، ص55-56.

حيث " لا يوجد فرق بين الضمير " Vous " (أنتم) حين استعماله لمخاطب مفرد والضمير " Tu " (أنت) من حيث شروط الصدق، إنما الاختلاف بينهما يرجع إلى المقتضى العرفي اللاحق بالضمير (Vous) والدّال على علو منزلة المخاطب"¹.

ومن جهة أخرى فالشبه أيضا قائم بين الاستلزام التّخاطبي العرفي (الوضعي) والافتراضات المسبقة المعجمية، حيث "تشبه هذه التّضمينات الافتراضات المسبقة المعجمية في أنّها ترتبط بكلمات معيّنة وتؤدي إلى تكوين معان موصلة إضافية عند استخدام هذه الكلمات"². وإذا جئنا إلى الاستلزام غير العرفي، فإنّه ينقسم إلى قسمين تخاطبي، غير تخاطبي، وأهم ما يريد البحث الوصول إليه هو الاستلزام التّخاطبي.

ت) الاستلزام التّخاطبي

يعتبر "الاستلزام التّخاطبي" هو المحور المشتهر في دراسة غرايس، ويتوقف هذا النوع من الاستلزام على "مبادئ التّخاطب" التي تتمثل في المسلمات الغرايسية، وكيف توظّف في هذا المجال، حيث إنّ مبادئ التّخاطب ليست العبرة باحترامها بل بتوظيفها، فالفائدة من قواعد غرايس لا تكمن في وجوب احترام المخاطبين لها، بل تتمثل أهميتها في قدرة المتخاطبين على استغلالها³. وانطلاقاً من مبدأ التعاون (م.ت) وبعد عدّة تقديمات خلص غرايس إلى وضع شروط يمكن بها القول بوجود استلزام حوارى محكوم بـ "مبدأ التعاون"، يقول غرايس: "أستطيع الآن ضبط مفهوم الاستلزام المحادثي. إن قام شخص ما باستلزام "ض" عندما قال (في المكان والزمان) القضية "ق" (أو أوهم بذلك) فإنّه يُعتبر قائماً باستلزام محادثي شريطة:

- 1) افتراض أنّه يراعي قواعد المحادثة أو على الأقل "م.ت".
- 2) افتراض أنّه يعي أو يرى أنّ "ض" مُستلزمة حتى يكون قوله "ق" أو ما يوهم أنّه قول "ق" (أو ما يفعله بهذه العبارات) متوافقاً مع هذا الافتراض.

¹ عادل فاحوري، الاقتضاء في التداول اللّساني، ص 733.

² جورج يول، التّداوليّة، ص 77-78.

³ آن ريبول، التّداوليّة اليوم، ص 56.

- (3) أن يعتقد القائل (وهو يودّ توقّع أنّ المخاطب يعتقد أنّ القائل يعتقد) أنّه ممّا يدخل ضمن كفاءات المخاطب أن يتدبّر أو يدرك حدسيّاً أنّ الافتراض الوارد في (2) ضروريٌّ¹.
- فالاfterاضان الأوّل والثّاني يدلّان على ما يتوقّع من طرف المتكلّم (احترامه لمبدأ التّعاون أو قواعد، استخدامه المتعمّد للاستلزام)، أما الشّروط الأخير فهو يدلّ على ما يتوقّعه المتكلّم من المخاطب (أنّ المخاطب يدرك أنّ الاستلزام متعمّد من المتكلّم).
- كما وضع "غرايس" مجموعة من **المعطيات** يجب أن تتوفر لكل من المشاركين حتى يُعدّ الاستلزام تخاطبيّاً، ومن خلال هذه المعطيات يكتشف المخاطب وجود هذا الاستلزام، ومنه عليه أن يعوّل عليها، ومن دونها قد يعدّ الاستلزام وضعيّاً لا تخاطبيّاً، وهذه المعطيات هي:
- 1- المعنى الوضعي للكلمات المستعملة مع ضبط حقيقة المراجع التي قد تحيل عليها.
- 2- "م.ت" وقواعده.
- 3- السّياق اللّغوي للقول وملايساته غير اللّغويّة.
- 4- معطيات أخرى متّصلة بالمعارف المحصّلة سلفاً.
- 5- كون (أو افتراض كون) جميع المعطيات ذات الصلّة المذكورة قد توفّرت لجميع المشاركين في المحادثة، وهم جميعاً يعلمون أو يفترضون أنّ الأمر كذلك².
- ولقد مرّ ذكر الأنواع الخمسة لعدم الالتزام بمبادئ التّعاون، وأنّ أهم نوع منها الذي يحصل منه "الاستلزام" هو "تعويم مبدأ أساسي **Flouting a maxim**"، فالمواقف التي استرعت اهتمام غرايس، هي إخفاق المتكلّم في الالتزام بمبدأ أساسي دون نيّة خداع أو تضليل، بل لأنّه يريد من المخاطب أن يبحث عن معنى إضافي في كلامه "وقد سمى هذا المعنى الإضافي "الإضمار في المحادثة" واصطلاح على العمليّة التي يولد بها "تعويم أساسي"³. وقد يكون هذا التعويم من خلال ما يفرضه تضارب المبادئ فيما بينها، أو من خلال استغلال أحد المبادئ الأربعة الأساسيّة⁴.

¹ غرايس، المنطق والمحادثة، ضمن (إطلاقات على التّظريات اللّسانية والدّلالية)، ج2، ص624.

² نفسه، ج2، ص625.

³ توماس جيني، المعنى في لغة الحوار، ص84.

⁴ ينظر حول هذه الحالات بالتّفصيل: توماس جيني، المعنى في لغة الحوار، ص84 وما بعدها.

ويتفرّع المفهوم التّخاطبي عند غرايس إلى نوعين: الاستلزام التّخاطبي العام والاستلزام التّخاطبي الخاص: ويقع الاستلزام التّخاطبي العام " عندما لا نحتاج إلى معرفة خاصة بالسياق لحساب المعنى الموصل الإضافي" ¹، بينما الاستلزام التّخاطبي الخاص يقصد به غرايس " الحالات التي نتوصّل فيها إلى استلزام بقولنا "ج" في مقام معيّن وبموجب قرائن مقامية محدّدة، وهي حالات يستحيل فيها التّفكير في أنّ استلزاما من هذا القبيل نتوصّل إليه عادة بقول "ج" ². ومنه فإنّ الفرق الأساسيّ بين المفهوم التّخاطبي العام، والمفهوم التّخاطبي الخاص، "أنّ الأوّل يستنبط بمعزل عن السياق في حين لا يستنبط الثّاني إلا بالاستعانة بالسياق" ³. وأمثلة الاستلزام التّخاطبي الخاص لا إشكال فيها فهي وافرة وأغلب الأمثلة المذكورة ممّا يعتمد على السياق مندرجة تحتها، حتى إنّ "تسمى التّضمينات التّحادثية المخصصة عادة "تضمينات" فقط لأنّها أكثر أنواع التّضمينات شيوعا" ⁴، أما الاستلزام التّخاطبي العام يرى غرايس أنّه من العسير إيجاد أمثلة لا تثير الخلاف، وذلك لأنّ هذا النوع من الاستلزام قد يعامل معاملة الاستلزام الوضعي" ⁵.

- أمثلة عن الاستلزام التّخاطبي العام:

ذكر جورج يول المثاليين التّاليين: "كنت جالسا في حديقة ذات يوم. نظر طفلٌ من فوق السّياج" حيث استخدم المتكلّم التّكبير الذي يعطي معنى إضافيا لا يحتاج إلى السياق، فتدل هذه العبارات، وفقا للتّضمين التّحادثي المعمّم، "على أنّ الحديقة والطفل المذكورين غير تابعين للمتكلّم وفقا للمبدأ التّالي: إنّ إذا كان باستطاعة المتكلّم أن يكون أكثر تحديدا (أي أكثر إخبارا، حسب مبدأ الكم)، لقال: حديقتي، وطفلي" ⁶.

¹ جورج يول، التّداوليّة، ص72.

² غرايس، المنطق والتّحادثية، ص633.

³ محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، ص51.

⁴ جورج يول، التّداوليّة، ص75.

⁵ غرايس، المنطق والتّحادثية، ص633.

⁶ جورج يول، التّداوليّة، ص72.

بالإضافة إلى الأمثلة المذكور سابقا عن الاستلزام التّخاطبي، يمكن إضافة أمثلة أخرى تزيده
إيضاحا وإثارة، ف"بالإضافة إلى أمثلة التّضمين الاعتياديّة الممّلة نسبيا، هناك أمثلة أكثر إثارة
وتسليّة"¹. ومن ذلك هذه الحوارات:

(أ) زيد: هل تحبُّ الوطن؟

عمرو: هل الغراب أسود؟

(ب) زيد: هل يتناول التّباتيون السمك الجفّف؟

عمرو: هل للدجاج شفتان؟

فهنا في هذه الأمثلة لم تكن الإجابة مباشرة ب: نعم، لا، كلا، بلى. لكن مادام زيد يفترض
أنّ عمرو متعاون فإنّه يتمنّ في جوابه ويبحث عن مقصوده، وبالتالي يكون في المحاورّة الأولى هو
"نعم بالتّأكيد" وفي الثانية هو "لا بالتّأكيد"، و"تشتمل حالة مثل هذه معنى موصولا إضافيا مفاده أن
السؤال لا يحتاج إلى أن يطرح من الأساس لأنّ الجواب واضح للغاية"².

2.1.2) معايير لتمييز الاستلزام عن التّضمّن (entailment) والافتراض:

ذكر سيرل مجموعة معايير لتمييز الاستلزام التّخاطبي عن غيره من الدلالات، وهي:

أ - الاستلزام التّخاطبي محكوم بمبدأ التّعاون، وهو يحتاج إلى تأمل³.

ب - أنّه قابل للتّسخ (cancelability) أو قابل للإلغاء (defcasible)، بينما

التّضمّن بخلاف ذلك؛ إذ لو ألغي أو أبطل لأوقع ذلك في التناقض، فمثلا:

أحمد له سيارتان. ينتج عنها المفهوم: أحمد له سيارتان فقط لا غير. هذا المفهوم يمكن إلغاؤه: أحمد

يملك سيارتان، بل ثلاث. بينما التّضمّن لا يمكن إلغاؤه، مثلا: زيد قتل عمرا تتضمّن: عمرو مات،

وهذا التّضمّن لا يمكن إلغاؤه ب: قابيل قتل هاييل لكن عمرا لم يمت، إلا بالوقوع في التناقض، قتل/لم

يمت. "وإذا ما أقرّ معيار قبول الإلغاء هذا لاكتشاف المعنى الوضعي، فيصبح كلّ من التّضمّن،

والافتراض داخلين في تعريف المعنى الوضعي"⁴.

ت - عدم الانفكاك (non-detachability):

¹ جورج يول، التّداوليّة، ص76.

² نفسه، ص76.

³ محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدلالة والتّخاطب، ص41.

⁴ نفسه، ص41.

ومقصود غرايس بذلك أنّ الاستلزام متعلق بالمضامين (المعاني) الدلاليّة للمقول وليس بالجانب اللفظي له، ولذلك يستحيل أن تنتفي الاستلزمات عن التّلفظ (Utterance) بمجرد أن تحلّ ألفاظ محلّ أخرى، وهذا تدخل فيه جميع الاستلزمات عدا تلك النّاجمة عن قواعد الجهة (modality) لكونها مرتبطة بشكل الملفوظ. ومثال عدم الانفكاك مع تغيير اللفظ، هذا المثال الذي استخدم فيه الاستلزام بغرض التّهمك: زيد عبقرى، والمقصود هو: زيد أبله. فلو غير الملفوظ نحو: زيد نابغة، أو زيد فهامة، أو زيد لبيب... إلخ، فإنّ ذلك ضمن سياق التّهمك سيبقى على الاستلزام نفسه: زيد أبله.

ث - قابليّة الحسابان (Calculability):

وهذا يعني أن الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى المستلزم قابل للحسابان، بأن يستدل على ذلك الانتقال بمبدأ التعاون والحكم التي يشتملها، كالكيف أو الملاءمة، التي تنتج من خلالها الاستلزمات التّخاطبيّة.

ج - اللاّعرفيّة (non-conventional) / غير وضعي، وقابليّة التعدد:

فالاستلزام ليس جزءاً من الصيغة المنطوقة فهو غير مشكّل من المعنى العرفي للألفاظ، فالوصول إلى الاستلزام لا يتم إلا بمعرفة المعنى الحرفي، واعتبار السّياق وتطبيق قواعد التّخاطب، لا بمجرد الاعتماد على المعاني الوضعيّة (العرفيّة)، والذي يؤكّد هذا أنّ المنطوق قد يكون صادقا بينما يكون الاستلزام (المفهوم) كاذبا، كما قد يكذب المنطوق ويكون الاستلزام صادقا. مثلا: ضرب زيد خالدا. يقتضي، وفق قاعدة الكم، أنّ زيدا لم يقتل خالدا بضربه، ولولا افتراض هذا لعدّ المتكلّم غير متعاون، لكن قد يستخدم المتكلّم ذلك بغية التّضليل فيصدق المنطوق لكن المستلزم كاذب. وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى عكس الحالة السّابقة، قد يحصل كذب المنطوق مع صدق المقتضى، في الجازات الكنائيّة، فمثلا: يجلس الأسد على عرش الغابة، منطوقها كاذب، بينما الاستلزام الذي هو: الأسد يسود الغابة، صادق. ومّا يدل على لا عرفيّة الاستلزام هو أنّ العبارة ذات المعنى الواحد قد تتعدّد استلزاماتها بتعدد المواقف والمقامات، حتى إنّه قد يقع في بعضها صعوبة واستحالة في حصر تلك الاستلزمات¹.

¹ ينظر حول هذه المعايير: غرايس، المنطق والمحادثة، ص634 وما بعدها. عادل فاخوري، الاقتضاء في التداول اللّساني، ص157 وما بعدها. محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدلالة والتّخاطب، ص43 وما بعدها.

أما عن علاقة الافتراض المسبق والاستلزام بين الاتّفاق والافتراق ، فهناك فوارق وهناك أيضا موافقات، فالافتراض المسبق ، كما مرّ بيانه، هو "شيء يفترضه المتكلّم يسبق التّفوه بالكلام، أي أن الافتراض المسبق موجود عند المتكلّمين، وليس في الجمل" ¹. وهذا يدل على أنّ الافتراض سابق للتلفظ، أي: هو في جهة المتكلّم ضمن عملية إنتاج الخطاب، بخلاف الاستلزام الذي يخصّ العمل الاستدلالي الذي يقوم به المخاطب ضمن عملية التّلقّي والتّأويل. ومنه فقد حدّد "الاستلزام" بأنّه "المضمون الذي تبلّغه الجملة بكيفية غير صريحة. وهكذا فإنّ القائل إذا قال: "كفّ زيد عن ضرب زوجته"، فإنّه قال صراحة أنّ زيدا لا يضرب زوجته الآن (وهذا هو المحتوى المُقرّر أو الإخبار). كما أنّه أبلغ بكيفية غير صريحة أنّ زيدا ضرب زوجته فيما مضى (وهذا هو المحتوى المُقتضى أو الاقتضاء)" ².

ويبقى الاتّفاق بين الافتراض والاستلزام أنّها كلاهما، من حيث المبدأ، لا يشكّلان موضوع الكلام الحقيقيّ "في حين تتلاءم المحتويات البيّنة، من حيث المبدأ أيضا، وموضوع الخطاب الكلامي الأساسي الواجب نقله" ³. ومنه "تعتبر الافتراضات والمُضمنات بمثابة المعلومات "المدسوسة خفية" - أي إنّها تكون مزوّدة بملاءمة تواصلية أقل شأنًا من تلك التي تتمتع بها المعلومات البيّنة، كما أنّها تحتل مركزا أدنى مرتبة داخل البنية الرّقائقيّة التي يتألف منها محتوى الأقوال الإجمالي" ⁴. وقد انتهت "أوريكيوني" إلى تحديد مهم بين الافتراض والاستلزام الذين كلاهما يعتمد السياق، حيث بيّنت وظيفة السياق في كلّ منهما، وحدّدت موقفها من ذلك بأنّه: "تكون الافتراضات مدرجة في اللّغة، ولا يتدخل السياق أو السياق الحالي للنّص لإزالة تعددية المعاني المحتملة الوقوع. وفي المقابل، تنتج المضمّنات جرّاء فعل مشترك بين العوامل الداخليّة والخارجيّة، في حين يضطلع السياق أو السياق الحالي للنّص بدور إيجابي هذه المرّة في عملية إيلاد المحتوى المضمّر" ⁵. وبالتالي يتفق الافتراض والاستلزام في الحاجة إلى السياق من حيث المبدأ، لكن يختلفان من حيث نوع

¹ جورج بول، التّداوليّة، ص51.

² (روبول) آن، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم: علم جديد في التّواصل، تر: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر (بيروت - لبنان)، ط1 (يوليو 2003م)، ص47.

³ أوريكيوني، المضمّر، ص41.

⁴ نفسه، ص44-45.

⁵ نفسه، ص50.

السّياق ووظيفته؛ فالأوّل يحتاج السّياق النّصي من أجل إزالة تعدديّة المعاني، والثّاني يحتاج السّياق التّخاطبي والنّصي من أجل إنتاج المعنى المضمر. وبذلك "تحتاج المضمّنات بغية أن تتفعل حقيقة وحقاً إلى مصادقاتٍ سياقيّةٍ حالّيّةٍ نصيّةٍ وسياقيّةٍ. وفي ظلّ عدم توفّرها يقتصر وجود هذه المضمّنات على شكل افتراضاتٍ كامنة"¹.

وفي ختام ذكر المفاهيم هذه، فقد ذكر تشومسكي مثالا جمع فيه بين الافتراض، المفهوم التّخاطبي، المعنى الوضعي، وهو: اثنان من أطفال الخمسة في المدرسة الابتدائيّة. "حيث يفترض قائلها أنّ لديه خمسة أطفال، وتدل بمفهومها على أنّ ثلاثة من أطفاله ليسوا في المدرسة الابتدائيّة، وتدل بمعناها الوضعي على أنّ اثنين من أطفاله الخمسة في المرحلة الابتدائيّة"².

ورغم ما بذله غرايس في هذه النظريّة فقد وجّهت له عدّة انتقادات، ومن ذلك نقد أوريكيوني له، حيث حسمت في مناقشتها لإحدى القضايا المتعلّقة بالفصل بين المضمر (المفهوم) والبيّن (المنطوق) قائلة: "إنّ غرايس على خطأ، ويخلط بين المضمّر والبيّن"³. وذلك لما رآه في المثال هذا: "(il est anglais, il est donc courageux)" هو إنجليزي، فهو شجاع إذن، حيث رأى أنّ المتكلّم قد ربط بين شجاعة الشّخص وإنجليزيته بشكل أضمر فيه أنّها سبب شجاعته، وهذا الذي نقدته أوريكيوني، لأنّها تراه معلنا بيّننا لوجود الرابط "لكن (donc)"⁴.

وقد كانت هناك انتقادات أخرى لغرايس من منطلق صعوبة ضبط الاستلزام الحوارية، وذلك ما جعل أحد الباحثين ينتهي في بحثه في الاستلزام الحوارية إلى أنّ "الاستلزام الحوارية لا يمكن أن يقنن ويضبط على اعتبار أنّ الكلام يتغيّر بتغيّر السّياق، ويرتبط بلحظة الخطاب. وعليه فإنّ مقترحات "كرايس" تبقى مجردة وقاصرة عن الإحاطة بمختلف جوانب الخطاب"⁵. بالإضافة إلى ملمح ملمح نقدي آخر متعلق بالمبادئ الغرايسية التي تحكم الواقع التّخاطبي، فتلك "المبادئ والمقولات المحددة للمحاورة لدى "كرايس" تتعالى عن الممارسات الحوارية العادية، فهي لا تخص محاورة بذاتها، ولا

¹ أوريكيوني، المضمر، ص 76-77.

² محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدلالة والتّخاطب، ص 51.

³ أوريكيوني، المضمر، ص 42.

⁴ نفسه، ص 42.

⁵ (أدراوي) العياشي، الاستلزام الحوارية في التّداول اللّساني: من الوعي بالخصوصيات التّوعوية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1 (1432 هـ - 2011 م)، ص 130.

تعرف من المتكلم والمخاطب شيئا ولا صفة، ولا من هويتها التعريفية، ورتبتهما في التمييز بين السليم والفساد من المعاني أثناء المحاوره¹. وبهذا التّعالى عن الوقائع التّخاطبيّة الفعلية يمكن الحكم بأنّ "الظروف الحوارية لدى "كرايس" ظروف مؤمثلة للمتكلّم والمخاطب، وليست ظروفًا طبيعيّة تتحدّد بالسياق والمقام وغيرهما"². ومنه ظهرت عدّة مقاربات اعتبرت، أغلبها، مستفيدة من الإرث الغرايسي، وإن خالفته في كيفية الطرح والتناول.

(2) مقاربات أخرى للدلالات الحرفيّة والتّخاطبيّة

(1.3) نظرية الأفعال الكلامية

(1.1.3) مقارنة سيرل

وقد تمّت الإشارة إلى فرشها النظري، وهنا سنركز فقط على آليات حدوث هذا اللزوم حتى نقارنها بمقاربة "غرايس"، لأنّ التّداوليّة على اختلاف اتجاهاتها، وبحكم تعاملها مع مباحث التّخاطب، قد برزت أمامها قضية الضمني، ومن ذلك هذه النظريّة فقد واجهتها "في مرحلة أولى من منظور كلاسيكي للمنطق الدلالي، ثم هي تثرية بمنظور من المقصدية (Intentionnalité) الذي كشف عنه أوستين وسورل تدريجيا بل إنّ كل المقاربات التّداوليّة تحتوي على هذه الإشكالية الجديدة"³.

فمثلا في المثل المشتهر "هل تستطيع أن تناولي الملح"، يرى سيرل، في المرحلة الثانية من معالجته للنظريّة، أنّ المتكلم لا ينجز فعلا لغويا واحدا بل اثنين هما:

عمل أولي: وهو "الالتماس". ويتوقف إنجازه على العمل الثاني (الثانوي)

عمل ثانوي: وهو "السؤال"⁴.

ومنه "فالمقصد المتضمّن في القول، أي العمل الذي ينوي القائل إنجازَه بواسطة جملته، إنّما يتّصل فقط بالعمل الأوّلي، وهذا المقصد هو الذي ينبغي تبينه"⁵. وسيرل لا يستغني عن الدلالة الوضعية ضمن تصوّره للدلالة، فهو "يؤسّس لصيغته لنظريّة الأعمال اللغويّة على مقولة تعتبر أنّ لقائل

¹ العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارى في التّداول اللّساني، ص131.

² نفسه، ص131.

³ فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستن إلى غوفمان، ص147.

⁴ روبول، التّداوليّة اليوم، ص58-59.

⁵ نفسه، ص59.

جملة ما مقصدا مزدوجا يتمثل في إبلاغ محتوى جملته والإعلام بهذا المقصد الأوّل بموجب قواعد تواضعيّة تتحكم في تأويل هذه الجملة في اللّغة المشتركة"¹، ولهذا قد انتقد غرايس لإهماله الدّلالة الوضعية.

ومنه فقد حاول "سيرل" حلّ هذا الإشكال بين تغيّر المعنى الوضعي والمعنى المقصود بالاستناد إلى "مبدأ التّعاون الغرايسي"، وذلك لأنّ مقارنة سيرل قد واجهت "مشكلا شبيها بمشكل الاستلزامات الخطابية المحادثية المعممة، ويتمثل في الأعمال اللّغويّة غير المباشرة. ففي العمل اللّغوي غير المباشر يُنتج المتكلم عملا متضمّنا في القول أولا بواسطة عمل متضمّن في القول ثانوي، وهو يقصد أن يتعرّف سامعُه إلى قصده المتضمّن في القول (إنجاز العمل الأولي)"². ومنه فسيرل يرى أنّ المثال السّابق (هل تستطيع أن تناولي الملح) يتمّ إدراكه وفق عملية استدلالية معقّدة مدارها على عشر مراحل، يتمّ وفقها اشتقاق العمل الأولي، وهذه المراحل هي:

المرحلة 1: "س" سألني لمعرفة قدرتي على إعطائه الملح (واقع المحادثة).

المرحلة 2: أفترضُ تعاؤنه في المحادثة، وأنّ لقوله حينئذ موضوعا أو غرضا (مبادئ التعاون المحادثي).

المرحلة 3: إطار محادثتنا ليس مناسباً لتحديد فائدة نظريّة بشأن قدرتي على إعطاء الملح (معلومة حديثة تمثّل خلفيّة مشتركة).

المرحلة 4: فضلا عن هذا، من المحتمل أنّ "س" يعلم أنّ الإجابة عن هذا السؤال هي "نعم" (معلومة واقعيّة تمثل خلفيّة مشتركة).

المرحلة 5: حينئذ من المحتمل أنّ تلفظّه ليس سؤالاً فحسب. إذ من المرجّح أنّ له غرضا آخر متضمّنا في القول (استدلال المراحل 1-4) فما عساه يكون؟

المرحلة 6: ثمة شرط تحضيري لكلّ عمل متضمّن في القول توجيهي هو قدرة "م" (المخاطب) على إنجاز العمل المسند في شرط المضمون القضيويّ (نظريّة الأعمال اللّغويّة).

المرحلة 7: حينئذ وضع "س" سؤالاً قد تستلزم الإجابة عنه بالإثبات أنّ الشّروط التّحضيرية لطلب إعطائه الملح قد تمّت تلبيته (استدلال المرحلتين 1 و6).

¹ روبول، التّداوليّة اليوم، ص54.

² جاك موشلار، القاموس الموسوعي للتّداوليّة، ص220.

المرحلة 8: نحن بصدد تناول فطور الغداء، ومن العادة أن نوفر الملح على المائدة، وأن يعطيه الواحد منا إلى الآخر، ونحاول إعطائه بعضنا لبعض.. إلخ (معلومة تمثل خلفيّة مشتركة).

المرحلة 9: لمّح "س" حينئذٍ إلى تلبّيّة شرط تحضيري لطلب من المحتمل أنه يريد منّي تلبّيّة شروط الإذعان له (استدلال المرحتين 7 و8).

المرحلة 10: حينئذٍ وفي غياب أيّ غرض آخر متضمّن في القول يكون معقولا، من المحتمل أن يسألني أن أعطيه الملح (استدلال المرحتين 5 و9)¹.

وبهذا فعمليّة الاستدلال تلك محكومة بنظريّة الأعمال اللّغوية بالإضافة إلى مبدأ التّعاون من أجل الوصول إلى الفعل الكلامي غير المباشر. إلا أنّ مقارنتي غرايس وسيرل بينهما اختلافات.

2.1.3) غرايس وسيرل والاستلزامات الحوارية:

قد تبدو للوهلة الأولى مقارنة سيرل وغرايس متفكّمة في وجود معانٍ تؤخذ بصورة مباشرة وأخرى تؤخذ بطريقة غير مباشرة، لكنّ الأمر يختلف خاصّة في بعض أنواع الاستلزام الحوارية، وقد طرح أصحاب مؤلف "التّداوليّة اليوم" مقارنة بين المقارنتين، ومن خلال ما طرحاه يمكن أن تفسّر بعض الأمثلة بطرق مختلفة بين المقارنتين، في حين أنّ أمثلة أخرى لا تسعف مقارنة سيرل "الفعل الكلامي غير المباشر" في تحليلها. والمثال المطبّق عليه هو: الطّفل الذي طُلب منه تنظيف أسنانه فقال: "لا أشعر بالنّعاس". فهذا المثال تظهر فيه المقاربة مختلفة بين "سيرل" و"غرايس"، حيث إنّه:

وفق نظريّة الأفعال الكلاميّة: إن كان الأمر متعلّقا بالرّفص، وليس عمل رفض، فالقول ذلك (لا أشعر بالنّعاس) يمثل عملا متضمّنا في القول هو الإخبار. وعلى افتراض أن ذلك يعدّ عملا لغويا غير مباشر، فإذا سيكون أساس هذا العمل عملا ثانويّا هو الإخبار (محتواه القضوي: لا أشعر بالنّعاس). وهنا يكون السّؤال: ماذا يكون العمل الأوّلي لهذا العمل غير المباشر؟²

ويجب أصحاب مؤلف "التّداوليّة اليوم" عن هذا السّؤال بأنّه: "يبدو في الواقع أنّه لا يوجد عملٌ أوّلي لهذا العمل غير المباشر. وفي خصوص هذه المسألة، فإنّ نظريّة الأعمال اللّغويّة تتهافت، إذ

¹ جاك موشر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتّداوليّة، ص221.

² ريبول، التّداوليّة اليوم، ص60-61.

إنّ تأويل قول مثل هذا لا يمكن من تحديد القوى المتضمّنة في القول والمحتوى القضوي¹. لكن مع ذلك لا ينبغي إمكانية افتراض وجود عمل غير مباشر عمله الأولي عمل متضمّن في القول هو الإخبار، محتواه القضوي: لا أرغب في تنظيف أسناني، وهو منجز بواسطة عمل ثانوي متضمّن في القول هو الإخبار، محتواه القضوي: لم يداعب التّوم أجفاني.

لكن يقرّ كل من "آن روبول، وموشلار" بمواجهة بعض الصّعوبات التي تُواجه في سبيل معرفة "لماذا نجد عملاً غير مباشر قد يوافق عملاً أولياً وعملاً ثانوياً له القوّة المتضمّنة نفسها؟"، هذا بالإضافة إلى أنّه لا يوجد شرط لنجاح عمل متضمّن في القول هو "الإخبار" يمكن الاستناد إليه في عملية تأويل مماثلة لتلك التي وصفها سيرل، خاصّة وأنّه يقيم علاقة بين شرط نجاح العمل الأولي وبين العمل الثانوي (قوّة المتضمّنة في القول ومحتواه القضوي في الآن نفسه)، وانتهى "روبول، وموشلار" إلى أنّ ذلك لا ينطبق على ما هو في صدره من ذكر المعاني غير المباشرة لهذا انتقل إلى مقارنة غرايس للمثال، حيث رأى أنّها لا تثير أيّ إشكال².

وضمن مقارنة غرايس: تستثمر قاعدة العلاقة في ذلك المثال، حيث سئل الطّفّل عن تنظيف أسنانه، بينما هو أجاب بأنّه لا يشعر بالنّعاس، وعليه فلا توجد صعوبة في تحديد الاستدلال، حيث "إنّ رفض تنظيف الأسنان يشكّل استلزماً محادّثياً غير معمّم، لأنّه لا توجد علاقة تواضعيّة بين التّوم ونظافة الأسنان"³. ومن خلال ذلك تبرز "آن روبول" و"موشلار" المقارنة ووجه التّفصيل بين المقاربتين، وأنّ مقارنة غرايس هي الأنجح في مثل هذا المثال، وذلك لاعتماد سيرل على المواضع، فهو يقع وفق مقارنته في مأزق تأويلي على الرّغم من استعانته في مقارنته بمبدأ التّعاون الغرايسي.

2.3 نظريّة المناسبة أو الصّلة:

تذهب "آن روبول" و"موشلار" إلى تأثر كل من "سبربر وولسن" بنظريّة غرايس مع بعض التّعديلات ومن ذلك أنّهما قد لاحظا أنّ قاعدة العلاقة تكفي لتتوب عن مجموع القواعد الأربع التي جاء بها غرايس⁴. وقد أقرّ أصحاب هذه النظريّة أنفسهم بأنّ "هناك العديد من الاختلافات. أحدها

¹ آن روبول، التّداوليّة اليوم، ص61.

² نفسه، ص61.

³ نفسه، ص61.

⁴ موشلار، التّداوليّة اليوم، ص69 وما بعدها.

هو أنّ مبدأ الصّلة أكثر وضوحاً وصراحةً **explicit** بكثير من مبدأ التعاون وقواعد (غرايس). واختلاف آخر هو أنّ (غرايس) يفترض ويسلم بأنّ التّواصل يتضمّن درجة أعلى من التّعاون مما نُسلم به نحن¹.

بالإضافة إلى اختلافات أخرى ذكرها بين المبدأ الغرايسي بقواعده وبين مبدأ الصّلة أو المناسبة، ومن "الاختلافات الأكثر جذرية بين مُقْتَرَب (غرايس) وقواعده، هي معايير وقواعد سلوكية على المتواصلين والمستمعين أن يعرفوها لكي يتواصلوا بكفاءة. فالمتواصلون يلتزمون عموماً بالمعايير، لكنهم قد يخالفونها أيضاً لتحقيق تأثيرات خاصّة؛ والمستمعون يستعملون معرفتهم بهذه المعايير أو القواعد في تفسير أو تأويل السلوك التّواصلي"².

ذلك بالنسبة إلى مقارنة غرايس التي تعتمد على قواعد ومعايير سلوكية، لكن، "وعلى العكس من ذلك، فإنّ مبدأ الصّلة أو المناسبة، هو تعميم بشأن التّواصل الإظهارية الاستدلالي. إنّ المتواصلين لا يحتاجون أن يعرفوا مبدأ الصّلة لكي يتواصلوا، أكثر من حاجتهم لمعرفة مبادئ علم الوراثة ليتكاثروا. إنّ المتواصلين لا يطيعون مبدأ الصّلة، وهم لا يستطيعون أن يخالفوه حتى لو أرادوا ذلك. إنّ مبدأ الصّلة ينطبق بدون استثناء، فكل فعل من أفعال التّواصل الإظهارية يعبر عن رفض صلة أو مناسبة. إنّ ما يستعمله المستمعون في الاستيعاب الاستدلالي، هو ليس المبدأ العام، بل هو كون افتراض معيّن للصّلة، قد تمّ التعبير عنه بشأن فعل معيّن من أفعال التّواصل وبواسطته"³.

ويشدد أصحاب النّظرية على أنّ أهمّ اختلاف بين مقارنة (غرايس) ومقاربتهم "يتعلق بتفسير عملية التّواصل. إنّ وصف (غرايس) للمحاورة، ينطلق من تمييز ما يقال بصراحة أي الماقيل (What is said) وما يلوّح به (What is implicated). ثم لا يُعطى تفسير للتّواصل الصريح، إذ بشكل أساسي يفترض انطباق أنموذج الشيفرة، مع تفسير للشيفرة على أنّها مجموعة من الأعراف. أما التّلوحيات فتفسّر بوصفها الافتراضات التي على المستمعين أن يفترضوها لكي يحافظوا على الفكرة التي

¹ (سبيربر) دان وديري ولسون، نظرية الصلة أو المناسبة في التّواصل والإدراك، تر: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديدة المتحدّة (بيروت - لبنان)، ط1 (مارس 2016م)، ص279.

² نفسه، ص280.

³ نفسه، ص280 - 281.

تُفيد أنّ المتكلمة قد أطاعت القواعد الحوارية، أو في الأقل، مبدأ التعاون. أما مبدأ الصلّة، فيُقصد منه تفسير التّواصل الإظهارى ككلّ، الصّريح والضمّني على السّواء¹.

وقد طرحت "آن روبول" تساؤلاً حول المجال الذي تدخل فيه هذه عمليّات الاستدلالات التّداوليّة، هل هي داخلة ضمن خصائص اللّغة، أم هي عمليّات خارجة عنها؟ وبيّنت بأنّ هناك إمكانيّتين:

أولاً: إما أن تكون العمليّات الاستدلاليّة التي تستخدمها التّداوليّة من خصائص اللّغة، سواء أكانت محكومة بكلمات أو عبارات لغويّة مخصوصة أم متولّدة عنها.

ثانياً: إما أن تكون مستقلة عن اللّغة، أي إنّها تدخل كذلك في الاستدلالات غير اللّغويّة².

والإمكان الأوّل داخل ضمن إطار اللّسانيّات التّداوليّة، أما الثّاني، فهو داخل ضمن تداوليّة غير لسانيّة، وهذا الأخير هو الذي ارتضاه أصحاب نظريّة المناسبة، حيث يدخل "في إطار تداوليّة غير لسانيّة تمثّل شعبة مستقلة عن اللّسانيّات ومكمّلة لها في بعض مظاهر تأويل الأقوال"³. وفي الحقيقة هناك اختلاف في معالجة أصحاب نظريّة المناسبة للاستدلالات، خاصّة وأنهم انطلقوا من إرث مختلف يتعلق بمنجزات بعض التيارات، منها منجز الفيلسوف وعالم النّفس المعرفي الأمريكي "جيرري فودور (Jerry Fodor)"، الذي تحدّث عن اشتغال الدّهن التّراتبي وفق مراحل ثلاثة، متوافقة ومكوّنات الدّهن البشري: المحوّل، النّظام الطّرفي، النّظام المركزي⁴.

ولذلك، حسب أصحاب نظريّة المناسبة، إنّ "تأويل الأقوال يتمّ من خلال عمليّات استدلاليّة لها مقدّمات هي الصّيغة المنطقيّة للقول إضافة إلى معلومات أخرى. وتشكّل هذه المعلومات الأخرى ما يسميانه بالسياق. وعلى هذا النّحو فإنّ العمليّة الاستدلاليّة التي يتمّ بها تأويل قول لا تنطبق أبداً على الصّيغة المنطقيّة للقول وحدها بل تنطبق دائماً على هذه الصّيغة المنطقيّة وعلى معلومات أخرى"⁵، ويتكوّن السياق من المعارف الموسوعيّة المتحصّل عليها من الصّيغة المنطقيّة

¹ دان سبيربر، نظريّة الصلّة أو المناسبة، ص281.

² آن روبول، التّداوليّة اليوم، ص71.

³ نفسه، ص72.

⁴ ينظر: آن روبول، التّداوليّة اليوم، ص72 وما بعدها.

⁵ نفسه، ص77.

ومن معطيات المقام والمحيط المادي، ويسميان تلك المعلومات المستقاة بالمحيط المعرفي للفرد¹، ومن خلال ذلك "يكون القول مناسباً كلّما كان الجهد المبذول في تأويله أقلّ والتّائج التي نتوصل إليها أكثر، وتضعف درجة المناسبة كلّما كان جهد التّأويل كبيراً. لهذا اعتبرنا المناسبة مسألة مرتبطة بـ "المردوديّة"².

لكن مع ذلك تبقى نقاط الاتّفاق بين مقاربتهم وبين مقارنة غرايس، هي التي تجعلهم يعدّون من بين الذين استفادوا من الإرث الغرايسي، وترى "آن روبول" بأنّه رغم نقاط الاختلاف فإنّ هناك نقطة تجمع بين مقارنة غرايس وأصحاب نظريّة الملاءمة وبموجبها يعتبرون من ورثته، وذلك من خلال إشارة غرايس إلى مفهوم الدّلالة غير الطّبيعيّة، حيث "يقوم مفهوم الدّلالة غير الطّبيعيّة على مقصد مزدوج: مقصد تبليغ محتوى، ومقصد تحقيق هذا المقصد نتيجة لتعرّف المخاطب عليه. وفي نفس هذا التّوجه يميز سربرر وولسن بين مقصدين:

أولاً: المقصد الإخباري: أي ما يقصد إليه القائل من حمل لمخاطبه على معرفة معلومة معيّنة.

ثانياً: المقصد التّواصلي: أي ما يقصد إليه القائل من حمل لمخاطبه على معرفة مقصده

الإخباري"³.

ولا يقتصر هذا الإرث على ما سبق فقط، "فهما يستعيان من غرايس قاعدة من قاعدتي المحادثة، هي قاعدة العلاقة التي تنص على أنّه ينبغي الحديث في شأن كذا... أو بكل بساطة ينبغي أن يكون حديثك مناسباً"⁴.

3.3 مقارنة جوردن ولاكوف

اقترح "جوردين ولاكوف" مجموعة من القواعد الصّوريّة سمّوها بـ "مسلمات الحوار"، وسعوا من خلالها إلى ضبط "ظاهرة استلزام قضية ما قضية أخرى في طبقة من المقامات المعيّنة. وترتكز مسلمات الحوار هذه على "شروط صدق" المتكلّم أو المخاطب كما يحددها سول في تصوره لنظريّة

¹ للتوسع حول هذه المصطلحات وعلاقتها ببعضها البعض ينظر: آن روبول، التّداوليّة اليوم، ص77.

² آن روبول، التّداوليّة اليوم، ص274.

³ نفسه، ص79.

⁴ نفسه، ص81.

"الأفعال اللغوية"¹. ومن الأمثلة التي أوردتها للمسلّمات الحواريّة القاعدة الضابطة لاستلزام الالتماس حواريا والتي تقول: " يمكن إنجاز معنى الالتماس:

- بإثبات أحد شروط صدق المتكلّم.
- أو بالاستفهام عن أحد شروط صدق المخاطب.

ويعتبران، مثلاً، أن استلزام الجملة " هل تستطيع أن تناولني الملح " معنى الالتماس خاضع لهذه القاعدة، إذ إنّ الجملة عبارة عن استفهام حول أحد شروط صدق المخاطب، أي قدرته على تلبية رغبة المتكلّم"².

وفي الحقيقة مع كلّ تلك المقاربات، ورغم ما في جهود غرايس من انتقادات وتعقّبات، يقدر التّداوليون الغربيون جهود غرايس في مجال الدّلالات غير الحرفيّة، وذلك "لأنّ نظامه لا يقوم حصراً على رؤية ترميزيّة للغة، ولأنّه يستخدم - ولو بكيفية صريحة جزئيّاً- عمليات استدلاليّة في توليد الاستلزمات الخطائيّة. وهذه الأسباب جميعها كان لغرايس عدد من الورثة الذين اقتنوا أثره وسعوا إلى تقديم وصف أوسع لآلية توليد الاستلزمات الخطائيّة"³. ومن جهة أخرى رغم كل تلك الجهود المبذولة في مقارنة الدّلالة التّخاطبيّة سواء عند غرايس أو غيره⁴، فقد بيّن عادل فاخوري تشعب الدّلالات المستلزمة ف" علاوة على المقتضيات التي سلف ذكرها، توجد أنواع أخرى غير عرفيّة، تنجم عن قواعد ومبادئ مختلفة. فثمة قواعد آداب تنتج مقتضيات معقّدة جداً. وعلى العموم كل ضوابط يؤخذ بها في استعمال اللّغة، يقابلها مقتضيات تنجم إما عن اتباع هذه الضّوابط أو عن استغلالها"⁵. وهذا يؤكّد رحابة مجال التّخاطب وتشعب علاقة الملفوظات بمقاصد المتخاطبين وتأويلاتهم.

¹ أحمد المتوكل، اقتراحات من الفكر اللغوي العربي القديم لوصف ظاهرة "الاستلزام التّخاطبي"، ضمن مؤلف: البحث اللّساني والسيّمياي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط (المغرب)، سلسلة ندوات ومناظرات رقم: 6، (رجب 1401 هـ - ماي 1981م)، ص20.

² أحمد المتوكل، اقتراحات من الفكر اللغوي العربي القديم لوصف ظاهرة "الاستلزام التّخاطبي"، ص21.

³ موشلار، التّداوليّة اليوم، ص69.

⁴ سواء تلك المذكورة: (سيرل، نظريّة المناسبة، جوردن ولاكوف)، أو غيرها مما لم يذكر مثل مقارنة التّداوليّة المدججة، و التي لم نذكرها هنا اختصاراً من جهة كما أنّها أعلق بالمباحث الحجائيّة، لذا سيكون ذكرها ضمن الفصل الخاص بالنّظريات الحجائيّة الغربيّة.

⁵ عادل فاخوري، الاقتضاء في التّداول اللّساني، ص165.

خامساً: السّياق والإشارات

1) السّياق في الاصطلاح الغربي

ورد مصطلحه الغربي "le context"، في قاموس "روبار" Le Robert " بمعنى : "1- كل ما يحيط بالنّص من العناصر المقاليّة. 2- كل الظروف المتّصلة بالحدث" ¹. أما القواميس الغربيّة المتخصّصة فقد جاء تعريفه فيها موضّحاً، ومن ذلك ما أورده أصحاب "معجم تحليل الخطاب": "إنّ سياق عنصر ما (س) هو مبدئيّاً كلّ ما يحيط بهذا العنصر. وعندما تكون (س) وحدة لغويّة (من طبيعة وكّم متغيّرين : (صوت، صرف، كلمة، جملة، ملفوظ)، فإنّ محيط (س) يكون في الآن نفسه من طبيعة لغويّة (المحيط اللّغوي)، وغير لغويّة (السّياق المقامي الاجتماعي الثّقافي). ويستعمل السّياق حسب المؤلّفين للإحالة خاصة إمّا إلى المحيط اللّغوي للوحدة (ويفضّل آخرون تسميته جرياً على استعمال بدأ يعُمّ cotexte السّياق المقالي) وإمّا إلى مقام التّخاطب" ².

هذا ما يذكره الدّرس الحديث من قسمي السّياق: اللّساني، والسّياق الخارج لساني، أو السّياق اللّغوي والسّياق المقامي، وحتى إن كانت هناك أنواع أخرى فيمكن أن تندرج تحت هذين القسمين، وذلك ما وضّحه "س. أولمان" بقوله: " وكلمة (le context) قد استعملت حديثاً في معان مختلفة، ...، إنّ السّياق على هذا التّفسير ينبغي أن يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقيّة السابقة واللاحقة فحسب، بل والقطعة كلّها، والكتاب كلّه، كما ينبغي أن يشمل -بوجه من الوجوه- كلّ ما يتّصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللّغويّة المتعلّقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة لها هي الأخرى أهمّيّتها البالغة في هذا الشّأن" ³.

كما بيّن أصحاب "معجم تحليل الخطاب" ⁴ - من خلال تعريفهم للسّياق - : أنّ السّياق يمكن أن يكون ضيقاً أو موسّعاً؛ إما: باختلاف ما يكتنف عملية التّواصل (بالنسبة إلى السّياق المقامي)، أو بما يمتد إليه الجانب المقالي في علاقته بنصوص أخرى (التّناص).

وهذا التعريف قد جمع شقّي السّياق المقالي والمقامي، حتى بالأنواع المتفرّعة عن كلّ منهما. ومع ذلك يتّضح أنّه لم يُعطِ التعريف الجامع المانع لحدود السّياق، ولهذا يُقرّ المحدثون بصعوبة هذا

¹ Dominique le fur : Le Robert : dictionnaire de Français, paris (2005), p90.

² شارودو، معجم تحليل الخطاب، ص133.

³ (أولمان)، ستيفن، دور الكلمة في اللّغة، ترجمة : كمال محمد بشر، مكتبة الشّباب، د.ط (1975م)، ص231.

⁴ ينظر : شارودو، معجم تحليل الخطاب، ص133.

المصطلح واستعصائه؛ فلقد نقل الباحث "إبراهيم صبلن" إقرارات الباحثين الغربيين والعرب، وإقراره هو أيضا بذلك، حيث قال بعد تساؤل طرحه: هل يوجد تعريف جامع مانع للسياق؟ : "الحقيقة أنّ مصطلح السياق يعتبر من المصطلحات العصيّة على التّحديد الدّقيق، حتى قال الدّكتور طه عبد الرّحمن بأنه بحث في كثير من المقالات من أجل العثور على بعض التّعريفات، ولم يجد تعريفا محمدا للسياق، كما صرّح جون لاينز أيضا بأنّه: "لا يمكن إعطاء جواب بسيط على السّؤال: ما هو السياق؟" ¹. والحقيقة التي وقفنا عليها هي نفسها؛ إذ لم نعر على تحديد لمصطلح السياق، وإنما وجدنا تعدادا لوظائفه.

1) السياق وأهميته في اللّسانيّات التّداوليّة والتّخاطب

يعتبر السياق ذا أهمية محوريّة في اللّسانيّات التّداوليّة بجميع نظريّاتها؛ حيث تعدّ دراسة السياق محلّ اهتمام القضايا التّداوليّة جميعا، لأنّ تحليل الجمل يخضع إلى السياق، وكذلك تحليل أفعال الكلام، وقوانين الخطاب، ومسائل الملفوظيّة، والقضايا الحجاجيّة وغيرها. وربما يمكن القول بأنّ اهتمام الدّرس التّداولي كلّه ينصب في مدى ارتباط النّص بالسياق ². ونظرا لأهمية السياق في الدّرس التّداولي فهناك من جعل تعريف التّداوليّة مرهونا بدراسة السياق؛ حيث إنّها تعني "دراسة جوانب السياق aspects of context التي تشقّر شكليّا في تراكيب اللّغة وهي عندئذ جزء من مقدرة المستعمل user pragmatics competence" ³. كما تعرّف التّداوليّة بأنّها "دراسة المعنى السياقي" ⁴. وهذا أيضا ما انتهى إليه فان ديك، فالتّداوليّة عنده "تعالج قيود صلاحية منطوقات لغويّة (أو أفعال كلاميّة) وقواعدها بالنسبة لسياق معيّن، وبعبارة أكثر إيجازا: تدرس البراجماتيّة العلاقات بين النّص والسياق" ⁵.

¹ (صبلن)، إبراهيم : "السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة"، مجلة الإحياء، العدد 25 (جمادى الثانية 1428هـ)

تحت عنوان : "السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، مجلة فصلية تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، ص54.

² (بوجادي) خليفة، في اللّسانيّات التّداوليّة مع محاولة تأصيليّة في الدّرس العربي القديم ، بيت الحكمة (العلمة - الجزائر)، ط 1 (2009م)، ص114.

³ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص12.

⁴ جورج يول، التّداوليّة، ص19.

⁵ فان ديك، علم النص، ص116.

ومن اهتمام التّداوليين بالسياق أنّهم رأوا بأن لا خطاب دون سياق فعلي للتخاطب، إذ إنّ " التّداوليين يهتمون كثيرا بمسألة إضفاء الصّبغة السياقيّة على الملفوظ (Contextualisation) أو نزع تلك الصّبغة عنه (décontextualisation) كما تبيننا مع -ديكرو- أنّ السياق المصطنع لا يجدي نفعا عند تحليل دلالة الملفوظات الطّبيعية. فلا مناص للوقوف على قيمتها الحقيقيّة إلا بدراستها اعتمادا على سياقاتها الأصليّة لا بنزعها من تلك السياقات"¹.

وقد شغل السياق أهميّة كبيرة في التّخاطب سواء في إنتاج الخطاب أو تلقيه، ولذلك نجد تركيز اللّسانيّات المعرفيّة عليه في العمليات الإدراكيّة، حيث نظرت إليه نظرة إدراكية، وبهذا فهي ترى أنّ السياق يتكوّن "من المعارف الموسوعيّة المتحصل عليها من الصّيغة المنطقيّة ومن معطيات المقام والمحيط المادي، ويسميان تلك المعلومات المستقاة بالمحيط المعرفي للفرد"².

كما بيّن "ديك" أهميّة السياق والمعارف المشتركة بين المتخاطبين، حيث أرجع المخزون الذي يمتلكه المتكلّم والمخاطب من المعارف إلى ثلاثة أصناف أساسيّة:

- معارف عامّة: تتعلّق بمدركات المتخاطبين عن العالم.

- معارف مقاميّة: مشتقّة من عناصر المقام الذي تتم فيه عملية التّواصل.

- معارف سياقيّة: يوفرها للمتخاطبين ماتمّ إيرادها في قطعة خطابيّة سابقة³.

وقد قسم "بريت (Parret) السياق إلى خمسة أقسام، واعتبر السياق أيسر الطّرق لتصنيف

التّداوليات، وبها قد صنّف أنواع التّداوليات، وهذه الأقسام هي "سياق القرائن (Co-text as

context)، وهذا ما يسمى بنحو النّص. السياق الوجودي (Existential context)، السياق

المقامي (Situational context)، سياق الفعل (Actionel context)، السياق

النّفسي (Psychological context)"⁴.

كما أنّ الدّخول إلى البحث عن استراتيجيّات الخطاب وعن نسق اشتغالها لا يكون إلا من

خلال التّركيز على السياق، إذ "يضطلع السياق بأدوار كثيرة في التّفاعل الخطابي، مثل: تحديد قصد

¹ (الجباشة) صابر، الأبعاد التّداوليّة في شروح التلخيص للقروي، الدار المتوسطة للنشر (تونس)، ط 1 (1430هـ) - (2009م)، ص173.

² للتوسع حول هذه المصطلحات وعلاقتها ببعضها البعض ينظر: آن روبول، التّداوليّة اليوم، ص77.

³ المتوكل، قضايا اللّغة العربيّة في اللّسانيّات الوظيفية، ص19.

⁴ الشهري، استراتيجيّات الخطاب، ص42.

المرسل، ومرجع العلامات"¹. وذلك ما يركز عليه مثلاً بيرلمان في الاستراتيجية الحجاجية، حيث "يهتم بيرلمان بالعلاقات اللغوية التي تكون بين المرسل والمتلقي من خلال مراعاة القصد والمقام والسياق، سواء أكان سياقاً داخلياً أم خارجياً"². وأشدّ ما يعوزه الحاجة إلى السياق هو مبحث الإشارات، إذ هي "فئة من الكلمات، يتغيّر معناها حسب المقام"³.

2) العناصر الإشاريّة/ الإشارات (Indexicaux)

يرتبط مفهوم الإشارات التّخاطبيّة ارتباطاً وثيقاً بالسياق، حيث "إنّ العناصر الإشاريّة هي الألفاظ التي تتحدّد دلالتها على الأقل جزئياً من مقام التّواصل، مثل ضمائر المتكلم والمخاطب وبعض الظروف الدّالة على المكان (هنا) والزّمان (الآن)"⁴. وهذه الإشارات هي التي يستخدمها المتخاطبون عبر عملية التّأشير (**deixis**)، والتّأشير "مصطلح تقني يستعمل لوصف إحدى أهم الأشياء من خلال اللّغة، ويطلق على أيّة صيغة لغويّة تستعمل للقيام بهذه الإشارة مصطلح التّعبير الإشاري **deictic expression**"⁵.

وتختلف تقسيمات الإشارات بعدّة اعتبارات، كما أنّ هناك اختلافاً في عدّها والاعتداد ببعض أنواعها، ويمكن ذكر أهم تلك الأقسام:

1.2) الإشارات الشّخصيّة

وتشمل هذه الإشارات: ضمائر المتكلم، والمخاطب، والغائب، فهذه الضمائر عناصر إشاريّة، لأن مرجعها يعتمد اعتماداً تاماً على السياق الذي تستخدم فيه⁶. مثل: أنا طالب. فالسياق فالسياق هو الذي يحدد إحالة الضمير (أنا).

إلا أنّ ضمير الغائب يشترط فيه، حتى يكون ضمن الإشارات، ألاّ يعرف مرجعه من خلال السياق اللّغوي، إذ لو عرف من خلاله فإنّه لا يدخل ضمن الإشارات¹. فضمير الغائب، كما يلحظ

¹ الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص40.

² (حمداوي) جميل، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2014)، ص83.

³ أوريكيوني، فعل القول من الدّاتيّة في اللّغة، تر: محمد نظيف، أفريقيا الشّرق (الدار البيضاء - المغرب)، د.ط (2007م)، ص51.

⁴ جاك موشر، القاموس الموسوعي للتداوليّة، ص572.

⁵ جورج يول، التّداوليّة لجورج يول، ص27.

⁶ محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص18.

يلحظ بنفنيست "ذو طبيعة موضوعيّة، لأنّ لا يحيل إلى واقعة كلاميّة معيّنة، كما أنّ المرجعيّات في هذا النّوع من الضّمائر لا دلالة لها لأنّها لا تقترن بسياق كلامي محدد. لذلك يدرج بنفنيست ضمير الغائب ضمن ما يطلق عليه اللّاشخص non-personne"².

كما أنّ هناك من فلاسفة اللّغة من يشترط في الإحالة تحقّق شرط الصّدق، فلو قالت امرأة: أنا أم نابليون. فليس بكاف أن يكون مرجع الضّمير هو تلك المرأة بل لا بد من التّحقق من مطابقة المرجع للواقع، بأن تكون هذه المرأة هي أم نابليون فعلاً، وأن تكون الجملة قيلت في الطّروف التاريخيّة المناسبة³.

ومما يدخل في الإشارة إلى الشّخص النّداء، وهو "ضميمة اسميّة تشير إلى مخاطب بتبنيها أو توجيهه أو استدعائه، وهي ليست مدجّمة فيما يتلوها من كلام، بل تنفصل عنه بتنغيم يميّزها. وظاهر أنّ النّداء لا يفهم إلا إذا اتّضح المرجع الذي يشير إليه"⁴.

2.2 الإشارات الزّمنيّة

هي كلمات تدل على زمان يحدده السّياق بالقياس إلى زمان التّكلم، فزمان التّكلم هو مركز الإشارة deictic center، فإذا لم يعرف زمان التّكلم أو مركز الإشارة الزّمنيّة التّبس الأمر على السّامع أو القارئ⁵. ولذلك القول مثلاً: نلتقي بعد ساعتين تختلف باختلاف زمن التّكلم (التّلفظ)، ولهذا فزمن التّلفظ هو المرجع، ومنه فقد ركز عليه بنفنيست، فالزمن عنده "لا يتعلّق بالزمن الفيزيقي (المستمر، والأحادي الشّكل، والمجزأ إرادياً) ولا بالزمن التّسجيلي (زمن التّاريخ واليوميّة)، بل بالزمن اللّساني، الذي نجد له خصوصيّة، في ارتباطه العضوي بممارسة الكلام، إذ يتحدّد ويتنظّم كوظيفة للخطاب"⁶. وبالتالي فالزّمن تحدّد دلّته ضمن سياق التّخاطب.

ومما يجدر الحديث عنه هو أنّ العناصر الإشاريّة قد تكون دالّة على الزّمان الكوني المنقسم إلى فصول وسنوات وأشهر وأيام وساعات، وقد تكون دالّة على الزّمن النّحوي، وبين الزّمنين قد يقع

¹ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي، ص18.

² جواد ختام، التّداوليّة أصولها وأبجهاها، دار كنوز المعرفة (عمان - الأردن)، ط1 (1437هـ - 2016م)، ص79.

³ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي، ص18.

⁴ نفسه، ص19.

⁵ نفسه، ص42.

⁶ أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص47.

التّطابق في سياق الكلام، ولربما يختلفان خاصّة في استخدام صيغة الحال للدّلالة على الماضي، أو صيغة الماضي للدّلالة على الاستقبال، وهذا التّضارب "لا يجلّهُ إلا المعرفة بسياق الكلام ومرجع الإشارة. فالزّمن النّحوي لا يطابق الزّمن الكوني في كثير من أنواع الاستعمال"¹.

3.2 الإشارات المكانية

وتتحدّد هذه الإشارات من خلال عدّة أدوات لغويّة نحو أسماء الإشارة: هذا وذاك، حسب القرب أو البعد من مركز الإشارة المكانية، ومثلها هنا وهناك، بالإضافة إلى كلمات دالة على المواقع مثل ظروف المكان: فوق، وتحت، أمام، وخلف، "وفلاسفة اللّغة يميلون إلى تمييز كلمات الإشارة عن ظروف المكان، واعتبارهما نوعين من أنواع الإشارة، أما اللّغويون فيميلون إلى دمجها معا، وجعلهما صنفا واحدا يشار به إلى المكان"².

وتعتمد هذه العناصر الإشارية في استعمالها وتفسيرها على معرفة كل من مكان المتكلّم ووقت التّكلم، ولا يمكن تفسير هذه الألفاظ الإشاريّة إلا إذا حددنا ما تشير إليه بالقياس إلى مركز الإشارة إلى المكان، فهي تعتمد على السّياق المادي المباشر الذي قيلت فيه. فمثلا لو قال شخص: أحب أن أعمل هنا، فهل يعني: في هذا المكتب، أو في هذه المؤسسة، أو في هذا المبنى، أو في هذه المدينة، أو في هذه الدّولة... فكلمة هنا تعبير إشاري، وإن كان يشير إلى شيء قريب من المتكلّم إلا أنّه قد يكون بعيداً عن المخاطب، فلا يمكن تفسيره إلا بمعرفة المكان الذي يقصد المتكلّم الإشارة إليه³.

4.2 إشارات الخطاب

هناك من أسقط هذا النّوع من الإشارات لكونها تلتبس مع مفهوم "الإحالة إلى سابق أو لاحق"، إلا أنّ هناك من ميّز بينهما، من منطلق أنّ الإحالة يتحدّد فيها المرجع بين ضمير الإحالة وما يحيل إليه، مثل: زيد كريم، وهو ابن كرام أيضا، حيث إنّ المرجع الذي يعود إليه كل من "زيد" والضمير "هو" واحد، بينما إشارات الخطاب لا تحيل إلى ذات المرجع بل تصنع مرجعا جديدا، فمثلا من روى قصّة ثم ذكرته بقصّة أخرى يمكن أن يشير إليها ثم يتوقف قائلا: تلك قصّة أخرى. فهو قد أشار إلى مرجع جديد لا إلى نفس المرجع، "على أنّ هذا التمييز بين إشارات النّص

¹ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 21.

² نفسه، 22.

³ نفسه، ص 21-22.

والإحالة إلى عنصر فيه، ليس حاسماً، ذلك بأنّ الإحالة في قصارها ضرب من إشارات النّص، أو هي أساس فيها"¹.

ولها أمثلة عدّة مثل: في الفقرة السّابقة، فيما يلي، فيما سبق. بالإضافة إلى الإشارات الشّارحة من قبيل: مهما يكن من أمر، وهي تفيد الوصول إلى رأي معيّن، لكن، بل التي تفيد الاستدراك، فضلاً عن ذلك، وهي تفيد إضافة أمر آخر... إلخ، و"هذه إشارات نصيّة تنظيميّة تحيل إلى أجزاء في النّص أو الخطاب وتسعى إلى تنظيمه وتحقيق السّبك والحبك فيه"².

5.2 الإشارات الاجتماعيّة

وهي ألفاظ وتراكيب تشير إلى نوع العلاقة الاجتماعيّة بين المتكلّمين والمخاطبين، من حيث هي علاقة رسميّة أو علاقة غير رسميّة، أي علاقة صداقة أو ألفة. والعلاقة الرسميّة يدخل فيها صيغ التّبجيل في مخاطبة من هم أكبر سنّاً ومقاماً من المتكلّم، أو مراعاة للمسافة الاجتماعيّة بينهما فتشمل الألقاب، فخامة الرّئيس، جلالة الملك، سمو الأمير، والسّيد والسّيدة. أما العلاقة غير الرسميّة فتشمل النّداء بالاسم المجرد... إلخ³.

فمسألة تحديد نوع العلاقة الاجتماعيّة بين أطراف الخطاب مسألة نسبيّة⁴، وهي تختلف من موقف لآخر، ومن حيث قرب أو بعد الأطراف، سواء كان القرب أو البعد مادياً أو اجتماعياً أو نفسياً.

ويمكن أن نشير في ختام بحث الإشارات إلى العلاقة بين الإشارات وبين الافتراضات المسبقة، فمثلاً "عندما تستعمل المتحدّثة لفظاً إشارياً مثل here (هنا) في ظروف عادية، فإنّها تتعامل مع فرض مسبق أنّ السّامع يعلم المكان الذي تقصده. وعامة ما يصمم المتحدّثون دائماً رسائلهم اللّغوية عما يعلمه السّامعون"⁵.

¹ محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص24.

² بهاء الدين مزيد، تبسيط التّداوليّة، ص71.

³ محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص25.

⁴ أرمينكو، فرانسواز، المقاربة التّداوليّة، 42.

⁵ (بول جورج، معرفة اللّغة، تر: محمود فراج عبد الحافظ، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر (الإسكندرية - مصر)، د.ط

(1998)، ص137-138.

من خلال ما سبق فقد أسفر البحث في هذا الفصل عن ملامح اللسانيات التداولية من حيث المصطلح وما اعتوره من التباسات حول دلالاته خاصة في نقله والبحث عن مكافئه الترجمي عند العرب، أمّا المفهوم نفسه فقد كان متعدّدا في سياقه الغربي، ومع ذلك فتلك المفاهيم تلتقي في مفهوم أوسع يدل على وظيفة التداولية ومجالها بأنّها "تدرس اللغة في الاستعمال".

كما أنّ التداولية قد تنوعت تقاطعاتها المعرفية، روافدا وامتدادا، ما جعلها غنيّة بعدد من النظريات والمفاهيم الإجرائية، وفي طليعة تلك النظريات التداولية: نظرية الأفعال الكلامية التي نشأت في محض فلسفي ثم استوت نظرية قائمة بذاتها مع "أوستين" شدّ بها تلميذه سيرل بالمراجعة والتعديل، ورغم ذلك التشذيب لم تسلم من النقد. كما أنّ التداولية قد اهتمت بالجانب التبليغي من الخطاب فوضع له "غرايس" مسلّماته التي تكفله ضمن مبدأ التعاون، ورغم أهمية تلك المبادئ الغرايسية إلا أنّها لم تركز على الجانب التعملي من الخطاب، وذلك ما تداركته نظريات أخرى قد اهتمت بجوانب التعامل، كالتأدّب الذي يجب على المتخاطبين احترامه أيضا، وذلك ما جاء عند "لاكوف (مبدأ التأدّب)"، بالإضافة إلى المبادئ التعملية الأخرى المكتملة: "براون ولفنسون (مبدأ التّواجه)"، و"ليتس (مبدأ التأدّب الأقصى)".

وفي ضوء تلك النظريات والمبادئ، برزت عدّة مفاهيم إجرائية مثل "الافتراض المسبق"، و"الاستلزام الحواري" الذي أثرته العديد من النظريات، وتعدّدت الرّؤى حوله، وذلك ما يدخل ضمن الدلالات الحرفية والدلالات التخاطبية. بالإضافة إلى مفاهيم أخرى من مثل "السياق" الذي تبيّن توقف النظريات التداولية عليه، و"الإشارات" التي بيّنت بأنّ الجانب التداولي مركوز في اللغة من خلال العناصر المبهمة التي لا تتحدّد إلا في سياقات التخاطب.

والذي يلمحه المتبّع من خلال كل تلك النظريات التداولية ومفاهيمها الإجرائية هو مجموع الأفكار والرّؤى الجديدة التي تطرحها التداولية حول اللغة ضمن الاستعمال الفعلي لها، كما يلمح المتبّع ذلك التّنوع في التناول وتعدّد الرّؤى التي دائما تجد تطورا ونقدا ومراجعة، ما يدل على خصوبة هذا الحقل وقابليته للإضافة والتّجديد، وهذا ما يجعل الباحث العربي يتساءل عن محلّ تلك القضايا التي عاجلتها التداولية في التراث العربي، وعن وجود رؤية عربية للتداولية وقضايا التخاطب في الفكر العربي، خاصّة وأنّ هذه المباحث في التراث العربي موزّعة على العديد من حقوله المعرفية، من مثل:

اللّغة، البلاغة، التّفسير، أصول الفقه...، وذلك هو ما سيسعى الفصل الموالي للكشف عنه من خلال الفكر التّخاطبي عند ابن القيم الذي يتمييز بموسوعيته ومشاركته في الكثير من العلوم.

الفصل الثاني

التخاطب وقضايا التداولية عند ابن قيم الجوزية

أولاً: المنهج التخاطبي عند ابن القيم وشيخه ابن تيمية

ثانياً: التخاطب وركائزه التواصلية ضمن مبدأي: البيان والفهم

ثالثاً: ملامح نظرية الأفعال الكلامية عند ابن قيم الجوزية في ضوء المقاصد

وأعراف المتكلمين

رابعاً: قواعد التخاطب التواصلية والتعاملية في التراث العربي وفكر ابن قيم

الجوزية

خامساً: تنوع رتب الدلالات الحرفية والتخاطبية ضمن منهج علم أصول الفقه

توطئة

تتناول اللسانيات التداولية " اللغة بوصفها ظاهرةً خطابيةً وتواصليةً واجتماعيةً في الوقت نفسه"¹، فهي بذلك تهتم باللغة ضمن إطارها الاستعمالي، "إذ إن استعمال اللغة هو التخاطب بها"². ومنه، فما دام استعمال اللغة والتخاطب بها هو محور اهتمام التداولية بمختلف تياراتها، فلا بدّ من إبراز مقارنة ابن القيم للغة في إطارها الاستعمالي، وبالتالي محاولة مقارنة فكره التخاطبي.

ولدراسة التخاطب، باعتباره تواصلًا لغويًا عند ابن قيم الجوزية، لا بد من معرفة العناصر المكوّنة له، و"عناصر الاتصال التي تشارك في إنتاج الخطاب: المتكلم والمتلقي والخطاب والسّياق (اللغوي والمقامي)"³. وذلك بالإضافة إلى ما يكتنف عملية التخاطب من قضايا تطرحها اللغة في إطارها الاستعمالي، ولعلّ أهمّ قضية تشكّل قطب رحى البحث هي: مقاصد المتكلمين التخاطبية، التي تتنوع بتنوع غاياتهم فتتنوع بذلك أفعالهم الكلامية، وأساليبهم التعبيرية بين التصريح والتلميح، فتكون هناك معاني حرفية وأخرى تخاطبية، ما يجعل قصد المتكلم هو محور البحث، خاصة وأنّ الدراسات التداولية قد أولته أهميّة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى ابن القيم الذي جعل التخاطب مرهونا به؛ إذ يحافظ عليه المتكلم ببيانه ويراعيه المخاطب بفهمه. وهذا ما يفتح المجال للحديث عن مبدئين هامّين اهتمّ بهما ابن القيم، وبين أنّ بهما تتحدّد شروط الخطاب الناجح من حيث التّفهيم والفهم، وهما " مبدأ بيان المتكلم " الذي يتوقف عليه المبدأ الثاني وهو " فهم المخاطب "، والأوّل أكثر أهميّة بالنسبة إلى البحث، وسيكون التركيز عليه أكثر.

ومنه سيأتي هذا الفصل ليبرز رؤية ابن القيم التخاطبية من خلال المباحث والقضايا

السّابقة.

¹ صابر الحباشة، الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقرظيني، ص175.

² (علي) محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمنهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي (بيروت - لبنان)، ط1 (يناير 2006)، ص8.

³ محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، ص29.

أولاً: المنهج التخاطبي عند ابن القيم وشيخه ابن تيمية

1) منهج ابن القيم التخاطبي ضمن مناهج التخاطب في التراث العربي

إنّ إفراد دراسة منهج التخاطب عند ابن القيم ليست مجرد مسألة يقتضيها البحث فقط، بل هي حاجة ملحة تفرضها الدراسة العلمية لقضية التخاطب في الموروث العربي الإسلامي عموماً؛ حيث يعدّ منهج ابن القيم مع شيخه ابن تيمية منهجا بارزا من مناهج "علم التخاطب" (التداولية) في التراث العربي، وهذا ما ذهب إليه "محمد يونس علي" في دراسته المتعلقة بـ "علم التخاطب الإسلامي"، حيث ذكر منهجين بارزين في دراسة التخاطب هما:

1 منهج الجمهور الذي اتّبعه الأشاعرة، والأحناف، والمعتزلة.

2 المنهج السلفي الذي كان الحنابلة أبرز من اتّبعه، ويعزى عادة إلى السلف، وقد ناصره ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية¹.

كما أنّ هناك منهجا ثالثا لا يعتد بالمظاهر التخاطبية (استعمال اللغة)، وهو "منهج آخر متميّز اتّبعه الظاهرية، قائمٌ أساسا على مواضع اللغة المحددة سلفا (تلك المنظومة في البنية اللغوية للنص) بوصفها المتطلّبات الأساسية، وربما الوحيدة للتخاطب. أمّا القرائن غير اللغوية فقد أهملت إجمالا. كما أنّ القدرات الاستنتاجية للسامع لا أهميّة لها في الحمل"².
ومنه، وبغض النظر عن اختلاف تسمية تلك المدارس*، فإنّ المهم هو بيان سمات المنهج التخاطبي عند ابن القيم وأهمّ ميزات، وقد بيّن "محمد يونس علي" أهمّ سمة تميّز هذه المدرسة عن غيرها وهي: "تحييد الفرق بين الوضع والاستعمال"³، حيث تقوم الفكرة الأساسية لهذا النموذج التخاطبي على أنّ "المواضع اللغوية لا توضع بمعزل عن المقامات

¹ محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص32.

² نفسه، ص34.

* قد تختلف تسمية الفرقة السلفية باختلاف المصنفين لها؛ فقد يُسمّون أهل الأثر أو الحديث، أو أهل السنة والجماعة، كما قد يبرزهم بعض مخالفيهم بالحشوية والمجسّمة.. مع أنّ الاسم الجامع هو تسمية الله "المسلمين"، وليس الغرض هنا بيان المنهج العقدي بقدر ما هو بيان منهج دراسة التخاطب عند ابن القيم وإن كان لمنهجه التخاطبي أثر في تقرير منهجه العقدي.

³ محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص33.

التخاطبية بل توضع، وتعَدّل، وفقا لتلك المقامات، ومن هنا تتسم معاني الكلمات بالمرونة، وعدم الثبات الكامل بحيث تتغير طبقا للقارئ اللفظية، وغير اللفظية المتصلة بها عند إطلاقها¹.

وفي الحقيقة هذه الفكرة يمكن بسطها ضمن منطلقاتها الوجودية والمعرفية، حتى تتبين بصفة أدق وأوضح، وتكون مناقشتها في ضوء تلك المنطلقات العميقة، وليس من باب التناول الجزئي الذي قد يسيء إلى منهج ابن القيم التخاطبي، ويهضمه حقّه. وهذا يقتضي البحث عن ما يسمّى بـ: "النظرية المعرفية عند ابن القيم"، وهي ما هي من حيث صعوبتها، حيث "تعدّ نظرية المعرفة من أبرز المشكلات الفلسفية، ولعلها من أعوصها، لأنه يتوقف عليها إدراك الإنسان وموقفه من العالم الخارجي ومدى اطمئنانه وثقته في المصادر التي يتلقّى عنها"²، ولذلك سنسعى، قدر الاستطاعة، إلى مقارنة جهد ابن القيم التخاطبي في ضوء رؤيته المعرفية والوجودية التي انعكست على آرائه في التخاطب ما حقق انسجاما في ما بسطه من آراء ومباحث تخاطبية.

2) المنطلقات الوجودية والمعرفية لقضية استعمال اللغة عند ابن القيم وشيخه

لا بد من الانطلاق من مواقف ابن القيم الوجودية والمعرفية التي تتحكم في مباحث العملية التخاطبية عنده، "فالرؤية التي تحكم الوجود، هي الرؤية التي تحكم المعرفة، وباختلاف الرؤى في الوجود اختلفت المناهج المعرفية، فالمناهج التي تفسّر الوجود ماديا، انعكست رؤيتها المادية على منهجها وتفسيرها المعرفي، والمناهج التي ترى محورية الإنسان للوجود، لا تستطيع أن تتجاوز المفهوم البشري الضيق للمعرفة، والمناهج الدينية التي تنطلق من المفهوم الإلهي للوجود، ستكون رؤيتها للمعرفة نابعة من ذلك المفهوم"³. ولذلك تتعلّق نظرية المعرفة عند المسلمين

¹ محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص33.

² (بوداود) حسين، "نظرية المعرفة في فكر ابن قيم الجوزية: مصادرها ومناهجها"، مجلة دراسات، ع 10 (ديسمبر 2008م)، ص118.

³ (الدّعجاني) عبد الله بن نافع، منهج ابن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للتسق المعرفي التيمي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث (لندن)، ط1 (1435هـ-2014م)، ص54.

بمصادر لا تقرّ بها الفلاسفة الحديثة، فعلى سبيل المثال منهج ابن تيمية الوجودي¹ يقوم على ردّ المعرفة إلى الوجود الأوّل، " إذ أكّد تأكيداً جازماً ضرورة رجوع المعرفة البشرية إلى مبدأ الوجود الأوّل، وهو الله سبحانه وتعالى، وفسر المعرفة برؤيته الوجودية العامة، ونقد المناهج المعرفية المتمركزة حول الذات البشرية"². وهذا المنهج هو الذي سار عليه تلميذه " ابن القيم ". ومنه فلا بدّ من تحريّ خصوصية الرؤية المعرفية والوجودية عند ابن القيم، من أجل مقارنة فكره التخاطبي.

ولا يمكن ذكر كلّ قضية من قضايا ما هو داخل تحت تلك الرؤية الوجودية والمعرفية، إذ هي رحبة المجال واسعة المباحث، وإنما نقتصر على التركيز، على أهمّها ممّا يمس الجوانب التخاطبية. وأهمّ قضية تعالجها نظريات المعرفة، و التي قد ألفت بتأثيرها على عملية التخاطب هي: قضية " الكلّي والجزئي " من حيث الوجود الخارجي والذهني، و" يعود اختلاف المدارس اللسانية واتجاهاتها في كثير من الأحيان إلى مواقف أنطولوجية (وجودية) فلسفية، ويعدّ الحكم في تحديد السابق (هل الكلّيات أم الجزئيات ؟) على وجه الخصوص، مبدأ مؤثراً في الدراسات اللغوية، قديمها وحديثها، وتبلغ أهمية هذا الأمر حداً يؤدي تغيير الرأي فيه إلى الخروج عن المدرسة الفلسفية أو اللسانية المتبعة"³.

1.2 قضية الكلّي والجزئي عند ابن القيم وشيخه وأثرها على مبحث الاستعمال

الكلّي : عند المناطقة هو " الشامل لجميع الأفراد الداخليين في صنف معيّن، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوّره من أن يشترك فيه كثيرون"⁴. وهو قسمان: " الكلّي الحقيقي، وهو

¹ ربطنا بين ابن القيم وشيخه ابن تيمية في هذه القضايا التأصيلية لكون ابن القيم قد سار على نهج شيخه في مواقفه ومنطلقاته المعرفية والوجودية، وبعضها شارح لبعض ومكمل له، وهذا ما لمسناه في العديد من القضايا التي درسناها ومنها ما سيأتي في ثنايا البحث شاهداً على ذلك.

² الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، ص 54-55.

³ (علي) محمد يونس، "أصول اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، ع1، مج 32 (سبتمبر 2003م)، ص 132-133.

⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الشركة العالمية للكتاب (بيروت - لبنان)، د.ط (1414هـ - 1994م)، ج2، ص 238.

المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوّره من وقوع شركة كثيرين فيه، والكلّي الإضافي، وهو ما يندرج تحته شيء آخر في نفس الأمر، وهو أخص من الكلّي الحقيقي¹.

الجزئي: "هو المنسوب إلى الجزء"². وهو يطلق على نوعين: **الجزئي الحقيقي**، وهو

"كون المفهوم بحيث يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، ويسمى في علم النحو علماً شخصياً كمحمد وعلي"³. أما **الجزئي الإضافي** فهو "كون المفهوم مندرجاً في كلي أعمّ منه، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، أو كخواص المثلث بالنسبة إلى المثلث"⁴.

وفي ربط قضية الكلّي والجزئي بالوجود يقول **"ابن القيم"**: "والموجود في الخارج إنما هو الذات المختصة لا الكلّي المشترك"⁵. وهذه النظرة نفسها التي يراها شيخه **"ابن تيمية"**، والتي

تقضي بأنّ "إدراك الشيء وصفاته يتوقف على الحس الظاهر، أو الباطن، أما إدراك العلاقة (كالعموم، والخصوص، والمماثلة، والمشابهة، والتغاير) بين صفة شيء وآخر فتكون بالذهن.

فليس ثمة شبه في العالم الخارجي بين الحقائق الخارجية التي نحكم عليها بالتشابه، بل الذهن هو الذي يدرك ويحدّد هذا النوع من العلاقة، ولهذا قد يختلف إدراك العلاقة بين شخص وآخر"⁶.

ومن خلال هذا المنطلق تتأثر **"قضية الاستعمال"** عند ابن القيم وشيخه، حيث إنّ

الكليات لا تكون إلا في الذهن، وإنّ تجريد الذات من صفاتها الملازمة لها في الخارج إنّما هو

عمل ذهني، وليس في الخارج، وهذا ما قد يقوّض فكرة ثنائية الوضع والاستعمال من حيث

الفوارق الموضوعية بينهما، ومن ذلك أنّ الوضع قد يكون مجرداً وعارياً عن القرائن، ولذلك يرى

"ابن القيم" أنّ "تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع في الخارج وإنّما

يقدره الذهن ويفرضه، وإلا فلا يمكن استعماله إلا مقيداً بالمسند والمسند إليه ومتعلقاًهما

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص239.

² نفسه، ج1، ص400.

³ نفسه، ج1، ص400.

⁴ نفسه، ج1، ص401.

⁵ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار التراث (القاهرة - مصر)، د.ط، د.ت، ص599.

⁶ (علي) محمد محمد يونس، "نظريّة الاستعمال اللغوي بين ابن تيمية وفتحشتاين: دراسة لسانيّة"، مجلة جامعة أم القرى

لعلوم اللّغة وآدابها (السعودية)، ع17 (رجب 1437هـ - مايو 2016م)، ص302.

وأخواتهما الدالة على مراد المتكلم فإن كان كل مقيد مجازاً استحال أن يكون في الخارج لفظ حقيقة وإن كان بعض المقيدات مجازاً وبعضها حقيقة فلا بد من ضابط للقيود التي تجعل اللفظ مجازاً والقيود التي لا تخرجه عن حقيقته"¹، ولذلك قد تحدى "ابن القيم" القائلين بالمجاز أن يأتوا بذلك، حيث قال: "ولن يجد مدعو المجاز إلى ضابط مستقيم سبيلاً البتة فمن كان لديه شيء فليذكره"².

ومنه **ففضية المجاز** أبرز قضية تتأثر بفكرة الكلّي والجزئي، ولذلك فابن القيم يرى "أَنَّ تَفْسِيمَ الْكَلَامِ إِلَى حَقِيقَةٍ وَبِحَاجِزٍ لَا يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ الْمَجَازِ، بَلْ وَلَا عَلَى إِمْكَانِهِ، فَإِنَّ التَّفْسِيمَ لَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ فِي الْخَارِجِ، وَلَا عَلَى إِمْكَانِهَا، فَإِنَّ التَّفْسِيمَ يَتَضَمَّنُ حَصْرَ الْمَقْسُومِ فِي تِلْكَ الْأَقْسَامِ، وَهِيَ أَعْمٌ مِنْ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً أَوْ مَعْدُومَةً، مُمَكِّنَةً أَوْ مُمْتَنِعَةً"³. وبعد ذكره لأنواع الوجود وعلاقتها بتقسيم الذهن لها، وأن المجاز غير داخل فيها انتهى إلى القول: "فَالَّذِينَ قَسَمُوا الْكَلَامَ إِلَى حَقِيقَةٍ وَبِحَاجِزٍ إِنْ أَرَادُوا بِذَلِكَ التَّفْسِيمَ الذَّهْنِيَّ لَمْ يُفْهِمُوا ذَلِكَ شَيْئًا، وَإِنْ أَرَادُوا التَّفْسِيمَ الْخَارِجِيَّ لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ الْجَمِيعِ فِي الْخَارِجِ سِوَى مُجَرَّدِ التَّفْسِيمِ، وَهُوَ لَا يُفِيدُ الثُّبُوتَ الْخَارِجِيَّ"⁴. فبين أن التقسيم إن كان ذهنياً فقط دون حقيقة له فليس بشيء.

وقد ضرب شيخه "ابن تيمية" أمثلة عما قد يصنعه من يثبت الوضع مقابل الاستعمال بأنه "يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيدة، فينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها تُنطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة، مثل أن يقول حقيقة العين هو العضو المبصر، ثم سميت به عين الشمس، والعين التابعة، وعين الذهب؛

¹ (بن القيم)، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي (ت751هـ)، بدائع الفوائد، تحقيق جماعي، دار النفائس (بيروت - لبنان)، ط2 (1431هـ-2010م)، ج4، ص172.

² نفسه، ج4، ص172.

³ (الموصلبي) محمد (474 هـ)، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلّة، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، أضواء السلف (الرياض)، ط1 (1425 هـ - 2004م)، ج2، ص706.

⁴ نفسه، ج2، ص707.

للمشابهة¹. لكن مع ذلك يفرّق "ابن تيمية" تفريقاً دقيقاً بين بعض الأسماء وفق ما يتصوّر المتكلّمون، فمنها ما يتصوّر الناطقون مجرداً لأنّه لا يشترك مع غيره صفات، وذلك مثل: الإنسان، الفرس، الذي تعودت الأذهان تصوّره مجرداً دون إضافة، وهذا بخلاف أسماء أخرى مثل الألوان والأحجام التي لا يمكن تصوّرها إلا مضافة ومقيّدة بما التبس بتلك الصفات². ومقول ابن تيمية في تفريقه بين ما هو مجرد غير مشترك وبين ما هو مشترك، يتجلى فيه الفرق بين نوعي الجزئي: الحقيقي، والإضافي.

وفي الحقيقة النهج الذي انتهجه **ابن القيم** وشيخه ابن تيمية قد يبدو، إذا ما قيس بالكثرة الغالبة من العلماء (الجمهور)، أنّه طرح مبتدع لم يسر فيه أصحابه على نهج المتقدمين، إلا أنّ تتبع هذه القضية عند الفطاحل من المتقدمين تبين **تقارباً ملحوظاً في المنهج** بين ابن القيم وشيخه وبين المتقدمين؛ **فسيبويه** ومن تبعه من حذاق التّحاة ممن سار على نهجه ولم يتأثّر بالفلسفة والمنطق، قد فطنوا إلى قضية عدم وجود استعمال حقيقي للكلام إلا في سياق معيّن مرفوقاً بالقرائن، وهذا الذي بحثه "الحاج صالح" الذي انتهى إلى القول بأنّ الادّعاء " بأنّ الكلام الذي يأتي خارج السّياق والقرائن عامة يكون له معنى معيّن لا أساس له من الصحة لأنّ الكلام الفعلي المحصّل لا يجري إلا في ظروف معيّنة وفي مجموع القرائن"³. وذلك أنّ اللفظ المستعمل "لا بد أن يصاب بتغيير حتى ولو جاء على أصله"⁴، وذلك لارتباطه بالمقام والسّياق الذي قيل فيه. وهذا ماصرّح به ابن القيم في معرض إنكاره للمجاز حيث قال للذين رأوا بأنّ اللفظ يكون وفق الوضع أو الاستعمال: " أنّه لَيْسَ مَعَكُمْ إِلَّا اسْتِعْمَالٌ، وَقَدْ اسْتُعْمِلَ فِي هَذَا وَهَذَا"⁵.

وليس الأمر مقتصرًا على الحذاق من القدماء الذين كان لهم السّبق في هذا الانتباه، فبتطوّر الدّرس اللّساني الغربيّ قد أعيد النّظر في كثير من المسلمات السّابقة ومنها هذه النّقطة،

¹ (بن تيمية) أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم وابنه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (السعودية)، د.ط(1415هـ)، مج7، ص98.

² ينظر: ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، مج7، ص108-109.

³ الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص161.

⁴ نفسه، ص215.

⁵ الموصلية، مختصر الصّواعق المرسلّة، ج2، ص708.

حيث "آل ذلك إلى إعادة النظر في مفاهيم راسخة في الدراسات اللغوية والبلاغية، منذ أرسطو إلى عصرنا هذا، مثل وجود المجاز، فقد ظهرت نزعات مشكّكة في صحة التفريق بين الحقيقة والمجاز صدرت عن مهتمين بالبراهمية، وفلاسفة اللغة، والباحثين في الذكاء الاصطناعي، ومن بينهم نذكر سيربر وويلسون اللذين صرحا بوجود أسس قوية لإنكار فكرة المعنى المجازي"¹. ولقوة دليل "عدم وجود لفظ عار عن القرائن ضمن الاستعمال"، قد يلجأ بعض من يثبت "المجاز" المنبني على ثنائية الوضع والاستعمال، بتفسير المقصود بالوضع أنه الاستعمال الأول، ولهذا قد ذكر ابن تيمية محاجتهم في هذا حيث قال: "وإن قالوا: نعي بما وضع له ما استعملت فيه أولاً؛ فيقال: من أين يعلم أنّ هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله، لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر"². ثم بيّن ما ينبني على لازم قولهم وما ألزمهم به، حيث إنهم إذا "لم يعلموا هذا النفي؛ فلا يعلم أنّها حقيقة، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه. وأيضاً فيلزم من هذا ألاّ يقطع بشيء من الألفاظ أنّه حقيقة، وهذا لا يقوله عاقل"³.

وفكرة تحييد الفرق تلك، لا تعني عدم الإقرار بوجود الوضع الأول أو المصدر الأول للألفاظ اللغوية*، وإنما عدم الوقوف عليه، خاصة إذا كان الوضع فيما يخص النواحي الدلالية، لأنّ القول بالوضع يقتضي معرفته كما عرفه الواضعون، وذلك، كما قال ابن القيم، "إنّما يصح لو علم أنّ الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان، ثم بعد ذلك استعملت فيها؛ فيكون لها وضع متقدّم على الاستعمال. وهذا إنّما صحّ على قول من يجعل اللغات اصطلاحية"⁴. وهذا ما ينكره ابن القيم وشيخه، لأنّه، حسب رأي ابن تيمية، "لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنّه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنّما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه من

¹ محمد يونس، أصول اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة، ص 134.

² ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، مج 7، ص 97.

³ نفسه، مج 7، ص 97.

* وذلك حسب الرأي في مسألة نشأة اللغة أهو الاصطلاح أو التوقيف أو المحاكاة؟ كما هو معروف في الآراء حول نشأة اللغة.

⁴ ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، مج 7، ص 90.

المعاني، فإن ادعى مدّع أنه يعلم وضعاً يتقدّم ذلك، فهو مبطل، فإنّ هذا لم ينقله أحد من الناس. ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل؛ فإنه إن لم يكن اصطلاحاً متقدّم، لم يمكن الاستعمال¹. وحتى على القول بتوقيفية اللغة فلا يمكن الوقوف على ذلك². ومع ذلك فابن القيم لا ينكر وجود وضع واستعمال قد يكون اصطلاحياً، لكنه خاصّ وليس داخلاً في نشأة اللغة، يقول ابن القيم: " وَلَا نُكْرُ أَنْ يَخْدُثَ فِي كُلِّ زَمَانٍ أَوْضَاعٌ لِمَا يَخْدُثُ مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي لَمْ تَكُنْ قَبْلُ، وَلَا سِيَّماً أَرْبَابَ كُلِّ صِنَاعَةٍ، فَإِنَّهُمْ يَضْعُونَ لِآلَاتِ صِنَاعَتِهِمْ مِنَ الْأَسْمَاءِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي تَفْهِيمِ بَعْضِهِمْ مُرَادَ بَعْضٍ عِنْدِ التَّخاطِبِ، وَلَا تَتِمُّ مَصْلَحَتُهُمْ إِلَّا بِدَلِكِ، وَهَذَا أَمْرٌ عَامٌّ لِأَهْلِ كُلِّ صِنَاعَةٍ مُفْتَرِحَةٍ أَوْ غَيْرِ مُفْتَرِحَةٍ، بَلْ أَهْلُ كُلِّ عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ قَدْ اصْطَلَحُوا عَلَى الْفَاطِظِ يَسْتَعْمِلُونَهَا فِي عُلُومِهِمْ تَدْعُو حَاجَتُهُمْ إِلَيْهَا لِلْفَهْمِ وَالتَّفْهِيمِ، فَهَذِهِ الْإِصْطِلَاحَاتُ الْحَادِثَةُ وَالَّتِي يُعْرَفُ فِيهَا الْوَضْعُ السَّابِقُ عَلَى الْإِسْتِعْمَالِ، وَلَيْسَ الْكَلَامُ فِيهَا"³.

ومنه فقد رأى ابن القيم أنه لربما وقع لأصحاب القول بالجماز قياس ذلك النوع السابق من الاصطلاح على القول بالجماز في اللغة، يقول ابن القيم: " وَالظَّاهِرُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، أَنَّ أَرْبَابَ الْمَجَازِ قَاسُوا أُصُولَ اللُّغَةِ عَلَيْهَا، وَظَنُّوا أَنَّ التَّخاطِبَ الْعَامَّ بِأَصْلِ اللُّغَةِ جَارٍ هَذَا الْمَجْرَى، وَإِدْخَالَ الْمَجَازِ فِي كَلَامِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَلَامِ الْعَرَبِ بِهَذَا الطَّرِيقِ بَاطِلٌ قَطْعًا"⁴.

وهذا يدل على عمق رؤية ابن القيم وشيخه ابن تيمية في هذا الجانب (استعمال اللغة دائماً مرفوق بالقرائن)، لأنه مسلك دقيق، حيث "إنّ الفوارق بين الوضعي وغير الوضعي مما يقع في الاستعمال هي فوارق دقيقة لم يستطع النّحاة الذين جاؤوا من بعد سيبويه أن يدركوا كلّهم ما أقامه هو والخليل من هذه الفوارق فالتبس عليهم الوضعي اللفظي (البنية منه) بالمعنوي الجاري في الاستعمال وما يتفرّع من كل واحد منهما"⁵. و قد بيّن "الحاج صالح" مع

¹ ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، مج7، ص91.

² نفسه، مج7، ص96.

³ الموصلبي، مختصر الصّواعق المرسلّة، ج2، ص797.

⁴ نفسه، ج2، ص797.

⁵ الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربيّة، ص162.

من بدأ المنهج يخرج عن الحدود المرسومة له، وذلك من طرف بعض النحويين، وأولهم "الأخفش" تلميذ سيويه ثم "المبرد" ثم "ابن السراج" بصفة خاصة. كما بين، في الوقت نفسه، حذاق النحاة الذين لم يقفوا في انحراف عن المنهج الخليلي ومنهم: الزجاج، السيرافي، الزجاجي، أبو علي الفارسي، الرماني، ابن جني¹.

وقد بين ابن تيمية تأثر من استند إلى فكرة اللفظ المطلق الخالي عن كل قيد بالمنطقيين وتشابههما، حيث قرن بينهما في الذكر من باب التشبيه، حيث قال: "فقد تبين أنّ ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود، لا يوجد إلا مقدرًا في الأذهان، لا موجودا في الكلام المستعمل. كما أنّ ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرًا في الذهن. لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد... وقد بسطنا الكلام في هذا الإطلاق والتقييد، والكليات والجزئيات في مواضع غير هذا، وبيننا غلط هؤلاء"². وبهذا ردّ ابن القيم على من فرق بين الحقيقة والمجاز بمعيار التقييد والإطلاق، حيث قال: "فإن قالوا: "كلُّ مُقَيَّدٍ مَجَازٌ" لَرَمَهُمْ أَنَّ يَكُونُ كُلُّ كَلَامٍ مُرَكَّبٍ مَجَازًا؛ فَإِنَّ التَّرْكِيبَ يُقَيِّدُهُ بِقِيُودٍ زَائِدَةٍ عَلَى اللَّفْظِ الْمُطْلَقِ"³.

من هنا يتبين منهجان متميزان في التعامل مع قضية الاستعمال، في مقابل الوضع وإن كان منهج ابن القيم وشيخه لا يعترف بمثل تلك الفوارق بين هذه الثنائيتين، بيد أنه يلتقي مع المنهج الخليلي بأن الاستعمال لا يكون إلا في سياق محفوف بقرائن، وهذا أمر بالغ الأهمية، وفي ضوء تفهم الكثير من القضايا التي اتفقت فيها آراء ابن القيم وشيخه مع منطلقاتهم النظرية والمنهجية، ومن لم يعد إلى تلك المنطلقات التأسيسية فهو بعيد عن منهجها سواء أكان معارضا لهما أو حتى منتصرا لهما، وأكثر قضية نالت حظا من هذه المنطلقات هي قضية

¹ الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص162.

² ابن تيمية، فتاوى ابن تيمية، مج7، ص106-107.

³ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي (السعودية)، ط1 (رجب 1423 هـ)، ج5، ص183.

الحقيقة والمجاز¹، لانبنائها على ثنائية الوضع والاستعمال، ولهذا شطت الكثير من المؤلفات التي انتقدت موقفهما من الحقيقة والمجاز أو انتصرت له، لأنهما، في الغالب، أرجعتها إلى خلفية إيديولوجية. والحقيقة: إنها ذات منطلقات علمية بحتة وربما زكت حدتها الرؤية الإيديولوجية. ومنه فالمعالجات السطحية للفكر التخاطبي عند ابن القيم وشيخه ابن تيمية لن تؤتي أكلها إلا على حساب المنهج العلمي، وذلك ما يباه به البحث العلمي المبني على أسس منهجية ومعرفية متينة، والحقيقة: إن هذا التنقيب وعز مسالكه، لتعلقه بقضية التأصيل وإرجاع الآراء التخاطبية إلى أصولها المعرفية والوجودية التي أنتجتها وصدرت بمقتضاها. خاصة وأنه مؤخرًا قد أقر بعض اللسانيين العرب المحدثين بصحة هذه النظرة وأنها هي الأصلية في التراث، حيث إن "الكلام بدون قرائن هو شيء توهمه العلماء ونظروا فيه قديما وحديثا وقد صار عند المتأخرين من النحاة هو أهم شيء في ظواهر الكلام بل والجانب الوحيد الذي يلتفتون إليه"². هذا بالإضافة إلى أن بعض الدراسات الغربية تتوافق نوعا ما مع رؤية ابن القيم وشيخه في قضية الاستعمال.

2.2) رؤى غربية تنسجم مع رؤية ابن القيم وشيخه في قضية الاستعمال

هناك في الغرب توجهات قد اتضح لها هذا الموقف من قضية الاستعمال، من مثل "فيرث"، إذ هو يحيد الفرق بين اللغة والكلام كونه "يختلف مع دي سوسير أيضا في وجوب التفرقة بين اللغة والكلام، ويرى فيرث أن القول بذلك يقتضي القول بثنائية الإنسان نفسه، لأنه إن يكن مكوّنا من جسد وروح فليس من الممكن فصل أيّ منهما عن الآخر، فكذا لغته"³. ولكن أكثر من قد يكون منهجه التخاطبي أقرب إلى منهج ابن القيم وشيخه ابن تيمية هو أحد المسهمين في نشأة التداولية، وهو الفيلسوف الألماني "فتجنشتاين". ولذلك كان محلّ مقارنة مع جهود ابن تيمية عند "محمد يونس علي".

¹ وقد تبقى تساؤلات عن الأمثلة التي يظهر فيها تنوع في الاستعمال، ويبيّن القائلون بالمجاز أنّ بعضها من باب الحقيقة وبعضها الآخر من باب المجاز، فكيف ينظر إليها ابن القيم؟ و جواب ذلك سيأتي بيانه ضمن الفصل الأول من الباب الثاني في المبحث الخاص بالحقيقة والمجاز.

² الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص63.

³ (نحلة) محمود أحمد، علم اللغة النظامي: مدخل إلى النظرية اللغوية عند هاليداي، ملتقى الفكر، ط 2 (1422هـ -

بين منهج ابن تيمية شيخ ابن القيم وفتحشتاين

من خلال المقارنة التي عقدها الباحث "محمد يونس علي" بين منهج ابن تيمية ومنهج فتحشتاين، قد أوضح التقارب في كثير من الوجوه، منها قضية التقييد في الوجود الخارجي، حيث "يعتقد المفكران بأن الوجود الخارجي للأشياء مقيد بالصفات والعلاقات التي تربط تلك الأشياء، ويربطان التقييد الخارجي للموجودات في العالم الخارجي والتقييد اللغوي في الاستعمال، فكلاهما يمكن النظر إليه على أنه سياق للأشياء، وقد ترتب على ذلك اعتقادهما بأن المفردة ليس لها معنى خارج التركيب اللغوي، وأن السياق بنوعيه الداخلي والخارجي هو المنبع الوحيد للإفادة"¹.

ومن جهة أخرى "يتفقان على نفي فكرة المعنى الأصلي على اعتبار أن شرعية الإفادة مستمدة من الاستعمال الفعلي للكلمات، وليس من المواضع المفترضة خارج السياق، وقد ترتب على هذا تساوي مستويات الاستعمال عند ابن تيمية خلافا لما هو شائع من عدّ بعض أوجه الاستعمال أولى بالارتباط باللفظ من أوجه أخرى، وهو ما تمثّل في تحييده للتفريق بين الحقيقة والمجاز وصوغه نظرية متكاملة للمجاز، في حين أننا لا نرى رؤية واضحة لهذا في التطبيق في أعمال فتحشتاين"².

وليس يعني إيراد الرؤى الغربية المقاربة لوجهة ابن القيم وشيخه مقارنته بها أو تعزيز رأيه بذلك، وإنما مجرد بيان أن ثنائية الوضع والاستعمال والحدود الفاصلة بينهما وما يبنى عليهما من مباحث قابلة لإعادة النظر، وبذلك لا بدّ من إعطاء المنهج التخاطبي لابن القيم حقه من الدراسة العلمية المتجردة.

¹ محمد محمد يونس علي، نظرية الاستعمال اللغوي بين ابن تيمية وفتحشتاين: دراسة لسانية، ص336.

² نفسه، ص336.

ثانياً: عناصر التخاطب عند ابن القيم ضمن مبدأي البيان، والفهم

يحظى التخاطب والفعل التواصلي عموماً بأهمية كبيرة في اللسانيات التداولية، وهو ما جعلها تتميز عن الدراسات التي سبقتها، حيث إن "مجهودات التداولية أفضت في نهاية المطاف إلى ما صار يعرف بالمنعرج الألسني بالتوازي مع المنعرج التداولي، كحاطنة جديدة لدراسة أوجه العلاقة بين المتكلم واللغة بحيث لانكتفي في إطارها بدراسة الجمل صوتياً وتركيبياً، بل تعدى كل ذلك إلى المعنى التواصلي المتضمن فيها"¹. ومنه فإن هذه العملية التواصلية التخاطبية قد حظيت من ابن القيم ببالغ الاهتمام، حيث وضع لها ركنين: "مبدأ البيان" و"مبدأ الفهم" في عمليتي إنتاج الخطاب وتلقيه، وأولاهما اهتماماً كبيراً، وذلك ما تعكسه المباحث المتنوعة في مؤلفاته، حيث تبرز محورية هذه المبادئ ضمن العملية التخاطبية.

وانطلاقاً من هذين المبدأين قد جعل "ابن القيم" رؤيته لعملية التخاطب ذات أبعاد متعددة، إذ بدأها من منطلقاتها الأولى، فاهتم بعملية التواصل عامة بوصفها فعلاً كونياً مشتركاً بين المخلوقات على اختلاف أنواعها، مكثفاً اهتمامه بعملية التواصل البشري التي تتم عبر الاتصال اللغوي وغير اللغوي، وأعطى للجانب اللغوي منه الاهتمام الأكبر، وبدأه من الصوت الساذج² وما يكتنف عملية إنتاج الكلام، حيث تحدت عن الجهاز الصوتي وآلية حدوث الأصوات، ثم انتهى إلى المراحل التي يقطعها الصوت الساذج حتى يصير خطاباً يروم التأثير من خلال الأغراض المتعددة التي يريد المتكلم إيصالها وفق استراتيجيات خطابية محددة. كما لم يغفل عنصر المخاطب والجهاز السمعى وآليات التقاط الأصوات، ودرجات إدراكه. وحتى قناة الخطاب، وقضية السياق والقرائن.

¹ جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ص13.

² وقد ذهب "غانم قوري الحمد" إلى أنّ هذه الفكرة كانت شائعة لدى علماء اللغة والتجويد ولا تزال عند المتأخرين وبيّن أنّ تلك الفكرة تلتخص عندهم "في أنّ النفس الخارج من الدّاخل يتشكّل بفعل حركة عضلات الصّدر والرّئتين بصورة صوت ساذج يكون مادة لحروف اللّغة ومحلاً لها، وشاع لديهم بناء على ذلك تعريف الحرف بأنّه يعتمد على مقطع محقق أو مقدر". وقد انتقد فكرة الصوت الساذج وبيّن أنّها فكرة خاطئة أثرت على إدراك العلماء للصوت. ينظر: (الحمد) غانم قدوري، "فكرة الصوت الساذج وأثرها في الدرس الصوتي العربي"، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، الناشر: معهد الإمام الشاطبي للقرآن وعلومه (السعودية)، ع 4 (ذو الحجة 1428هـ)، ص192. وقد بيّن الن القيم المقصود بالصوت الساذج. ينظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص216. وسيأتي إيراد نصّه في ذلك.

1) مبدأ بيان المتكلم وفهم المخاطب

لقد بحث ابن القيم ضمن منهجه في دراسة التخاطب مبدأين هامين: "مبدأ البيان"، و"مبدأ الفهم"، وسيركز البحث على مبدأ البيان لتعلقه باستراتيجيات إنتاج الخطاب، فهو المبدأ الذي يضبط استراتيجيات الخطاب في نسق اشتغالها باعتبارها مسالك بيانية يمكن للمخاطب أن يختار منها ما يوائم غاياته التخاطبية، مراعيًا هذا المبدأ. كما يعدّ هذا المبدأ، من الناحية المعرفية، المكافئ المعرفي التقريبي "لمبادئ الخطاب الغرايسية"، إن لم نقل إنّ مبادئ غرايس لم تبلغ مبلغ "مبدأ البيان" من حيث كونه شموليًا ومتحكّمًا في عملية التخاطب وعليه تبنى عملينا إنتاج الخطاب وتأويله، كما أصّل لها ابن القيم وفق ما سيأتي بيانه.

لقد أصّل ابن القيم لعملية التخاطب المبنية على مرحلتين: إنتاج الخطاب، ثم تلقيه، حيث بيّن الشروط اللازمة لنجاح التخاطب وتحقيق التعاون بين المتخاطبين، وقال في ذلك: "لما كان المقصود بالخطاب دلالة السّامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه ، وأن يبيّن له ما في نفسه من المعاني ، وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق ؛ كان ذلك موقفًا على أمرين: بيان المتكلم، وتمكّن السّامع من الفهم"¹. وبهذا قد قرّر ابن القيم أنّ البيان هو المهمة الموكلة إلى المتكلم بأن يدلّ السّامع على مقاصده، وأنّ مهمة الفهم تقع على عاتق المتلقي؛ فالتخاطب النّاجح، عند ابن القيم، هو التخاطب الذي يكون فيه تعاون بين طرفي الخطاب عبر وظيفتي: البيان (الخاصة بالمخاطب)، الفهم (الخاصة بالمتلقي). وهذا التّشارك في الخطاب هو الذي يحقق وظيفة اللّغة التّواصلية، و"من أوجه الخطاب المهمة أنّه يتوجّه إلى شخص ما، فهناك متكلم آخر هو متلقي الخطاب، وحضور هذين الاثنين: المتكلم والمستمع، هو الذي يشكّل اللّغة بما هي اتّصال"².

وقد بيّن ابن القيم أنّ إخلال أحد طرفي الخطاب بوظيفته يعطل العملية التخاطبية ويسهم في إخفاقها، "فإذا لم يحصل البيان من المتكلم، أو حصل ولم يتمكّن السّامع من

¹ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، الصّواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة، تح: علي بن محمد الدّخيل، دارالعاصمة (الرياض - السعودية)، ط1 (1408هـ)، ج2، ص310.

² (ريكور) بول، نظريّة التّأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط2 (2006م)، ص43.

الفهم، لم يحصل مراد المتكلم، فإذا بيّن المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ، لم يحصل له البيان، فلا بد من تمكّن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم¹. وبهذا يبيّن ابن القيم أنّ إخفاق التخاطب مرده إما إلى المتكلم الذي لا يبين عن مقصده، أو أنّ المتكلم يبين مراده بالألفاظ دالة عليه لكنّ نقص كفاءة السامع تحول دون فهم مراده، وبالتالي لا يكون هناك تعاون، فتؤول بذلك عملية التخاطب إلى الإخفاق. وكل خطاب توفرت فيه شروط الإنتاج والتلقي هو في نظر ابن القيم الخطاب الناجح المحقق للمقصود من العملية التخاطبية، يقول ابن القيم: "لما كان المقصود من التخاطب التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على محز² واحد كان أصحّ الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم، وهذا هو حقيقة الفقه الذي أثنى الله ورسوله به على أهله وذمّ من فقده"³. وبهذا قد حدّد ابن القيم الوظيفتين اللتين إذا توفرتا حُكِم على التخاطب بأنّه قد أدّى المقصود منه، وهما: التقاء قصد المتكلم مع فهم المخاطب.

وقد قدّم ابن القيم تأصيلاً مهمّاً لعملية التخاطب وللكفايات التي يجب أن يحصلها كلّ من المتكلم والسامع والآليات التي يجب أن يتوفرا عليها، حتى يحققوا الوظائف التخاطبية المنوطة بهم: البيان، الفهم، "فإذا كان المتكلم قد وقيّ البيان حقّه، وقصد إفهام المخاطب وإيضاح المعنى له وإحضاره في ذهنه؛ فوافق من المخاطب معرفةً بلغة المتكلم وعرفه المطرد في خطابه وعلم من كمال نصحه أنه لا يقصد بخطابه التعمية والإلغاز؛ لم يخف عليه معنى كلامه ولم يقع في قلبه شك في معرفة مراده. وإن كان المتكلم قد قصّر في بيانه وخاطب السامع بألفاظ مجملة تحتمل عدّة معان ولم يتبيّن له ما أرادها منها فإن كان عاجزاً أتى السامع من عجزه لا من قصده، وإن كان قادراً عليه ولم يفعل حيث ينبغي فعله أتى السامع من سوء قصده"⁴.

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص310.

² الحز: الحزّ هو القطع، والحز هو موضع القطع. ابن منظور، لسان العرب، مج 2، ص421-422. مادة (حز). والمعنى الذي قصده ابن القيم هو: التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على معنى واحد. ينظر: الصّواعق المرسلّة، ج 2، ص501. الهامش.

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص500-501.

⁴ نفسه، ج2، ص502-503.

وقد فصل ابن القيم في تلك الوظيفتين تفصيلاً أعطى لعملية التخاطب بعداً نظرياً وتأطيراً منهجياً وإجرائياً يدل على مشروع نموذج نظري لتداولية عربية، أو علم تخاطب عربي إسلامي، ومنه سيكون الحديث عن طريقي هذه العملية وهما: **المتكلم** الذي لا بد له من أن يراعي المبدأ الخاص به (مبدأ البيان) وهو المبدأ المعول عليه في الكشف عن استراتيجيات إنتاج الخطاب التي يوصل من خلاله مقاصده ويحقق غاياته التخاطبية، وهو المبدأ الذي شدد عليه ابن القيم كثيراً وصرح به بمقتضياته في كم من موضع، ثم المتلقي **المخاطب** الذي عليه التزام المبدأ الخاص به (الفهم)، وهو مبدأ مجاله دراسة أرحب وأوسع وإن كان البحث لا يخلو من إشارات إليه. بالإضافة إلى جوانب هامة مما يتعلق بالعملية التخاطبية تتعلق بالسياق والمقاصد.

2) مبدأ البيان ووظيفة المتكلم البيانية ضمن العملية التواصلية التخاطبية

يرى ابن القيم بأن التواصل خاصية كونية لدى المخلوقات، وليست مقصورة على بني آدم¹، ولعل تلك الخاصية الكونية هي من أسباب اهتمام العديد من الحقول المعرفية به، حيث "يشكل مفهوم التواصل ميداناً مشتركاً بين علماء الأنثروبولوجيا وعلماء اللغة، فعلماء اللغة ينصب اهتمامهم على التواصل لأنه يُنقل أساساً عبر اللغة. أما علماء الأنثروبولوجيا فينصب اهتمامهم على التواصل لأنه جزء من موروثنا الثقافي للتفاعل مع الآخرين وفهم العالم المحيط بنا"².

ويركز ابن القيم على التواصل الصوتي في العملية التواصلية بين المخلوقات، فالتصويت والنطق آلة حدوث ذلك التواصل، إذ إن "الله سبحانه هدى البهائم والطير أن يعرف بعضها بعضاً مرادها بأصواتها كما يشاهد في أجناس الحيوان والطيور، فالديك يصوت فيعرف الدجاج مراده، والفرس يصهل فيعرف الخيل مراده، والكلب ينبح فتعرف الكلاب مراده، والهر تنوء فتعرف أولادها مرادها، والدجاجة تعرف أفرانها مرادها بصوتها، وهذا من تمام عناية الخالق سبحانه بخلقه وهدايته العامة، كما قال موسى: ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص644.

² (روي) سنيثا، الترجمة عملية خطابية، تر: مهدي حسين عليوي، دار الفكر (الأردن)، ط 1 (1428هـ-2007م)، ص29.

[طه: 50]، وقال تعالى: ﴿سَبَّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: 1-3]¹.

وبيّن ابن القيم أن خاصية النطق (التلفظ) عند الإنسان هي هداية من الهدايات التي خصّه بها الله سبحانه، وتأتي إحدائية "البيان" ضمن هذه الهدايات، حيث إنّ "البيان" هو المنزلة العالية في تلك الهداية، يقول ابن قيم الجوزية موطئاً لهذا المبدأ: "وخصّ النوع الإنساني بأنواع آخر من الهداية التي يعرفها ويتمكّن من النطق بها لهداية غيره، ومن أعلى أنواع هذا الهدى: هدى البيان والدلالة، وتعريف الإنسان ومعرفته مراده ومراد غيره، وذلك إنّما هو بصفة النطق التي هي أظهر ما في الإنسان"². وهذا يدل على مركزية اللغة في العملية التواصلية ومركزية التواصل بالنسبة إلى اللغة، حيث إنّ "للغة وظيفة واحدة هي وظيفة التواصل، أما وظائف هاليداي ووظائف ياكبسون فمن الممكن عدّها أنماطاً من أنماط التواصل المتعددة"³.

ولذلك فابن القيم يرى أنّ **التلفظ** هو الموصّل إلى تبليغ المقاصد، حيث إنّ الله تعالى وضع الألفاظ بين عباده تعريفاً ودلالة على ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئاً عرفه بمراده وما في نفسه بلفظه"⁴. وقد أكّد ابن القيم في موضع آخر أهمية التلفظ وأنّه هو الذي يتوقف عليه التخاطب، حيث إنّ "العبد لا يعلم ما في ضمير صاحبه إلا بالألفاظ الدالة على ذلك، فإذا حمل السامع كلام المتكلم على خلاف ما وضع له وخلاف ما يفهم منه عند التخاطب، عاد على مقصود اللغات بالإبطال ولم يحصل مقصود المتكلم ولا مصلحة المخاطب وكان ذلك أقبح من تعطيل اللسان عن كلامه"⁵.

وذلك ما يؤكده اللسانيون، حيث بينوا أنّ "اللسان هو قبل كل شيء أداة للتبليغ والتخاطب، وبعملية التبليغ تتبلور وتتحدّد الأفكار والمعاني (بعد أن كانت مجرد أحاسيس)، وبذلك تستطيع الذات أن تبني كيانها، فهذه هي وظيفة اللغة الأساسية ثم تتنوع بعد ذلك

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص644.

² نفسه، ج2، ص775.

³ (المتوكل) أحمد، التركيبيات الوظيفية قضايا ومقاربات، مكتبة دار الأمان (الرباط-المغرب)، ط1 (1426هـ-2005م)، ص25.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص514.

⁵ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج1، ص345.

الأغراض في الخطاب نفسه"¹، وتتنوع تلك الأغراض فمنها، كما يذكر الحاج صالح: "التعبير كل ما يختلج في النفس من عواطف وانفعالات ورغبات ومختلف الأحوال النفسية وإرادة التأثير في مشاعر الغير، أو إثارة أحوال نفسية معينة في الغير، والتحليل للواقع (وتدخل اللغة نفسها في هذا الواقع)، ثم التفتن والتلاعب بالألفاظ وغير ذلك من الأغراض العادية غير الشاذة"². فالأغراض متعددة³.

لكن ابن القيم لا يركز على عملية التلفظ من حيث هي عملية آلية فقط، بل يشترط فيها وجود عنصر "القصد"، فالتلفظ الذي يعدّ إنحازيا يكون بتوفّر عملية التلفظ التي هي شرط أساسي لاعتبار القيام بفعل التلفظ، ومن ثمّ وجود قصد أي قصد بالتلفظ ونية لإنجاز الفعل، وقد يحصل التلفظ ويغيب القصد عن المحتوى الحرفي للملفوظ لموانع معينة حصرها ابن القيم في عشرة موانع، حيث قال: "والغلط والنسيان والسّهو وسبّ اللسان بما لا يريد العبد بل يريد خلافه والتكلم به مكرهاً وغير عارف لمقتضاه من لوازم البشرية لا يكاد ينفك الإنسان من شيء منه؛ فلو زُتّب عليه الحكم لخرجت الأمة وأصابها غاية التعب والمشقة؛ فرفع عنها المؤاخذة بذلك كلّ، حتى الخطأ في اللفظ من شدة الفرح والغضب والسُّكر... وكذلك الخطأ والنسيان والإكراه والجهل بالمعنى وسبق اللسان بما لم يرده والتكلم في الإغلاق ولغو اليمين؛ فهذه عشرة أشياء لا يؤاخذ الله بها عبده بالتكلم في حال منها؛ لعدم قصده وعقد قلبه الذي يؤاخذ به"⁴.

وقد ذكر ابن القيم أمثلة عن كل مانع من الموانع العشرة. وجعل هذه التّماذج بمنزلة من يستخدم اللغة استخداماً غير واعٍ حيث شبه هؤلاء بالطفل الذي لا يعي ما يتلفظ به، ومنه "كلام النائم والتاسي والمُبْرَسَم، والمجنون والسكران وزائل العقل، فإنهم ليس لهم قصد صحيح؛

¹ (الحاج صالح) عبد الرحمن، "مدخل إلى علم اللسان الحديث: أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية"، ضمن: بحوث ودراسات في علوم اللسان، موفم للنشر (الجزائر)، د.ط (2012)، ص185.

² نفسه، ص185.

³ ولابن القيم في ذلك تفصيل سيأتي ذكره.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص515.

وليسوا مكلفين، فألفاظهم لغو بمنزلة ألفاظ الطفل الذي لا يعقل معناها، ولا يقصده"¹.
ولذلك بين ابن القيم مراعاة الشرع لترتب الحكم على الأقوال المقصودة وارتفاعها عن التي
غاب عنها القصد، " فإذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية ترتب الحكم. هذه قاعدة
الشرعية، وهي مقتضيات عدل الله وحكمته ورحمته، فإنّ خواطر القلوب وإرادة النفوس لا
تدخل تحت الاختيار، فلو ترتبت عليه الأحكام لكان في ذلك أعظم حرج ومشقة على الأمة،
ورحمة الله وحكمته تأبي ذلك"². وعليه فلا بدّ من اتفاق القصد ثم ترجمته بالقول أو الفعل، ولا
يقع ذلك إذالم يكن هناك قصد، ووجود إرادة نفسية تترجم إلى فعل أو قول.

وقد وضّح ابن القيم أنواع البيان ومراتبه في الوجود (النظرية الإشارية)، حيث رأى
بأنّ معرفة مراد المتكلم، تكون بأيّ شيء يكون قابلاً لإفهام القصد، "فَمَنْ عَرَفَ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ
بِدَلِيلٍ مِنَ الْأَدَلَّةِ وَجَبَ اتِّبَاعُ مُرَادِهِ. وَالْأَلْفَاظُ لَمْ تُقْصَدْ لِذَوَاتِهَا، وَإِنَّمَا هِيَ أَدَلَّةٌ يُسْتَدَلُّ بِهَا عَلَى
مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، فَإِذَا ظَهَرَ مُرَادُهُ وَوَضَّحَ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ عَمَلٌ بِمُقْتَضَاهُ، سَوَاءً كَانَ بِإِشَارَةٍ، أَوْ
كِتَابَةٍ، أَوْ بِإِيمَاءَةٍ أَوْ دَلَالَةٍ عَقْلِيَّةٍ، أَوْ قَرِينَةٍ حَالِيَّةٍ، أَوْ عَادَةٍ لَهُ مُطَرِّدَةٍ لَا يُخْلُ بِهَا"³. ومنه فابن
القيم يرى أنّ المتكلم مهما استخدم من آليات بغاية البيان، وجب اتّباعه لمعرفة مراده، ولم
يقصر ذلك على مجرد النطق فقط، بل جعل البدائل الأخرى (الإشارة، الكتابة، إيماءة...) كلّها من أنواع البيان.

وهو بهذا يلتقي مع حدّ البيان عند "الجاحظ"، الذي حدّه بقوله: "والبيان اسم جامع
لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يغضي السّامع إلى
حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل، لأنّ مدار
الأمر والغاية التي يجري القائل والسّامع، إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام
وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"⁴. كما أنّ "الجاحظ" قد وسّع من

¹ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق وتخريج الأحاديث: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون (دمشق سوريا)، طبعة منقّحة (1428هـ - 2007م)، ج5، ص159.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص515.

³ نفسه، ج2، ص385.

⁴ (الجاحظ) أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ)، البيان والتبيين، تقديم وشرح: علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر (بيروت-لبنان)، د.ط (2002م)، ج1، ص82.

دائرة البيان لتشمل اللفظي وغير اللفظي، حيث قال: "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة. والنصبة هي الحال الدالة، التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات"¹.

إلا أنّ ابن القيم، رغم توسيعه لأنواع البيان، فإنّه قد ركز على **البيان اللفظي** (اللغوي) بنوعيه المنطوق والمكتوب، وهذا نظراً للأهميّة التي يشغلها التواصل اللغوي، حيث "تحتل اللغة في علم التواصل الموقع الفاعل والمؤثر رغم المساحة الضيقة التي تشغلها داخل العلامات التواصلية، التي تنقسم إلى علامات لفظية (علامات اللسان) وعلامات غير لفظية تشمل كلّ مجالات العمران البشري بكلّ تجلياته، فاللغة هي النسق الرمزي المميز للفعل التواصلية الإنساني"². ومنه فقد **قسّم** ابن القيم **"البيان"** إلى نوعين مستلهما ذلك من آي القرآن الكريم³، حيث قال: "ثم تأمل نعمة الله على الإنسان بالبيانين: البيان النطقي والبيان الخطي وقد اعتدّ بهما سبحانه في جملة ما اعتدّ به من نعمه على العبد، فقال في أول سورة أنزلت على رسول الله: ﴿أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]"⁴.

وذلك كلّه يدخل ضمن التواصل اللفظي، كما يقسّمه المهتمون بالاتصال، فالرموز المستخدمة في التواصل على نوعين، لفظية، وغير لفظية، والنوع الأول هو المهم بالنسبة إلى البحث، و"يتمّ من خلال استخدام الرموز اللفظية ويطلق عليها اللغة سواء كانت مكتوبة أو

¹ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص82.

² (السراج) عزيز، "اللغة وإشكالية التواصل والدلالة"، مقال ضمن كتاب: التواصل نظريات وتطبيقات (الكتاب الثالث من سلسلة: فكر ونقد)، إشراف: محمد عابد الجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت-لبنان)، ط1 (2010م)، ص68.

³ ولعله تبع في ذلك شيخه ابن تيمية حيث ذكر هذه الآية وقسّم بموجبها أنواع البيان حسب مراتب الوجود. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج12، ص111 وما بعدها.

⁴ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، ضبط وتخرّيج: علي بن حسن الحلبي، دار ابن عقّان (السعودية)، ط1 (1416هـ - 1996م)، ج2، ص239.

مسموعة أو منطوقة ويشمل كل أنواع الاتصال التي يستخدم فيها اللفظ كوسيلة لنقل المعاني"¹.

وقد ذكر ابن القيم مراتب الوجود ومراتب البيان، وذلك في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 1-4]، حيث بين كيف "دلّت هذه الكلمات على إعطائه سبحانه مراتب الوجود بأسرها ؛ فقوله: ﴿خلق الإنسان﴾ إخبار عن الإيجاد الخارجي العيني، وخصّ الإنسان بالخلق لما تقدّم . وقوله: ﴿علم القرآن﴾ إخبار عن إعطاء الوجود العلمي الذهني، فإنّما تعلم الإنسان القرآن بتعليمه كما أنّه إنّما صار إنساناً بخلقه، فهو الذي خلقه وعلمه"².

وبعد ذلك، وانطلاقاً من الآية السابقة، بين ابن القيم مراتب البيان كما دلّت عليها الآية، حيث فسّر قوله: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ بقوله: "والبيان يتناول مراتب ثلاثة كل منها يُسمى بيانا، أحدها البيان الذهني الذي يُميّز فيه بين المعلومات، الثاني البيان اللفظي الذي يعبر به عن تلك المعلومات ويترجم عنها فيه لغيره ، الثالث البيان الرسمي الخطي الذي يرسم به تلك الألفاظ فيتبين الناظر معانيها كما يتبين للسامع معاني الألفاظ ، فهذا بيان للعين وذلك بيان للسمع، والأول بيان للقلب . وكثيراً ما يجمع سبحانه بين هذه الثلاثة كقوله : ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36] وقوله : ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [التحل: 78]"³.

وقد أعطى للقلم وظائفه المنوطة به لأنه وسيلة هامة من وسائل البيان (الكتابة)، و"هو من أعظم نعمه على عباده إذ به تخلد العلوم ، وتثبت الحقوق ، وتعلم الوصايا ، وتحفظ الشهادات ، ويضبط حساب المعاملات الواقعة بين الناس ، وبه تقيّد أخبار الماضين للباقيين اللاحقين ، ولولا الكتابة لانقطعت أخبار بعض الأزمنة عن بعض ودرست السنن وتخبّطت الأحكام ولم يعرف الخلف مذاهب السلف ، وكان معظم الخلل الدّاخل على الناس في دينهم

¹ (محمود) منال طلعت، مدخل إلى علم الاتصال، المكتب الجامعي الحديث (مصر)، ط1(2001م)، ص32.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص239-240.

³ نفسه، ج2، ص242.

ودنياهم إنما يعترِبهم من التَّسْيَانِ الَّذِي يَمْحُو صُورَ الْعِلْمِ مِنْ قُلُوبِهِمْ فَجَعَلَ لَهُمُ الْكِتَابَ وَعَاءَ حَافِظًا لِلْعِلْمِ مِنَ الضِّيَاعِ "1. وهذا إيضاح واف من ابن القيم لأهمية ثقافة الكتابة التي دعا إليها القرآن الكريم.

ونظرا لأهمية "الكتابة بالقلم" دعا ابن القيم إلى التأمّل فيه بقوله: "فكم لله من آية نحن غافلون عنها في التعلّم بالقلم ، فقف وفقّة في حال الكتابة وتأمل حالك وقد أمسكت القلم وهو جماد ووضعت على القرطاس وهو جماد فتولّد من بينهما أنواع الحكم وأصناف العلوم وفنون المراسلات والخطب والنظم والنثر وجوابات المسائل ، فمن الذي أجرى فلك المعاني على قلبك ؟ ورسمها في ذهنك ؟ ثم أجرى العبارات الدالة عليها على لسانك ، ثم حرّك بها بنايك حتى صارت نقشا عجيبا معناه أعجب من صورته ، فتقضي به مآربك وتبلغ به حاجة في صدرك ، وترسله إلى الأقطار النائية والجهات المتباعدة فيقوم مقامك ، ويترجم عنك ، ويتكلم على لسانك ، ويقوم مقام رسولك ويجدي عليك مالا يجدي من ترسله سوى من علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم"2.

وقد بيّن ابن القيم أنّ تعليم القلم يستلزم مراتب الوجود: " والتّعليم بالقلم يتسلّم المراتب الثلاثة: مرتبة الوجود الذهني، والوجود اللفظي، والوجود الرسمي، فقد دلّ التّعليم بالقلم على أنّه سبحانه هو المعطي لهذه المراتب ، ودلّ قوله "خلق" على أنّه يعطي الوجود العيني، فدلّت هذه الآيات مع اختصارها ووجازتها وفصاحتها على أنّ مراتب الوجود بأسرها مُسندة إليه تعالى خلقا وتعلّما"3. كما بيّن ابن القيم في موضع آخر تراتبية الوجود من دلالة كلّ موجود على سابقه، يقول ابن القيم: " فَإِنَّ الْخَطَّ دَالٌّ عَلَى اللَّفْظِ، وَاللَّفْظُ دَالٌّ عَلَى الْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ"4. وقد ربط ابن القيم مرتبة الخط واختلاف الناس في الخطوط باختلافهم في أصواتهم وصورهم، وما قد يقع من اشتباه في الخط شبيه لما يعرض لغيره، "وذلك كما يعرض من اشتباه الصور والأصوات وقد جعل الله سبحانه لخط كلّ كاتب ما يتمييز به عن خط غيره كتمييز

1 ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص239-240.

2 نفسه، ج2، ص240-241.

3 نفسه، ج2، ص241.

4 (بن القيم) أبو عبد الله محمد، الطّرق الحكيمية في السياسة الشرعية، تح: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد (مكة السعودية)، ط1 (1428هـ)، مج2، ص550.

صُورَتِهِ وَصَوْتِهِ عَن صُورَتِهِ وَصَوْتِهِ، وَالنَّاسُ يَشْهَدُونَ شَهَادَةً - لَا يَسْتَرِيْبُونَ فِيهَا - أَنَّ هَذَا حَطُّ فُلَانٍ، وَإِنْ جَارَتْ مُحَاكَاةُ وَمُشَابَهَةٌ فَلَا بُدَّ مِنْ فَرْقٍ¹. ثم حكم ابن القيم على أن هذا " أمرٌ يَخْتَصُّ بِالْحَطِّ الْعَرَبِيِّ"².

وقد فصل ابن القيم أكثر في البيان النطقي، تفصيلاً أتى فيه بتأصيل علمي رصين لقضية النطق من وجهة نظر فيزيولوجية (فونيتيكية) ووظيفية (فونولوجية)³، وكأنه قد عايش الدرس اللساني الحديث، وأدلى بدلوه فيه، بالإضافة إلى ما جاء في دراسات علم الأصوات النطقي، وعلم الأصوات التشريحي؛ فقد ذكر أولاً عملية النطق بالحروف وسهولتها على البشر، لأن الله سبحانه "أقدرهم على التكلم بما بحيث يبلغون بها أقصى ما في أنفسهم بأسهل طريق، وقلة كلفة ومشقة، وأوصله إلى المقصود وأدله عليه. وهذا من أعظم نعمه عليهم، كما هو من أعظم آياته"⁴. ولذلك يعتبر وجود النطق منة ربانية وفقدانها نقصاً، "ولهذا عاب سبحانه على من عبد إلهاً لا يتكلم وامتن على عباده بأن أقدرهم على البيان بما بالتكلم"⁵. بل قرن الله منة النطق بمنة القرآن، إذ "قد جمع سبحانه بين الأمرين - أعني القرآن ونطق اللسان - وجعل تعليمها من تمام نعمته وامتنانه كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرَّحْمَنُ: 1-4]"⁶.

وقد بين ابن القيم نعمة الله في منح الإنسان جهاز نطق وجعله آية من آيات خلقه، كما وضح ابن القيم في الوقت نفسه الجهاز الصوتي وآلية حدوث الأصوات، حيث قال: "فآياته سبحانه في تعليم البيان كآياته في خلق الإنسان ولولا عجائب صنع الله ما ثبتت تلك الفضائل في لحم ولا عصب، فسبحان من هذا صنعه في هواء يخرج من قصبه الرئة فينضم في

¹ ابن القيم، الطرق الحكيمة، مج2، ص550.

² نفسه، مج2، ص550.

³ الجانب النطقي الفيزيولوجي في الدراسات الصوتية الحديثة يدخل ضمن "الفونيتيك (Phonétique)"، أما وظائف الأصوات فتدرس ضمن "الفونولوجيا (Phonology)"، وهناك من يجعل الجانبين مع ضمن مسمى "الفونيتيك"، ينظر: (بشر) كمال محمد، دراسات في علم اللغة، دار المعارف (القاهرة - مصر)، ط9 (1986م)، ص12.

⁴ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، التبيين في أقسام القرآن، مكتبة المتنبي (القاهرة - مصر)، د.ط، د.ت، ص135.

⁵ نفسه، ص135.

⁶ نفسه، ص135.

الحلقوم وينفرش في أقصى الحلق ووسطه وآخره وأعلاه وأسفله وعلى وسط اللسان وأطرافه وبين الثنايا وفي الشفتين والخيشوم ، فيسمع له عند كل مقطع من تلك المقاطع صوت غير صوت المقطع المجاور له فإذا هو حرف"¹.

وما ذكره ابن القيم يصب في اهتمام علم الأصوات النطقي وعلم الأصوات التشريحي، حيث "يدرس علم الأصوات النطقي الظاهرة الصوتية باعتبارها حدثا لغويا منطوقا، تتصافر على إنتاجه حركات وأوضاع معينة لأعضاء النطق، إذ يؤدي توافق هذه الحركات واختلافها مع طريقة التحكم في الهواء إلى إنتاج الصوت اللغوي بخصائصه النطقية والفيزيائية المميزة، ويدرس هذا العلم أعضاء النطق وحركاتها بدون التركيز على الجانب التشريحي، إذ يتولى دراسة ذلك فرع آخر، وهو علم الأصوات التشريحي الذي يدرس الجوانب العضوية والتشريحية لهذه الأعضاء بالتفصيل"².

وبيّن ابن القيم في موضع آخر آلية حدوث الصوت وولادة الحرف، فالكلمات، فمجمّل ضروب الكلام بتوصيف أوسع وأكثر دقة، حيث دعا إلى التأمل في ذلك بقوله: " ثمّ تأمل هذا الصوت الخارج من الحلق وتهيئة آتاه، والكلام وانتظامه، والحروف ومخارجها وأدواتها ومقاطعها وأجراسها؛ تجد الحكمة الباهرة في هواء ساذج يخرج من الجوف فيسلك في أنبوبة الحنجرة حتى ينتهي إلى الحلق واللسان والشفتين والأسنان ، فيحدث له هناك مقاطع ونهايات وأجراس يسمع له عند كل مقطع ونهاية جرس متميز منقطع عن الآخر، يحدث بسببه الحرف، فهو صوت واحد ساذج³ يجرى في قصبه واحدة حتى ينتهي إلى مقاطع وحدود تسمع له منها تسعة وعشرون حرفا يدور عليها الكلام كله؛ أمره ونهيه وخبره واستخباره ونظمه ونثره وخطبه ومواعظه وفضوله"⁴. فهذا النص يمكن عدّه تعريفا وتأصيلا " لاستراتيجيات الخطاب "، من حيث إنها الضروب التي يدور عليها الكلام باعتبار غايات المتكلمين.

¹ ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص135.

² (استيتية) سمير شريف، اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث (إربد-الأردن)، ط 2(1429هـ-2008م)، ص19.

³ وقد تمّ ذكر ما قاله الباحث غانم قدور الحمد، في الصوت الساذج، وهذا ما بيّنه ابن القيم حوله.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص216.

وبعد أن بيّن ابن القيم آلية حدوث الصّوت ذكر أنّ المقاطع التي يتقطّع فيها الصوت تسمح بإصدار أصوات متنوّعة بتنوّع تلك المقاطع، ثم بيّن أنّ ذلك الصّوت المتولّد هو الحرف، وبعد ذلك ذهب يوضح كيف يتألّف الكلام ابتداءً من الأصوات إلى الكلمات فالكلام المفيد المتنوّع، حيث قال: " فألهم سبحانه الإنسان بضمّ بعضها إلى بعض ، فإذا هي كلمات قائمة بأنفسها، ثم ألهمهم تأليف تلك الكلمات بعضها إلى بعض ، وإذا هي كلام دال على أنواع المعاني : أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ونفياً وإثباتاً وإقراراً وإنكاراً وتصديقاً وتكذيباً وإيجاباً واستحباباً وسؤالاً وجواباً ، إلى غير ذلك من أنواع الخطاب ، نظمه ونثره ووجيزه ومطوّله على اختلاف لغات الخلائق، كلُّ ذلك صنّعه تبارك وتعالى في هواء مجرد خارج من باطن الإنسان إلى ظاهره في مجاز قد هيئت وأعدّت لتقطيعه وتفصيله ثم تأليفه وتوصيله ، فتبارك الله رب العالمين وأحسن الخالقين فهذا شأن الحرف المخلوق"¹. وهذا شبيه بالأضرب السابقة التي تبيّن وعي ابن القيم باستراتيجيات الخطاب المتنوّعة. حيث ذكر الأغراض المتنوّعة كما ذكر الأنماط والأساليب المختلفة. وكل ذلك ابتداءً من ضمّ الحروف بعضها إلى بعض.

وما ذكره ابن القيم في النص السابق حين بيّن كيف يتألّف الكلام من وحدات دنيا معدودة (حروف) ثم كلمات ثم كلام متنوّع الأضرب، وبيّن أنّ ذلك مشترك في جميع الألسنة البشرية؛ لا يصعب على من درس مبادئ الدرس اللساني الحديث أن ينقدح في ذهنه، بصفة مباشرة، ما قد أشاد به الدرس اللساني الحديث في ما سمّاه " مارتيني " بـ " التّقطيع المزدوج " (double articulation)، وهو المبدأ الذي عدّ من حسنات المدرسة الوظيفية التي ينتمي إليها، ومفاد هذا المبدأ: أنّ اللغات البشرية تتميز بخاصية التّقطيع المزدوج، حيث تتّسم اللغة بنوعين من التّقطيع؛ التّقطيع الأوّل ينتج وحدات دالة تتمثل في كلمات (مونيّمات)، أما التّقطيع الثاني فيمس تلك الوحدات الدالة التي تقطّع بدورها إلى سلسلة من الوحدات الدنيا غير الدالة²، وهي الفونيّمات (الصّواتم)، و الفونام (Phonème) هو: " أصغر وحدة صوتية ليس لها معنى في ذاتها، لكنّها قادرة على توليد المعنى وتفريعه وتنويعه"³.

¹ ابن القيم، التّبيان في أقسام القرآن، ص136.

² أندري مارتيني، مبادئ في اللسانيات العامة، تر: زبير سعدي، دار الأفاق (الجزائر)، د.ط، د.ت، ص18-19.

³ (حساني) أحمد، مباحث في اللسانيات، منشورات كلية الدراسات الإسلامية والعربية (دبي - الإمارات العربية المتحدة)،

وهذا المبدأ هو الذي يعطي للغة البعد الاقتصادي ويميزها عن غيرها، فإن " كانت دائرة التواصل في شمولها تضم الإنسان والكائنات الحية الأخرى، فإن اللغة البشرية في المقابل تقوم على نظم تواصلية تمكن الأفراد من القدرة على إنتاج وفهم ألفاظ معقدة انطلاقاً من تفاعل الطاقات الذهنية والعقلية مع الحاجات التعبيرية المتجددة، بما يعنيه ذلك من تعالق بين محتوى محدود بإطار معلوم قوامه أصوات وفونيمات معروفة ومحدودة، وبين سيرورة من المتواليات اللغوية والتعبيرات المتجددة باستمرار تبعاً للتوليد الذهني المستمر والمتجدد¹ . وهذا الأمر ليس بالجديد في تراثنا العربي، فمثلاً قد أشار الجاحظ أيضاً إلى ذلك إشارة واضحة جلية مستخدماً عبارة التقطيع والتأليف؛ حيث قال في حديثه عن الصوت: "والصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف"².

كما قد تنبّه ابن القيم إلى الفوارق بين اللسان الجارحة واللسان بمعنى اللغة، وذكر إطلاقات القرآن للفظ "لسان" وما يراد منه، وذلك في تعقيبه على قوله تعالى في حق إبراهيم "﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [مریم: 50]، حيث قال: "والمُرَادُ بِاللِّسَانِ هَاهُنَا: الثَّنَاءُ الْحَسَنُ. فَلَمَّا كَانَ الصِّدْقُ بِاللِّسَانِ، وَهُوَ مَحَلُّهُ. أَطْلَقَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَلْسِنَةَ الْعِبَادِ بِالثَّنَاءِ عَلَى الصَّادِقِ، جَزَاءً وَفَاقًا. وَعَبَّرَ بِهِ عَنْهُ. فَإِنَّ اللِّسَانَ يُرَادُ بِهِ ثَلَاثَةٌ مَعَانٍ: هَذَا، وَاللُّغَةُ. كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4] وَقَوْلِهِ: ﴿وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم: 22] وَقَوْلِهِ: ﴿لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103] وَيُرَادُ بِهِ الْجَارِحَةُ نَفْسُهَا. كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: 16]"³.

كما ذكر ابن القيم اللسان مع بقية أعضاء الجهاز الصوتي الأخرى وهي الحلق والشفتان، حيث قال في معرض ذكره لوظيفة الشفتين: " فحسّن لونهما وشكلهما ووضعهما وهياتهما، وجعلهما غطاء للفم وطبقاً له، وجعلهما إتماماً لمخارج حروف الكلام ونهاية له، كما جعل أقصى الحلق بداية له، واللسان وما جاوره وسطاً، ولهذا كان أكثر العمل فيها له، إذ هو

¹ عزيز السراج، اللغة وإشكالية التواصل والدلالة، ص 69.

² الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 84.

³ ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مراجعة: لجنة من العلماء، دارالكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط 1، د.ت، ج 2، ص 283.

الوَاسِطَةَ"¹. وقد ربط تنوع الأصوات بتنوع الحناجر ، إذ "خلق سُبْحَانَهُ الحَنَاجِرَ مُخْتَلَفَةً الأشكال في الضيق والسعة والخشونة والملاسة والصلابة واللين والطول والقصر ؛ فاختلقت بذلك الأصوات أعظم اختلاف ولا يكاد يشبّهه صوتان إلا نادرا"². وذلك هو المجال الذي تميز فيه التنوعات التطبيقية رغم اتفاق اللفظ المنطوق، حيث إن اللفظ ذاته يدخل فيه التنوع والاختلاف، مثل درجة وشدة وحدة الصوت أو النغمة"³.

بل لم يغفل ابن القيم اختلاف الألسنة باختلاف الأمم رغم اتفاقها في آيات التصويت، وذلك يدل على آية من آيات الله؛ ولذلك استوقف "ابن القيم المتأمل عند" اختلاف الألسنة واللغات التي لا يحصيها إلا الله، فيجتمع الجمع من الناس من بلاد شتى فيتكلم كل منهم بلغته ، فتسمع لغات مختلفة وكلاما منتظما مؤلفا ، ولا يدري كل منهم ما يقول الآخر ، واللسان ، الذي هو جارحة ، واحد في الشكل والمنظر ، وكذلك الحلق والأضراس والشفتان ، والكلام مختلف متفاوت أعظم تفاوت. فالآية في ذلك كالأية في الأرض التي تسقى بماء واحد وتخرج مع ذلك من أنواع النبات والأزهار والحبوب والشمار تلك الأنواع المختلفة المتباينة ، ولهذا أخبر الله سُبْحَانَهُ في كتابه أن في كل منهما آيات ، فقال : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾ [الروم: 22] وقال ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مَتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنَفْضٍ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4] "⁴.

وقد تحدّث ابن القيم حتى عن وظيفة الريق في الكلام ضمن وظائفه العامة، حيث إن

الله تعالى قد "جعل الريق يجري دائما إلى الفم لا ينقطع عنه ليئلا الحلق واللهاوت ويسهل الكلام ويسيع الطعام قال بقراط : الرطوبة في الفم مطية الغذاء ، فتأمل حالك عند ما يجف ريقك بعض الجفاف ويقلّ ينبوع هذه العين التي لا يستغنى عنه"⁵. ولا عجب في أن يلفت ابن القيم النظر إلى وظيفة الريق من ناحية بيولوجية وظيفية وهو يتحدّث عن بيان المتكلم، فللريق

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص12-13.

² نفسه، ج2، ص13.

³ منال طلعت، مدخل إلى علم الاتصال، ص32.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص217.

⁵ نفسه، ج2، ص227.

أهميته في التخاطب، فكما عدّد "المحافظ" الصفات الممدوحة في الخطيب، أمّم "كانوا يمدحون شدة العارضة، وقوة المنة، وظهور الحجّة، وثبات الجنان، وكثرة الريق، والعلو على الخصم، ويهجون بخلاف ذلك"¹.

وقد جمع ابن القيم الأعضاء المشكّلة للجهاز الصوتي مبيناً لوظائفها ذكراً لتشبيه أصحاب التشريح لها ببعض الآلات التي صنعها الإنسان ربما محاكاة لهذا الجهاز، "فأنظر الآن في الحنجرة كيف هي كالأنبوب لخروج الصوت، واللسان والشفتان والأسنان لصياغة الحروف والنغمات، ألا ترى أنّ من سقطت أسنانه لم يُقَم الحروف التي تخرج منها ومن اللسان، ومن سقطت شفته كيف لم يُقَم الرّاء واللام، ومن عرضت له آفة في حلقة كيف لم يتمكّن من الحروف الحلقية. وقد شبه أصحاب التشريح مخرج الصوت بالمزمار، والرّئة بالزّق الذي ينفخ فيه من تحته ليُدخل الرّيح فيه، والعضلات التي تقبض على الرّئة ليخرج الصوت من الحنجرة بالأكف التي تقبض على الزّق حتى يخرج الهواء في القصب، والشفتين والأسنان التي تصوغ الصوت حروفاً ونغماً بالأصابع التي تختلف على المزمار فتصوغه ألقانا، والمقاطع التي ينتهي إليها الصوت بالأبغاش التي في القصبه حتى قيل: إنّ المزمار إنّما اتخذ على مثال ذلك من الإنسان"².

وبعد أن بيّن ابن القيم آلية حدوث الصوت من كونه صوتاً ساذجاً ثم حروفاً مؤلّفة لأضرب الكلام، ربط ذلك بغايات المتكلّمين التخاطبية، حيث قال: "فمنه الرّضحك ومنه المبكي، ومنه المؤمّيس ومنه المطمع، ومنه المخوّف ومنه المرجي، والمسلى والمخزن، والقابض للنفس والجوارح والمنشط لها، والذي يسقم الصّحيح ويُبرئ السّقيم، ومنه ما يزيل النعم ويحلّ النقم، ومنه ما يُستدفع به البلاء ويستجلب به النعماء، وتستمال به القلوب ويؤلّف به بين المتباغضين ويوالي به بين المتعادين، ومنه ما هو بضدّ ذلك، ومنه الكلمة التي لا يلقى لها صاحبها بالاً يهوى بها في النار أبعد ما بين المشرق والمغرب، والكلمة التي لا يلقى لها بالاً

¹ المحافظ، البيان والتبيين، ج1، ص156.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص217-218.

صاحبها يركض بها في أعلى عليين في جوار رب العالمين، فسبحان من أنشأ ذلك كله من هواء ساذج يخرج من الصدر لا يدري ما يُراد به ولا أين ينتهي ولا أين مستقره¹.

والنص السابق هو نص ثالث إذا ما ضُمَّ إلى بقية النصوص السابقة، التي تبيِّن بوضوح الوعي النظري بقضية استراتيجيات الخطاب بدءاً من عملية التصويت وانتهاء إلى عملية التأثير والإقناع ضمن العملية التخاطبية، وفق الأغراض التي ذكرها ابن القيم في النص السالف الذكر. وذلك الأثر هو الذي تركز عليه الدراسات التواصلية الحديثة، حيث "سعت أغلب نظريات التواصل إلى مقارنة نظام التواصل بغية فهمه وضبطه؛ لكن ما فتمت أن تلحقها تطورات تنوعت، وكثرت، وتراوحت بين نموذج خطِّي يهتم بالبحث في خصائص المضمون وفي مدى فعالية الاتصال، والتأثير على الآراء، وآخر وظيفي يعنى بالبناء العاطفي، وعلاقات الإلفة، ونظام التبادل، والخلافات، وكذا تفاعل العمليات الفردية، والدوافع العميقة للاتصال، والفوائد الناتجة عنه. وبين نموذج بنائي يركز على معنى النقاش، وعلى عمليات بناء الحواس"².

3) المخاطب آلاته السمعية وكفاءاته الإدراكية ضمن العملية التواصلية وفق مبدأ

الفهم

في مقابل حديث ابن القيم عن تصويت المتكلم وآلات تصويته، تحدّث عن المخاطب وآلات سمعه وكيفية حدوث السمع ووظيفة أجزاء الأذن صوتاً وصيانة، وفق خلق الله المتقن، حيث "شقّ له السمع وخلق الأذن أحسن خلقه وأبلغها في حصول المقصود منها، فجعلها مجوّفة كالصدفة لتجمع الصّوت فتؤديه إلى الصّماخ، وليحس بديب الحيوان فيها فيبادر إلى إخراجها، وجعل فيها غضونا وتجاويف واعوجاجات تمسك الهواء والصّوت الدّاخِل فتكسر حدته ثمّ تُؤدّيه إلى الصّماخ، ومن حكمة ذلك أن يطول به الطّريق على الحيوان فلا يصل إلى الصّماخ حتّى يستيقظ أو ينتبه لإمساكه، وفيه أيضاً حكم غير ذلك. ثمّ اقتضت حكمة الرّب الخالق سبحانه أن جعل ماء الأذن مرّاً في غاية المرارة فلا يُجاوزه الحيوان ولا يقطعه داخلاً إلى

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، 216-217.

² (جودي) ليلي، استراتيجيّة التواصل في البلاغ القرآني، دار غيداء للنشر والتوزيع (عمان-الأردن)، ط 1 (2012م)، ص41.

باطن الأذن بل إذا وصل إليه أعمل الحيلة في رُجوعه"¹. وهذا النص أعطى تشريحا للأذن مع الوظائف التي تؤديها أجزاؤها، إما في هيئتها التي جعلت لاستقبال الصوت بتوجيهها واعوجاجاتها، أو في وظيفتها التي تنجم عنها.

1.3 السمع بين الوظيفة الفيزيولوجية والوظيفة الإدراكية الذهنية

وقد بيّن ابن القيم المراد بعملية "السمع" في القرآن الكريم، وأنها تطلق على ثلاثة معان؛ ف"السمع يُراد به إدراك الصوت ويُراد به فهم المعنى ويُراد به القبول والإجابة والثلاثة في القرآن"²، وقد شرح في مؤلف آخر علاقة إدراك الصوت وفهم المعنى بالكلام، حيث قال: "فإنَّ الكلامَ له لفظٌ ومعنى، وله نسبةٌ إلى الأذن والقلب وتعلّقُ بهما، فسَماعٌ لفظُه حظُّ الأذن، وسَماعٌ حقيقةٌ معناه ومَقصُودُه حظُّ القلب"³.

ثم أعطى ابن القيم لكل نوع من أنواع السمع الثلاثة أمثلة من القرآن، "فمن الأول قوله: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير﴾ [المجادلة: 1] ... والثاني سمع الفهم ﴿كقوله: ﴿ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم﴾ [الأنفال: 23]، أي لأفهمهم، ... والثالث سمع القبول والإجابة ﴿كقوله تعالى: ﴿لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم﴾ [التوبة: 47]، أي قابلون مستجيبون ومنه قوله: ﴿سماعون للكذب﴾ [المائدة: 44]، أي قابلون له مستجيبون لأهله. ومنه قول المصلي: سمع الله لمن حمده، أي أجاب الله حمد من حمده ودعاء من دعاه، وقول النبي: "إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد يسمع الله لكم" أي يجيبكم"⁴. ولذلك انتهى ابن القيم إلى أن السماع "ثلاث مراتب: سماع الأذن، وسماع القلب، وسماع القبول والإجابة"⁵.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص9-10.

² نفسه، ج1، ص295.

³ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص57.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص295-296.

⁵ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص58.

2.3 الحمل

يقع الحمل ضمن ثلاثية تناولها الأصوليون في دراستهم للتخاطب، وهي الوضع، الاستعمال، الحمل. و"الحمل"، كما عرّفه القرافي، "اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده"¹. وقد بيّن القرافي العلاقة بين هذه الثلاثة (الوضع/الاستعمال/الحمل): بأن "الوضع سابق، والحمل لاحق والاستعمال متوسط"².

وإذا جئنا إلى قضية الحمل عند ابن القيم، فهو ماض فيها على أصوله التخاطبية التي تمّ بيانها، ولهذا، فهو يُفصّل في قضية الحمل، حيث يقول: "حمل اللفظ على المعنى يراد به صلاحيته له تارة ووضعه له تارة؛ فإن أريد بالحمل الإخبار بالوضع طوبى مدعيه بالنقل، وإن أريد صلاحيته لم يكف ذلك في حمله عليه، لأنّه لا يلزم من الصلاحية له أن يكون مرادا به ذلك المعنى، هذا إن أريد بالحمل الإخبار عن مراد المتكلم، وإن أريد به إنشاء معنى يدعيه صاحب الحمل ثم يحمل عليه الكلام فإنّ ذلك يكون وضعاً جديداً"³. والحديث عن الحمل يفتح المجال للحديث عن وعي المتكلم، وقدراته في عملية الحمل هذه، أو ما يمكن تسميته بالتلقي.

3.3 الوعي ودرجاته

وغير بعيد عمّا سبق فقد فصّل ابن القيم في درجات الوعي وأنواعه، مبيناً قبل ذلك المعنى الذي تدل عليه المادة المعجمية "وعى" من خلال بعض اشتقاقاتها: "والوعاء من مادّة الوعي، فإنّه آلة ما يوعى فيه كالغطاء والفرش والبساط ونحوها، ويوصف بذلك القلب والأذن كقولهِ تعالى: ﴿إِنَّا لما طَغى الماء حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ لَنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكَرَةً وَتَعِيَهَا أذُنٌ وَأَعْيَةٌ﴾ [الحاقة: 11-12]، قَالَ فَتَادَةَ: أذُنٌ سَمِعَتْ وَعَقَلَتْ عَنِ اللَّهِ مَا سَمِعَتْ. وَقَالَ الْفَرَاءُ: لَتَحْفَظَهَا كُلُّ أذُنٍ فَتَكُونُ عِظَةً لِمَنْ يَأْتِي بَعْدُ"⁴.

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص58.

² نفسه، ج1، ص25.

³ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص172.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص408.

ثم بين ابن القيم ارتباط الوعي بالأذن والقلب، " فالوعي تُوصَف به الأذن كما يُوصَف به القلب يُقال قلب واع وأذن واعية لما بين الأذن والقلب من الارتباط فالعلم يدخل من الأذن إلى القلب فهي بابه والرَّسُول الموصول إليه العلم، كما أنّ اللسان رسوله المؤدّي عنه، ومن عرف ارتباط الجوارح بالقلب علم أنّ الأذن أحقّها أن تُوصَف بالوعي وأنها إذا وعت ووعي القلب" ¹. ثم بين ارتباط العقل بالقلب، مستدلاً بـ " حديث جابر في المثل الذي ضربته الملائكة للنبي ولأمته وقول الملك له اسمع سمعت أذنك وعقل قلبك" ²، حيث قال فيه ابن القيم: " فلَمَّا كَانَ القلب وعاءً والأذن مدخل ذلك الوعاء وبابه كان حصول العلم مؤثوقاً على حسن الاستماع، وعقل القلب والعقل هو ضبط ما وصل إلى القلب وإمساكه حتى لا يتفلت منه، ومنه: عقل البعير والدابة، والعقل لما يُعقل به، وعقل الإنسان يُسمى عقلاً لأنه يعقله عن اتباع الغي والهلاك، ولهذا يُسمى حجراً لأنه يمنع صاحبه كما يمنع الحجر ما حواه، فعقل الشيء أحص من علمه ومعرفته، لأنّ صاحبه يعقل ما علمه فلا يدعه يذهب كما تُعقل الدابة التي يخاف شرودها" ³.

كما بين ابن القيم أنّ الإدراك ليس نوعاً واحداً ولا درجة واحدة، إذ "للإدراك مراتب بعضها أقوى من بعض، فلوها الشعور ثمّ الفهم ثمّ المعرفة ثمّ العلم ثمّ العقل" ⁴. كما أعاد بيان مقصوده بالعقل ههنا، حيث قال: " ومرادنا بالعقل المصدر لا القوة الغريزية التي ركبها الله في الإنسان، فخير القلوب ما كان واعياً للخير ضابطاً له، وليس كالقلب القاسي الذي لا يقبله، فهذا قلب حجري، ولا كالمائع الأخرق الذي يقبل ولكن لا يحفظ ولا يضبط، فتفهم الأول كالرسم في الحجر، وتفهم الثاني كالرسم على الماء، بل خير القلوب ما كان ليناً صلماً يقبل بليته ما ينطبع فيه، ويحفظ صورته بصلابته، فهذا تفهمه كالرسم في الشمع وشبهه" ⁵.
والحقيقة إنّ هذه لفتات مهمّة يمكن استثمارها في مجال "اللسانيات الإدراكية" و"علم النفس المعرفي"، وقد مرّ في البحث الحديث عن مقارنة أصحاب نظريّة الصلّة لجانب إدراك

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص408.

² نفسه، ج1، ص408.

³ نفسه، ج1، ص408-409.

⁴ نفسه، ج1، ص409.

⁵ نفسه، ج1، ص409.

الاستدلالات في المعاني المستلزمة، حيث إنهم انطلقوا من منجزات بعض التيارات، ومنها منجز الفيلسوف وعالم النفس المعرفي الأمريكي " جيرى فودور (Jerry Fodor)"، الذي تحدث عن اشتغال الذهن التراتبي وفق مراحل ثلاثة، متوافقة ومكونات الذهن البشري: المحولة، النظام الطرفي، النظام المركزي¹.

فالتراث العربي الإسلامي فيه إشارات كثيرة لمثل هذه القضايا الإدراكية، فغير بعيد عن ابن القيم نجد ما قاله شيخه ابن تيمية ردًا على من قال بأن الحقيقة هي المتبادر، بمعنى أن المجاز يأتي إدراكه متأخرًا، حيث بين بأن ذلك قد يحصل لمن هو ليس من أهل تلك اللغة، ولذلك "فإن العربي الذي يفهم كلام العرب؛ يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها"². ولذلك فقد دعا إلى الاحتكام في الجانب الإدراكي إلى أهل تلك اللغة، ف"الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله. لا بما حدث بعد ذلك"³.

وتركيز ابن القيم على كل من المخاطب والمخاطب يدل على رؤيته للعملية التخاطبية على أنها تواصل وتشارك، فاللغة ليست مجرد أداة اتصال كما هو شائع عند كثير من الباحثين، فهي "تواصل لا اتصال فقط، والفرق بينهما كبير لأن الاتصال يكفي لحدوثه إرسال من طرف واحد، وليس كذلك التواصل. وإذا أضفنا إلى ذلك أن التواصل ينطوي على قدر كبير من القيم الاجتماعية والإنسانية، عرفنا أنهما مختلفان جملة وتفصيلاً"⁴.

4) قناة الخطاب وأهمية السياق والقرائن في فكر ابن القيم

1.4) قناة الخطاب

لم يغفل ابن القيم حلقة الوصل بين تصويت المتكلم وسمع المخاطب، ألا وهي الهواء الناقل للصوت، حيث بين أنه قد "أ عينت حاسة السمع بالهواء يحمل الأصوات في الجو ثم

¹ ينظر: آن روبول، التداولية اليوم، ص72 وما بعدها.

² ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، مج7، ص105-106.

³ نفسه، مج7، ص106.

⁴ استيتية، اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، ص676.

يلقيها إلى الأذن فتحويه ثم تقلبه إلى القوة السامعة ولولا الهواء لم يسمع الرجل شيئاً¹. وهذا تنبيه هام من ابن القيم على أهمية قناة الاتصال التي إن فقدت لم يكن هناك تواصل. وقد بين ابن القيم أنّ القناة إذا تغيرت بما هو خارج عن قدرة البشر احتاجت إلى مجهود كبير، ولربما عجز كلي عن التلقي مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام: 8]، حيث فسّر ابن القيم ذلك بقوله: "ثمّ بين سبحانه أنّه لو أنزل ملكاً - كما افترحوا - لما حصل به مقصودهم؛ لأنّه إن أنزل في صورته لم يقدروا على التلقي عنه، إذ البشر لا يقدرُونَ على مخاطبة الملك ومباشرة وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أقوى الخلق - إذا نزل عليه الملك كرب لذلك، وأخذه البرحاء، وتحدّر منه العرق في اليوم الثاني"².

كما جمع ابن القيم بين وظيفتي اللسان والأذن في أهمّ منفذان للقلب ترجمة لما فيه ونقله، حيث ذكر في معرض حديثه عن الفم، أنّه قد "أودعه اللسان الذي هو أحد آياته الدالة عليه، وجعله ترجماناً لملك الأعضاء مبيّناً مؤدياً عنه، كما جعل الأذن رسولاً مؤدياً مبلغاً إليه، فهي رسوله وبريده الذي يؤدي إليه الأخبار، واللسان بريده ورسوله الذي يؤدي عنه ما يُريد"³. وبهذا باعتبار أنّ القلب هو مصدر الرسالة يكون كل من اللسان والأذن داخلين ضمن قنوات الاتصال اللفظية.

2.4) السياق والقرائن في فكر ابن القيم وأهميتهما في استراتيجيات الخطاب

يعتبر السياق جانباً مهماً في دراسة التخاطب، إذ "يضطلع السياق بأدوار كثيرة في التفاعل الخطابي، مثل: تحديد قصد المرسل، ومرجع العلامات"⁴. ولذلك هو من صلب اهتمام الدراسات التداولية، حيث "تدرس البراجماتية العلاقات بين النص والسياق"⁵. ومنه سنبيّن أهميته بالنسبة إلى ابن القيم واستثماره له.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص205.

² ابن القيم، مدارج السالكين، ج3، ص410-411.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص12.

⁴ الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص40.

⁵ فان ديك، علم النص، ص116.

وقبل ذلك ينبغي لفت الانتباه إلى قضية اصطلاحية تتعلق باختيار مصطلح السياق معادلاً ترجمياً لمصطلح "le context"، وذلك إنما هو على ما تداوله الباحثون المحدثون، لكنّ هذا المصطلح في التراث العربي قد لا يكافئ معنياً مضمون المصطلح في مقصود الغربيين، وإن كان يشتمل على بعضه، وهناك مصطلح أكثر شمولاً وهو مصطلح "القرينة" وهو الأكثر تداولاً في التراث العربي، لذا نجد الدراسات المعاصرة التي تخدم علوم التراث تستعمل مصطلح القرينة*. ولذا فهي، حسب ما بحثناه، أكثر استخداماً ولعلها أوسع من السياق.

1.2.4 أهمية السياق القرائن وقيمتها عند ابن القيم

يعدّ السياق والقرائن من أهم الأدوات الإجرائية التي يشتغل عليها حقل أصول الفقه، خاصّة في باب الدلالات الخفية والمحملة، ولذلك فقد بيّن الأصولي "ابن القيم" قيمة السياق من خلال إبرازه للوظائف التي يشغلها، إذ قرّر بأنّ "السياق يرشد إلى تبين المحمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته"¹. ثم ضرب مثلاً يوضّح به ذلك حين قال: "فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذوق إنك أنت العزيز الكريم﴾ [الدخان: 49]، تجد أنّ سياقه يدل على أنّه الدليل الحقيقير"². والإمام ابن القيم ركّز في هذا المثال على السياق **المقال** في بيان المعنى المستلزم مقامياً، ومع ذلك هناك سياق **حالي** يعضد هذا، وهو **سبب نزول الآية**، فقد ذكره "الواحدي" بقوله: "قال قتادة: نزلت في عدو الله أبي جهل وذلك أنّه قال: أيوعدني محمد، والله لأننا أعزّ من بين جليلها، فأنزل الله تعالى هذه الآية"³.

والمقول نفسه الذي قال به الإمام ابن القيم ذكره قبله الإمام العزّ بن عبد السلام (ت 660هـ) إذ بيّن أنّ "السياق يرشد إلى تبين المحملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكلّ ذلك يعرف بالاستعمال. فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة

* ومن ذلك كتاب الدكتور أيمن صالح: "القرائن والنص"، ورسالة دكتوراه محمد المبارك: "القرائن عند الأصوليين".

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص9.

² نفسه، ج4، ص9.

³ (الواحدي)، أبو الحسن علي بن أحمد (ت 468هـ)، أسباب النزول، تح: السيّد الجميلي، مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع (الجزائر)، د.ط، د.ت، ص315.

وقعت في سياق الذم كانت ذمًا، فما كان مدحا بالوضع فوقع في سياق للذم صار ذما واستهزاءً بعرف الاستعمال¹.

2.2.4) أنواع القرائن عند ابن القيم

لقد كان ابن القيم على وعي بأنواع السياق والقرائن، حيث ذكر أنّ الكلام الجاري على غير الظاهر لا بدّ له من قرائن متعدّدة نوعا ووظيفة؛ " لأنّ من القرائن ما يجب أن يكون لفظيا كمخصّصات الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون معنويًا كالقرائن الحالية والمقالية"². وهذا ما يذكره الدرس الحديث من قسمي السياق: اللساني، والسياق الخارج لساني، أو السياق اللغوي والسياق المقامي³.

وقد فصل "ابن القيم" في أنواع القرائن من حيث كيفية اقتراحها بالخطاب حتى تسهم في بيان القصد منه؛ حيث قال: " إنّ مراد المتكلم يعلم من لفظه المجرد تارة ، والمقرون تارة ، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة ، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة ، وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام"⁴. ثم أعطى نماذج تخصّ كل صنف من هذه الأصناف التي تمثل طرقا لمعرفة مراد المتكلم، وهي طرق أربعة يرى ابن القيم انحصار أسلوب القرآن فيها⁵. كما بيّن أنّ القرائن منها المتصلة والمنفصلة، " وقد تكون القرينة منفصلة في كلام آخر بحيث يجزم السامع بالمراد من مجموع الكلام"⁶.

3.2.4) علاقة السياق باستراتيجيات الخطاب في ضوء مبدأ البيان

لقد ربط ابن القيم السياق عمليا باستراتيجيات المخاطب التخاطبية التي يستند إليها لإيصال مقاصده؛ فعلى سبيل المثال يستخدم المخاطب آلية الحذف معتمدا على دلالة السياق

¹ (الستلمي)، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (660هـ)، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تج: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية (بيروت-لبنان)، ط1 (1407هـ-1987م)، ص159.

² ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص752-753.

³ (أولمان)، ستيفن، دور الكلمة في اللّغة، ترجمة: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، د.ط (1975م)، ص231.

⁴ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص754.

⁵ نفسه، ج2، ص756 وما بعدها. وسيأتي ذكرها ضمن الاستراتيجيات البيانية.

⁶ نفسه، ج2، ص659.

التي تجعل المحذوف في حكم المذكور؛ حيث نقل ابن القيم في مبحث الإضمار عن شيخه ابن تيمية قوله: " ودلالة اللفظ قد تحصل من صريحه تارة ومن سياقه ومن قرائنه المتصلة به " ¹. فابن القيم قد جعل السياق عنصراً أساسياً يعتمد عليه المتكلم في بناء الخطاب.

كما بيّن في موضع آخر أنّه من **تعاون المتكلم في ضوء مبدأ البيان** أنّه يرشد المخاطب إلى كونه يقصد المعنى غير المتبادر، أي خلاف الظاهر، وذلك الإرشاد يكون بحفّ الكلام بما يدلّ عليه **السياق** وما ينضمّ إليه من القرائن، إذ " اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤوّل ، أو عهد استعماله فيه نادراً ، فتأويله حيث ورد وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل ؛ فإنّه يكون تلبيساً وتدليساً يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حقوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف ومن تأمل لغة القوم وكمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك" ².

وبالمقابل يقع على عاتق **المتلقي احترام مبدأ البيان** في فهمه للخطاب، لا سيما في الخطابات المقصدية كالخطابات الشرعية، فلا يقفز إلى المعنى المؤوّل إن لم ينصب له المتكلم قرينة تدلّه على أنّه يريد خلاف المعنى الظاهر؛ إذ " تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه ، فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه ، إذ لو قصده لحفّ بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ ، فإنّ الله سبحانه أنزل كلامه بيانا وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحفّ به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد، لم يكن بيانا ولا هدى" ³.

فهنا نجد مركزية السياق في تحقيق أهم مبدأ تخاطبي تنبني عليه عملية التخاطب وهو **"مبدأ البيان وعدم اللبس"**؛ حيث يسمح هذا المبدأ باختيار المتكلم للاستراتيجية غير المباشرة (خلاف الظاهر)، كما يضبط عملية تلقي المخاطب فلا يخرج عن المقاصد المتغيّاة من المتكلم،

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج 2، ص 714. ولم نرجع إلى أصل كلام ابن تيمية لأنّه، حسب ما ذكره محقق كتاب الصّواعق، موجود ضمن كتبه المفقودة. ينظر: الصّواعق المرسلّة، هامش ص 634.

² نفسه، ج 1، ص 196.

³ نفسه، ج 1، ص 201.

فينشئ فهما جديدا من عنده لم يرده المتكلم من خطابه. وقد أكد ذلك ابن القيم مبينا أن ذلك من تعاون المخاطب، وإلا يقع التلبس والخروج عن مبدأ البيان، ولذلك " فإنّ هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه ، إذ لو قصده لحفّ بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ"¹. ومن خلال هذا فالسياق خادم لمبدأ البيان، من حيث إنّه يكفل التخاطب الناجح، بين المتخاطبين، كما يتيح للمخاطب استعمال طرق تعبيرية متنوّعة، قد تخرج عن الظاهر إلى عدولات لها أغراضها التعبيرية المتنوّعة وذلك دون المساس بمبدأ البيان والوقوع في اللبس.

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص201.

ثالثاً: ملامح نظرية الأفعال الكلامية عند ابن قيم الجوزية في ضوء المقاصد وأعراف المتكلمين

لقد تعددت الدراسات التي تناولت معالم اللسانيات التداولية في التراث العربي بأغلب نظرياتها ومفاهيمها الإجرائية، وبما أنّ "نظرية أفعال الكلام" إحدى أهم أسس التداولية، وهي المدخل لدراساتها؛ فلا بدّ لأيّ منقّب عن معالم المنحى التداولي في التراث العربي من أن يقف عندها، وذلك ما جعلها تحظى بدراسات لا بأس بها كما وكيفا¹. ومنه سنسعى إلى بحثها عموماً في التراث العربي، ثم عند ابن القيم على وجه الخصوص، بالانطلاق من الأسس التي بُنيت عليها في التراث العربي الإسلامي، والحديث عن أبرز المجالات التي تجلّت فيها، وكيف كان رأي ابن القيم ومعالجته لها.

1 ملامح نظرية الأفعال الكلامية في التراث العربي: منطلقاتها ومباحثها

1.1 المداخل المعرفية والأسس المنهجية

لقد حدّد الباحثون المدخل المعرفي الصحيح للبحث عن نظرية الأفعال الكلامية في التراث العربي، ورأوا بأنّ المدخل الصحيح إلى هذه النظرية "بابٌ من أبواب علم المعاني هو "الخبر والإنشاء"، وما ورد من مناقشات تتصل به في كتب أصول الفقه، والفقه، والنحو، واللغة"².

¹ ومن أبرز تلك الدراسات التي وقفنا عليها: "نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب" لـ طالب سيد هاشم الطبطبائي، "Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe" و"دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفية" لـ أحمد المتوكل، "الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة تداولية" لـ خالد ميلاد، "أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر" لـ محمود نخلة، "التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي" لـ مسعود صحراوي، كما أنّ هناك دراسات غربية منها: أطروحة دكتوراه "بيار لارشي" بعنوان: الخبر والإنشاء في علم اللغة العربي الإسلامي (Information et performance en science Arabo-Islamique du langage, thèse de doctorat 3^e cycle Paris).

مقال بعنوان "التعجب والأعمال اللغوية عند سيبويه" لـ روديك بوبوروزان صدر ضمن المحلة الرومانية للسانيات (1993) قاربت فيه الباحثة مبحث التعجب و ما يتصل به من أعمال لغوية في العربية، وقارنت بين تناول الغربي

مثلاً في نظرية الأفعال الكلامية وبين التراث العربي من خلال دراساته اللغوية

² محمود نخلة، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 85.

وبما أنّ البحث هنا هو تنقيب عن نظرية تنتمي إلى الفكر الغربي في ثنايا حقول معرفية تنتمي إلى التراث العربي؛ فهذا يقتضي مراعاة الفرق بين الفكرين الغربي والعربي من الناحية الاستمولوجية والمنهجية، وبالتالي الخصائص التي يحويها كلّ نسق، ومنه فقد حدّد بعض الباحثين الأسس المنهجية التي يقوم عليها الدرس التداولي العربي عموماً، وهذه النظرية على وجه الخصوص، والتي تعتبر ركائز قام عليها الدرس التداولي العربي في تعامله مع "الخطابات"، ومن بين تلك الأسس ما حدّده "محمود نخلة"، حيث عرض أساسين منهجيين هما:

(أ) **عرفية الاستعمال**، ويتمثل في: العرف اللغوي الاستعمالي، والعرف الاجتماعي، والعرف الشرعي¹. واستعمال اللغة منوط بتلك الأعراف.

(ب) **مقصد المتكلم**، وهو، كما قرّر ذلك علماء الأصول، قصدٌ ثابت محدّد عند المتكلم، يقوم بتوصيله إلى السامع مستعيناً بالوسائل الكلامية والمقامية حتى يمكنه من إدراك قصده، وقد تتعدّد رتب السامعين في فهم المقصود بحسب تفاوت قدراتهم العقلية واللغوية والثقافية².

كما قد بيّن الباحث مسعود صحراوي أنّ البعد التداولي عند العرب مبني على مبدأي: "الإفادة" و"المقصدية"³.

ونلاحظ أنّ أساس "القصد" هو الأكثر اعتباراً لدى الباحثين، وذلك لما له من أهمية قد تجعل من الأسس لأخرى منضوية تحته أو خادمة له، لأنّه من أبرز العناصر التخاطبية، ومنه فقد اتّضحت محورية "القصد" في الدراسات التداولية التي تعنى بالتخاطب، حتى إنّ التداولية "La Pragmatique" ترجمت بـ "المقصدية"⁴. وقد اهتم بها فلاسفة اللغة، وأخذها "أوستين" وتلميذه "سيرل" عن الظاهراتية اللغوية وطورا بها "نظرية الأفعال الكلامية"⁵. بالإضافة إلى غرايس الذي قد استعان بفكرة القصد في دراسته للدلالة غير الطبيعية⁶.

¹ ينظر حول هذه الأعراف كتب أصول الفقه، مثلاً: (الغزالي) أبو حامد (505هـ)، المستصفي من علم الأصول، اعتنى به: طه الشيخ، المكتبة التوفيقية (القاهرة-مصر)، د.ط (2010)، ص338 وما بعدها.

² محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص85 وما بعدها.

³ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص51 وما بعدها.

⁴ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص52.

⁵ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص23.

⁶ آن ريبول، التداولية اليوم، ص53.

كما أنّ فكرة المقصدية تعتبر من الأسس المنهجية للدرس التخاطبي في التراث العربي، من منطلق أنه "لا وجود لأي تواصل عن طريق العلامات دون وجود قصدية وراء فعل التواصل"¹. فللمقاصد دور هام في التراث العربي الإسلامي الفقهي منه والأصولي على وجه الخصوص، وذلك لما للمقاصد من علاقة بالأفعال الكلامية، "فقد استنبط الفقهاء والأصوليون أفعالا كلامية جديدة بانتهاج النهج التداولي، وتحديدًا من جراء البحث في المقاصد والأغراض التي يُؤوّل على أساسها كل من "الأمر" و"النهي" وغيرهما من الأساليب الإنشائية، وذلك باعتماد القرائن اللفظية أو المعنوية أو الحالية التي تهدي إلى تلك المقاصد وتدّل عليها"².

وعبر هذه المنطلقات المعرفية والمنهجية يمكن البحث عن ملامح هذه النظرية في أهم الحقول المعرفية التي اهتمت بها ضمن ظاهرة "الخبر والإنشاء". ولذلك سنبحثها عند ابن القيم، وكيف تناول كلا من الأساسين المنهجين: عرفية الاستعمال، ومقصد المتكلم، و ما مدى استثماره لهما في قضية الأفعال الكلامية، وقضايا التخاطب عموماً. وقبل ذلك سنشير إلى ملامح هذه النظرية في التراث العربي عموماً.

2.1 مباحث نظرية الأفعال الكلامية في التراث العربي

سيتم هنا التركيز على البحث عن مفاهيم وقضايا أبرزها: تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، مفهوم القوة الإنجازية، الأفعال الكلامية المباشرة وغير المباشرة.

1.2.1 تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء

قد أورد "السيوطي"، الآراء المختلفة حول تقسيم الكلام عند النحاة من حيث أساليبه، وذكر اختلافهم في ذلك من حيث الاعتبارات التي قسّموه بموجبها، ثم ما نتج عن ذلك من أقسام، كما ذكر الاعتراضات الواردة على بعض التقسيمات؛ فمن النحاة من رأى بأنّ الكلام على ثلاثة أقسام: خبر، طلب، إنشاء، ومستندهم في ذلك التقسيم هو " أنّ الكلام إما أن يقبل التصديق والتكذيب أو لا، الأوّل الخبر، والثاني إن اقترن معناه بلفظه فهو الإنشاء، وإن لم يقترن بل تأخّر عنه فهو الطلب. والمحققون على دخول الطلب في الإنشاء وأنّ

¹ الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص183.

² مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص148.

معنى اضرب مثلاً وهو طلب الضرب مقترن بلفظه، وأما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لا نفسه¹. بل هناك آراء أخرى خرجت بتقسيم الكلام إلى أكثر من ثلاثة؛ حيث وصلت إلى ستة عشر قسمًا هي: "أمر ونهي وخبر واستخبار وطلب وجحود وتمن وإغلاظ وتلهف واختبار وقسم وتشبيه ومجازاة ودعاء وتعجب واستثناء"². إلا أن السيوطي قد انتهى إلى ترجيح انقسام الكلام إلى خبر وإنشاء، ورأى بأن التحقيق يقتضي انحصار تلك الأقسام في القسمين الأولين، ورجوع بقية المذكورات إليهما؛ "فلحذاق من النحاة وغيرهم وأهل البيان قاطبة على انحصاره في الخبر والإنشاء"³. وهذه الآراء، على اختلاف عدد الأقسام ومعايير التقسيم، تدل على تفضن العلماء العرب إلى أن الكلام ليس على وتيرة واحدة من حيث الأغراض والأساليب، بل له معايير تجعله يتميز بعبارة عن بعض.

وقد كان لتقسيم النحاة الكلام إلى خبر وإنشاء فائدة عملية في درسهم النحوي، وذلك فيما يخص الوظائف التي تؤديها الجمل؛ "فقد اشترط النحاة في بعض الجمل أن تكون خبرية، واشترطوا في بعضها أن تكون إنشائية"⁴. ومن ذلك الجمل التي تؤدي وظيفة التخصيص، حيث اشترطوا في التخصيص أن يؤدي بجملة خبرية⁵. كما تدخل الأفعال الكلامية في العديد من الأساليب النحوية التي تناولها النحاة، وذلك مثل: التأكيد، القسم، الإغراء والتحذير، الدعاء، الاستغاثة والندبة، الوعيد⁶. أما هذه القضية عند الأصوليين، فقد كانت أكثر وضوحًا، خاصة في مباحث "العقود"، التي سيأتي بحثها عند ابن القيم.

2.2.1 مفهوم القوة الإنجازية والغرض الإنجازي: ومن ملامح هذا المفهوم عند

البلاغيين تلك المحاور التي أوردها السكاكي في معرض حديثه عن اضرب الخبر، حيث قال:

¹ (السيوطي) أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ)، هتج الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد

العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة (بيروت-لبنان)، د.ط (1413هـ-1992م)، ج1، ص34.

² السيوطي، هتج الهوامع، ج1، ص34-35.

³ نفسه، ج1، ص34.

⁴ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص176.

⁵ نفسه، ص178.

⁶ نفسه، ص205 وما بعدها.

" والذي أريناك إذا عملت فيه البصيرة استوثقت من جواب أبي العباس للكندي حين سأله قائلاً: إني أجد في كلام العرب حشواً؛ يقولون عبد الله قائمٌ، ثم يقولون إنَّ عبد الله قائمٌ، ثم يقولون: إنَّ عبد الله لقائمٌ، والمعنى واحد. وذلك بأن قال: بل المعاني مختلفة، فقولهم عبد الله قائمٌ، إخبارٌ عن قيامه، وقولهم إنَّ عبد الله قائمٌ جواب عن سؤال سائل، وقولهم إنَّ عبد الله لقائمٌ جواب عن إنكار منكر قيامه"¹.

ومن هذا الموقف الذي أورده السكاكي يتضح أنَّ "الكندي" تعامل مع الخطابات المتعددة على أنَّها ذات محتوى قضوي واحد، وقد فاته ما لمح "أبو العباس المبرد" ذو الحسِّ البلاغي الذي التفت إلى اختلافها بموجب قوتها الإنجازية، التي تختلف باختلاف حال المخاطب. وفي هذا دليل على "أنَّ علماءنا كانوا على وعي بأنَّ قصد المتكلم الذي تعبّر عنه هذه الأفعال هو الذي يحدّد الطريقة التي يتحدث بها، ويتغيّر تعبيره عنه قوّة وضعفاً بتغيّر الموقف الكلامي"². ومراعاة هذه الرتب من حيث الالتزام بها أو الخروج عنها يفضي إلى الحديث عن ملامح آخر من ملامح "نظرية الأفعال الكلامية" في التراث العربي، وهو "الأفعال الكلامية المباشرة" و"الأفعال الكلامية غير المباشرة".

3.2.1 الأفعال الكلامية المباشرة والأفعال الكلامية غير المباشرة

من خلال المثال السابق (المحاورة)، إذا عومل المخاطب وفق منزلته الحقيقية؛ إن خالي الذهن فخالي الذهن، أو مستفها فمستفهما، أو مستنكرا فمستنكرا، فهنا، كما يقرّر السكاكي، "إخراج الكلام في هذه الأحوال على الوجوه المذكورة يسمى إخراج مقتضى الظاهر، وأنّه في علم البيان يسمى بالتّصريح"³. لكن إن حصل أن أنزل المخاطب خالي الذهن منزلة المستفهم، أو المستنكر، أو أنزل المستفهم منزلة المستنكر، إلى غير ذلك من الأوجه لأغراض بلاغية واستراتيجية تخاطبية يسلكها المتكلم ليحقق بها أثراً معيّنًا في المخاطب، فإنّ ذلك هو "نفث الكلام لا على مقتضى الظاهر"⁴.

¹ (السكاكي) أبو يعقوب يوسف بن محمّد بن عليّ (-626هـ)، مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط1 (1420هـ-2000م)، ص263.

² محمود نخلة، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص109.

³ السكاكي، مفتاح العلوم، ص259.

⁴ نفسه، ص263.

وهناك مبحث آخر أدل على ظاهرة الأفعال الكلامية المباشرة، وغير المباشرة، وهو المبحث الخاص بالأساليب (الخبرية/الإنشائية) وخروجها عن أصلها (الظاهر)، ومن ذلك ما أورده "السكاكي" في أسلوب الطلب الذي يحوي أبواباً موزعة على نوعين: الأول: يدخل فيه التمني، الثاني: يدخل فيه: الاستفهام، الأمر، النهي، النداء؛ حيث رأى بأنه "متى امتنع إجراء هذه الأبواب على الأصل، تولد منها ما ناسب المقام"¹. وضرب لذلك أمثلة عدّة منها: قول أحدهم لصاحبه: "ليتك تحدّثني"، فهنا هذا الطلب (التمني) من شخص نحو صاحبه لا يدخل ضمن المستحيل بل هو في نطاق الممكن، فيمتنع إجراء التمني على أصله، وبالتالي "وُلد بمعونة قرائن الحال معنى السؤال"².

وباعتبار ظاهرة "الخبر والإنشاء" متصلة بعدة حقول معرفية في التراث، فإن ذلك يقتضي اختلافًا، ولو بسيطًا، في قدر الاحتفاء بها وكيفية تناولها؛ وقد وضّح الباحث "مسعود صحراوي" ذلك التباين على النحو الآتي:

(- التّحاة والبلاغيون: كان تناولهم لها مقصداً وغايةً، مع تفاوت وظيفي بينهما (التّحاة/البلاغيون).

(- الأصوليون والفقهاء: كان بحثهم يمتاز برؤية تداولية محكومة بآلية البعد المقاصدي، وقد اتخذوا البحث في هذه الظاهرة "الخبر/الإنشاء" أداةً لاستنباط الأحكام والقواعد الشرعية.

(- أما الفلاسفة والمناطق فقد قصروا اهتمامهم على التراكيب الخبرية لأنها هي التي تهمهم، وأهمّلو التراكيب الإنشائية³.

وفي الحقيقة حقل "علم أصول الفقه" من أكثر الحقول التي يُعترف لها بالسبق المعرفي في كثير من القضايا، وأبرزها حقل "دراسة اللغة في جانب الاستعمال"، ومن ذلك ما شهد به "الحاج صالح" الذي كان اهتمامه أكثر بحقل النحو، حيث قال: "ورأينا أنّ الأصوليين قاموا بدور مهم في هذا الميدان، وربما لم تنتج أيّ أمة فيما مضى ما أنتجه هؤلاء العلماء في ميدان التفسير اللغوي لمثل النص القرآني والحديث الشريف وما ضبطوه من الضوابط الدلالية،

¹ السكاكي، مفتاح العلوم، ص416.

² نفسه، ص416.

³ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص56-57.

والدلالية العقلية لفهم معاني النص القرآني، والاستنباط بالتالي للأغراض والأحكام¹. وهذا ما أكده غير واحد من الباحثين، الذين رجعوا إلى حقل علم أصول الفقه ولم يفتحوا أعينهم على نظرية أفعال الكلام فقط، ما جعلهم عوض الانبهار بمنجز نظرية أفعال الكلام ينبهرون بالمعالجة الأصولية، ف "عيد ببيع" يصرح بأنه: "ليس ثمّ من شكّ في أنّ معالجة أصول الفقه لقضايا أفعال الكلام هي المعالجة الأعمق في التفكير الإنساني. وهي الأسبق فيما أعلم، ولكن علم أصول الفقه اقتصر في تعرضه على النصوص التي تتعلق بالأحكام فقط، وما لم يتعرض للأحكام خرج من دائرة البحث من دائرة أصول الفقه"².

لكن اقتصر مباحث الأصوليين على الأحكام الشرعية، لا يعني انتفاء وجود مباحث تناولت نصوصا وخطابات خارج الأحكام، وإنما هي داخلة في العقود، بل حتى في خطابات عادية، تناولتها أدوات المنهج الأصولي، وذلك ما يبرز من خلال جهد ابن قيم الجوزية الذي طرح عدّة قضايا من صميم ما تناولته نظرية الأفعال الكلامية، وبنوع من التدقيق والشرح الذي يؤدّي إلى التسليم بالسبق المعرفي في معالجة هذه الظواهر التخاطبية في التراث العربي، لا على أنّه مجرد إشارات، بل مباحث معقودة لذاتها من أجل ذلك الغرض. وهذا ما سنبحثه عنده، مبرزين لفرائده وفوائده في علم التخاطب.

2) أفعال الكلام ضمن مقارنة ابن القيم: الأسس المنهجية والمكافئ المعرفي

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ الأسس المنهجية لدراسة التداولية عموماً وأفعال الكلام على وجه الخصوص، تعتمد على أساسين منهجين هما: الأعراف والمقاصد، ومنه سنتناول استثمار ابن القيم لهما، خاصة "المقاصد" لما لها من توسع نظري ومنهجي، وبعدها يمكن تناول المكافئ المعرفي لمباحث الأفعال الكلامية وهو "باب الخبر والإنشاء"، وما جاء به ابن القيم من دراسته لأنواع متعدّدة من الأفعال الكلامية المنبثقة عن تلك الثنائية.

1.2) عرفية الاستعمال (أعراف المتكلمين وعاداتهم)

يعتبر "العرف" مبحثاً مهماً في اللسانيات التداولية، فبالإضافة إلى معرفة المتكلم بالقواعد النحوية، وتمتعه بجانب ثقافي وقدرات ذهنية، فعليه أيضاً معرفة القواعد العرفية التي

¹ الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص214.

² عيد ببيع، "القرآن الكريم والتطبيق التداولي: أفعال الكلام بين الجذور المعرفية والنص"، ص15.

تسري على جماعة الاتصال كلها. إذ "يجب أن يعرف شخصٌ ما ذو ثقافة معيّنة أو له قدرة ذاكرة معيّنة، القيود والقواعد ذاتها وأن يطبقها تطبيقاً دقيقاً حين ينتج منطوقات، أو مفهومات، مثل أيّ شخصٍ آخر، فإذا لم تكن الحال كذلك فإنّ المنطوق يرد على أنّه غير ملائم أو غير مناسب حيث يبطل التفاعل"¹.

وعلى هذا فقضايا التخاطب وقواعد المحادثة لا تقتصر فقط على الضوابط اللغوية ومدى احترام المتكلمين لها، بل تتعدّها إلى معرفة "عُرف الجماعة اللغوية" في استعمالها للغة، حيث "ترسم الجماعة حدوداً للاستعمالات اللغوية ذات البعد الاجتماعي، حدوداً تتسع وتضيق، باتّساع مفهوم تلك الجماعة أو ضيقه، لطبيعة العقد الاجتماعي الذي يحدّد علاقة الفرد بالمجتمع. ويختلف الأفراد بعضهم عن بعض في هذه الاستعمالات، بالمقدار الذي تحصلوه من فهمهم لطبيعة تلك العلاقة"².

وأدقّ ممّا سبق؛ فقد يتخصّص النّظر نحو عادة الجماعة اللغوية إلى النّظر في **عرف المتكلم وعاداته في خطابه**، وهي التي يرجع إليها المخاطب حينما قد يشتهه عليه قصد المتكلم، وذلك، كما بيّن ابن القيم، "لأنّه إذا عُرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب فإذا جاء موضع يخالفه رده السّامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عاداته المطرّدة، هذا هو المعقول في الأذهان والفطر"³. وقد أشار ابن القيم في مقولته السابقة إلى قضية هامة ممّا يتعلق بالجوانب الإدراكية؛ حيث بيّن بأنّ هذا التفاعل التخاطبي وهذه الآلية الاستدلالية الذهنية يستخدمها المتخاطبون بشكل فطري، حينما يصادفهم خطاب جار على غير عادة المتكلم، فيردُّ الجديد إلى العرف المعهود، وهذا في الحقيقة من القضايا التي تبحثها العلوم المشتغلة بحقل الإدراك، ومنها "اللّسانيّات العرفانيّة".

ولقد بيّن ابن القيم **اعتبار الشّرع للعرف والعادة**، فالعرف والعادة يحتكم إليها في كثير من المعاملات، فمثلاً حين تختلف الدّعوى بين المتخاصمين يُصار إلى التي تلك التي يقرّها العرف "لأنّ كلّ دَعْوَى يُكذّبُهَا العُرفُ وتَنْفِيهَا العَادَةُ فَإِنَّهَا مَرْفُوضَةٌ غَيْرُ مَسْمُوعَةٍ. قَالَ اللَّهُ

¹ فان ديك، علم النص، ص117.

² استيتية، اللّسانيّات: المجال والوظيفة والمنهج، ص680.

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج1، ص385.

تَعَالَى: ﴿وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199]، وَقَدْ أُوجِبَتِ الشَّرِيعَةُ الرَّجُوعَ إِلَيْهِ عِنْدَ الْإِخْتِلَافِ فِي الدَّعَاوَى، كَالنَّقْدِ وَالْحُمُولَةِ وَالسَّيْرِ، وَفِي الْأَبْنِيَّةِ وَمَعَاقِدِ الْقُمُطِ، وَوَضْعِ الْجُدُوعِ عَلَى الْحَائِطِ وَغَيْرِ ذَلِكَ¹.

ولذلك فالعرف أحيانا يكون هو المبيّن للمقصود من اللفظ هل الصريح أم الكناية، فكون " اللفظ صريحًا أو كنايةً أمرٌ يَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِ عُرْفِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُخَاطَبِ وَالزَّمَانِ وَالْمَكَانِ، فَكَمْ مِنْ لَفْظٍ صَرِيحٍ عِنْدَ قَوْمٍ وَلَيْسَ بِصَرِيحٍ عِنْدَ آخَرِينَ، وَفِي مَكَانٍ دُونَ مَكَانٍ وَزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِهِ صَرِيحًا فِي حِطَابِ الشَّارِعِ أَنْ يَكُونَ صَرِيحًا عِنْدَ كُلِّ مُتَكَلِّمٍ، وَهَذَا ظَاهِرٌ"².

كما أنّ ابن القيم يرى بأنّ **العرف يقوم مقام التلّفظ** ، حيث بيّن أنّ العرف فيما تعاهده الناس قد يقوم مقام التلّفظ، وذلك فيما يخص الكثير من معاملات الناس، إذ " قد أُجْرِيَ العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع منها : نقد البلد في المعاملات ، وتقديم الطّعام إلى الضيف ، وجواز تناول اليسير مما يسقط من الناس من مأكول وغيره ، والشرب من خوابي السيل ومصانعه في الطّرق ، ودخول الحمام وإن لم يعقد عقد الإجارة مع المحامي لفظا ، وضرب الدّابة المستأجرة إذا حرنت في السّير ، وإيداعها في الخان³ إذا قدم بلدة أو ذهب في حاجة، ودفع الوديعة إلى من جرت العادة بدفعها إليه من امرأة أو خادم أو ولد، وتوكيل الوكيل لما لا يباشره مثله بنفسه ، وجواز التّحلي في دار من أذن له بالدخول إلى داره ، والشرب من مائه، والاتكّاء على الوسادة المنصوبة ، وأكل الثمرة الساقطة من الغصن الذي على الطّريق ، وإذن المستأجر للدّار لمن شاء من أصحابه أو أضيافه في الدخول والمبيت والثوي عنده والانتفاع بالدّار، وإن لم يتضمّنهم عقد الإجارة لفظا اعتمادا على الإذن العرفي"⁴.

وقد أفاض ابن القيم في ذكر أنواع أخرى، إلى أن انتهى إلى القول بأنّ **الإذن العرفي أقوى من الإذن اللفظي**، حيث قال: "وعليه يخرج حديث عروة بن الجعد البارقي حيث أعطاه

¹ ابن القيم، الطّرق الحكيمية، مج1، ص236-237.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج3، ص200.

³ الخان: الحانوت أو صاحب الحانوت. فارسي معرّب. ابن منظور لسان العرب، مج3، ص259. مادة (خون).

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص316.

النبي - صلى الله عليه وسلم - ديناراً يشتري له به شاة ، فاشترى شاتين بدينار فباع إحداها بدينار، وجاءه بالدينار والشاة الأخرى ، فباع وأقبض وقبض بغير إذن لفظي اعتماداً منه على الإذن العرفي الذي هو أقوى من اللفظي في أكثر المواضع ¹. وبهذا يتبين أنّ الأعراف تشكل معرفة مسبقة لا تحتاج إلى تلفظ بالقول، بل يقوم الفعل فيها مباشرة مقام طلب الفعل أو التّرك بالقول. والمعرفة المسبقة بالمتكلم ومن ضمنها معرفة العرف تقتضي حمل كلامه محملاً يتناسب والعرف السائد، فلم يكن الصّحابي حرفياً، بل عرف القصد اتّكاءً على العرف، وقام بفعل لم يتضمّن اللفظ صراحة بل لربما قد لا يجيزه. لكن كان فعله وفق العرف صواباً.

2.2) قصديّة الخطاب/ القصد عند ابن القيم

لقد سبق بيان محورية "القصد" في الدّراسات التداولية ². وكيف اهتم به التداوليون في تطوير "نظرية الأفعال الكلامية" ³. وكذلك الشّأن بالنسبة إلى غرايس ⁴. والأهم من ذلك أنّ فكرة القصد تعتبر من الأسس المنهجية للدرس التداولي في التّراث العربي ⁵. وإذا جئنا إلى "المقاصد" عند "ابن القيم" فنلغيه قد ركّز على قضية مراعاة المقاصد في الخطابات تركيزاً كبيراً، ورأى بأنّ المقاصد أولى بالمراعاة من الألفاظ، وذلك ما أتى في كم من موضع من مؤلّفاته. وقد كان تناوله لقضية القصد متّسماً بالدقّة والشموليّة لكثير من المناحي.

وحين النّظر إلى تصوّر ابن القيم " للقصد " لا يمكن إغفال أنّه تصوّر عميق لا يمكن الظّفر به في موضع واحد مندرج تحت مسألة واحدة، بل هو مبثوث في كثير من المواضع، وفي كل موضع تبرز جوانب لم تكن في المواضع السابقة، هذا ما يجعل الرّغم بالإحاطة بقضية المقصد كما تصوّرها صاحبها على النّحو الذي أراد يحتاج إلى استقراء وثبت. ومنه فهذه محاولة تعتبر مجرد مقارنة متواضعة لرصد أهم الجوانب التي وقفنا عليها. خاصة ما تعلق منها بلفظ المقاصد ودلالاته، وعلاقة المقاصد بخطابات المتكلمين من حيث كونها معياراً تقسيمياً،

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، 317.

² محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص52. سس

³ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص23.

⁴ آن ريبول، التداولية اليوم، ص53.

⁵ ومما يحسب لابن القيم في عنصر القصدية أنه في هذا الأساس بالذات قد اعتمد محمود نخلة على مقولات ابن القيم بالنسبة إلى فكرة المقصدية.

بالإضافة إلى أهم غرض مراد من ذلك وهو: علاقة المقاصد بالأفعال الكلامية، وكيف تكون أساساً منهجياً في تقسيمها وتنوعها.

1.2.2) المقاصد عند ابن القيم دلالاتها وعلاقتها بخطابات المتكلمين

أ) القصد، بحث في المصطلح والدلالات المقاربة بين الاتفاق والافتراق

هناك مجموعة من المصطلحات التي بين ابن القيم أنّها ذات علاقة بمصطلح القصد، سواء أكانت بدرجة كبيرة من التقارب أم لها درجة معينة منه، ومن ذلك ذكره العلاقة بين القصد والنية والغاية والعزم:

فقد رأى بأنّ النية هي القصد بعينه، ولذلك نجد في باب العقود يسوي بينهما في الاستعمال وقد يستخدمهما معاً، ومن ذلك قوله: "فصورة العقد واحدة، وإنما اختلف الحكم بالنية والقصد"¹، أما في مؤلفه "بدائع الفوائد" فيؤكد أنّ النية هي القصد بعينه، ولكنه يبرز أنّهما مع ذلك الاتفاق يوجد بينهما فرقان:

الأول: أنّ القصد معلق بفعل الفاعل نفسه، وبفعل غيره، والنية لا تتعلق إلا بفعله نفسه، فلا يتصور أن ينوي الرجل فعل غيره، ويتصور أن يقصده ويريده.
الثاني: أنّ القصد لا يكون إلا بفعل مقدور يقصده الفاعل، وأما النية فينوي الإنسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه².

كما ربط بينهما بالإضافة إلى العزم مبيّناً محلّ النية وعدم تعلّقها باللفظ، حيث قال: "النية هي القصد والعزم على فعل الشيء ومحلّها القلب، لا تعلّق لها باللسان أصلاً"³.

وقد ذكر ابن القيم أنّ النية لبّ كلّ عمل قولاً كان أو فعلاً، وذلك ما دلّت عليه الشريعة؛ "فالنية روح العمل ولبه وقوامه، وهو تابع لها يصح بصحتها ويفسد بفسادها، والنبي صلى الله عليه وسلم - قد قال كلمتين كفتا وشفقتا، وتحتهما كنوز العلم، وهما قوله: إنّما الأعمال بالنيات وإنّما لكل امرئ ما نوى"⁴، فبيّن في الجملة الأولى أنّ العمل لا يقع إلا بالنية

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص505.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص161.

³ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، إغاثة اللّهفان من مصادد الشيطان، مكتبة دار التراث (القاهرة - مصر)، د.ط، د.ت،

ج1، ص156.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص522.

ولهذا لا يكون عمل إلا بنيّة ثم بيّن في الجملة الثّانية أنّ العامل ليس له من عمله إلا ما نواه ، وهذا يعمّ العبادات والمعاملات والأيمان والنّدور وسائر العقود والأفعال¹ . وقد أكّد تلك الأهميّة في موضع آخر بقوله: "فأمّا النّيّة فهي رأس الأمر وعموده، وأساسه وأصله الذي عليه يبنى، فإنّها روح العمل وقائده وسائقه، والعمل فيها تابع لها وعليها يبنى"² .

ب) الفرق بين القول والمراد عند ابن القيم

لقد بيّن ابن القيم بأنّ الألفاظ غير مقصودة لذاتها فالألفاظ ليست تعبدية³ ، وبذلك يفترق العارف عن اللفظي بمعيار "التّمرکز حول اللفظ" ، إذ "العارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال"⁴ . وهذا تفریق صريح عند ابن القيم بين القول والمراد ، سبق به ما يقول به التّداوليون المعاصرون، في التّفریق بين ما يقال وما يقصد⁵ ، ومنه فهذه القضايا الاستعماليّة التي لم تلق الاهتمام المرکز في الدّرس الغربي إلا مع التّداوليّة، قد كانت من صميم مباحث التّراث العربي، والأصولي منه على وجه الخصوص.

وكذلك قد جاء بهذا التّفریق النّحاة المتقدمون الأوائل ، فقد بيّن "الحاج صالح" أنّ التّفریق بين معنى اللفظ وقصد المتكلّم لهذا المعنى موجود في التّراث اللّغوي العربي، لا سيما عند الفطاحل من مثل "سيبويه" الذي "لا يجعل المعنى المدلول باللفظ تصوّراً أو صورة ذهنيّة بالطّبع. فهو يميّز فقط بين ما هو معنى الكلمة أو معنى الحديث من جهة بقطع النّظر عن تصوّر المتكلّم له وبين ما يقصده المتكلّم أو ينيوه من المعنى من جهة أخرى"⁶ .

وانطلاقاً من التّفریق بين دلالة اللفظ ومراد المتكلّم بيّن الأصوليون، ومنهم ابن القيم، أنّ اللفظ الخاص أو العام قد يتغيّر بخلاف ما هو عليه اللفظ نظراً لإرادة المتكلّم، "فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى معنى الخصوص بالإرادة"⁷ .

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص522.

² نفسه، ج6، ص106.

³ نفسه، مج2، ص386.

⁴ نفسه، مج2، ص386.

⁵ ينظر: آن ريبول، التداولية اليوم، ص56.

⁶ الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، ص213.

⁷ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص385.

وضرب ابن القيم أمثلة لذلك عن إنسان ما جرت له المحاوراة التالية: "إذا دعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له: تمّ فقال: والله لا أنام، أو: أشرب هذا الماء، فقال: والله لا أشرب، فهذه كلّها ألفاظ عامة نُقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي إلى آخر العمر"¹.

ت) أقسام الألفاظ بالنسبة إلى إرادة معانيها ومقاصد المتكلم بها

وقد قسم "ابن القيم" الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام²، وهي على النحو التالي:

القسم الأول: " أن تظهر مطابقة القصد للفظ ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقتزن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك "³. فقد بين أن هذا القسم ظاهر في موافقة المقصود للملفوظ، وتلك الموافقة على درجات بحسب بنية الكلام نفسها أو بالقرائن السياقية والمقامية.

أما القسم الثاني فقد بيّنه موضحاً أنه ينقسم إلى نوعين، وهذا القسم هو " ما يظهر بأنّ المتكلم لم يرد معناه وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين بحيث لا يشكّ السامع فيه . وهذا القسم نوعان : أحدهما : أن لا يكون مريداً لمقتضاه ولا لغيره ، والثاني : أن يكون مريداً لمعنى يخالفه، فالأول كالمكره والنائم والمجنون ومن اشتدّ به الغضب والسكران ، والثاني كالمعرض والمورى والملغز والمتأول "⁴. وهنا قد بيّن ابن القيم أنّ هذا القسم يخالف المقصود فيه الملفوظ حتى يمكن أن تظهر تلك المخالفة لدرجة واضحة يتيقن بها السامع أنّ المتكلم لم يقصد ذلك اللفظ، وقد فصل ابن القيم في عدم القصدية تلك، فهي إما لعدم نيّة التلفظ وهذا هو النوع الأول ومنه كلام النائم، ولذلك اعتبر الألفاظ الصادرة عن هذا النوع بأنّها "لغو بمنزلة ألفاظ الطفل الذي لا يعقل معناها، ولا يقصده"⁵، أما الثاني فهو عدم قصد المعنى الظاهر من اللفظ اللفظ مع قصد التلفظ به، وهذا حال الذي يستخدم التورية والإلغاز.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص385.

² نفسه، مج4، ص517.

³ نفسه، مج4، ص518.

⁴ نفسه، مج4، ص518.

⁵ ابن القيم، زاد المعاد، ج5، ص159.

أما القسم الثالث ، فما هو "ظاهر في معناه ، ويحتمل إرادة المتكلم له ، ويحتمل إرادته غيره ، ولا دلالة على واحد من الأمرين ، واللفظ دال على المعنى الموضوع له وقد أتى به اختياراً"¹. فهذا القسم هو ظاهر في معناه لكن ليس بقوة القسم الأول، كما أنه يحتمل إرادة غيره، لكن ليس هذا الاحتمال في قوة القسم الثاني.

وقد انتهى ابن القيم إلى أن هذه هي "أقسام الألفاظ بالنسبة إلى إرادة معانيها ومقاصد المتكلم بها"². كما أعطى تقسيمات قريبة من ذلك مع بعض التفصيلات في مواضع أخرى³، وقد استخدم ابن القيم فكرة المقصد في عدة تقسيمات أخرى، منها أنه قد قسم أنواع الناس باعتبار القصد والعلم إلى أربعة أقسام⁴. وقسم العقود أيضا باعتبار القصد، وهذا التقسيم الأخير هو الذي يهتم في هذا المبحث الذي يندرج في البحث عن نظرية الأفعال الكلامية.

2.2.2) المقاصد وتقسيم الفعل الكلامي عند ابن القيم من خلال صيغ العقود

لقد اهتم ابن القيم بالمقاصد في العقود، حتى إنه لما ذكر مقالة بعض الفقهاء في الاحتكام إلى الألفاظ في بعض العقود، بين أن القصد هو المعبرة في العقود ، وذكر أن ذلك هو قول الجمهور من العلماء، حيث قال: " وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الْمُتَعَاقِدِينَ إِنْ عَرَفَا الْمَقْصُودَ انْعَقَدَتْ بِأَيِّ لَفْظٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ عَرَفَ بِهِ الْمُتَعَاقِدَانِ مَقْصُودَهُمَا، وَهَذَا حُكْمٌ شَامِلٌ لِجَمِيعِ الْعُقُودِ، فَإِنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَخُدَّ لِأَلْفَاظِ الْعُقُودِ حَدًّا، بَلْ ذَكَرَهَا مُطْلَقَةً، فَكَمَا تَنْعَقِدُ الْعُقُودُ بِمَا يَدُلُّ عَلَيْهَا مِنَ الْأَلْفَاظِ الْفَارِسِيَّةِ وَالرُّومِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ فَانْعَقَدُوهَا بِمَا يَدُلُّ عَلَيْهَا مِنَ الْأَلْفَاظِ الْعَرَبِيَّةِ أَوْلَى وَأَخْرَى، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ النِّكَاحِ وَغَيْرِهِ، وَهَذَا قَوْلُ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ كَمَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَهُوَ أَحَدُ الْقَوْلَيْنِ فِي مَذْهَبِ أَحْمَدَ"⁵.

أ) المقاصد والتقسيم الجامع في العقود

سنورد هنا نصاً لابن القيم أعطى فيه تقسيماً جامعاً للعقود، يكشف عن بعد منهجي متميز، حيث بين فيه زاوية النظر إلى صيغ العقود، من حيث قصد التلفظ بها، ثم قصد الإنجاز

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج4، ص518-519.

² نفسه، مج4، ص519.

³ وسيأتي ذكر بعض المواضع المفصلة في تقسيمه لصيغ العقود في العنصر التالي.

⁴ ابن القيم، التبيين في أقسام القرآن، ص164.

⁵ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج3، ص198-199.

بها، ومن حيث ما يترتب عنها وفق ذلك بميزان الشرع. وهذا بحد ذاته يمثل ميدانا معرفيا هاما ينبغي إبرازه، خاصة وأن ابن القيم قد جمع ذلك في موضع واحد، ما يدل على وعي تام بهذه التقسيمات.

بين ابن القيم التقسيم الأولي لصيغ العقود حسب **قصد التلفظ**، حيث قال: "ونحن نذكر تقسيما جامعا نافعا في هذا الباب نبين به حقيقة الأمر فنقول: المتكلم بصيغ العقود إما أن يكون قاصدا للتكلم بها أو لا يكون قاصدا"¹. وقد بين حكم غير القاصد على ما يرجحه: "فإن لم يقصد التكلم بها كالمكره والتائم والمجنون والسكران والمغلوب على عقله لم يترتب عليها شيء، وإن كان في بعض ذلك نزاع وتفصيل. فالصواب أن أقوال هؤلاء كلها هدر كما دل عليه الكتاب والسنة والميزان وأقوال الصحابة"². فغير القاصد لم يقصد التلفظ إما لأنه أجبر عليه، فهو بذلك قصد النجاة لا شيء آخر³، أو جرى على لسانه دون وعي، وقد انتهى الكلام عن هذا القسم. بينما القاصد يدخل فيه أقسام عدة، وقبل ذكر تفاصيله يمكن إيجاز ما أسفر عنه **التقسيم الأول**، حيث كان هناك **قسمان**:

- قاصد للتلفظ بصيغ العقود (له حالات سيأتي تفصيلها)،

- غير قاصد للتلفظ بصيغ العقود = لا يترتب عليه شيء، وفق ترجيح ابن القيم.

وحال **القاصد للتلفظ بها** تدخل فيه تفصيلات كثيرة: من حيث **قصد معناها**، ومن

حيث **الحكم المترتب**، يقول ابن القيم: "وإن كان قاصدا للتكلم بها فإما أن يكون عالما بغاياتها متصورا لها، أو لا يدري معانيها ألينة بل هي عنده كأصوات ينطق بها؛ فإن لم يكن عالما بمعناها ولا متصورا له لم يترتب عليه أحكامها أيضا، ولا نزاع بين أئمة الإسلام في ذلك"⁴. وهذا يدل على وعي "ابن القيم" بقضية **القصد بالتلفظ والقصد من الملفوظ** (معنى الملفوظ)⁵. ومنه **فالتقسيم الثاني** قد أنتج **قسمين** هما:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص534.

² نفسه، ج4، ص534-535.

³ وذلك ما بينه ابن القيم في موضع لاحق فرق فيه بين المكره والاحتال، ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص537.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص535.

⁵ وهي شبيهة من بعض الجهات بتفريقه بين الدلالة الحقيقية والدلالة الإضافية، وأيضا بما ذكره القرافي في "دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ". وسيأتي ذكرها في المبحث الخاص بالدلالات عند ابن القيم في آخر مبحث من هذا الفصل.

- القاصد للتلفظ العالم بالغاية من الملفوظ والمتصوّر لها (له حالات سيأتي بيانها)،
- القاصد للتلفظ غير العالم بالغاية من الملفوظ ولا متصوّر لمعانيها (مجرد أصوات) = لا يترتب عليه حكم.

أما حال القاصد للتلفظ العالم بالغاية والمتصوّر لها، ففيه أيضا تفصيلات، لأنه " إن كان متصوّرًا لمعانيها عالما بمدلولها فإمّا أن يكون قاصدا لها أو لا "1. وقد بيّن ابن القيم حال الأول، أنه " إن كان قاصدا لها ترتبت أحكامها في حقه ولزمته "2، أما حال الثاني ففيه تفصيلات، ومنه نتج عن التقسيم الثالث هذا قسمان:

- قاصد للتلفظ عالم بالغاية متصوّر للغاية من اللفظ ومتصوّر لمعناه، وقاصد لذلك المعنى = يلزمه الحكم.

- قاصد للتلفظ عالم بالغاية متصوّر للغاية من اللفظ ومتصوّر لمعناه، وغير قاصد لذلك المعنى (له تفصيلات سيأتي ذكرها).

ثم بيّن حال غير القاصد لمعاني تلك الألفاظ وحالاته، حيث إنه " إن لم يكن قاصدا لها فإمّا أن يقصد خلافها أو لا يقصد لا معناها ولا غير معناها "3؛ وقد بيّن حال الثاني إجمالا حيث إنه " إن لم يقصد غير التكلم بها فهو الهازل "4، حيث ذكر أنه الهازل وفصل في حكمه بعد إتمامه للتقسيم⁵، أما حال الأول، فبيّن أنه له تفصيلات، ومنه فناتج التقسيم الرابع هو قسمان:

- عارف بمعانيها، لكنّه قاصد لخلاف تلك المعاني، (ذكر تفصيلاته).
- عارف بمعناها، لكنّه لا يقصد لا معناها ولا غير معناها وإمّا تكلم بها، وهو الهازل.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص535.

² نفسه، ج4، ص535.

³ نفسه، ج4، ص535.

⁴ نفسه، ج4، ص535.

⁵ وهذا له قضايا تتعلق به، سيأتي ذكرها ضمن المقارنة بين تقسيم ابن القيم للفعل الكلامي وتقسيم التداولين من هذا المبحث، وبالضبط في قسم الفعل الناتج عن القول.

ثم انتقل إلى القسم الأول السابق، وبين أن له حالين، حيث إنّه "إن قصد غير معناها، فإنّما أن يقصد ما يجوز له قصده، أو لا"¹، وهنا أدخل ابن القيم معياراً شرعياً في التقسيم، وهو "الجواز"، وبذلك تكون أقسام القاصد لخلاف معاني الألفاظ قسمين:

- قصد بخلاف المعاني ما يجوز له، (وهذا له أيضاً تفصيلات)،

- قصد بخلاف المعاني ما لا يجوز له (هذا تتعلق به قضايا أخرى).

وقد ذكر ابن القيم، أنّ المتكلم بخلاف المعاني فيما يجوز له قصده، هذا له حالان، من

حيث:

- ما بينه وبين الله.

- من حيث الحكم.

حيث إنّه "إن قصد ما يجوز له قصده نحو أن يقصد بقوله "أنت طالق" من زوج كان قبلي، أو يقصد بقوله "أمّي - أو عبدي حر" أنّه عفيف عن الفاحشة، أو يقصد بقوله "امرأتي عندي مثل أمي" في الكرامة والمنزلة، ونحو ذلك، لم تلزمه أحكام هذه الصيغ فيما بينه وبين الله تعالى"². لكن عدم الإلزام ذلك من حيث ما بينه وبين الله، "وأما في الحكم فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً؛ لأن السياق والقرينة بيّنة تدل على صدقه، وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلاً وادّعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه"³، وبهذا فقد بين ابن القيم أنّ الذي قال ما يجوز له قصده، في الحكم هو مرهون بالسياق والقرائن، فإن عضدت قصده بأنّه لا يريد إلا ما يجوز له قوله لم يترتب الحكم، لكن إن لم يعضد قوله السياق، فيلزمه الحكم حتى لو قال بأنّه ما قصد إلا ما يجوز، فإنّ قوله يعتبر مجرد دعوى تفتقر إلى دليل، وليس له دليل سوى السياق. وبذلك فهناك "حكمان"، بحسب تعضيد القرائن:

- إن عضد قصده السياق والقرائن = لا يلزمه الحكم،

- إن لم يعضد قصده السياق والقرائن = يلزمه الحكم، حتى وإن ادّعى خلاف ذلك.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص535.

² نفسه، ج4، ص535.

³ نفسه، ج4، ص535.

أما حال من لم يقصد ما لا يجوز، فهذه ليست فيه تفصيلات من حيث الأقسام، لكن ابن القيم ربطه بقضية "الحيل"، وذكر كلاما في ذلك، حيث قال: " وإن قصد بها ما لا يجوز قصده، كالتكلم بنكحت وتزوجت بقصد التحليل، وبعث واشترت بقصد الربا، وبخالعتها بقصد الحيلة على فعل المحلوف عليه، وبملك بقصد الحيلة على إسقاط الزكاة أو الشفعة، وما أشبه ذلك؛ فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة إليه، فإن في تحصيل مقصوده تنفيذا للمحرّم، وإسقاطا للواجب، وإعانة على معصية الله، ومناقضة لدينه وشرعه، وإعانتته على ذلك إعانة على الإثم والعدوان، ولا فرق بين إعانتته على ذلك بالطريق التي وضعت مفضية إليه، وبين إعانتته على ذلك بالطريق التي وضعت مفضية إلى غيره"¹.

ولذلك فقد بيّن ابن القيم أنّ طرق الوصول إلى المقصد الواحد تأخذ حكمه، فالمقصود إذا كان واحدا لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه بموجب لاختلاف حكمه، فيحرّم من طريق ويحلّ بعينه من طريق أخرى، والطرق وسائل وهي مقصودة لغيرها². ولذلك يرى ابن القيم استواء من سلك مقصودا سيّما بطريق الحيلة مع الجاهر بها، بل هو أسوأ منه، "فأيّ فرق بين التوسّل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمكر والخداع، والتوسّل إليه بطريق المجاهرة التي يوافق فيها السرّ الإعلان والظاهر الباطن والقصد اللفظ، بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم وخطره أقل من سالك تلك من وجوه كثيرة، كما أنّ سالك طريق الخداع والمكر عند الناس أمقت وفي قلوبهم أوضع وهم عنه أشدّ نفرة ممّن أتى الأمر على وجهه ودخله من بابه"³.

وقد ميّز ابن القيم بين المكره والمحتال اللذين يشتركان في أمور ويختلفان في أخرى؛ "فالمحتال والمكره يشتركان في أنّهما لم يقصدا بالسبب حكمه ولا باللفظ معناه، وإنما قصدا التوسّل بذلك اللفظ وبظاهر ذلك السبب إلى شيء آخر غير حكم السبب، لكنّ أحدهما

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص535.

² نفسه، ج4، ص535.

³ نفسه، ج4، ص535-536.

راهبٌ قصده دفع الضّرر عن نفسه، ولهذا يحمد أو يعذر على ذلك، والآخر راغبٌ قصده إبطال حق وإيثار باطل، ولهذا يُذم على ذلك"¹.

وانطلاقاً من التقسيمات السابقة يمكن استخراج تقسيمات ابن القيم للفعل الكلامي من خلال تقسيمه للعقود، ومقارنة منجزه بمنجز التداوليين الغربيين.

ب) تقسيمات ابن القيم للفعل الكلامي مقارنة مع تقسيمات التداوليين

ما قدّمه ابن القيم في تلك التقسيمات، يشمل تقسيمات التداوليين لأفعال الكلام، بل وزيادة، خاصة وأنّ ابن القيم قد طبّقها على ما يسمونه بـ "الإيقاعات"²، وبانت فيها أنواع الفعل الكلامي التي عبّر ابن القيم صراحة عنها، فذكر فعل التلّفظ بالقول، وميّز فيه بين القصد له وغير القصد (المكره، النَّائم)، وهذا وإن كان واضحاً لم ترد الإشارة إليه، لأنّ المتلفظ قد يكون له قصد التلّفظ وربما يكون جرى على لسانه، وهذا ليس جديداً لأنّه مطروح أيضاً عند النحويين، حينما ميّزوا بين القول والكلام المفيد.

ثمّ هذا القاصد للتلفّظ هل يدري مضمون اللفظ أم هو ينجز فعل التلّفظ فقط (بمجرد أصوات)؟ ومن هنا هناك نقطة اتفاق بين تقسيم ابن القيم وتقسيم "سيرل" حينما طوّر هذا الأخير من "نظرية الفعل الكلامي"، إلا أنّ هناك تقسيماً آخر لابن القيم يميّز تقسيمه ويجعله أكثر تفصيلاً ودقّة، لأنّ سيرل قد بيّن أن فعل الإسناد (القضوي)، لا يقع وحده بل يستخدم دائماً مع فعل إنجازي (المتضمّن في القول) (Acte Illocutoire) في إطار كلامي مركب؛ وذلك لأنه ليس بالإمكان التلّفظ بفعل قضوي (Acte propositionnel) دون قصد من وراء التلّفظ به، لأنّ الفعل الإنجازي هو الذي يحدّد المقصد من الملفوظ³. وهذا أيضاً ما قاله ابن القيم، حيث قال: "وقصد اللفظ المتضمّن للمعنى قصد لذلك المعنى لتلازمهما"⁴. لكن بعد هذا الكلام ذكر ابن القيم استثناءً بيّن فيه دقّة في التقسيم، حيث قال تتمّة للكلام السابق مستثنياً: "... إلا أن يعارضه قصد آخر كالمكره والمخادع المختال؛ فإنّهما قصدا شيئاً آخر غير

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص534-535.

² ينظر: الطبطباي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص30.

³ محمود نحلة، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص72.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص539.

معنى القول وموجبه " ¹. وهذا قد أشار إليه سيرل في قاعدة الإخلاص، التي تقتضي أن يكون المتكلم مخلصاً في أدائه للفعل فلا يقول غير ما يعتقد ²، لكن عموماً وليس بمثل تفصيل ابن القيم هذا. إضافة إلى التفصيلات الأخرى المذكورة في جانب الفعل المتضمن في علاقته بالتلفظ وقصد المتكلم للتلفظ ولمعنى الملفوظ.

أما من حيث "الفعل الناتج عن القول"، ففي الطور الثاني من النظرية لم يول سيرل له أهمية لأنه ليس بالضرورة أن يكون لكل فعل كلامي أثر في السامع ³، بينما أوستين في المرحلة الأولى من النظرية قد اهتم به ⁴، وإن كانت وجهة سيرل فيما ذهب إليه صحيحة إن كان المراد بالفعل الناتج مجرد التأثير في السامع، لكن في الخطابات المعاملاتية (الإيقاعية) هناك مصالح ومفاسد تترتب على هذا الفعل، وهذا الذي اهتمت به الشريعة الإسلامية حفاظاً على ذلك، ولذلك أحياناً لما كانت هذه الألفاظ لها خصوصيات، فإن بعض العقود في الشريعة الإسلامية حُفظت من التلاعب بها وبمقتضى مدلولها، حتى إنَّها تقع بمجرد التلفظ بها حتى ولو من غير قصد مقتضاها، لأنَّها من حقوق الله، وهذا ما فصل فيه ابن القيم حين حديثه حول الهازل في العقود، وما يترتب عن قوله.

لقد بيّن ابن القيم من هو الهازل، حيث قال: "وأما الهازل فهو الذي يتكلم بالكلام من غير قصد لموجبه وحقيقته، بل على وجه اللعب" ⁵. والهازل بتلفظه بقول العقود هو "قاصد للقول مريدٌ له مع علمه بمعناه وموجبه، وقصد اللفظ المتضمن للمعنى قصدٌ لذلك المعنى لتلازمهما، إلا أن يعارضه قصد آخر كالمكره والمخادع المحتال فإنَّهما قصداً شيئاً آخر غير معنى القول وموجبه" ⁶. وبذلك هو قد استوفى كل شروط الملفوظ، وإنَّما أخل بشرط واحد هو: نيته

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص539.

² ينظر: الجليلي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص26. محمود نخلة، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص74-75. وقد استعمل الجليلي دلاش مصطلح (القواعد) بدل مصطلح "الشروط"، وهذا الأخير هو الشائع في الاستعمال.

³ نفسه، ص73.

⁴ محمود نخلة، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص123 وما بعدها.

⁵ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص537.

⁶ نفسه، ج4، ص539.

في التطبيق، أي بتعبير التداولين أحل بقاعدة الإخلاص¹، لكن ما هو شأن ما يترتب عن قوله بالنسبة إلى قسم العقود (الإيقاعات)؟

هنا يجب ابن القيم من منطلق التشريع الإسلامي، حيث بين أنّ من العقود ما هو من حقوق الله، ومنها ما هو حق للعباد، وقد ذكر ابن القيم العديد من الأحاديث بمختلف ألفاظها ورواياتها، التي تدل على أنّ عقود: النكاح والطلاق والعتق لا لعب فيها ولا هزل²، وذلك لأنّ "النكاح والطلاق والرجعة والعتق فيها حق الله تعالى"³. وقد بين ابن القيم لم ترتب الحكم على الهزل في تلك العقود حينما تعرّض لأقوال الفقهاء في قضية الهزل، وانتهى إلى القول: "والفقه فيه أن الهزل أتى بالقول غير ملتزم لحكمه، وترتيب الأحكام على الأسباب للشارع لا للعاقده، فإذا أتى بالسبب لزمه حكمه شاء أم أبي؛ لأنّ ذلك لا يقف على اختياره، وذلك أنّ الهزل قاصد للقول مريد له مع علمه بمعناه وموجبه، وقصد اللفظ المتضمن للمعنى قصد لذلك المعنى لتلازمهما، إلا أن يعارضه قصد آخر كالمكره والمخادع المحتمل فإنهما قصدا شيئاً آخر غير معنى القول وموجبه"⁴.

ولذلك قارن ابن القيم مفاضلا بين العقود التي هي من حقوق الله، والعقود التي هي من حقوق العباد، حيث قال: "وحاصل الأمر أن اللعب والهزل والمزاح في حقوق الله تعالى غير جائز، فيكون جدّ القول وهزله سواء، بخلاف جانب العباد"⁵. فمثلا قد بين قدر عقد النكاح بجانب البيوع، حيث قال: "عقد النكاح يشبه العبادات في نفسه، بل هو مقدّم على نفلها، ولهذا يستحب عقده في المساجد، وينهى عن البيع فيها[...]. ومثل هذا لا يجوز الهزل به، فإذا تكلم به رتب الشارع عليه حكمه، وإن لم يقصده، بحكم ولاية الشارع على العبد؛ فالمكلف قصد السبب، والشارع قصد الحكم، فصارا مقصودين كلاهما"⁶. ولذلك فما هو حقّ الله له قدره، ولا هزل فيه، "وهذا بخلاف البيع وبابه؛ فإنّه تصرف في المال الذي هو محض حقّ

¹ ينظر: الجليلي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص26.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص537-538.

³ نفسه، ج4، ص540.

⁴ نفسه، ج4، ص539.

⁵ نفسه، ج4، ص541.

⁶ نفسه، ج4، ص542.

الآدمي، ولهذا يملك بذله بعوض وغير عوض، والإنسان قد يلعب مع الإنسان وينبسط معه، فإذا تكلم على هذا الوجه لم يلزمه حكم الجاد؛ لأنّ المزاح معه جائز¹.

وهذا الذي ذكره ابن القيم، هو ما يريد التداوليون شرحه من خلال "الفعل الناجم عن القول"، إلا أنّ الفارق بين التناولين هو أنّ هذه الأفعال في المنظومة الإسلامية بحكم بعدها المقاصدي، وكونها تمنح لهذه الألفاظ قيمة كبرى لما ينجر عنها في حياة البشر؛ تجعل الفعل الناجم واقعا، أي ناجحا بتعبير التداوليين، وهذا حفاظا على المعاملات التي تتوقف عليها مصالح الناس، بل ومصائرهم، من مثل الزواج والطلاق، والإسلام والكفر. ولذلك مجرد فعل التلطف في مثل تلك المواقف يصبح إنجازا فعليًا بغض النظر عن قوته الإنجازية، ولذلك لا يعتد بكون المتلفظ هازلا.

ومنه فابن القيم قد أعطى تقسيما هاما للعقود بمعيار قصد المتكلم، يشمل ما أراده التداوليون وزيادة؛ فقد ميّز ابن القيم بين مجرد التلطف بالقول (فعل القول)، وبين قصد المعنى الذي يقتضيه القول (الفعل المتضمن)، وبين ما يلزم عن التلطف بالقول (الفعل الناجم عن القول)، وذلك باستثمار عملي بعيد عن المماحكات اللفظية. وبهذا يمكن التطرق إلى رأي ابن القيم في صيغ العقود بين الخيرية والإنشاء.

3) ثنائية الخبر والإنشاء في مبحث العقود عند الأصوليين ومميزات طرح ابن القيم

لقد سبقت الإشارة إلى جهود الأصوليين في مجال الأفعال الكلامية وتبين تميّز جهودهم مقارنة بغيرهم من علماء الحقول المعرفية الأخرى، لكن ذلك لا ينفي تمايز الأصوليين بعضهم عن بعض في هذه الجهود، وذلك ما سيتم بيانه من خلال عرض النقاش الذي دار بينهم حول "صيغ العقود"، وبهذا سيكون جهد ابن القيم مقارنا ضمن منظومته التي ينتمي إليها (التراث العربي من خلال حقل "أصول الفقه")، وفي الوقت نفسه مع المنظومة التداولية الغربية، وما يمكن أن يقدمه ابن القيم من جهود ولربما إضافات، خاصة وأنّ ابن القيم قد أعطى مجموعة من الأفعال الكلامية المتنوعة بموجب عدّة معايير واعتبارات.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص540.

1.3) صيغ العقود عند عامة الأصوليين بين الخبر والإنشاء

لقد طُرحت إشكالية تصنيف "صيغ العقود" بين الخبرية والإنشائية عند الأصوليين، حيث إنهم قد اختلفوا حول صيغ العقود، وهي أفعال إنجازية تدخل تحت صنف الإيقاعات (déclaratifs) حسب تصنيف سيرل، رغم أنّها واضحة بأنّها أفعال إنجازية "لحصول العقود في الخارج"¹، وطرحوا تساؤلاً "هل هي إخبارات: والحالة هذه باقية على الأوضاع اللغوية، أو إنشاءات بمعنى أن الشارع نقلها إلى الإنشاءات المخصوصة؟ فيه قولان"². والقولان يمثلان إجابة عن ذلك التساؤل؛ أي: أحدهما يرى أنّها أخبار، والثاني يرى أنّها إنشاء. إلا أنّ القول الثاني، وفق ما يتبدى، أعطى نظرة متميّزة، بحيث رأى أصحابه أنّ هذه الألفاظ إنشائية لكنّها لم تنقل عن معنى الإخبار بالكلية³.

وقد نقل ابن القيم هذا الخلاف، وبيّن أسبابه، والمحااجة بين الطرفين بالأدلة، حيث قال: "اختلف في الإنشاءات التي صيغها أخبار كعبت وأعتقت، فقالت الحنفية هي أخبار، وقالت الحنابلة والشافعية هي إنشاءات لا أخبار لوجوه"⁴. ثم بدأ بسرد الوجوه التي ذكرها المذهب الذي ينتصر لإنشائيتها، وذكر وجوها ستة لهم⁵. كما ذكر بأنّ هذه الوجوه قد رُذّ عليها وجهاً وأدلة أخرى، تنتصر إلى **المذهب الثاني** الذي رأى بأنّ ألفاظ العقود إنشاءات، وقد وضّح ابن القيم أدلة الفريقين معاً بشيء من التفصيل.

ومن خلال ذلك النقاش الذي ساقه ابن القيم بين المذهبين، حاولنا أن نستخرج أهم **المعايير** التي احتكموا إليها في ذلك، حيث تبين بأنّ نقاشهم كان يدور حول إسقاط بعض المعايير على الملفوظات الإيقاعية، حتى تصنف إمّا ضمن صنف الخبر، أو الإنشاء؛ فمن أبرز تلك المعايير المذكورة نجد: الصدق والكذب، الزمن، القصدية (إما قصد الخبر أو الإنشاء، كما

¹ (الزرّكشي) بدر الدين محمد بن بجاور بن بن عبد الله الشافعي (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، مراجعة د/سليمان الأشقر، دار الصفوة (الفرقة-الكويت)، ط2(1992)، ج2، ص249.

² نفسه، ج2، ص176.

³ ينظر: الزرّكشي، البحر المحيط، ج2، ص177.

⁴ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص10.

⁵ نفسه، ج1، ص10-11.

في الوجه الرابع، وكذلك الخامس)، العرف (ما يفهم عرفا من هذه الألفاظ بأنها للإنشاء)¹ وقد أثرى هذا النقاش في مجال صيغ العقود بين الإنشاء والإخبار، نظرية الأفعال الكلامية في التراث العربي، وقد انتهى ابن القيم في الأخير إلى بسط رأيه في هذه المسألة، والذي جعل إمكانية الجمع بين قضيتي الخبرة والإنشائية فيها من منظور مختلف، ومعايير أخرى تتعلق باللفظ والنسب المختلفة المنظور إليه بها.

2.3 رأي الإمام ابن القيم في صيغ العقود من حيث الخبر والإنشاء

لقد تناول ابن القيم بيان تصنيف هذا النمط من الملفوظات التي شكّلت إشكالا في الدرس الأصولي، كما عدل عنها أوستين الذي أفرغ جهده فيها إلى غيرها، وقد أعطى ابن القيم للعقود دراسة مستوفية لكثير من الجوانب، لا سيما ما تعلق منها بقضية الخبر والإنشاء. ويمكن البحث عن رأي ابن القيم من خلال التعليق الذي علّق به على الخلاف الحاصل في قضية صيغ العقود بين الخبر والإنشاء، فقد بيّن معايير التصنيف وزوايا النظر التي يمكن الحكم بها على الملفوظ ذي الطبيعة المزدوجة، إذ قال عن صيغ العقود بأثما: "إما إخبارات وإما إنشاءات وإما أنها متضمنة للأمرين، فهي إخبارات عمّا في النفس من المعاني التي تدل على العقود وإنشاءات لحصول العقد في الخارج؛ فلفظها موجب لمعناه في الخارج؛ وهي إما إخبارات عمّا في النفس من تلك المعاني، ولا بدّ في صحتها من مطابقة خبرها لمخبرها، فإذا لم تكن تلك المعاني في النفس كانت خيرا كاذبا"². فقد نظر ابن القيم إلى النسبة المتعلقة بالكلام ومطابقة تلك النسب، فذكر النسبة النفسية التي من جهتها العقود هي إخبارات، وذكر النسبة الخارجية التي من جهتها العقود هي إنشاءات لتأثر الإنشاء بما في الخارج، كما ذكر دخول الجهة الخبرية تحت معيار الصدق والكذب، وذلك بمعيار المطابقة.

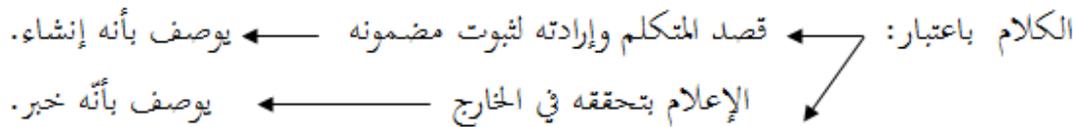
وقد أكد ذلك في موضع آخر، ممثلا لجهة الخبر والإنشاء، حيث قال: "و قد تقدّم أنّ صيغ العقود إخبارات عمّا في النفس من المعاني التي هي أصل العقود ومبدأ الحقيقة التي بها يصير اللفظ كلاما معتبرا؛ فإنّها لا تصير كلاما معتبرا إلا إذا قرنت بمعانيها، فتصير إنشاء للعقود والتصرّفات من حيث إنّها هي التي أثبتت الحكم وبها وجد، وإخبارات من حيث

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص10 وما بعدها.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص533.

دَلَّالَتُهَا عَلَى الْمَعَانِي الَّتِي فِي النَّفْسِ؛ فَهِيَ تُشْبِهُ فِي اللَّفْظِ أَحَبَّتْ أَوْ أَبْغَضَتْ وَكَرِهَتْ، وَتُشْبِهُ فِي الْمَعْنَى قُمْ وَاقْعُد¹. فبيّن ابن القيم أنّ العقود هي من حيث اللفظ إخبار عمّا في النفس، ثم هي باعتبار ما يترتب عنها بموجب معناها إنشَاء، ولذلك مثل للفظ بأحببت التي تدل على المشاعر المخبر بها والمفصح عنها، ومثل للمعنى بما يدل عليه الأمر في قم واقعد.

والإمام ابن القيم فيما سبق قد بيّن جهات النظر إلى الخبر والإنشاء في اللفظ المزدوج، ولما بحثنا في مؤلفاته بانتهج المعايير التي يحتكم إليها في مؤلف آخر، هو بدائع الفوائد؛ حيث طرح فيه السؤال مباشرة حول لفظ "السلام عليكم" *، حيث قال: "هل السلام عليكم إنشاء أم خبر؟"²، وهنا أعطى معايير التصنيف من خلال نسب الكلام المختلفة، إذ "الكلام له نسبتان: نسبة إلى المتكلم به نفسه، ونسبة إلى المتكلم فيه، إما طلباً وإما خبراً، وله نسبة ثالثة إلى المخاطب لا يتعلّق بها هذا الغرض، وإنما يتعلّق بتحقيقه بالنسبتين الأوليين. فباعتبار تينك النسبتين نشأ التقسيم إلى الخبر والإنشاء"³. فبيّن أنّ هناك نسبا في النظر إلى الكلام اختار منها نسبتين: نسبة الكلام إلى المتكلم، ونسبة إلى المتكلم فيه هل هو طلب أم خبر؟ ثم بيّن بعدها عمل تينك المعيارين، حيث بيّن بأنّ الملفوظ "له بنسبته إلى قصد المتكلم وإرادته لثبوت مضمونه وصف الإنشاء، وله بنسبته إلى المتكلم فيه والإعلام بتحقيقه في الخارج وصف الإخبار"⁴. ويمكن أن نبسط هذا المقول مستعينين بالوسائل التوضيحية، وفق ما يلي:



¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص533-534.

* طرح الإمام ثمانية وعشرين سؤالاً حول لفظة السلام عليكم من حيث عدة زوايا، وما سنتناوله هو السؤال الثالث: من زاوية الخبرية والإنشاء.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص120.

³ نفسه، ج2، ص120.

⁴ نفسه، ج2، ص120.

لكن إسقاط هذه المعايير على ألفاظ العقود، يختلف عن إسقاطه على لفظ "السلام عليكم"، حيث إن هاتين النسبتين - كما بين الإمام ابن القيم - تجتمعان في موضع وتفتقران في موضع؛ فالموضع الذي تفتقران فيه هو الذي يكون "المعنى فيه حاصلًا بقصد المتكلم وإرادته فقط، فإنه لا يجمع فيه الخبر الإنشاء، نحو قوله: (بعثك كذا، ووهبتك، وأعتقت، وطلقت)، فإن هذه المعاني لم يثبت لها وجود خارجي إلا بإرادة المتكلم وقصده، فهي إنشاءات، وخبريتها من جهة أخرى، وهي تضمنها إخبار المتكلم عن ثبوت هذه النسبة في ذهنه، لكن ليست هذه هي الخبرية التي وضع لها لفظ الخبر"¹.

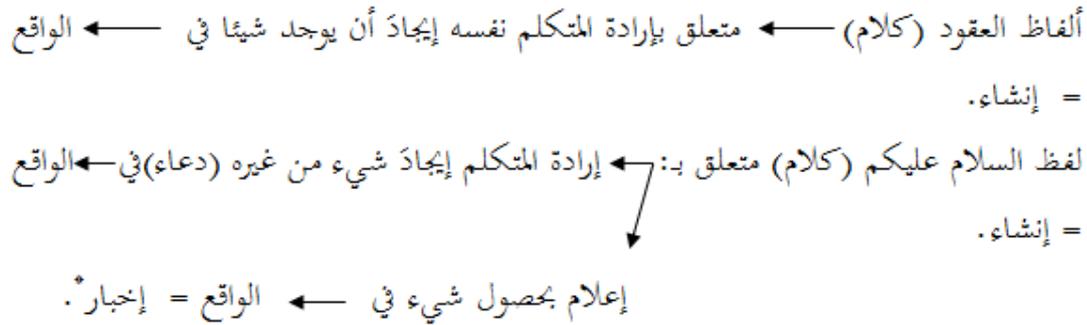
وهنا هذا الكلام يحتاج إلى توضيح، فهو قد يشكل إذا ما قورن بالتصوُّص التي أوردناها سابقًا من مواضع أخرى في مؤلفات ابن القيم، ومنه يمكن القول: إنَّ الخبر والإنشاء لا يجتمعان من حيث المعنى الحاصل، أو بتعبير آخر من حيث المعنى الموجد للفعل في الخارج، لا أنَّهما لا يجتمعان بتاتا؛ وإلا لناقض آخرُ الكلام أوله، فازدواجية طبيعة الملفوظ (الخبرية - الإنشائية) متعلقة بجهة النظرة إلى الملفوظ، لا إلى المعنى الذي يقصد المتكلم إيجاده بالملفوظ، فالمقصود فيها هو الإنشاء دون الخبر؛ لتعلق الكلام بإرادة المتكلم فقط (كما شرحنا المعيار في المخطط). أمَّا الخبر فهو من جهة إخبار المتكلم عن ما في نفسه من إرادة إيجاد المعنى في الواقع وجعله مطابقًا له، لكن هذه الجهة من الخبر ليست الخبرية التي وضع لها لفظ الخبر، وليست داخلية في النسبتين المذكورتين في هذا النص. أيَّ إنَّ اللفظ لم تجتمع فيه جهة الخبرية والإنشاء من حيث دلالاته هو بنفسه على الأمرين، إذ هو إنشائي باعتبار مقصود المتكلم، لكن إن تمَّ النظر بغير تلك النسبتين اللتين ذكرنا، نجد جهة أخرى يمكن القول من خلالها بوجود جانب إخباري، وهي الجهة التي اتضحت في التصوُّص السابقة؛ أي جهة أنَّ صيغ العقود من حيث اللفظ هي كأحببت وكرهت أي هي إخبار عمَّا في النفس. ويمكن زيادة تمييز هذا من خلال بيان الموضع الذي تجتمع فيه النسبتان.

أما الموضع الذي تجتمعان فيه فهو "كل موضع كان المعنى حاصلًا فيه من غير جهة المتكلم وليس للمتكلم إلا دعاؤه بحصوله ومحَبَّته فالخبر فيه لا يناقض الإنشاء [...]"، فإذا قال:

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص120.

سلام عليكم، تضمّن الإخبار بحصول السلامة والإنشاء للدعاء بها وإرادتها وتميّها" ¹. فهنا لفظة "السلام عليكم" المعنى المحصّل من الملفوظ ليس موجداً للفعل من جهة المتكلّم، وإنّما من جهة خارجة عنه، فإرادته لا تُوجد وإنما تدعو لإيجاد معنى في الواقع وهو السلامة، وفي الوقت نفسه الملفوظ يُعلم ويخبر بأنّ المتكلّم يريد السلامة إرادةً محبة لا إرادةً إيجاباً، وبهذا يمكن انتقاد فكرة الإنشائية المحضّة، لأنّها تحرم المتكلّم من إيصال غرضين متساوقين، هما: الإخبار بالسلامة، والدعاء للغير بها. وبهذا اجتمع الغرضين معا في المعنى الإخبار والإنشاء، باعتبار النسبتين المذكورتين. بخلاف صيغ العقود التي لم تجتمع فيها النسبتين معا، بل كانت إنشائية فقط، وكانت جهة خبريتها من جانب آخر غير النسبتين المذكورتين.

ويمكن أن نبين غرض الإمام ابن القيم بهذا المخطط، باعتبار النسبتين المذكورتين ²:



وهذه المعايير قد بيّن الإمام ابن القيم -بأمانته العلمية - أنّ سيبويه قد أشار إليها حين تناول لفظة "ويل له"، حيث قال سيبويه هو دعاء وخبر، ولم يفهم كثير من الناس قول سيبويه على وجهه بل صرفوه عمّا أراد به، وإنّما أراد سيبويه هذا المعنى أنّها تتضمّن الإخبار بحصول الويل له مع الدعاء به ³.

يبقى مثال تتبّعنا في كتاب "البدائع" حيث قد وظّف فيه ابن القيم هذه المعايير، بما يعكس جودة الفهم وقوة الاستدلال عنده، حيث وضح أنّ خطاب من يظاهر امرأته بقوله: "أنت عليّ كظهر أمي"، "يتضمّن إنشاءً وإخباراً، فهو إنشاء من حيث قصد التحريم بهذا

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص120.

² قيّدنا ذلك بالنسبتين المذكورتين لأنّه، كما سبق بيان ذلك، النسبة التي تجعل من صيغ العقود ذات بعد إنشائي نسبة أخرى غير هاتين النسبتين.

³ ابن القيم بدائع الفوائد، ج2، ص120.

اللفظ، وإخبار من حيث تشبيهها بظهر أمه، ولهذا جعله الله منكرا وزورا، فهو منكر باعتبار الإنشاء وزور باعتبار الإخبار"¹. وقد استفاد ابن القيم من الخطاب الرباني توصيف الملفوظ الذي يقوله من يظاھر زوجته، بأنه منكر لأنه يتعلّق بشيء منجز يكون له أثر في الواقع وهو "الظّهار"، أما الزور فهو متعلق بأمر الشّهادة على الشيء والإخبار به فهو بذلك متعلّق بالإخبار، فهذا استنباط فريد، قد تمّ فيه الاستشهاد بخطاب الله تعالى في كتابه مبين. وهذا التّأصيل السّابق لابن القيم الذي استفاده من خلال القرآن الكريم، يلفت النظر في منطقاته التي يعتمدها، حيث إنّ السّمة التي هي لصيقة ببحوثه هي أنّه دائما ما يؤصّل للقضايا والمسائل المصطلحيّة والمنهجيّة من خلال القرآن الكريم، ومن ذلك حديثه عن الصدق في الكلام بين الخبر والإنشاء²، حيث ربط ابن القيم قضية الصدق بالكلام وجعلها متعلّقة بقسم "الخبر"، أما "الإنشاء" فيدخل فيه قيمة "العدل"، وهذا ذكره في معرض حديثه عن الولاية وعن الصفات التي ينبغي أن تكون في أعوان الحاكم، ويبيّن أنّ ذلك هو ما أرشد إليه الكتاب والسنة، يقول ابن القيم: "وَمَدَارُ الْوَلَايَاتِ كُلِّهَا: عَلَى الصِّدْقِ فِي الْإِخْبَارِ، وَالْعَدْلِ فِي الْإِنْشَاءِ، وَهُمَا قَرِينَانِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَسُنَّةِ رَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَتَّ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأَنْعَامُ: 115]"³.

و من خلال ما سبق فقد تبين لنا من خلال هذه المعايير التي أثبتتها الإمام ابن القيم أنّ بعض الملفوظات يمكن أن تكون ذات تصنيف واحد: إما خبر وإما إنشاء، وهناك ملفوظات أخرى ذات طبيعة مزدوجة تشبه على الناظر إليها هل هي إخبار أم إنشاء؟ وذلك ما حصل لعامة الأصوليين في صيغ العقود، حيث انقسموا إلى فريقين كما سبق ذكره. كما أنّ الاشتباه الحاصل قد أربك "أوستين" فتحاشاه بأن قد جعل كل الملفوظات ضمن الأفعال الإنجازية ضربة لازب، وما أتى به أوستين يفوت علينا تلك النكت البديعة في الملفوظات مزدوجة الطّبيعة "تقرير/إنجاز"، وإن كان سيرل قد رفع من قيمة هذه النظريّة من خلال اتّجاهات المطابقة ما

¹ ابن القيم بدائع الفوائد، ج1، ص15.

² وقد مرّ بيان ذلك في كثير من القضايا من مثل نطق الإنسان وسمعه وإدراكه، وهناك مجال آخر بيّن فيه ابن القيم هذه السّمة بجلاء، وهو مجال الحجاج، وسيأتي ذكر ذلك في الباب الخاص به.

³ ابن القيم، الطّرق الحكميّة، مج2، ص623-624-625.

جعله يميّز بين التّسبب المختلفة للكلام¹، إلا أنّ جهد ابن القيم يبقى له السّبق المعرفي لسبقه الرّمزي، ما يجعل جهده في هذه الجزئية مستحقاً للإشادة وللتّعريف به، في الدّرس العربي، ولم لا الدّرس الغربي في أحدث نظرياته؟

ولا يمكننا أن نحكم على جهد الإمام ابن القيم إلا بما حكم هو نفسه عليه؛ إذ هو أعرف به. حيث قال بعد بيانه للمعايير وضربه الأمثلة: "فتدبّر هذه النّكتة التي لا تجدها محرّرة في غير هذا الموضوع هكذا، بل تجدهم يطلقون تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء من غير تحرير، وبيان لمواضع اجتماعهما وافتراقهما"².

4) أفعال كلامية متنوّعة في ضوء مبدأ البيان ووظيفة المتكلم البيانية: (أنواع البيان)

لقد تجاوز البحث الأصولي مجرّد الوقوف على التّقسيم الثنائي إلى التّفصيل في البحث عن الأفعال الكلامية المنبثقة عن هذين القسمين (الخبر والإنشاء)؛ فمن الأفعال المنبثقة عن الخبر: "الشّهادة والرّواية، والدّعوى والإقرار، والوعد والوعيد"³. ومن الأفعال المنبثقة عن الإنشاء "الأحكام الخمسة" وهي: الواجب، المحظور (الحرام)، المباح، المندوب، المكروه⁴. وتفاوت هذه الرّتب بين الأفعال يفضي إلى ملمح آخر من ملامح نظرية الأفعال الكلامية، هو مفهوم "القوة الإنجازية" الذي يدخل فيه "الغرض المتضمّن في القول"، إذ "الفرق بين المكروه، والمحرم هو في درجة الشّدّة للغرض المتضمّن في القول، بحسب معايير سيرل، إذ إنّ الغرض المتضمّن في القول من الكراهة أقلّ شدة من الغرض المتضمّن في القول من التّحريم"⁵. وقد تناول ابن القيم كثيراً من الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر والإنشاء بنوع من التّدقيق في الفروقات.

أ) أنواع الخبر بعدّة اعتبارات

يقول ابن القيم، مبيّناً أنواع الخبر من منطلق ما يتعلق بالمخبر عنه: "الخبر إن كان عن حكم عام يتعلق بالأمة فإمّا أن يكون مستنده السّماع فهو الرّواية، وإن كان مستنده الفهم من المسموع فهو الفتوى.

¹ ينظر: جون سيرل، القصديّة، ص29.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص121.

³ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص133.

⁴ ينظر: الغزالي، المستصفى، ص94.

⁵ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص160.

وإن كان خبراً جزئياً يتعلق بمعيّن مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشّهادة.
 وإن كان خبراً عن حقّ يتعلّق بالمخبر عنه، والمخبر به هو مستمعه أو نائبه فهو الدّعى.
 وإن كان خبراً عن تصديق هذا الخبر فهو الإقرار.
 وإن كان خبراً عن كذبه فهو الإنكار.
 وإن كان خبراً نشأ عن دليل فهو النتيجة وتسمى قبل أن يحصل عليها الدليل مطلوباً.
 وإن كان خبراً عن شيء يقصد منه نتيجه فهو دليل وجزؤه مقدمة¹.

كما بيّن ابن القيم الفرق بين الخبر والإخبار من منطلق الإعلام ، وذلك حين ردّه على إحدى الطوائف في قضية الحسن والقبح وتعلّقها بالصدق والكذب والوجوه التي ذكرها في ذلك، حيث قال: "الوجه الحادي عشر قولكم أنّ من الأخبار التي هي صادقة ما يلام عليه، مثل الدلالة على من هرب من ظالم ومن الأخبار التي هي كاذبة ما يُثاب عليها مثل إنكار الدلالة عليه ، فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حدّ الكذب ولا لزمه في الوهم ولا في الوجود، فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجوداً وعدمًا"². وقد ردّ عليه بوجوه عدّة: "أحدها أنّنا لا نسلم أن الصدق يقبح في حال ولا أنّ الكذب يحسن في حال أبداً ولا تنقلب ذاته، وإمّا يحسن اللوم على الخبر الصادق من حيث لم يعرض المخبر ولم يُورّ بما يفتضي سلامة النبي أو الولي"³. ثم أردفه بالوجه الثاني الذي أبرز فيه الفرق بين تعلّق القبح بالخبر أو بالإخبار والإعلام: "الوجه الثاني أنه أخبر بما لا يجوز له الإخبار به لاستلزامه مفسدة راجحة ، ولا يفتضي هذا كون الصدق قبيحاً ، بل الإخبار بالصدق هو القبيح وفرق بين النسبة المطابقة التي هي صدق ، وبين الإعلام بها ، فالقبح إنّما نشأ من الإعلام لا من النسبة الصادقة، والإعلام غير ذاتي للخبر ولا داخل في حدّه، إذ الخبر غير الإخبار ولا يلزم من كون الإخبار قبيحاً أن يكون الخبر قبيحاً وهذه الدقيقة غفل عنها الطائفتان كلاهما"⁴.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص8.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص454.

³ نفسه، ج2، ص454.

⁴ نفسه، ج2، ص454.

وهذا ملحظ دقيق من ابن القيم، ومن فهمه أدرك صحّة ما ذهب إليه، حيث بيّن أنّ الإنسان قد يخبر بخبر صادق، لكن يكون ذلك قبيحا لا لأنّ الخبر الصادق قبيح في ذاته، لكن القبح في عملية الإعلام تلك لأنّها جاءت في غير محلّها، والعكس كذلك بالنسبة إلى الخبر الكاذب فهو رغم كونه قبيحا إلا أنّه قد يحسن الإخبار به إذا كانت فيه مصلحة، ففرق بين قبح الخبر أو حسنه وبين قبح الإخبار (الإعلام) بالخبر أو حسنه.

كما ذكر الفرق بين الشّهادة والرّواية، إذ " الفرق بين الشّهادة والرّواية أن الرّواية يعم حكمها الرّاوي وغيره على ممر الأزمان، والشّهادة تخص المشهود عليه وله ولا يتعدّاهما إلا بطريق التّبعية المحضة"¹.

ب) أنواع البيان في الخطابات التّشريعية

بيّن ابن القيم العلاقة بين التّكليم والوحي، حيث بيّن أولا المقصود بالوحي، " والوحي في اللّغة هو الإعلام السّريع الخفي"²، وهو خاص بالأنبياء وذكر ابن القيم علاقته بالتّكليم، حيث قال: " قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [النساء: 163]، وَقَالَ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: 51] الآية، فَجَعَلَ الْوَحْيَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ قِسْمًا مِنْ أَقْسَامِ التَّكْلِيمِ، وَجَعَلَهُ فِي آيَةِ النَّسَاءِ قِسْمًا لِلتَّكْلِيمِ، وَذَلِكَ بِاعْتِبَارَيْنِ، فَإِنَّهُ قَسِيمُ التَّكْلِيمِ الْخَاصُّ الَّذِي هُوَ بِلَا وَسْطَةٍ، وَقِسْمٌ مِنَ التَّكْلِيمِ الْعَامِّ الَّذِي هُوَ إِصْطَالُ الْمَعْنَى بِطُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ"³. حيث بيّن ابن القيم علاقة الوحي بالتّكليم بأنّه يكون تارة منضويا تحته، أي قسما منه، وتارة يكون موازيا له، أي قسيما، فإن كان الوحي بلا واسطة فهو خاص وهو بذلك موازٍ للتّكليم (قسيم). وإن كان بوسائط فهو عامّ وهو بذلك قسم منضوي تحت التّكليم. وابن القيم له اهتمام بالفوارق بين نوع الكلام إن كان بواسطة أو من دونها، أو كان عن قرب أو بعد، ومن ذلك تفريقه، بين النداء والنّجاء، " فالنداء من بعد، والنّجاء من قرب"⁴.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص6.

² ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص49.

³ نفسه، ج1، ص48.

⁴ نفسه، ج1، ص48.

كما ذكر ابن القيم تنوع خطاب الرّسل بين التّبليغ والبيان ، وذلك حين ذكر أحد الفهوم المغلوطة لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: 40، التكوير: 14]، وبين المقصود من هذه الآيتين اللّتين أضيف فيهما القرآن إلى الرّسول، حيث قال: "وأما إضافة القرآن إلى الرّسول فإضافة تبليغ محض، لا إنشاء، والرّسالة تستلزم تبليغ كلام المرسل، ولو لم يكن للمرسل كلامٌ يبلّغه الرّسول لم يكن رسولا"¹. فبيّن أنّ تلك الإضافة هي إضافة من باب أنّ الرّسول مبلّغ لا منشئ للكلام.

لكنّ ذلك لا يعني أنّ وظيفة الرّسول مجرد التّبليغ فقط، بل له وظيفة بيان ما جاء في الخطاب القرآني، وحتى وظيفة إنشاء تشريعات تكون زائدة على ما في القرآن، فالذي قال لنا: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾ [الحشر: 7] هو الذي شرع لنا هذه الزيادة على لسانه، والله سبحانه وآله منصبّ التشريع عنه ابتداء، كما وآله منصبّ البيان لما أراد بكلامه، بل كلامه كلّ بيان عن الله، والزيادة بجميع وجوهها لا تخرج عن البيان بوجه من الوجوه"². وكذلك من أنواع بيان الرّسول "التفسير"، حيث إنّ بيان النّبي للوحي هو "بيان معناه وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك، كما بيّن أنّ الظلم المذكور في قوله: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: 82] هو الشّرك"³.

وقد بيّن ابن القيم أنّ البيان لا يقتصر على الخطاب الملفوظ، بل قد يكون هناك نوع من البيان يسمى: "البيان بالسكوت"، وذلك ما وضّحه في معرض مناقشاته حول قضية القياس، حيث قال: "قلنا ما بيّنه الله سبحانه نطقاً فقد بيّن حكمه وما لم يبيّنه نطقاً بل سكت عنه، فقد بيّن لنا أنّه عفو، وأما القياسيون فيقولون ما سكت عنه بيّن أنّ حكمه حكم ما تكلم به. وفرقٌ عظيم بين الأمرين، ونحن أسعد بالبيان النّطقي والسكوتي منكم لتعميمنا البيانين وعدم تناقضنا فيهما وبالله التّوفيق"⁴. وهذا النوع هناك من الأصوليين من يطلق عليه "بيان الصّورة"، وهو "البيان الذي يقع بسبب الصّورة، وهو الدّلالة غير اللفظية، وتسمى

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج4، ص66.

² نفسه، مج4، ص97.

³ نفسه، مج4، ص97.

⁴ نفسه، مج2، 462-463.

دلالة السكوت، وتلحق بالدلالة اللفظية في إفادة الأحكام. كأن يستدل على سكوت الشارع على أمر حدث أمامه على مشروعيته، فإنَّ سكوت المشرِّع يدل على أنَّ ما سكت عنه يكون مشروعاً؛ لأنَّ الشارع لا يسكت عمَّا يراه باطلاً¹.

وقد ذكر ابن القيم نماذج لذلك البيان (السكوت) في استفادة الصحابة لحكم الإباحة، حيث "كان الصحابة -رضي الله عنهم- يستدلون على إذن الرب تعالى وإباحته بإقراره، وعدم إنكاره عليهم في زمن الوحي، وهذا استدلال على المراد بغير لفظ، بل بما عرف من موجب أسمائه وصفاته، وأتته لا يقرُّ على باطل حتى يبيته"². وكذلك الشأن بالنسبة إلى النبي الكريم، فقد ذكر ابن القيم في معرض تفصيله لأنواع بيان النبي صلى الله عليه وسلم أنواعاً، النوع التاسع منها هو "بيانه إباحة الشيء عفواً بالسكوت عن تحريمه وإن لم يأذن فيه نطقاً"³، فجعل ابن القيم بهذا السكوت نوعاً من البيان.

كما أنَّ السكوت عن الإجابة في ظل ظروف معينة يدل على التجاوب الإيجابي، ومن ذلك سكوت البكر التي تستأذن في الزواج، إذ سكوتها هو "دليل على الرضا بما استؤذنت فيه، لأنها تستجى من الكلام ويلحُّها العارُ لِكَلَامِهَا الدَّالُّ عَلَى طَلِبِهَا، فَنَزَلَ سُكُوتُهَا مَنزِلَةَ رِضَاهَا لِلضَّرُورَةِ"⁴. وهذا الذي يسميه بعض الأصوليين بـ "دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان"⁵.

من خلال هذه الملامح المقتضية من شواهد دالة في التراث على أن أبرز مفاهيم "نظرية أفعال الكلام" لها مكافئات معرفية في التراث، وإن كانت موجودة على شكل آليات مبثوثة في ثنايا مباحث عديدة من الحقول المعرفية المتنوعة، وهو ما يشكل مرجعية تراثية لاستثمار هذه النظرية في بحثنا عن استراتيجيات الخطاب ضمن الأطر النظرية والمنهجية والآليات الإجرائية.

¹ (الزحيلي)، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر (سورية-دمشق)، ط1 (1406هـ-1986م)، ج1، ص200-201.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص386.

³ نفسه، مج4، ص103.

⁴ ابن القيم، الطرق الحكمية، مج1، ص332.

⁵ وهبة الزحيلي، أصول الفقه، ج1، ص201.

رابعاً: قواعد التخاطب التواصليّة والتعامليّة في التراث العربي وفكر ابن قيم الجوزية

1) ملامح نظريّات التخاطب في التراث العربي من خلال مبدأ التصديق

تتسم أدبيات التخاطب في التراث العربي بالإشارات الواسعة إلى آدب التخاطب والمحاوره، وقد تناولتها مؤلفات ومباحث خاصّة بها، ما يدلّ على التفات العلماء السابقين إلى الجانب التآديبي والأخلاقي في الخطاب والتخاطب، فضلاً عن الاهتمام بالخطاب من نواحٍ لسانيّة ودلاليّة وتداوليّة، وقد حاول الباحث "طه عبد الرحمن" أن يستجمع بعض السمات التي استقها من تلك الأدبيات، وبصفة خاصّة ما ورد عن "الماوردي" في مؤلفه "أدب الدنيا والدين". وضمّنها في "مبدأ التصديق" حيث جعله المبدأ التداولي الخامس الذي يكمل نقائص المبادئ الأخرى، ويراعي سمي "الصدق والإخلاص"، ويرى أنّ هذا المبدأ (التصديق) قد اتّخذ في التراث صوراً مختلفة منها "مطابقة القول للفعل"، "تصديق العمل للكلام". وقد صاغه وفق العبارة التالية: "لا تقل لغيرك قولاً لا يصدقه فعلك"¹، وبنى هذا المبدأ على عنصرين: الأول يتعلق بالجانب التبليغي وهو "نقل القول"، الثاني يتعلّق بالجانب التهذيبي وهو "تطبيق القول". وبعد أن حدّد طه عبد الرحمن هذا المبدأ فرّع عنه مجموعة قواعد خاصّة بالتواصل أخذها عن الماوردي، كما فرّع مجموعة قواعد خاصّة بالتعامل استفادها من مباحث التراث.

أمّا القواعد الخاصّة بالتواصل فهي مضبوطة ومجمّعة ومفصّلة عند الماوردي، وهي:

أ - ينبغي للكلام أن يكون لداعٍ يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

ب - ينبغي أن يأتي المتكلّم به في موضعه ويتوخّى به إصابة فرصه.

ت - ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته.

ث - يجب أن يتخيّر اللفظ الذي به يتكلّم².

وتشمل هذه القواعد مبدأ التعاون والقواعد المتفرّعة عنه؛ فالقاعدة الأولى تكافئ مبدأ

التعاون، والثانية تكافئ قاعدة العلاقة، والثالثة تكافئ قاعدة الكمّ، والرابعة تكافئ قاعدة الجهة. أمّا قاعدة الصدق فلم ترد عنده والسبب: أنّها في مبدأ التصديق الإسلامي لا ترد ضمن

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص249.

² نفسه، ص249.

الجانب التواصلي وإنما ترد ضمن الجانب التعملي التهديبي، لأنها لا تشمل الصدق في الخبر فقط، بل أيضا الصدق في العمل، وفي مطابقة الفعل القول¹.
 أما قواعد التعامل فقد أخذها من مصادر تراثية أخرى²، وصاغها على مقتضى قواعد التخاطب وفق النحو التالي:

أ- قاعدة القصد: لتفقد قصدك في كل قول تلقي به إلى الغير.

ب- قاعدة الصدق: لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك.

ج- قاعدة الإخلاص: لتكن في توددك للغير متجردا عن أغراضك³.

ويرى طه عبد الرحمن أنّ هذه القواعد جمعت ما تفرّق في المبادئ السابقة، كما تجنبت ما وقع فيها من قصور؛ فقاعدة "القصد" تأخذ بعنصر العمل من الجانب التهديبي ففاقت به مبدأ التهذيب التحريدي عند لاكوف. وقاعدة "الصدق" كما اشتملت على مستويات ثلاثة (الصدق في الخبر، الصدق في العمل، الصدق في مطابقة الفعل القول)، وفاقت مبدأ غرايس الذي ركّز على جانب الصدق في الخبر فقط، وأذكت جانب التقرّب؛ ففاقت به مبدأ التّواجه، لأنها تركّز على زيادة الصدق في الأقوال والأفعال وصدق المطابقة بينهما لتحصيل التقرّب بين المتخاطبين، بينما يركّز مبدأ التّواجه على الحدّ من وعيد الأقوال وتهديد الأفعال. أما قاعدة "الإخلاص" فتفوق مبدأ التّأدّب الأقصى، لأنها تحضّ على تقديم المتكلّم لحقوق المخاطب ما يجعله (أي المتكلّم) يكبر في عين مخاطبه، فيحصل بينهما تنافس في التخلّق الصادق الخالص، بخلاف مبدأ التّأدّب الذي يقع فيه تنازع في الحقوق و تنازع في التّأدّب فيحصل به تقرب مشتبّه ومشوب⁴.

وبنتهي طه عبد الرحمن إلى أنّ مبدأ التصديق ليس محكوما بالجانب الاجتماعي من منطلق أنّه "تأدّب اجتماعي" يحمل الكثير من التملّق والمداهنة، بل هو مرتبط ومحكوم بالجانب

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص252.

² أحال طه عبد الرحمن إلى كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص250.

⁴ نفسه، ص250 وما بعدها.

الأخلاقي، ودليل ذلك في أدبيات التراث وجود ما يسمى بـ " آفات الكلام " التي تدل على البعد الأخلاقي المراعى في الكلام¹، كون الآفات خروجاً عن ما تقتضيه الأخلاق².
واختتم طه عبد الرحمن كلامه بالتذكير بأنّ التخاطب بنية تفاعلية تقوم على ضربين من المبادئ: مبادئ تواصلية، وأخرى تعاملية³، ويبيّن بأنّ أهم المبادئ التي اهتم بها المنشغلون بهذا الجانب وقرروها هي خمسة مبادئ متباينة من حيث ما بينها من تفاضل؛ " فمبدأ التأدّب يفضل مبدأ التعاون بتقعيده للجانب التهذيبي، ومبدأ التّواضع يفضل مبدأ التأدّب بتعرّضه لعنصر العمل من الجانب التهذيبي، ومبدأ التّأدّب الأقصى يفضل مبدأ التّواضع لوقوفه على وظيفة التّقرب من الغير التي يؤديها العمل، ومبدأ التّصديق يفضل مبدأ التّأدّب الأقصى، لأنه يقوم بشرطي التّقرّب من الغير وهما الصّدق والإخلاص، فيكون بذلك أفضل المبادئ وأكملها جميعاً"⁴.

2) مبادئ التخاطب التّواصلية والتّعاملية عند ابن القيم

1.2) مبادئ التخاطب التّواصلية عند ابن القيم في ضوء مبدأ البيان

كلّ ما تمّ بيانه من أمور متعلقة بالتّخاطب داخل ضمن وظيفة المتكلم البيانية، وقد مرّ الحديث عن كثير من جوانبها، وليس من قبيل المبالغة القول: إنّ مبادئ التخاطب وضوابط التخاطب النّاجح عند ابن القيم أدق وأهدى سبيلاً من تفصيلات المبادئ الغرايسية، خاصّة وأنها تنطلق من مبدأ واحد ضامّ لها يشكّل المحور الذي تدور حوله والبوصلة التي تهتدي بها؛ وهو " مبدأ البيان " وما يقتضيه من شروط تخاطبية، وقد تكون هذه مجرد دعوى تحتاج إلى برهان، وإن كان في ما مرّ دلائل على أهميّة هذا المبدأ، ومع ذلك يمكن البحث عن مقولات

¹ ويمكن أن نستدل بدليل آخر يؤكّد أصالة هذا المبدأ في أدبيات التراث وعلاقته بالبعد الأخلاقي، وهو ما استنبطه العلماء من إرشادات القرآن الكريم إلى التّأدّب في الخطاب وإنزال الناس منازلهم، وسيأتي معنا في المباحث التطبيقية استثمار "ابن القيم" لتلك الإرشادات من مثل: خطاب الرؤساء، وفي المناظرة... إلخ.

² طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص253.

³ نفسه، ص253.

⁴ نفسه، ص253.

لابن القيم تبين وعيه بما دعت إليه القواعد الغرايسية في الخطاب¹، وإن كانت هذه المبادئ ليست معياراً يجب الاحتكام إليه، وإنما من باب المقارنة فقط نذكر:

أ) مسلمة الكم

تقتضي مسلمة الكم توفر المعلومات كمياً بطريقة مناسبة دون زيادة أو نقص، بل تكون مساوية للمطلوب²، وذلك الغرض يظهر عند "ابن القيم" حين حديثه عن كون الخطابات التشريعية تسير وفق مبدأ البيان العام الذي يتضمن الصدق في المضمون المبلغ، مع التبليغ التام غير الناقص، حيث قال: "وقد نُزّه الله ورسوله أن يريد المعاني الباطلة، أو يقصر في بيان ما أَراده فإن الأول كذب وتدليس وتلبيس، والثاني تقصير في البيان، وإذا كان الرسول منزهاً عن هذا، فالرب تعالى أولى بتنزيهه عن الأمرين"³. وكذلك يرى ابن القيم أنّ عدم تبليغ المعلومات الضرورية يخل بمبدأ البيان، ولذلك استدلل بأنّ الصحابة يعرفون هذا، ولهذا لما أمسكوا عن الحديث في "صفات الله"، كان ذلك عن دراية، وإلا فالإمسك "إما جهل ينافي العلم، وإما كتمان ينافي البيان"⁴.

ب) مسلمة الكيف

تتعلق هذه المسلمة بالصدق في التبليغ مع مراعاة عدم تبليغ شيء غير متأكد منه يفتقر إلى الحجة لإثباته⁵، وهذه المسلمة، يرى "محمد يونس علي" أنّ لها مبدأ مكافئاً في التراث خاصة في جانب أصول الفقه هو "مبدأ صدق المتكلم" غير أنّه ذكر بأنّه لم يلق شرحاً وافياً عندهم، "وربما كان ذلك بسبب كونهم يعتقدون أنّ صدق كلامه - تعالى -، وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم -، اللذين كانا محور اهتمامهم لا يرقى إليه شك"⁶، لكن لم يخل هذا الحقل من وجود تصريحات تتعلق بأهمية مبدأ صدق المتكلم وأهميّة افتراض ذلك بالنسبة إلى

¹ كما أنّ ما سيأتي في أبواب وفصول لاحقة يزيد بيان مركزية هذا المبدأ.

² غرايس، المنطق والحادثة، ص 619.

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج 2، ص 772.

⁴ نفسه، ج 2، ص 315.

⁵ نفسه، ج 2، ص 315.

⁶ محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 102.

السّامع وبعلاقة ذلك بمبدأ التّعاون¹. وانتهى إلى تعلّقه بـ "مبدأ الأعمال" الذي يفترض فيه السّامع أنّ كلام المتكلّم له فائدة ولا بدّ من استثماره إلى الحدّ الأقصى وعدم إهماله².
لكن وإن كانت قضية صدق المتكلّم في الخطابات التشريعية لم تلق شرحاً وافياً في المدوّنة الأصولية، لربما للتعليل الذي ذكره "محمد يونس علي"؛ تبقى قيمة الصّدق في الأقوال والأفعال من أهمّ القيم التي ركزت عليها الخطابات التشريعية، وإن لم تكن في المدونات الأصولية المحضة قد حظيت فيها بتصريحات كبيرة، فإنّها في المؤلفات الموسوعيّة لابن القيم، قد حظيت بشرح غزير، ضمن كثير من القضايا التي تناولها في مؤلّفاته، وهذا ما سيّضح فيما يلي من قضايا.

ففي مجال "السّلوكة (التصوّف)" بين ابن القيم بأنّ الصّدق يتعلّق بثلاثة أمور: الصّدق في الأقوال، وفي الأفعال، وفي الأحوال، " فالصّدق في الأقوال: استواء اللسان على الأقوال، كاستواء السّنبلّة على ساقها. والصّدق في الأعمال: استواء الأفعال على الأمر والمتابعة. كاستواء الرأس على الجسد. والصّدق في الأحوال: استواء أعمال القلب والجوارح على الإخلاص. واستفراغ الوسع، وبذل الطّاقة، فبذلك يكون العبد من الذين جاءوا بالصّدق وبحسب كمال هذه الأمور فيه وقيامها به: تكون صديقيته³. وربط الصّدق بدرجة الصّديقية يدلّ على صعوبة مراقبة تحصيلها بتمامها، لهذا كانت هي الدرجة الثّانية بعد النبوة، ومن هذا المنطلق يمكن جعل الصّدق شرطاً أخلاقياً يعتبر، في أعراف التخاطب، أحد ركائز التواصل بين البشر، ومن شروط التبليغ.

كما امتدح "ابن القيم" الإخلاص وجعله مقترناً بالصّدق، وقد أورد تعاريف عدّة للإخلاص قد ذكرها العلماء، منها التعريف الذي شرحه، وهو أنّه "تصفية العمل من كل شوب"⁴، حيث شرحه ابن القيم بقوله: "أي لا يمازج عمله ما يشوبه من شوائب إرادات النّفس: إما طلب التّزيّن في قلوب الخلق، وإما طلب مدحهم، والهرب من ذمّهم، أو طلب

¹ محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص102.

² هذه محاولة تبسيط للمقصود من المبدأ، ولا يغني عن الرجوع إلى قصد المؤلف منه، ومنه ينظر: محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص104-106.

³ ابن القيم، مدارج السّالكين، ج2، ص281.

⁴ نفسه، ج2، ص95.

تعظيمهم، أو طلب أموالهم، أو خدمتهم محبتهم، وقضاء حوائجه، أو غير ذلك من العلل والشوائب، التي عقد متفرقاتها: هو إرادة ما سوى الله بعمله، كائنا ما كان¹. كما بين أن مصطلح الصدق قريب من مصطلح الإخلاص وكلاهما مستعمل بنفس القصد، "وقد تنوعت عباراتهم في "الإخلاص" و"الصدق" والقصد واحد"². وهذا يدل على البعد الأخلاقي للصدق في الحضارة الإسلامية، فليس الصدق مرهونا فقط بالخوف من الحياء من الكذب أو الخوف من جزائه، وإنما هو نابع من القلب بإخلاص. وهذا هو الذي جعل به طه عبد الرحمن "مبدأ التصديق" متميزا عن المبادئ الغربية لأن الصدق فيه محكوم بالإخلاص³.

وفي مقابل مدح الصدق، فقد جاء ذم الكذب في عدة مواضع، حيث ذكر ابن القيم بأن افتقار الإنسان لآلة الكلام كما هو حال الأخرس أقلّ مفسدة من امتلاك الآلة مع استخدامها في الكذب "لأنّ لسان الأخرس قد تعطلت منفعته ولم يحدث منه فساد، ولسان الكذوب قد تعطلت منفعته وزاد بمفسدة الكذب"⁴. وقال في موطن آخر مبينا آثار الكذب المشاهدة: "ومفاسد الكذب اللازمة له معلومة عند خاصّة الناس وعامتهم كيف وهو منشأ لكل شرّ، وفساد الأعضاء لسان كذوب، وكم قد أزيلت بالكذب من دول وممالك، وخربت به من بلاد، واستلبت به من نعم، وتعطلت به من معاش، وفسدت به مصالح، وغرست به عداوات، وقطعت به مودات، وافتقر به غني، وذلل به عزيز، وهتكت به مصونة، ورميت به محصنة، وخلت به دور وقصور، وعمرت به قبور، وأزبلت به أنس، واستجلبت به وحشة، وأفسد به بين الابن وأبيه، وغاض بين الأخ وأخيه، وأحال الصديق عدوا مبينا، وردّ الغني العزيز مسكينا، وكم فرق بين الحبيب وحببيه، فأفسد عليه عيشته، ونقص عليه حياته، وكم جلا عن الأوطان، وكم سوّد من وجوه، وطمس من نور، وأعمى من بصيرة، وأفسد من عقل، وغير من فطرة، وجلب من معرفة⁵ وقطعت به السبل، وعفّت به معالم الهداية، ودزست به من آثار

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج2، ص96.

² نفسه، ج2، ص95.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص250 وما بعدها.

⁴ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص346.

⁵ المعرفة هي الأرض التي ليس فيها نبات، وأيضا تطلق على الأذى، وهذا الأخير هو المقصود لابن القيم حسب السياق.

التُّبُوَّة، وخفيت به من مصلح العباد في المعاش والمعاد . وَهَذَا وَأَضْعَافُهُ ذَرَّةٌ مِنْ مَفَاسِدِهِ وَجَنَاحٌ بَعُوضَةٌ مِنْ مَضَارِهِ وَمَصَالِحِهِ"¹.

كما بيّن معبّة الوقوع في الكذب وما يلحق الكاذب من جزاء؛ " فَمَا يَجْلِبُهُ مِنْ غَضَبِ الرَّحْمَنِ، وَحَرَمَانَ الْجَنَانِ، وَحُلُولِ دَارِ الْهَوَانِ؛ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ، وَهَلْ مَلَأَتْ الْجَحِيمَ إِلَّا بِأَهْلِ الْكُذْبِ الْكَاذِبِينَ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى دِينِهِ وَعَلَى أَوْلِيَائِهِ، الْمَكْذِبِينَ بِالْحَقِّ حَمِيَّةً وَعَصَبِيَّةً جَاهِلِيَّةً؟ وَهَلْ عُمِّرَتِ الْجَنَانُ إِلَّا بِأَهْلِ الصِّدْقِ الصَّادِقِينَ بِالْحَقِّ، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ هُمْ مَا يَشَاؤُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [الزمر: 32-34] "².

وهذا الجانب الأخلاقي في قضية الصدق والكذب، يدعم رأي "طه عبد الرحمن" الذي ذهب إلى أنّ الصّدق مبدأ تعاملي أخلاقي وليس تواصلياً كما عدّه غرايس، وإن كان، حسب ما يبدو لنا، أنّ الصّدق يدخل ضمن المبدئين؛ فهو من حيث التخاطب مما يدخل في عرف التخاطب، إذ إنّ شرط لا بدّ منه، والناس قد اتّفقت عليه باعتباره عقداً أساسياً في التخاطب، وكما بيّن ابن القيم فالناس تستقبح الكذب لأنّ ذلك التّقيح مركوز في الفطر، " وَلَوْ ذَهَبْنَا نَعْدُدُ قَبَائِحَ الْكُذْبِ النَّاشِئَةِ مِنْ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ لَزَادَتْ عَنِ الْأَلْفِ وَمَا مِنْ عَاقِلٍ إِلَّا وَعِنْدَهُ الْعِلْمُ بِبَعْضِ ذَلِكَ عِلْمًا ضَرُورِيًّا مَرْكُوزًا فِي فِطْرَتِهِ "³. وهذا ما يدل على عرقية الصدق في التخاطب، وهذا تؤيّدّه الدّراسات التداولية وآراء ابن قيم الجوزية، فما ذكره "غرايس" حول عرقية مبادئ التعاون⁴ قريب جداً مما ذكره ابن القيم حول مسألة الأعراف التي تسمح للإنسان بالقيام بأفعال دون طلب من الناس الآخرين نظراً لما جرى عليه العرف الذي يجري مجرى النطق⁵، وذلك ما يؤيّدّه، أيضاً، ما ذهب إليه علماء أصول الفقه، فقد "أجمع الأصوليون على أنّ النّزعة نحو الصّدق محكومة إجمالاً بـ

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص474-475.

² نفسه، ج2، 475.

³ نفسه، ج2، 475-476.

⁴ غرايس، المنطق والمحادثة، ص622.

⁵ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، 316-317.

"الإلف"، و"العادة"، و"المذهب"، و"الاعتقاد"، وأنّ العرف المجرد يرجح الصدق على الكذب"¹. إلا أنّ الصدق هو من حيث ذاته والالتزام به داخل ضمن مبادئ التعامل والتخلّق.

وقضية الصدق والكذب بين المعيار التبليغي والتعاملي مطروحة عند ابن القيم بكثرة، فبالإضافة إلى ما تمّ ذكره هنا، فقد قد مرّ ذكرها في قضية الخبر والإنشاء، وسيأتي ذكرها في المباحث الخاصة بالتعريض وقضية الصدق والكذب، وفي ذلك مزيد من التوسيع حول رؤية ابن القيم لهذه القضية (الصدق والكذب) في ضوء "مبدأ البيان".

ت) مسلمة النسبة (العلاقة)

أما قاعدة العلاقة (النسبة) فهي تهتم بأن يكون القول مناسباً، أي مناسبة المقال لمقتضى الحال²، ومن ذلك أن يتكلّم الإنسان بما فيه فائدة، وذلك ما يراه ابن القيم دالاً على دين الشخص، ولذلك فهو يشدّد على التكلّم فيما فيه فائدة، يقول ابن القيم: "وأما اللَّفْظَاتُ: فَحَفْظُهَا بِأَنْ لَا يُخْرَجَ لَفْظَةٌ ضَائِعَةً، بَلْ لَا يَتَكَلَّمُ إِلَّا فِيمَا يَرْجُو فِيهِ الرِّيحَ وَالزِّيَادَةَ فِي دِينِهِ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِالْكَلِمَةِ نَظَرَ: هَلْ فِيهَا رِيحٌ وَفَائِدَةٌ أَمْ لَا؟ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا رِيحٌ أَمْسَكَ عَنْهَا، وَإِنْ كَانَ فِيهَا رِيحٌ، نَظَرَ: هَلْ تَفُوتُهُ بِهَا كَلِمَةٌ أَرِيحُ مِنْهَا، فَلَا يُضَيِّعُهَا بِهَذِهِ"³. وهذا فيه منظور نفعي صرف ينظر به ابن القيم إلى إنتاج الكلام، وقد استعمل عبارات "الريح والفائدة"، لكن النفعية التي يقصدها ابن القيم غير النفعية البراغماتية، إنّها نفعية تنطلق من معيار أخلاقي يوطّره الدين الإسلامي، ولهذا استشهد ابن القيم بعد مقولته تلك بالعديد من الأحاديث النبوية التي تحث على الاقتصار في الكلام على النافع منه، لكونه من أكثر ما يؤتى من قبله العبد فيوقعه في غضب الله، ف"أيسر حركات الجوارح حركة اللسان وهي أضربها على العبد"⁴.

وغير بعيد عن معيار العلاقة، فإنّ كلام ابن القيم لا يفهم منه قصر الكلام فيما ينفع وتحييد السكوت وتشريفه عليه، بل على العكس من ذلك، فالانتهاض للكلام في مقامه

¹ محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص104.

² هكذا عبّر عنها طه عبد الرحمن. ينظر: اللسان والميزان، ص238.

³ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الدواء والدواء، دار الفكر (بيروت-لبنان)،

طبعة منقحة (1424هـ-2003م)، ص185.

⁴ نفسه، ص161.

الذي يقتضيه أيضا شريف، وثمرت يكون السكوت هو المذموم، ولهذا قال ابن القيم: " وفي اللسان آفتان عظيمتان، إن خلص العبد من إحداهما لم يخلص من الأخرى: آفة الكلام، وآفة السكوت، وقد يكون كل منهما أعظم إنما من الأخرى في وقتها، فالسكوت عن الحق شيطان أخرس، عاص لله، وراء مدهن إذا لم يخف على نفسه، والمتكلم بالباطل شيطان ناطق، عاص لله، وأكثر الخلق منحرف في كلامه وسكوته فهم بين هذين النوعين، وأهل الوسط - وهم أهل الصراط المستقيم - كفوا ألسنتهم عن الباطل، وأطلقوها فيما يعود عليهم نفعه في الآخرة، فلا ترى أحدهم يتكلم بكلمة تذهب عليه ضائعة بلا منفعة، فضلا أن تضرة في آخرته"¹. وبالتالي يقتضي معيار العلاقة عند ابن القيم مراعاة الحال التي تقتضي إما إمساكاً بالسكوت، إن كانت الآفة آتية من الكلام، وإما انتهاضا للكلام، إن كان فيها نفع أخروي.

ث) مسلمة الطريقة

وبالنسبة إلى مسلمة " الطريقة " فهي تعتمد على مراعاة الوضوح في الخطاب، وبالكيفية التي يصاغ الخطاب بها، عن طريق: تجنب غموض العبارة، تجنب اللبس². ونجد ابن القيم يدعو إلى ذلك لا سيما في الخطابات المقصدية، حيث بين أن تيسير الخطاب للفهم هو من سمات الخطابات القصدية التي تتغيا إنجاز مراد المتكلم؛ ولذلك نجد يذكر سمات التيسير في الخطاب القرآني، وهي:

أحدها: تيسير ألفاظه للحفظ.

الثاني: تيسير معانيه للفهم.

الثالث: تيسير أوامره ونواهيهِ للامتثال³.

ومن منطلق التيسير، لم تأت في خطابات الله ولا رسوله ألفاظ أو معان غير واضحة؛ "ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسرا له بل كان معسرا عليه، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني، أو يدل على خلافه،

¹ ابن القيم، الجواب الكافي، ص161.

² نفسه، ص620.

³ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص331.

فهذا من أشدّ التعسير وهو منافٍ للتيسير¹. وبهذا فقد بيّن ابن القيم أنّ تيسير الخطاب من أبرز سمات البيان، وبذلك فهي صفة مدح للخطاب.

ومّا يكفل البيان ويجنب الوقوع في اللبس الالتزام بالأصول اللغوية والتخاطبية ضمن مبدأ البيان، ولذلك فابن القيم بيّن أنّ المتكلّم إذا أرد استعمالاً جديداً للفظ في غير ظاهره، فعليه أن يحقّقه بالقرائن التي تدل على أنه يريد، ومنه إن اطرّد استعمال اللفظ في المعنى الظاهر (الأصل) وجاء استعماله في المعنى المؤوّل (الفرع)، فلا بدّ من احتياطات تأتي مراعاةً لمبدأ البيان، وهذا الذي درج عليه أهل اللسان العربيّ، حيث إنهم "إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المؤلف، ومن تأمّل لغة القوم وكمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك"². ولذلك فابن القيم يرى أنّ الالتزام بالأصول دليل على تعاون المتخاطبين، سواء في الإنتاج أو في التأويل، و"إذا عرف هذا فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتمّ التفهيم والفهم إلا بذلك، ومدّعي غير ذلك على المتكلّم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه"³.

هذه أهم المبادئ التخاطبية عند ابن القيم في مقابل المنجز الغربي، وليس المقصود بالبحث عن وجود المبادئ الغرايسية عند ابن القيم الإشادة بوجودها عنده، بل مجرد الإشارة إلى أنّ ما ذكره غرايس ليس شيئاً أغفله ابن القيم في تناوله لعملية التخاطب، بل يكفي مبدأ البيان، قيمة علمية أنّه قد تتبّع صاحبه في كثير من القضايا التخاطبية بدءاً من البعد الانتظامي للغة وصولاً إلى الاستراتيجيات الخطابية للمتكلّمين كما سيأتي بيان ذلك.

2.2 مبادئ التخاطب التعمالية عند ابن القيم من خلال مباحث التأدّب

الأدب والتأدّب في التراث العربي، مجال غير خافٍ لمن كان له اطلاع ولو بسيط على الحقول المعرفية المتنوّعة فيه، وهنا سندخل إلى التأدّب في فكر ابن القيم من خلال أحد الحقول التي بسط فيها ابن القيم رؤيته حول التأدّب، وهو حقل "السلوك" الذي يعرف أيضاً بمسمى

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص331.

² نفسه، ج2، ص196.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص519.

عام مشتهر هو " التصوف "؛ حيث يعدّ فيه الأدب أحد منازل رقي السالك، وذلك الحقل الذي أبدع فيه ابن القيم في شرحه مؤلفا لأحد علماء السلوك، وهو " الهروي"¹، حيث ذكر فيه ماهية الأدب، وأنواعه، ودرجاته، وعضد ذلك بنماذج عملية للآداب . وما يهمنا منها ما تعلق منها بآداب التخاطب.

1.2.2. تعريف الأدب وعلم الأدب

قال ابن القيم "وَمِنْ مَنَازِلِ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاحة: 5] مَنَزَلَةُ الْأَدَبِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [التحریم: 6] قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَغَيْرُهُ: أَدَّبُوهُمْ وَعَلَّمُوهُمْ. وَهَذِهِ اللَّفْظَةُ مُؤَدِّنَةٌ بِالِاجْتِمَاعِ. فَالْأَدَبُ: اجْتِمَاعُ خِصَالِ الْخَيْرِ فِي الْعَبْدِ، وَمِنْهُ الْمَأْدُبَةُ. وَهِيَ الطَّعَامُ الَّذِي يَجْتَمِعُ عَلَيْهِ النَّاسُ. وَعِلْمُ الْأَدَبِ: هُوَ عِلْمٌ إِصْلَاحِ اللِّسَانِ وَالْخِطَابِ، وَإِصَابَةِ مَوَاقِعِهِ، وَتَحْسِينِ أَلْفَاظِهِ، وَصِيَانَتِهِ عَنِ الْخَطَا وَالْحَلَلِ. وَهُوَ شُعْبَةٌ مِنَ الْأَدَبِ الْعَامِّ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ"².

فحينما يورد ابن القيم حقلا علميا يحمل مسمى "علم الأدب"، ونجده مرتبطا بالتخاطب؛ سيكون الحديث عن وجود مبادئ التأدب في الخطاب ضمن التراث الإسلامي أمرا داخلا في سلك الواضحات التي لا تحتاج إلى استدلال وبرهنة، وإنما أمد الغاية منها هو إيرادها وسردها من مظانها على سبيل الذكر والتصنيف والفائدة، لا على سبيل الاستدلال على وجودها؛ فذلك إساءة في حق التراث، ودليل على الجهل بدرره الملقاة على شطآنه بله المكنوزة في قيعانه.

2.2.2 أنواع الأدب ومجالاته

بيّن ابن القيم أنّ الأدب يظهر في عدّة مجالات ، فإنه " لِكُلِّ حَالٍ أَدَبٌ: فَلِالْأَكْلِ أَدَابٌ، وَلِلشُّرْبِ أَدَابٌ ، وَلِلرُّكُوبِ وَالِدُّخُولِ وَالخُرُوجِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالنَّوْمِ أَدَابٌ ، وَلِلْبَوْلِ

¹ هو: أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري "الهروي" (396-481هـ)، وذلك في مؤلفه "منازل السائرين"، الذي شرحه ابن القيم في مؤلفه "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين" وأضاف إليه إضافات وفوائد عديدة.

² ابن القيم، مدارج السالكين، ج2، ص391.

آدَابٌ، وَلِلْكَأَلَامِ آدَابٌ، وَلِلْسُكُوتِ وَالِاسْتِمَاعِ آدَابٌ" ¹. فقد بيّن ابن القيم أنّ الكلام والسكوت والاستماع وكل ما يدخل في التخاطب له آداب.

كما بيّن ابن القيم تعلق الأدب، بعدّة مجالات منها بين الإنسان وربه، وبينه وبين رسوله والشرع الذي جاء به، وبينه وبين الخلق، وأعطى لكل علاقة نماذج عملية ². وفيما يخصّ علاقة الفرد بغيره من الخلق نبّه ابن القيم إلى تنوع الآداب بتنوع المراتب والعلاقات؛ حيث قال: "وَأَمَّا الْأَدَبُ مَعَ الْخَلْقِ: فَهُوَ مُعَامَلَتُهُمْ - عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاتِبِهِمْ - بِمَا يَلِيْقُ بِهِمْ. فَلِكُلِّ مَرْتَبَةٍ آدَبٌ. وَالْمَرَاتِبُ فِيهَا آدَبٌ خَاصٌّ. فَمَعَ الْوَالِدَيْنِ: آدَبٌ خَاصٌّ وَلِلْأَبِ مِنْهُمَا: آدَبٌ هُوَ أَحْصُ بِهِ، وَمَعَ الْعَالِمِ: آدَبٌ آخَرٌ، وَمَعَ السُّلْطَانِ: آدَبٌ يَلِيْقُ بِهِ، وَلَهُ مَعَ الْأَقْرَانِ آدَبٌ يَلِيْقُ بِهِمْ. وَمَعَ الْأَجَانِبِ: آدَبٌ غَيْرُ آدَبِهِ مَعَ أَصْحَابِهِ وَدَوِيِّ أُنْسِهِ. وَمَعَ الضَّيْفِ: آدَبٌ غَيْرُ آدَبِهِ مَعَ أَهْلِ بَيْتِهِ" ³. ومن خلال هذا القول يمكن لمس درجة وعي ابن القيم بمعيّار العلاقة بين المتكلمين وعيا تامّا في إطاره العام، ما يجعل النماذج التطبيقية التي ذكرها منضوية بقصد منه ودراية تحت هذا الإطار التأديبي الذي وضعه وأتى له بنماذج تخاطبية، مستنبطاً منها الاستراتيجيات التخاطبية التي تتوافق مع كلّ مقام، بالإضافة إلى مقولات أخرى تعزّز وعيه بمراعاة التآدب في الخطاب ⁴.

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج2، ص407.

² نفسه، ج2، ص407 وما بعدها.

³ نفسه، ج2، ص406-407.

⁴ ينظر: ابن القيم، الطّرق الحكيمية، ص 111. وسيأتي بيان ذلك ضمن الفصل الخاص بالاستراتيجيات التأثيرية (استراتيجية التآدب التبجيلي)، وهو الفصل الثاني من الباب الثاني. ففيه مقولات أخرى ونماذج تطبيقية.

خامسا: تنوع رتب الدلالات الحرفية والتخاطبية ضمن منهج علم أصول الفقه

لقد درس علماء أصول الفقه الخطابات الشرعية وحاولوا استقصاء مراتب الدلالة من خلال سلمية متنوعة من الدلالات تتوزع عبر ثنائية المنطوق والمفهوم، وذلك حسب طرق الدلالة، وذلك بذكر أنواع الدلالة ومراتبها ضمن تلك الثنائية، وهذا كله تقسيم له مقصد منهجي معرفي، وهو الترجيح بين الدلالات المختلفة حال التعارض. والعالم الأصولي ابن القيم قد اهتم أيضا بمراتب الدلالة من حيث طرقها وتنوعها. ويلتقي ذلك التنوع في الدلالة في كثير من تقسيماته وجزئياته بمباحث التداولية في الدلالات الحرفية والمستلزمة.

1) أنواع الدلالات ومراتب طرق الدلالة ضمن منهج الجمهور

1.1) ثنائية المنطوق المفهوم

ينظر الأصوليون إلى عملية التخاطب وكيف يبني المخاطب خطابه، وكيف يأخذ المتلقي الدلالات المتنوعة التي يتضمنها الخطاب؛ يقول الزركشي: "اعلم أنّ الألفاظ ظروف حاملة للمعاني، والمعاني المستفادة منها تارة تستفاد من جهة النطق أو التصريح، وتارة من جهة التعريض و التلويح"¹. وعبارة الزركشي تلك تدل على عمليتي الاستيضاع (encodage) والتوضيح (decodage). وهما قوام التواصل اللفظي، إذ "الاتصال اللفظي هو عملية تشفير وفكّ التشفير"². وحين البحث عن المعاني الحرفية والاستلزمات التخاطبية، تأتي عبارة "التصريح/التلويح" التي تدل على أسلوبين من أساليب التوضيح (الاستدلال على مقاصد المتكلم):

- أسلوب مباشر: يكون من خلال فحص الملفوظ واكتشاف القصد منه، وهذه هي طريق "المنطوق"؛
- أسلوب غير مباشر: يكون بعد أخذ القصد الأصلي من المنطوق واستخدامه آلية لاستنباط دلالات أخرى، قد تكون جارية في المنحى نفسه الذي يسير فيه القصد، أو مخالفة له. ولكون

¹ الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص6.

² Jacques Moeschler, Antoine auchlin : Introduction à la linguistique contemporaine, 3^e édition, Armand colin, paris, p161.

هذه الدلالات مستفادة بعد فهم القصد من المنطوق يقول الأصوليون في هذا الصّرب من الطّرق أنّه "لازم من اللفظ المركب"¹.

وهذا التحليل التداولي لطرق الدلالة يبيّن لنا النظرة الأصولية إلى الخطاب في علاقته

بقائله ثم بمتلقيه؛ فالدلالات التي يحويها الملفوظ دلالات ثابتة باللفظ وأغلبها قد قصدتها المتكلم، ويريد من المتلقي أن يفهمها بالملفوظ إمّا بطريق صريح أو مستلزم؛ فالمنطوق عند الأصوليين "هو المعنى الذي قصده المتكلم بلفظه أصالةً أي بالذات من اللفظ، وإيضاح كونه مقصوداً بالأصالة من اللفظ: لا يتوقّف فهمه من اللفظ إلا على مجرد النطق باللفظ"². وبهذا يتبيّن بأنّ هناك دلالات هي داخلة ضمن ما قصده المتكلم من خطابه ولأجلها ساقه، وهناك دلالات لم يكن لها السّوق لكنها داخلة ضمن مقصود المتكلم التّابع، أو ممّا قد يفهمه المخاطب دون أن يعنيه المتكلم بسوقه للخطاب. كما يظهر من مفهوم المنطوق توقّف فهم المنطوق على الملفوظ الناتج عن التّلفظ. وبذلك فهناك معيار رئيسي تتقدّم به الدلالات سواء تلك المتفرّعة عن المنطوق أو المتفرّعة عن المفهوم، وهو معيار **تقديم الدلالات المقصودة بالسّوق على الدلالات غير المقصودة بالسّوق**. ويتجسّد ذلك في طريقة الجمهور حينما قدّموا:

- 1) في جانب المنطوق : المنطوق الصّريح على المنطوق غير الصّريح، أيضاً دلالة الإيماء.
- 2) وفي جانب المفهوم : تقديمهم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة . وذلك كلّه بمعيار "دلالة مقصودة للمتكلّم"؛ فالقصد بالسّوق هو المعيار التّصنيفي الذي أدّى إلى تقديم هذه الدلالات.

1.1.1) في جانب المنطوق

أ) تقديم المنطوق الصّريح على المنطوق غير الصّريح

¹ الزركشي البحر المحيط، ج4، ص7.

² (الشنقيطي)، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني (1393هـ)، نثر الورود على مراقي السّعود، تح: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار ابن حزم (بيروت)، ط3 (1423هـ-2002م)، ج1، ص97.

ينطلق الجمهور من التقسيم المنطقي للدلالة (مطابقة /تضمن/ التزام) ¹، فهم يرون أنّ المنطوق الصريح هو "دلالة اللفظ على الحكم بطريقة المطابقة أو التضمن؛ إذ أن اللفظ قد وضع له" ². وهذا يدل على أنّ هذه الدلالات تفهم مباشرة من الكلام دون لوازم ذهنية قد تكون بمعونة القرائن، وهذا شبيه بألية فهم المعاني الحرفية التي تعتمد فقط على معاني الجمل. وقد بيّن "الزركشي" انحصار الدلالات في ذلك وأكد على أنّ باقي الدلالات التي لم تندعم بالنية هي مفتقرة للقرينة، حيث قال: "والدليل على الحصر: أنّ المعنى من دلالة اللفظ على المعنى عند سماعه إما وحده كما في المطابقة، وإما مع القرينة كما في التضمن والالتزام" ³. وبهذا فهناك دلالات لفظية ودلالات سياقية تحتاج إلى قرينة كما تحتاج إلى نية، حيث إنّ دلالة المطابقة هي الصريح من اللفظ، فلا يحتاج إلى نية، وأمّا دلالة التضمن فتحتاج إلى نية ⁴، ومنه فليس التصنيف المنطقي هو المتحكم في ترتيب عملية الاستدلال وإن كانت لها أهمية في ترتيب الدلالات، ف"الاستدلالات التداولية هي -بالتأكيد- نتيجة للمنطق، لكن هذا المنطق ليس واعياً ولا واضحاً" ⁵. فالعمليات المنطقية عملية أساسية تنبني عليها العمليات التفكيرية للخطاب، لكن ليس بصفة آلية دون مراعاة ما تتحكم فيه عناصر التلفظ؛ من مراعاة جانب قصد المخاطب.

ب) تقديم دلالة الإيماء على دلالة الإشارة

وهما دلالتان ثابتتان باللفظ (المنطوق غير الصريح) بطريق الالتزام، وهذا هو الجانب المشترك بينهما حيث يعرف المنطوق غير الصريح بأنه: "دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام" ⁶. إلا أنّ الفارق بينهما هو أنّ دلالة الإيماء هي "دلالة اللفظ على لازم مقصود

¹ ويدخلهما الحنفية ضمن دلالة العبارة، إلا أنّ المنطوق الصريح والمنطوق غير الصريح وإن كانا مُتَضَمَّنَيْن في دلالة العبارة عند الحنفية، إلا أنّ بعض المنطلقات المنهجية تختلف بين الفريقين، حيث إنّ الحنفية حينما يأتون إلى خطاب يحوي قصدين فإنهم يقدمون القصد الأصلي على القصد التابع بالنظر إلى قصد المتكلم الترتيبي

² (صالح)، محمد أديب، تفسير التصوص في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، المكتب الإسلامي (بيروت)، ط4 (1413هـ-1993م)، ج1، ص594.

³ الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص37.

⁴ نفسه، ج2، ص45.

⁵ Moeschler: Introduction à la linguistique contemporaine, p164.

⁶ أديب صالح، تفسير التصوص، ج1، ص594.

للمتكلم¹، أما دلالة الإشارة فهي "دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم"². فالفرق واضح؛ وهو: أنّ المتكلم قصد دلالة الإيماء من السّوق وذلك بالتّبع، ولم يقصد دلالة الإشارة من السّوق، وبالتالي يمكن النّظر إلى أنّ معيار "القصد" قد دخل مجدداً في التّرتيب الداخلي للمنطوق، وبالتّحديد في المنطوق غير الصّريح.

ونظراً إلى طبيعة **دلالة الإيماء** ذات الطّبيعة الاستدلالية، اختلف الأصوليون في النّظر إليها؛ إذ لم يدرجها الحنفية-ألبتة في طرق الدّلالة، لكن الجمهور منهم من قد أدرجها ضمن طرق الدّلالة وجعل لها الرتبة التي بيّناها، ومنهم من أسقطها من التّرتيب في مبحث الدلالات لكن أثبتها في قسم المعقول وهو القياس*، وذلك- حسب ما لمسناه- راجع إلى أنّها ليست دلالة على حكم وإنما هي دلالة على علّة الحكم. وهذا الخلاف يتبيّن منه أنّ هذه الدّلالة، سواء قيل بأنّها دلالة لفظية أو قياسية، فهي داخلة ضمن **العملية الاستدلالية** التي يقوم بها المخاطب، من خلال معرفته بعلة الحكم. ولها عدّة أقسام ذكرها الأصوليون، ومنها التعليل بحرف الفاء³، وذلك حين تقترن بالحكم فتدل على العلة فيه، وهي إحدى علامات الاتّساق (les marques de la cohésion)، وقد نظر إليها علماء الأصول من خلال وظيفتها التّلفظية التي أدتها، دون التّفوق على المعنى اللّساني لها؛ إذ "وظيفة هذه العلامات ليست لسانية، ولكن خطابية"⁴.

دلالة الإشارة

وقد ذكر ابن القيم هذه الدّلالة كثيراً، خاصّة لما أشاد في ذكره لمراتب الفهم بمن يقدر على الاستنباط، وذلك لكونها تتوقّف على كفاءة المتلقي، حيث إنّ أوّل ما يمكن أن يشدّ الانتباه هو أنّ الأصوليين يصرحون بأنّ سبب تأخر هذه الدّلالة هو: كونها غير مقصودة للمتكلم. لكن قد يوهم ذلك التّعبير، إذا لم تفهم مقاصد الأصوليين، أنّ هذه الدّلالة غير مقصودة، غير أنّ مقصود الأصوليين بـ"السّوق" هو القصد الذي لأجله سيق الخطاب وأنشئ،

¹ أديب صالح، تفسير التّصوّص، ج1، ص601.

² نفسه، ج1، ص605.

³ ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص366 وما بعدها.

⁴ Moeschler, Introduction à la linguistique contemporaine, p189.

فلما أنشئ صار منه ما هو دالّ باللفظ وما هو مستنبط من دلالة اللفظ، ولذلك يختلف باختلاف المتلقين وقدراتهم، فدلالة الإشارة "تفاوت ظهوراً وخفاءً".
أ - فمنها ما يمكن إدراكه بأدنى تأمل.

ب- ومنها ما يحتاج إلى الأكثر والأوفر منه"¹.

وتفاوت هذه الدلالات له أسبابه، كما أنّ كشفَ خفي هذه الدلالة له أصحابه؛ لذا قد فرّق "ابن القيم" بين أصناف المخاطبين في الفهم والفقّه والاستنباط. كما أنّه قد بيّن بأنّها داخله ضمن الدلالات الإضافية التي يقع على المخاطب الاستدلال عليها وذلك متوقّف على جودة فهمه، ولهذا فإنّها "تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك"².

2.1.1) قصد المتكلم في ترتيب المفهوم

وذلك من خلال تقديم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة، وكلاهما ثابت بدلالة اللزوم، لكن هنا هو لزوم عن المركب. يقول الزركشي: " والمعنى اللازم عن المركب إما أن يكون موافقاً لمدلول ذلك المركب في الحكم أو مخالفاً له"³؛ ويأخذ المفهوم الموافق رتبة الصدارة "لأن المسكوت عنه موافق للملفوظ به"⁴.

ونجد الخلاف نفسه الذي وقع حول دلالة الإيماء، واقعا في طبيعة دلالة المفهوم، حيث اختلف الأصوليون في ذلك؛ " هل هي لفظية أو قياسية ؟ "⁵. وذلك الخلاف لربما نجد فيه تقاطعا مع ما يبحثه التداوليون الغربيون، فحين " التعرّيج على مقترحات الفكر اللساني الحديث والمعاصر نجد إسهامات أخرى استطاع بعضها أن يتناص مع ما قدّمه الأصوليون والبعض الآخر أن ينزاح، فديكرو - وهو أحد التداوليين والمنطقيين - يصرّ على أنّ المفهوم Le sous

¹ أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص491.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص116.

³ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقّه، ج4، ص7.

⁴ نفسه، ج4، ص7.

⁵ الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص10.

entendu ذو طبيعة غير لسانية De nature extra linguistique بخلاف المقضى Le presupposé الذي يعتبره عنصراً لسانياً صرفاً¹.

أما الدلالات المستلزمة خاصة تلك التي لم يرد لها السوق هي دلالات تأتي بعد فهم القصد، فيعمل المتلقي استدلالته، إلا أن ما يصل إليه من استدلال "إذا تطرق إليه أدنى احتمال فإنه لا يستدل به"²، وهذا لأنه متوقف على درجة تأكد المخاطب من أن هذا المعنى المستلزم مقصود للمتكلم.

وقد قام "طه عبد الرحمن" بمقارنة مراتب طرق الدلالة (وفق منهج الحنفية) مع نظرية الاستلزام الغربية وانتهى إلى القول: "إنه إذا أن تقرر أن هذه الدلالات الأصولية الأربع هي دلالات صريحة في التقيد بالسياق لظهور انبائها على القصد، لزم أن تكون داخلة فيما أطلقنا عليه اسم (الاستلزمات المقامية) والتي ذكرنا أنها تشمل (الاستلزمات التخاطبية المخصصة) و(الاستلزمات التخاطبية السلمية المعممة) و(الاستلزمات التخاطبية الجمالية المعممة)"³. ولهذا أعاد "طه عبد الرحمن" تعريف هذه الدلالات على مقتضى المقومات التعريفية لهذه الاستلزمات، وهي مذكورة في مظاهرها من مؤلفاته⁴. وهنا حاولنا بيان ذلك وفق منهج الجمهور.

2) الدلالات أنواعها وأقسامها عند ابن القيم

بين ابن القيم المقصود بالدلالة، بالنسبة إلى المتخاطبين (المتكلم/السامع)، حيث إن "إنَّ الدَّالَّةَ يُرَادُ بِهَا أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا: فِعْلُ الدَّالِّ وَهُوَ دَلَالَتُهُ بِلَفْظِهِ يُقَالُ لَهُ دَلَالَةٌ، وَالثَّانِي: فَهْمُ السَّامِعِ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ، كَمَا يُقَالُ: حَصَلَتْ لَهُ الدَّلَالَةُ، وَالْأَشْهُرُ أَنَّ الْأَوَّلَ بِكَسْرِ الدَّالِّ وَالثَّانِي بِفَتْحِهَا، وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَالْمَعْنَى الْمَقْصُودُ مِنَ اللَّفْظِ هُوَ حَقِيقَةٌ، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ وَجُوهُ دَلَالَتِهِ بِحَسَبِ غُمُوضِ الْمَعْنَى وَخَفَائِهِ، وَاقْتِدَارِ الْمُتَكَلِّمِ عَلَى الْبَيَانِ وَعَجْزِهِ، وَمَعْرِفَةِ السَّامِعِ بِلُغَتِهِ وَعَادَةِ خِطَابِهِ وَتَقْصِيرِهِ فِي ذَلِكَ"⁵.

¹ (دراوي) مختار، "مقارنة تداولية لبعض العناصر اللسانية في المدونة الأصولية"، مجلة جذور، مج12، ج31، (جمادى الأولى 1432هـ/ أبريل 2011م) ص393.

² الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص9.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص128.

⁴ نفسه، ص129.

⁵ الموصل، مختصر الصواعق المرسل، ج2، ص794.

وبين ذلك المعنى في موضع آخر، وبين فيه معنى دلالة اللفظ: "فَدِلَالَةُ اللَّفْظِ هِيَ الْعِلْمُ بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ بِهِ. وَيُرَادُ بِالدَّلَالَةِ أَمْرَانِ: فِعْلُ الدَّالِّ، وَكَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ يُفْهَمُ مَعْنَى، وَهَذَا يُقُولُ دَلَّهُ بِكَلَامِهِ دِلَالَةً، وَدَلَّ الْكَلَامُ عَلَى هَذَا دِلَالَةً، فَالْمُتَكَلِّمُ دَالٌّ بِكَلَامِهِ، وَكَلَامُهُ دَالٌّ بِنِظَامِهِ"¹.

ولذلك نجد عند ابن القيم تقسيماً إجرائياً لأنواع الدلالات وتوزيعها بين المتكلم/ السامع، وبذلك الاعتبار تنقسم إلى اثنتين: **دلالة حقيقية / دلالة إضافية**. ومنه فـ "دلالة التصوص نوعان: دلالة حقيقية، وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجوده فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك"².

ولعلّ هذا يقودنا إلى ثنائية "الدلالة باللفظ/ دلالة اللفظ" التي أبرزها القراني؛ وتعني **دلالة اللفظ** "فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه"³، أي بتعبير لساني الدلالة باللفظ متعلقة بعملية التوضيح (decodage) المنصبة على الملفوظ. أمّا **الدلالة باللفظ** فيشرحها القراني شرحاً نحويّاً وتداولياً بقوله: "الباء في "الدلالة باللفظ" للاستعانة، لأنّ المتكلم يستعين بنطقه على إفهام السامع ما في نفسه، فهي كالباء في كتبت بالقلم ونجرت بالقدم، والتفرقة بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من مهمّات مباحث الألفاظ"⁴. وهذا نظرٌ إلى زاوية المخاطب ومراده من اللفظ، أي هي متعلّقة بعملية الاستيضاح (encodage).

كما ذكر "ابن القيم" أقسام الدلالة باعتبار (المطابقة، التضمن، الالتزام)، وذلك في أسماء الله الحسنى، حيث بين " أنَّ الإِسْمَ مِنْ أَسْمَائِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَمَا يَدُلُّ عَلَى الدَّاتِ وَالصِّفَةِ الَّتِي اشْتَقَّ مِنْهَا بِالْمُطَابَقَةِ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَيْهِ دَلَالَتَيْنِ أُخْرَيْنِ بِالتَّضَمُّنِ وَالتَّلْزُومِ، فَيَدُلُّ عَلَى الصِّفَةِ بِمُفْرَدِهَا بِالتَّضَمُّنِ، وَكَذَلِكَ عَلَى الدَّاتِ الْمُجَرَّدَةِ عَنِ الصِّفَةِ، وَيَدُلُّ عَلَى الصِّفَةِ الْأُخْرَى

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص743.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص116.

³ (القراني)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (684هـ)، تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر (بيروت لبنان)، د.ط (1424هـ-2004م)، ص25.

⁴ القراني، تنقيح الفصول، ص25.

بِالزُّومِ، فَإِنَّ اسْمَ السَّمِيعِ يَدُلُّ عَلَى ذَاتِ الرَّبِّ وَسَمِعِهِ بِالْمُطَابَقَةِ، وَعَلَى الذَّاتِ وَخَدَهَا، وَعَلَى السَّمْعِ وَخَدَهُ بِالتَّضْمُنِ، وَيَدُلُّ عَلَى اسْمِ الْحَيِّ وَصِفَةِ الْحَيَاةِ بِالِتِّزَامِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ"¹.

ثم نبه ابن القيم إلى أنّ التّفاوت في الفهم يقع في الدلالات اللازمة، حيث قال: "وَلَكِنْ يَتَفَاوَتْ النَّاسُ فِي مَعْرِفَةِ الزُّومِ وَعَدَمِهِ، وَمِنْ هَاهُنَا يَفْعُ اخْتِلَافُهُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَحْكَامِ، فَإِنَّ مَنْ عَلِمَ أَنَّ الْفِعْلَ الْاِخْتِيَارِيَّ لَازِمٌ لِلْحَيَاةِ، وَأَنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ لَازِمٌ لِلْحَيَاةِ الْكَامِلَةِ، وَأَنَّ سَائِرَ الْكَمَالِ مِنْ لَوَازِمِ الْحَيَاةِ الْكَامِلَةِ أَثَبَتَ مِنْ أَسْمَاءِ الرَّبِّ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ مَا يُنْكِرُهُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ لُزُومَ ذَلِكَ، وَلَا عَرَفَ حَقِيقَةَ الْحَيَاةِ وَلَوَازِمَهَا، وَكَذَلِكَ سَائِرُ صِفَاتِهِ"². ووعي ابن القيم بوجود دلالات لازمة هو ما جعله يرتب درجة الفهم في مرتبة أخص من مرتبة مجرد السماع والإفهام، حيث قال: "وَمَرْتَبَةُ الْفَهْمِ أَخْصٌ مِنْ وَجْهِ آخَرَ، وَهِيَ أَنَّهَا تَتَعَلَّقُ بِالْمَعْنَى الْمُرَادِ وَلَوَازِمِهِ وَمُتَعَلِّقَاتِهِ وَإِشَارَاتِهِ"³.

وقد أظهر ابن القيم استثماره لهذه الدلالات، من خلال تأمله في آيات القرآن الكريم، ومن ذلك قوله: " وأنت إذا تأملت قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79] وأعطيت الآية حَقَّها من دلالة اللَّفْظِ وإيمائه وإشارته وتنبيهه وقياس الشيء على نظيره واعتباره بمشاكله وتأمّلت المشابهة التي عقدها الله سبحانه وربطها بين الظاهر والباطن؛ فهتت هذه المعاني كلّها من الآية وبالله التوفيق"⁴. حيث استخرج منها عبر تلك الدلالات كثيرا من المعاني.

وقد أورد في موضع آخر العديد من الأمثلة التي فيها تفاوت في إدراك الدلالات نتيجة لتفاوت طرقها، مصدرا ذلك بأنواع طرق الدلالات، وكيفية استفادتها، يقول ابن القيم: " وَالْمَقْصُودُ تَفَاوُتُ النَّاسِ فِي مَرَاتِبِ الْفَهْمِ فِي النُّصُوصِ، وَأَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَفْهَمُ مِنَ الْآيَةِ حُكْمًا أَوْ حُكْمَيْنِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَفْهَمُ مِنْهَا عَشْرَةَ أَحْكَامٍ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَفْتَصِّرُ فِي الْفَهْمِ عَلَى مُجَرَّدِ اللَّفْظِ دُونَ سِيَاقِهِ وَدُونَ إِيْمَائِهِ وَإِشَارَتِهِ وَتَنْبِيهِهِ وَاعْتِبَارِهِ، وَأَخْصٌ مِنْ هَذَا وَالْأَلْفُ ضَمُّهُ إِلَى نَصِّ آخَرَ مُتَعَلِّقٌ بِهِ فَيَفْهَمُ مِنْ اِفْتِرَاقِهِ بِهِ قَدْرًا زَائِدًا عَلَى ذَلِكَ اللَّفْظِ بِمُقَرَّرِهِ، وَهَذَا

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص39.

² نفسه، ج1، ص39-40.

³ نفسه، ج1، ص58.

⁴ ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص154.

بَابٌ عَجِيبٌ مِنْ فَهْمِ الْقُرْآنِ لَا يَتَنَبَّهُ لَهُ إِلَّا النَّادِرُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَإِنَّ الدَّهْنَ قَدْ لَا يَشْعُرُ بِازْتِبَاطِ هَذَا بِهَذَا وَتَعَلُّقِهِ بِهِ¹.

ثم ذكر الأمثلة التي ظهرت فيها الكفاءة العالية لهؤلاء العلماء الذين أوتوا ذهنًا وقادًا، "وهذا كما فهم ابن عباس من قوله: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15] [مع قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233] أَنَّ الْمَرْأَةَ قَدْ تَلِدُ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَكَمَا فَهَمَ الصَّدِيقُ مِنْ آيَةِ الْفَرَائِضِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ وَآخِرِهَا أَنَّ الْكَالَةَ مَنْ لَا وَلَدَ لَهُ وَلَا وَالِدَ، وَأَسْقَطَ الْإِخْوَةَ بِالْجِدِّ، وَقَدْ أَرَشَدَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عُمَرَ إِلَى هَذَا الْفَهْمِ حَيْثُ سَأَلَهُ عَنِ الْكَالَةِ وَرَاجَعَهُ السُّؤَالَ فِيهَا مَرَارًا، فَقَالَ: يَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ، وَإِنَّمَا أَشْكَلَ عَلَيَّ عُمَرَ قَوْلُهُ: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: 176] فَدَلَّهُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى مَا يُبَيِّنُ لَهُ الْمُرَادَ مِنْهَا وَهِيَ الْآيَةُ الْأُولَى الَّتِي نَزَلَتْ فِي الصَّيْفِ، فَإِنَّهُ وَرَثَ فِيهَا وَلَدَ الْأُمِّ فِي الْكَالَةِ السُّدُسَ، وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْكَالَةَ فِيهَا مَنْ لَا وَلَدَ لَهُ وَلَا وَالِدَ، وَإِنْ عَلَا².

وفي ختام هذا الفصل، يمكن أن نتميز النسق التخاطبي عند ابن قيم الجوزية، وما يتميز به عن النسق التداولي الغربي، وإن التقيا على ساحة واحدة وهي "دراسة اللغة حال الاستعمال وضمن سياق التخاطب ومراعاة مقاصد المتكلمين"، بل وتميز النسق التخاطبي عند ابن القيم ضمن النسق العام الذي ينتمي إليه (المورث العربي الإسلامي بمختلف علومه)، وهذا ما برز من خلال مواقفه الأنطولوجية والابستمولوجية في التخاطب، التي انعكست على نظرته إلى ثنائية الوضع والاستعمال، وما نتج عنها من قضايا أبرزها: "الحقيقة والمجاز". وهذه السمة لها منطلقا وأيضاً انعكاساتها على قضايا عديدة خاصة تلك التي تقوم على ثنائية الوضع والاستعمال.

كما أن ابن القيم قد تناول الأفعال الكلامية منطلقاً من أساس منهجي مهم وهو المقاصد، وقد أعطاه حقه من البحث، وقسم بموجبه الأفعال الكلامية إلى عدة أنواع، وكذلك بين درجات القصد فيها ابتداءً من قصد التللف وانتهاءً إلى المقاصد من التللف، كما بين أوجه

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج3، ص126.

² نفسه، مج3، ص126-127.

الخبر والإنشاء في صيغ العقود. وقد كانت مبادئ التخاطب التواصلية حاضرة من خلال مبدأ البيان، وكذلك مبادئ التخاطب التعميلية من خلال مباحث الأدب والتأدب. كما أنّ مبحث الدلالات الحرفية والمستلزمة كان دراسته حاضرة في حقل علم أصول الفقه، وقد بين ابن القيم، وفق المنهج الأصولي، أنّ الدلالات على مراتب، ومنه تتفاوت قدرات المتلقين في إدراك بعض أنواع تلك الدلالات، من مثل دلالة الإشارة.

وهذا المنجز التخاطبي الذي تمّ عرضه عند ابن القيم، يشكّل موردا هاما يضاف إلى المباحث اللسانية التداولية السابقة وسيستثمر في مجال استراتيجيات الخطاب. فيكون بذلك منجز ابن القيم موردا هاما يغطي أبعاد البحث النظرية والمنهجية والتطبيقية.

الباب الثاني

استراتيجيات الخطاب ضمن الوظيفة التواصلية والتعاملية:
المسالك والغايات

- الفصل الأول: مسالك استراتيجية الخطاب البيانية من الأنساق اللغوية إلى الاختيارات التخاطبية
- الفصل الثاني: استراتيجيات الخطاب التأثيرية ضمن الوظيفة التعملية

الفصل الأول

مسالك استراتيجية الخطاب البيانية من الأنساق

اللغوية إلى الاختيارات التخاطبية

أولاً: منطلقات منهجية وتحديدات مفهومية: النسق والانفتاح التخاطبي

ثانياً: الاستراتيجية البيانية ومسالكها الخطابية ضمن ضوابط النسق الكمية

ثالثاً: الاستراتيجية البيانية ومسالكها الخطابية ضمن ضوابط النسق الموقعية

رابعاً: الاستراتيجية البيانية ومسالكها الخطابية ضمن ضوابط النسق الكيفية

خامساً: مسالك بيانية متنوعة

توطئة

لقد تناول الباب الأول "مبدأ البيان"، أيّ المبدأ الذي يحكم الخطاب حتى يكون صاحبه مبينا عن مقاصده، ومنه يأتي هذا الفصل لبحث عن استراتيجية ذلك البيان، من خلال المسالك الموظفة فيه، وذلك انطلاقا من النسق اللغوي الذي يحوي الجانب المنتظم من اللغة وصولا إلى اختيارات المتكلمين التخاطبية الغائية التي تبث الحركية في ذلك النسق، وقد تخرجه عن الظاهر الذي تقتضيه بعض أنظمتها المفترضة، وبهذا تعدد آليات المسالك البيانية وفق سياق التخاطب واختيارات المتكلمين. وهذا كله داخل ضمن الوظيفة التواصلية التبليغية للغة، وكيف يمكن أن تتم بصورة ناجحة.

وانطلاقا من فكرة النسق، سنتنظم آليات المسالك البيانية وفق ثنائيات منهجية منضوية تحت فكرة النسق عموما، وتندرج ضمن ثنائية منهجية كبرى هي الأصل والفرع، والتي من ثنائياتها البارزة في مجال التخاطب، ثنائية الأصل والعدول. وبذلك تتشكل مجموعة من المسالك بعضها جار على الأصل وبعضها الآخر فيه عدول عنه، وذلك ما يظهر في أغلب المستويات اللغوية، وإن كان أكثر بروزا في المستوى التركيبي-الدلالي. خاصة وأنّ في اللسان العربي ظواهر تدل على سعته من جهة، كما أنّها قد عنيت باهتمام كبير لدى النحاة والبلاغيين والمفسرين خاصة وكذلك الأصوليين من جهة أخرى، وذلك مثل ظاهرة التقديم والتأخير وقضية الرتب بين الثبات والتّرخص، وهي بدورها داخلة ضمن مبدأ البيان الذي ذكره ابن القيم. كما أنّ ابن القيم قد اهتم حتى بالخصائص التعبيرية ضمن اللسان العربي بحدّ ذاته وذلك ما يظهر في عدّة مباحث تطرّق إليها منها مبحث "المناسبة بين الألفاظ والمعاني".

كما يمكن البحث عن بعض المسالك الأخرى المتولدة من مجموع المسالك الأخرى والتي هي خادمة لها، كمسلك النظم الذي تنضوي تحته ثنائيات متنوّعة تخضع بدورها إلى فكرة النسق. ولم يغفل ابن القيم فهم المخاطب وتأويلاته وكيف يراعي ذلك المتكلم، حيث إنّ أهمية البيان بالنسبة للمتكلّم تجعله يضع عنصر المخاطب حاضرا ضمن استراتيجيته البيانية، مراعاة لفهمه، وحفاظا على مقاصده التي قد يؤوّل الخطاب الحاوي لها تأويلا مخالفا لها، وهو ما يجعل المتكلم يحيط خطابه بنوع من الاحتياط عبر آليات متنوّعة تدخل في مسلك رفع التّوهم.

أولاً: منطلقات منهجية وتحديدات اصطلاحية: النسق والانفتاح التخاطبي

الغاية من هذا المبحث هي استثمار البعد التداولي في استراتيجيات الخطاب انطلاقاً من النظام اللغوي وصولاً إلى اختيارات المتخاطبين، وذلك من خلال المزج بين النظام والاستعمال في الدراسة، إذ لا بد من عدم التوقع على البنية اللغوية دون النظر إلى قضاياها التي تبرز في الاستعمال، كما أنه لا يمكن إهمال معطيات النظام اللغوي حين دراسة اللغة حال الاستعمال "إذ ليس من الممكن دراسة الاستخدام اللغوي دون معرفة بالنظام، وليس من الممكن أن تظل دراسة النظام اللغوي معلقة في فراغ"¹.

وهذا هو النهج السليم في الدراسة، حيث لا تصرفنا النظريات التداولية بما حققته من إنجازات على صعيد القضايا المتعلقة باستعمال اللغة عن أهمية مراعاة نظام اللغة وما يتعلق بقضاياها الداخلية، ومن هذا المنطلق يكون البحث عن استراتيجيات الخطاب من خلال مسالكها المتنوعة ضمن اللغة في بعدها الانتظامي، وذلك في تفاعلها مع الجانب الاستعمالي التخاطبي. وتحمل فكرة النظام عدّة دلالات ومفاهيم تمثلها، وتنضوي تحتها، وذلك ما سنتناوله؛ بالبحث أولاً عن تحديد تلك المفاهيم ثم كيفية استثمارها.

1) النسق والمفاهيم والاصطلاحات الدالة عليه

1.1) النسق ومنطق اللغة

تعتبر فكرة النسق اللغوي من أهم ما يشغل العديد من النظريات اللسانية الحديثة، حيث "سخر صوسور كل جهوده للبرهنة على نسقية اللسان واستعراض مظاهر هذه النسقية حتى إنّ ذلك قد شكّل الأكسيوميّة المركزيّة في لسانياته. واتّبعه في ذلك بعض المتابعين؛ فلقد تكلمت مدرسة براك بزعامة جاكسون وتروبتسكوي، بالبرهنة على هذا التصوّر، تصور اللسان بنية، انطلاقاً مما توفره الأنساق الفونولوجية والمورفولوجية، بل وحتى التعبيرات الشعرية، وتوقفت مدرسة كوبنهاغن بزعامة هيلمسليف، في تعميق أفكار صوسور البنوية وإخراجها في صيغة نظرية متكاملة"².

¹ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص58.

² (العمرى) محمد محمد، الأسس الإستمولوجية للنظرية اللسانية "البنوية والتوليدية"، دار أسامة للنشر والتوزيع (عمان-الأردن)، ط1 (2012م)، ص66.

والمفهوم الإجرائي المراد في هذا البحث من النسق اللغوي هو ما يمكن أن يسمى **نظام اللغة** أو ما قد يطلق عليه **الوضع** الذي هو مقابل الاستعمال، والمقصود به هنا هو قريب جدا مما حدّده "الحاج صالح" من أنّ وجود وضع للسان يعني " أنّ اللغة مجموعة منسجمة من الدّوال والمدلولات ذات بنية عامّة ثم بنى جزئية تدرج فيها، وهذا هو الوضع، وما يسمى بالقياس وهو المعقول من هذا الوضع أي ما يثبتته العقل من انسجام وتناسب بين العناصر اللغوية والعلاقات التي تربطها، ومن جهة أخرى ما يثبتته من تناسب بين العمليّات المحدثة لتلك العناصر على شكل تفرعي أو توليدي (من الأصول إلى الفروع)"¹. وبذلك فالتسق قد يكون هو الانسجام الذي يتمثل في نظام اللغة، وهو الذي حاول العلماء المتقدّمون استنباطه من اللغة.

لكن اعتماد منطلق الوضع والنسق ضمن مقارنة ابن القيم التخاطبية، لا يعني إقحام جهوده ضمن منهج لا يعتدّ به، وهو المنهج الذي يقول بثنائية الوضع والاستعمال، وقد سبق بيان ذلك، لكن المراد من فكرة التسق هنا، حتى مع استعمال لفظ "وضع"، هو ما كان داخلا ضمن النّظام الذي استخرجه النّحاة الأوائل من اللغة العربيّة من خلال وقائع الاستعمال الفعلية لها أي ما استنبطوه من **منطق اللغة**، وهو، كما عرّفه الحاج صالح، "الانتظام الذي ينتظم عليه عناصرها على مراتب، ومن ثم البنية التي بنيت عليها ومجاري هذه البنية"². ولذا نجد "الحاج صالح" يفرّق بين نوعين من الوضع: **الاصطلاحي**، والوضع **البنوي**. فالاصطلاحي هو كما حدّده الرضي: جعل اللفظ دليلا على المعنى قصد التواطؤ عليه بين قوم"³. أما الوضع البنوي فهو "جعل الشّيء على هيئة مخصوصة سواء كان دليلا على شيء آخر أم لا، ويرادفه البناء والتّركيب"⁴.

وهذا المفهوم الضيق (الوضع البنوي) هو الذي نريده دون أن ندخل إلى قضية وضع الألفاظ إزاء المسميات وغير ذلك. وذلك ضمن منطق اللغة أو ما قد يبرزه منطق علم اللغة،

¹ الحاج صالح، "مدخل إلى علم اللسان الحديث"، ضمن: بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص195.

² (صالح) عبد الرحمن الحاج، بحوث ودراسات في اللسانيات العربيّة، موفم للنشر (الجزائر)، د.ط (2007م)، ج 1، 316.

³ الحاج صالح، مدخل إلى علم اللسان الحديث، ضمن: بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص198.

⁴ نفسه، ص198.

مع مراعاة الفارق بين المنطقين، فمنطق اللغة هو الانتظام الذي ينتظم عليه عناصرها على مراتب، ومن ثم البنية التي بنيت عليها ومجاري هذه البنية¹. أما منطق علم اللغة أو منطق البحث في اللغة فهو منطق علوم اللسان بجميع فروعها (النحو العلمي، الصوتيات، دلالة الألفاظ، البلاغة... إلخ)، ودراسة هذا المنطق تعني "دراسة نظرية المعرفة العلمية الخاصة بهذه العلوم أي ابستمولوجيتها"². ويقوم هذا المنطق على عدّة مفاهيم ومناهج (مفهوم الباب ومفهوم المثال، مفهوم الأصل والفرع، مفهوم القياس، منهج التحليل)³.

والغرض المنهجي المراد من إيراد هذه المباحث المتعلقة بالنسق اللغوي هو: إيجاد الأصول التي يكون استعمال اللغة وإجراؤها في التخاطب إما موافقا لها أو فيه عدول عنها دون الخروج عن النظام الكلي، وهو ما يدخل ضمن ثنائية منهجية هي (الأصل والفرع)، وأيضا انسجام آخر يظهر حتى في جوانب أخرى منها الدلالات ونسق طرقها من حيث الدلالات الحرفية واللازمة.

2.1 مفهوم الأصل والفرع

تعتبر ثنائية الأصل والفرع ثنائية منهجية تنزع إليها الكثير من المباحث المتنوعة في شتى الحقول المعرفية التراثية من أصول الفقه، والنحو وأصوله، البلاغة⁴. ولكونها بالغة الأهمية جعلها بعض الباحثين نظرية بحد ذاتها كما فعل ذلك "حسن الملمخ" في مؤلفه "نظرية الأصل والفرع في النحو العربي"، ولما سُئل عن المقصود من هذه النظرية قال: "لقد درست تاريخ الأصل والفرع ومعانيه وصوره وآثاره الإيجابية في النحو العربي لأقول: إنّ نظرية الأصل والفرع منهجٌ في ردّ كل مجموعة متجانسة إلى شيء واحد"⁵. وبالتالي هذه الثنائية ثنائية منهجية يمكن عدّها منطلقا من

¹ عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، 316.

² نفسه، ج1، ص316.

³ نفسه، ج1، ص317.

⁴ ينظر حول الأصل في هذه العلوم: (الكفوي) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (1094هـ)، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط 3 (1419هـ-1998م)، ص122-128.

⁵ (الملمخ) حسن خميس، نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، دار الشروق للنشر (عمان-الأردن)، ط1 (2001م)، ص12.

منطلقات البحث عن نسق اشتغال استراتيجيات الخطاب في التراث العربي عموماً، وعند ابن قيم الجوزية على وجه الخصوص؛ لكون الكثير من الظواهر التخاطبية تخضع لهذه الشائبة في شتى الجوانب اللغوية (صوتاً، صرفاً،... البلاغة والبيان)، وحتى تلك التي تمسّ الاستخدام الفردي أو الجماعي للغة، كما سنبين ذلك، بل حتى في انتظام الدلالات حسب المقاصد نجد منها الأصلي المراد، والفرعي التابع.

وبالبحث عن المقصود الإجرائي من إطلاق لفظ "الأصل": في عبارات النحاة والأصوليين، نلفي له استخدامات متعددة، ففي حقل النحو وأصوله ذكر الباحث "خالد بن سليمان الكندي" أنه مصطلح يطلق على معنيين:

المعنى الأول: الأصل التجوّزي: وينقسم بدوره إلى مفهومين هما: **المقيس عليه**، في مثل قياس قام عمرو "على قام زيد"، حيث المقيس هو "عمرو"، والمقيس عليه (الأصل) هو "زيد"، والعلة الجامعة بينهما هي "الاسمية" وبالتالي اشتركا في الحكم وهو "الفاعلية". أما المفهوم الثاني فهو: **الدليل النحوي**، وذلك ما يتناوله أصحاب "أصول النحو" من الأدلة الإجمالية التي يعتمدها النحوي من مثل السماع، الإجماع، القياس، وهي شبيهة بالأدلة الإجمالية التي يذكرها علماء أصول الفقه.

المعنى الثاني: أصل الظاهرة اللغوية: وهذا المعنى أيضاً ينقسم إلى مفهومين هما: **أصل اللفظ**، ومعنى أصل اللفظ "الصورة المفترضة التي كان ينبغي أن يكون عليها الحرف أو الكلمة أو الجملة"؛ مثلاً: في أصل الكلمة نجد الفعل قام أصله هو قوم، فقوم هي الصيغة الأصل أما الصيغة المتحققة "قام" فرع عنها لحقها تغيير بسبب الإعلال، وهكذا بالنسبة إلى الحرف وما يلحقه من تغييرات في درج الكلام كالإدغام، وكذلك الجملة وما يلحق أصلها في انتظام ترتيبها. أما المفهوم الثاني فهو: **القاعدة المغلبة أو المثالية**، وهي القواعد التي يغلبها النحاة على غيرها لأنها تشمل أكثر الأمثلة، ومنها ما هو مثالي غالب ليس له مستثنى، ومنها ما قد يستثنى منه قواعد فرعية، مثل قاعدة: "الأصل في الأسماء الصّرف"، "الأصل في البناء السكون"¹.

¹ (الكندي) خالد بن سليمان بن مهنا، التعليل النحوي في الدرس اللغوي القديم والحديث، دار المسيرة (عمان-الأردن)، ط2(1430هـ-2009م)، ص48 وما بعدها.

لكن لا تعني القاعدة التطابق التام مع الأصل بل بينهما عموم وخصوص، حيث "يلتقي الأصل مع القاعدة في أنّ كلا منهما قد يعني القاعدة المثالية، ويفترقان في أنّ القاعدة قد تدل على الفرع الذي هو عكس الأصل، كما يفترقان في أنّ الأصل قد يدل على المقيس عليه، أو الدليل النحوي، أو أصل اللفظ، في حين لاتدل القاعدة على كلّ ذلك"¹.

وكذلك الشأن عند الأصوليين لهم مقصود إجرائي من إطلاق لفظ "أصل"، حيث يطلق لفظ الأصل عندهم ويراد به معان، منها:

- الواقعة التي ثبت حكمها بالنص أو الإجماع.
- النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق.
- هو محل الحكم الذي يريد المستدل التسوية فيه بينه وبين الفرع.
- هو ما قيس عليه الفرع بعلة مستنبطة منه، وهو ركن من أركان القياس.
- القاعد الثابتة للشيء قبل ورود الشرع"².

وبهذا تلتقي بعض تلك المعاني التي قصدها الأصوليون مع ما يقصده اللغويون والنحويون، خاصّة في أنّ الأصل يمثل القاعدة الكلية الثابتة، وما يقاس عليه الفرع، ولذلك فهناك علاقة تجمع بين الأصل والفرع تسمى القياس، حيث "يلتقي الأصل مع القياس في كونهما قد يدلان على القاعدة المثالية"³.

وبهذا يمكن الاستفادة من فكرة الأصل والفرع في مسالك الخطاب، بحسب المعاني المختلفة له، إما بالأصول الحقيقية أو المفترضة، وبذلك تختلف الأصول والعدولات بحسب اختلاف معنى الأصل المنطلق منه، وبهذا يتّضح أنّ انتظام اللغة يحوي بداخله حركية بين الأصول والفروع، وذلك ما يتجسد فعلياً في اللغة المستعملة التي تتنوع فيها اختيارات المتكلمين التخاطبية. وهذا يفضي إلى الحديث عن فكرة منهجية مهمّة تتعلق بانغلاق النسق وانفتاحه.

¹ خالد بن سليمان الكندي، التعليل النحوي، ص59.

² قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص69.

³ خالد بن سليمان الكندي، التعليل النحوي، ص59.

2) النظام من الانغلاق التّسقي إلى الانفتاح التّخاطبي

1.2) فكرة الانغلاق والانفتاح ضمن الأصول اللغوية والتخاطبية

انفتاح النحو، ومجال اللغة عموماً، على المجال التخاطبي هو ما قد التفت إليه الدراسات الغربية مؤخراً، وكذلك بعض الدراسات العربية قديماً وحديثاً¹، حيث اهتمت بالمجال الوظيفي منه الذي يربط البنية بوظائفها التخاطبية، وذلك وفق مقتضيات النظام اللغوي عبر مستوياته المختلفة، خاصة المستوى التركيبي منه، وذلك ما عبّر عنه الباحث "الطيب دبة" بشائبة "النظام المغلق والنظام المفتوح"، حيث يمكن "أن نلتبس التقابل المنهجي بين النظام المغلق والنظام المفتوح في مقولة التقابل بين الدراسة السكونية E.synchronique والدراسة الحركية E.diachronique في اللسانيات الحديثة، ذلك أنّ البعد السكوني يمثله النظام المغلق، وأنّ البعد الحركي يمثله النظام المفتوح"².

ومن منطلق تلك الشائبة يكون الالتزام والاختيار، حيث إنّ "في الأول يكون المتكلم مجبراً على الالتزام بقواعد المبنى اللغوي، وبما يمكن أن تمنحه -على وجه الافتراض- من معانٍ صورية يُنطلق في فهمها أو الإفهام بها على ما هي به أبنيتها النموذجية وتواضعاتها الاجتماعية، وفي الثاني يكون مخيراً بحيث تفتح طاقاته التعبيرية، في ظل تنوعات سياقية داخلية وخارجية، على احتمالات معنوية متعدّدة، غير أنّ فسحة الحرية والاختيار، رغم الحاجة الملحة لدى المتكلمين إلى هذا الانفتاح، مقيّدة بحدود العلاقات البنوية التي يفرضها النظام المغلق"³.

¹ مثلاً عند الغرب: هاليداي، و أ. كيلولي، و أ.ديكرو، و إ.بنفنست، من اتجاه "لسانيات التلفظ/الملفوظية"، وكذلك هناك لسانيو مدرسة جنيف (ش.بالي، أ.سيشهاي، ه.فراي). وقد كان هذا الاتجاه عنده بعض اللغويين العرب المحدثين إمّا اجتهاداً أو تأثراً بالدراسات العربية، وذلك مثل: مصطفى إبراهيم في "إحياء النحو"، ومهدي المخزومي في "في النحو العربي نقد وتوجيه"، وجعفر دك الباب في "نظرية الإمام الجرجاني اللغوية وموقعها في علم اللغة الحديث" وتمام حسان في "اللغة العربية معناها ومبناها". ينظر حول الإشارة إلى تلك الدراسات: (دبة) الطيب، "خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح"، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب (دمشق)، العدد 108، كانون الثاني/ 2006، ص200. أما قديماً فهناك نحاة وبلاغيون وأصوليون، منهم: ابن جني، ابن هشام، كما أنّ ابن القيم قد احتفل بهذا كثيراً وذلك ما يظهر في انتقاده لمن غلب الصنعة النحوية على المقاصد التخاطبية، كما سيأتي في بعض النماذج.

² الطيب دبة، خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح، ص201.

³ نفسه، ص201.

لكن ينبغي التفريق بين الأصول اللغوية المجمع على جريان الخطاب عليها، والتي يُقبل تعاليها على كل خطاب مثل أحكام الفاعل والمفعول... إلخ، وبين الأصول المفترضة التي لربما عارضها خطاب فصيح، فهي مجرد قاعدة كلية قابلة لعدولات جزئية، لربما عدت من قبيل اللحن، وقد بين اللساني " عبد الجليل مرتاض " كيف كان التعامل مع التراكيب اللغوية، حيث " إن أرضية السانتكس العربي القديم مؤسّسة أولاً على ظاهرة الكلام (Parole) كمنظومة كلية"¹. ثم بين محل ما قد كان يُعرض على أنه من الأخطاء التركيبية التي عدت منبوذة مبتذلة، بأنه صار "أكبر حافز في إدراك ما غدا يدعى اليوم بالانزياح أو العدول (écart) تارة أو الشعرية (poétique) تارة أخرى (في بعض المصطلحات). إن العدول اللغوي كان مهماً إلى درجة أنه كان عاملاً من عوامل فك أو تحليل البنية السانتكسية السليمة من الفاسدة"². وهذا المبحث يلتقي مع اهتمامات التداولية، حيث "تتلاقى فكرة العدول البلاغية مع بعض رؤى فكرة نظرية أفعال الكلام، خصوصاً في رصد الوظيفة الإنجازية للكلام بدلالة الخبر على الطلب، وما شابه ذلك"³. وبالنسبة إلى ذلك العدول فلا بد من أن يكون عن أصل يعتبر معياراً، "وسمّت جماعة مؤلفي المعيار درجة الصّفر التي نتعرف بواسطتها، وبسرعة على التحوّل الذي يطرأ على الخطاب العادي، وعرفت الجماعة بعد ذلك البلاغة بأنّها (مجموعة من الانزياحات)"⁴.

وذلك يدل على وجود قواعد تضبط اللغة وضعا* وأخرى تضبطها استعمالاً، حيث تمتد فكرة الأصل حتى إلى قضايا تخاطبية، فهناك أصول لغوية وهناك أصول تخاطبية، ولكل مجاله، فكما بين عبد الرحمن الحاج صالح بأنّ "النحو كمجموعة أصول تضبط السلامة اللغوية هو مستقل تماماً عن الأصول التي تضبط الاستعمال (من الجانب الخطابي) وخاصة ما يخص

¹ عبد الجليل مرتاض، مباحث لغوية في ضوء الفكر اللساني الحديث، ص 26-27.

² نفسه، ص 27.

³ عيد بلع، القرآن الكريم والتطبيق التداولي: أفعال الكلام بين الجذور المعرفية والنص، ص 19.

⁴ (راسيتي) فرانسوا، فنون النصّ وعلومه، تر: إدريس الخطاب، دار توبقال للنشر (الدار البيضاء-المغرب)،

ط1 (2010م)، ص 179-180.

* ويبقى المراد به الوضع الضيق؛ أي الأصول المطردة والنسق المستنبط من اللغة، لا وضع الألفاظ تجاه معانٍ معيّنة.

نفاذ التبليغ ونجاعته وهذا أكثره تابع للبلاغة¹. لكن هذا لا يعني أن لاصلة بين العلمين في الاحتكام إليهما؛ فمجال النحو أيضا قد يتسع ليصل إلى المجال الخطابي إذ هو أساس له، إذ "إنّ النحو لا يضبط فقط الكلام ويوجب بذلك التسليم منه بل هو يُجيز أيضا العديد من وجوه الكلام إفرادا وتركيبا. فهو بذلك المنبع الحقيقي الواسع لإمكانات التعبير"². وهذا يعزّز الغاية المرادة من هذا البحث في ربط النظام اللغوي باستراتيجيات الخطاب.

وقضية الأصول اللغوية والتخاطبية عند "ابن القيم" أكثر جلاء ودقة، حيث بيّن بأنّ هناك أصولا تخاطبية تتعلق بعادة الجماعة اللغوية، وهناك أصول خاصة وضيقة تتعلق بعادة المتكلم في كلامه التي تصير أصلا ظاهرا يُحمل كلامه عليه، وقد يؤوّل إن وجدت قرائن تدل على غير هذا الظاهر. كما بيّن بأنّ هناك أصولا تخاطبية تدخل ضمن المجال التعملي مما يدخل ضمن آداب التخاطب التي أصبحت في حكم الأصول. وذلك في مخاطبة الناس لبعضهم البعض حسب مقامات الخطاب، وحسب مقام المخاطبين، في مواطن الحزم، والهزل، واللين والشدة، المدح، والهجاء...، وفي مواطن التي يراعى فيها الكبير والصغير، وأصحاب السلطة مع رؤوسهم، وقد كانت لابن القيم في هذا جهود كبيرة، مما أبان البحث عن بعضها، وسيفسر عن بعض آخر منها، خاصة، في الاستراتيجيات التأثيرية.

ويشدّد ابن القيم في ذلك على أنّه لا بد من مراعاة ضوابط العدول وفق مبدأ البيان؛ وذلك ما قرّره أهل اللغة في الخطاب بغير الظاهر، وهذا الضابط يصلح لكلّ من المخاطب ومخاطبه، إنتاجا للخطاب وتلقيا له، ومن ذلك ما ذكره ابن القيم عن أطراد استعمال اللفظ في المعنى الظاهر والمعهود (الأصل)، ثم استعماله في المعنى المؤوّل الجديد (الفرع)، حيث إنّ "أفراد الجماعة اللغوية" "إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حقّوا به من القرائن ما يبيّن للسّامع مرادهم به لئلاّ يسبق فهمه إلى معناه المألوف، ومن تأمّل لغة القوم وكمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك"³. وهذا وعي من ابن القيم بأهمية مراعاة الأصول التي رستمتها الجماعة اللغوية، حيث "ترسم الجماعة حدودا للاستعمالات اللغوية ذات البعد

¹ الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص138.

² نفسه، ص138.

³ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص196.

الاجتماعي، حدودا تتسع وتضيق، باتّساع مفهوم تلك الجماعة أو ضيقه، لطبيعة العقد الاجتماعي الذي يحدد علاقة الفرد بالمجتمع. ويختلف الأفراد بعضهم عن بعض في هذه الاستعمالات، بالمقدار الذي تحصلوه من فهمهم لطبيعة تلك العلاقة¹.

وذلك ليس فقط في عادة الجماعة اللغوية المتكلمة، بل حتى في "عادة المتكلم الفردي"، ولذلك يرى ابن القيم أنّ المخاطب حال التلقي عليه مراعاة ذلك، خاصّة في فهمه للخطابات الشرعيّة، فإنّه "إذا عُرف هذا فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التّخاطب ولا يتم التّفهيم والفهم إلا بذلك، ومدّعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتّفهيم كاذب عليه"². وذلك أمر هام بالنسبة إلى ابن القيم، خاصّة في الاحتياط لمقاصد المتكلمين، وعدم تحريفها تحت غطاء آليّة التأويل، وذلك "لأنّ التأويل إنّما يكون لموضع جاء نادرا خارجا عن نظائره منفردا عنها، فيؤوّل حتى يرد إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع، لأنّه إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارده استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه ردّه السامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عاداته المطرّدة. هذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء"³.

وقضية عادة المتكلم وعادة المتكلمين معروفة ومميّزة عند ابن القيم، بل وحتى عن علماء سابقين، وهذا نص لشيخه "ابن تيميّة"، يصرّح فيه بذلك بقوله: "ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ؛ ماذا عنى بها الله ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت النّظائر كثيرة؛ عرف أنّ تلك العادة واللّغة مشتركة عامّة، لا يختص بها هو -صلى الله عليه وسلم- بل هي لغة قومه، ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه"⁴. فقد جمع شيخه بين عادة المتكلم اللغوية، وعادة الجماعة اللغوية التي ينتمي إليها، فلا يحمل كلامه على غير تلك العادات (الفردية، الجماعية).

¹ استيعابية، اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج، ص 680.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج 4، ص 519.

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج 1، ص 384-385.

⁴ ابن تيميّة، مجموع فتاوى ابن تيميّة، مج 7، ص 115.

وابن القيم قد كان له فضل كبير في هذا المجال الوظيفي الذي يربط بنية اللغة بوظيفتها، فلو كان " مفهوم وظيفة التحو حديثاً فإن ابن القيم قد خطا في هذا السبيل خطوات مشكورة، حيث تناول كثيراً من هذه الجوانب في بحثه اللغوي موصول الأسباب مترابطاً يخدم كل جانب منه الجانب الآخر"¹.

2.2 مصطلحات دالة على الانفتاح النسقي والخروج عن الأصل

هناك مجموعة من المصطلحات التراثية والحديثة قد أُطلقت على الخروج عن الأصل، وذلك في مختلف الحقول اللغوية والبلاغية والأصولية، حيث نجد في التراث العربي مجموعة من المصطلحات وردت دالة على ظواهر التحوّل من الأصل أو الظاهر نحو الفرع، و من تلك المصطلحات: "الصرف" و"العدول" و"الانصراف" و"التلون" و"مخالفة مقتضى الظاهر" و"شجاعة العربية" وما إلى ذلك"². وأما مصطلح "التفات" فقد تعددت تحدياته في التراث العربي فتعددت بذلك أقسامه، وقد حصرها "حسن طبل" في ثلاثة اتجاهات³، لم يتم فيها الاقتراب من تناول "الالتفات" باعتباره تحوّلًا أسلوبياً إلا مع الاتجاه الثالث الذي ابتدأه الزمخشري، حسب رأيه، وتبعه في ذلك كثير من المفسرين والبلاغيين منهم ابن الأثير والزرّكشي والعلوي والسيوطي والسكاكي⁴.

وعند ابن القيم، فإنّ المصطلحين الأكثر تداولاً، حسب ما يبدو، هما العدول والخروج عن مقتضى الظاهر، أمّا مصطلح الظاهر وخلاف الظاهر، فكثير عنده، وقد مرّ ذلك في كثير من أقواله⁵. وقد ربط السكاكي مقتضى الظاهر بمصطلح التصريح في علم البيان، حيث بيّن أنّ إخراج الكلام وفق أصوله "يسمى إخراج مقتضى الظاهر، وأنّه في علم البيان يسمى

¹ (حمودة) طاهر سليمان، ابن قيم الجوزية: جهوده في الدرس اللغوي، دار الجامعات المصرية (مصر)، د.ط (1976م)، ص72.

² (طبل) حسن، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي (القاهرة- مصر)، د.ط (1418هـ-1998م)، ص11.

³ نفسه، ص18 وما بعدها.

⁴ نفسه، ص21.

⁵ ينظر مثلاً: ابن القيم، إعلام الموقعين، مج4، ص519.

بالتصريح¹، بينما إن لم يخرج وفق أصوله، فيسمى "نفث الكلام لا على مقتضى الظاهر"². وبالتسبة إلى لفظ العدول، فكذاك له مواضع استعمله فيها ابن القيم، ومن ذلك ما قد ذكره مثالا للعدول وصرح فيه بلفظ العدول، وذلك في شرحه لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرُؤَنَهَا تَذَهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: 2]، حيث قال: "وتأمل - رحمك الله تعالى - السر البديع في عدوله سبحانه عن كل حامل إلى قوله: ﴿ذَاتِ حَمْلٍ﴾"³.

3) التقسيم المنهجي لمسالك الاستراتيجية البيانية في ضوء منطلق النسق والاختيار

بعد ذكر منطلقات فكرة النسق التي تنبني عليها مجموعة من الظواهر المتنوعة منها ما يدخل في ظواهر تخاطبية مثل الأصل والعدول؛ فإنه إذا استثمرت تلك الفكرة (النسق) في تقسيم الآليات المستخدمة في استراتيجيات الخطاب ستكون عبارة عن مجموعة متنوعة من المسالك البيانية، إما جارية وفق أصول النسق المغلق، أو تخرج عنه بالاختيار ضمن مجاله المفتوح، دون الوقوع في ما يضرر بمبدأ البيان الذي قرره ابن القيم، إلا في حالات خاصة يكون هدفها التضييل وذلك في مسلك التعمية، وانطلاقاً من المادة العلمية التي أتاحت لنا من مؤلفات ابن القيم، وانطلاقاً من الدراسات السابقة التي عنيت باستراتيجيات الخطاب، يمكن تقسيم هذه الآليات المستخدمة ضمن مسالك، وذلك باتباع منهجية تقسم بموجبها تلك الآليات إلى مجموعة من المسالك البيانية.

بالبحث عن أهم الآليات اللغوية الخاضعة لثنائية الأصل والعدول، فهناك عدّة أصول من الممكن أن تبدأ حتى من المستوى الصوتي، وبعض الألفاظ التي لها وظائف نحوية، وكذلك أصول في التركيب والدلالة، وحتى المستوى التنغيمي⁴، ولذلك فهي ثرية وواسعة جداً، وهي تقتضي من المتكلم "معرفة أصول اللغة بمستوياتها كافة، ودلالات هذه الأصول، وكيفية إنتاج الخطاب وفق ما تقتضيه. وهذه المعرفة هي نتيجة الكفاءة اللغوية التي يمتلكها الإنسان السوي"⁵، وهناك أصول أخرى منها الأصل في الكلام التأسيس دون التأكيد، بالإضافة إلى

¹ السكاكي، مفتاح العلوم، ص 259.

² نفسه، ص 263.

³ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج 4، ص 19.

⁴ الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 286.

⁵ نفسه، ص 378.

أصول غير هذه تدخل في حقول معرفية متنوعة مثل حقل أصول الفقه الذي يحتوي على الأصول السابقة بالإضافة إلى أصول أخرى لا بدّ من مراعاتها في عملية الحمل (تلقي الخطاب)، مثل أنّ الأصل العموم دون الخصوص، والإطلاق دون التقييد، وعلى البقاء دون التسخ، وعلى العرفي دون اللغوي¹، وهذا يدل على سعة هذا المجال، ومنه سنقتصر على أهمّ ظواهره خاصّة في جانبي: التركيب، والدلالة، مع بعض الظواهر الأخرى التي فيها لطائف من المسالك البيانية.

ومن الدراسات التي حاولنا الاستفادة منها في هذا الجزئية من التقسيم، ما ذكره "محمد يونس علي" في معرض حديثه عن "المسالك البيانية"، حيث بيّن أنّ الخطاب له مستويات من حيث الوضوح والبيان وذلك هو الذي أزم أصولي الحنفية بتقسيم مراتب الدلالات وضوحاً وخفاءً²، ثم بيّن بأنّ الوضوح يتحقق باتّباع الأصول الوضعية المستلزمة لما يلي:

- 1) استعمال الحقيقة وتجنب المجاز.
- 2) استعمال الألفاظ المتباينة وتجنب المشترك اللفظي.
- 3) الذكر وتجنب الحذف والإضمار.
- 4) الالتزام بالترتيب وتجنب التقديم والتأخير.
- 5) الالتزام بالمساواة بين اللفظ والمعنى وتجنب الإيجاز، والإطناب³.

وانطلاقاً من تلك الثنائيات المذكورة عند "محمد يونس علي"، يمكن معرفة ما يتيحده النسق للمتكلّم من استخدام مسلك دون الآخر، خاصّة في أبواب الذكر والحذف، والتقديم والتأخير، والإيجاز والإطناب، والتّصريح والتّعريض والكناية، كما أنّ تلك الآليات يمكن تصنيفها حسب أنواع العدولات⁴ من حيث: الكم، الكيف، الموقع⁴، وإن كان هذا الأخير

¹ ينظر: محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص117.

² نفسه ص102. وسيأتي بيان هذه المراتب ضمن مسالك رفع التّوهم، عند عامة علماء أصول الفقه وابن القيم.

³ نفسه، ص103.

⁴ وهذه المعايير مستخدمة بكثرة من طرف الباحثين، ومن ذلك ما استخدمه "محمد يونس علي" في بيانه لتأثيرات السياق في الخطاب من حيث دلالاته وقد استخدم المعايير الثلاثة المذكورة، ينظر: (علي) محمد محمد يونس، المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي (بيروت - لبنان)، ط 2 (مارس 2007م)، ص166. وكذلك صولة استخدم أحد هذه المعايير مصرّحاً بكونها معياراً للأصل والعدول، حيث ذكر "العدولات الكمية بالزيادة والنقص في

يمكن أن يدخل ضمن الجانب الكيفي إلا أنّ جعله قسيما له، إنّما هو من باب التّقسيم المنهجي الذي يوضّح بعض الخصوصيات التي يتحلّى بها نظام اللّغة العربيّة في قضية الموقعيّة. وإذا روعي الجانب النّظامي للسان العربي وانضباطه وفق ما يكفله مبدأ البيان، لتلك الثنائيات، يمكن أن تتوزّع تلك الضوابط إلى ثلاثة ضوابط، ومن خلالها يمكن أن تتوزّع مسالك الخطاب في الاستراتيجية البيانية، فيكون التّقسيم كالتّالي:

- مسالك وفق ضوابط النّسق الكميّة ، وتدخل فيها مجموعة ثنائيات مثل الذكر والحذف، الإيجاز والإطناب.
- مسالك وفق ضوابط النّسق النوعيّة الموقعيّة، وتدخل فيها ثنائية الرّتب المحفوظة والتّقديم والتّأخير.
- مسالك وفق ضوابط النّسق الكيفيّة (التّوعيّة)، وتدخل فيها ثنائيات: التباين والاشترار، الحقيقة والمجاز، التّصريح والتّلميح.
- مسالك أخرى قد تجمع بين المسالك السّابقة وفق ضوابطها، وهي داخلة ضمن فكرة النّسق إجمالا، وليست بالضرّورة مبنية على ثنائية الأصل والعدول، بل قد تكون من جملة اختيارات المتكلّمين من هذا النّسق بحيث تكون اختياراتهم دالة على قدراتهم التّعبيريّة، فهي بذلك داخلة ضمن الاستراتيجية البيانية، لكنّ إدراجها ضمن الضوابط السّابقة قد يظهرها بشكل مجزّء يفقدها قيمتها من حيث هي مسالك هامة من مسالك البيان، ومنه كان إفرادها هو الأولى، ومن تلك المسالك الهامة: "مسلك الاختيارات اللفظيّة والتّظميّة"، و"مسلك رفع التّوهم" الذي يهدف إلى زيادة البيان بغرض دفع الاحتمالات التّأويليّة الخاطئة، وهو مسلك يأتي مراعاة لفهم المتلقي.

وتبقى تلك الثنائيات المبنية على فكرة الأصل والفرع المذكورة محطّات لا بد من الوقوف عليها، إلا أنّ محلّ الخصوصيّة تكمن في تناول ابن القيمّ لهذه الأصول المذكورة والثنائيات التي تشكّلها، حيث نجد له فيها بعض الآراء الخاصّة، فمن تلك الثنائيات ما يعتدّ به ابن القيمّ،

الجمل" من حيث الوظائف الحجاجيّة التي تشغلها. ينظر: (صولة) عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي (بيروت - لبنان)، ط2 (2007م)، ص237 وما بعدها.

ومنها ما لا يعتد به إطلاقاً، ومنها ما يشدد عليه، ومنه ما يقوم بتخريجه غير التخريج المتعارف عليه. وذلك ما يكشف عنه البحث عن رأيه في كل ثنائية وما يمكن أن يندرج تحتها من آليات.

ثانياً: الاستراتيجية البيانية ومسالكتها الخطابية ضمن ضوابط النسق الكمية

1) الذكر وتجنب الحذف والإضمار

1.1) الذكر والحذف في اللسان العربي

قضية الذكر والحذف جارية ضمن ثنائية "الأصل والفرع"، أي باتّباع الأصل (الذكر)، أو بالعدول عنه (الحذف)، حيث "يرى النّحاة أنّ الأصل في الكلام الذكر ولا يحذف شيء منه إلاّ بدليل سواء كان هذا الدليل معنوياً أي يقتضيه المعنى أم صناعياً أي تقتضيه الصّناعة النّحوية¹. وسواء تدل عليه قرينة لفظية أم تدل عليه قرينة المقام"².

وبالنسبة إلى اللسان العربي، فالذكر والحذف "كثير في اللّغة العربيّة، وقد توسّعت فيه توسّعاً كبيراً، وقد جرى الحذف فيها في كل نوع من أنواع الكلم"³، حيث مسّ بنية الكلمة من مثل: لم يك، لم أدر، والأصل لم يكن، ولم أدر، مع اختلاف سبب الحذف، كما مسّ حروف المعاني مثل: "تالله تفتأ" حيث حذف حرف "لا" أي لا تفتأ، وكذلك حذف الفعل والاسم بمختلف وظائفهما النّحوية التي يردان فيها⁴. وذلك ما ذكر ابن جني أنّه جار في أنواع الحذف، "فقد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة. وليس شيء من ذلك إلاّ عن دليل عليه. وإلاّ كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته"⁵.

والحذف مبحث هامّ في التّراث العربي اهتم به النّحاة والبلاغيون والمفسّرون، لأنّه يدل على آليّة هامة من الآليات التي استخدمها العرب في كلامهم؛ قال سيبويه في باب "باب ما يكون في اللفظ من الأعراض": "اعلم أنّهم ممّا يحذفون الكلم وإنّ كان أصله في الكلام غير

¹ الحذف الذي يقتضيه المعنى مثل ما يحذف لعلم المخاطب به كحذف الفعل من في قول المجيب من أكرمت؟ فيقول زيداً، أما الحذف الذي تقتضيه الصّناعة ما يقدره النّحاة ويفترضونه في بعض العبارات مثل قولها في المثل "جاؤوا بمدق هل رأيت الذئب قط" أي "مقول فيه". ينظر: (الستامرائي) فاضل صالح، الجملة العربيّة: تأليفها وأقسامها، دار الفكر (عمان-الأردن)، ط3 (1430هـ-2009م)، ص78.

² فاضل الستامرائي، الجملة العربيّة: تأليفها وأقسامها، ص75.

³ نفسه، ص75.

⁴ للتوسّع في هذه الأمثلة ينظر: فاضل الستامرائي، الجملة العربيّة: تأليفها وأقسامها، ص75 وما بعدها.

⁵ (ابن جني)، أبو الفتح عثمان (392هـ)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، د.ط (1952)، ص360.

ذلك، ويحذفون ويعوّضون، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً¹. ثم أعطى أمثلة عن كل عدول (عارض): " فما حُذِف وأصله في الكلام غير ذلك : لم يَكْ ولا أدْر، وأشباه ذلك. وأما استغنائهم بالشيء عن الشيء فإنهم يقولون : يدعُ ولا يقولون ودع، استغنوا عنها بترك ، وأشباه ذلك كثير ، والعوض قولهم: زنادقة وزناديق، وفرازة وفرازين، حذفوا الياء وعوّضوها الهاء، وقولهم أسطاع يُسطيع وإتّما هي أطاع يُطيع، زادوا السين عوضاً من ذهاب حركة العين من أفعل. وقولهم اللّهم، حذفوا " يا " وألحقوا الميم عوضاً². ولدوران هذا "الحذف" في اللغة العربية وجريانه على ألسنة المتكلمين بها في مقامات تواصلية مختلفة، فقد أدخله ابن جني فيما سمه بـ "شجاعة العربية"، وقال فيه: "اعلم أن معظم ذلك إنما هو الحذف، والزيادة، والتقديم والتأخير، والحمل على المعنى، والتّحريف"³.

وقد ذكر " ابن السراج " قضية الحذف مشيراً إلى أحد أنواعه المتفرعة عنه، ولقبه بالاتساع حيث قال: " اعلم: أن الاتساع ضرب من الحذف ، إلا أن الفرق بين هذا الباب والباب الذي قبله أن هذا تقيمه مقام المحذوف وتعربه بإعرابه ، وذلك الباب تحذف العامل فيه وتدع ما عمل فيه على حاله في الإعراب وهذا الباب العامل فيه بحاله وإتّما تقيم فيه المضاف إليه مقام المضاف أو تجعل الظرف يقوم مقام الاسم"⁴.

ثم أعطى أمثلة لكل نوع من أنواع الاتساع: "فأما الاتساع في إقامة المضاف إليه مقام المضاف، فنحو قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] تريد: أهل القرية ، وقول العرب: بنو فلان يطؤونهم الطريق ، يريدون: أهل الطريق ، وقوله: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 177] إنما هو بر من آمن بالله. وأما اتساعهم في الظروف فنحو قولهم : (صيد عليه يومان) وإتّما المعنى: صيد عليه الوحش في يومين. (وُولد له الولدُ ستون عاما) ، والتأويل: (ولد له في ستين عاما) ومن ذلك قوله عز و جل: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: 33]، وقولهم : (

¹ (سيبويه)، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (180هـ)، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط3 (1408هـ-1988م)، ج1، ص24-25.

² سيبويه، الكتاب، ج1، ص25.

³ ابن جني، الخصائص، ج2، ص360.

⁴ (ابن السراج) أبو بكر محمد بن سهل (- 316هـ)، الأصول في النحو ، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة (بيروت-لبنان)، ط3 (1417هـ-1996م)، ج2، ص255.

نشارك صائم وليلك قائم) وإنما المعنى : (أنك صائم في النهار وقائم في الليل)، وكذلك: (يا سارق الليلة أهل الدار ...) وإنما سرق في الليلة¹. وقد صرح "السراج" بأن "هذا الاتساع أكثر في كلامهم من أن يحاط به"²، وهذا يدل على سعة اللسان العربي وبعده الانفتاحي المعين للمتكلمين على تحقيق غاياتهم التخاطبية المتنوعة.

لكن رغم أهمية الحذف ودورانه في مؤلفات المتقدمين، إلا أن ظاهرة الحذف وما يتعلق بها من مباحث في التراث العربي هي ذات طبيعة متشعبة تحتاج إلى دراسات معمقة لبيانها، "ولم تحظ الظاهرة بدراسة نظرية مناسبة عند القدماء باستثناء مواضع قليلة تجدها لدى حذاق النحاة كسيبويه وابن جني وابن هشام، كما نجدها في علم المعاني بيد أنها لا تتسم بالشمول في الموضوع الواحد"³. ولكن، على الرغم من افتقار هذه الظاهرة إلى التنظير، فهناك جانب تطبيقي ثري يدل على تصور نظري واضح عند أصحابه، ف"لا شك أنهم في تطبيقهم يصدر عن أفكار معينة يمكن أن تشكل جوانب نظرية متكاملة وإن لم يُعن أحد بعرضها وإبراز عناصرها عرضاً نظرياً واضحاً"⁴. ومن هذا المنطلق سيستخدم البحث عن آلية الحذف عند ابن القيم هذا المسعى بإبراز جهده التنظري والتطبيقي في مسألة الحذف، باعتباره أحد الآليات المتاحة ضمن النسق اللغوي بالتنوع بين الذكر والحذف.

2.1 الحذف عند ابن القيم في ضوء مبدأ البيان حدوده ومجالاته

لم يغفل ابن القيم الحديث عن مبحث الحذف، فمن خلال نظريته التخاطبية، لم يحكم منهج تغليب الصنعة التحوية على الوقائع التخاطبية في تناوله لمبحث الحذف، بل غلب الجانب التخاطبي، حيث إن "الحذف في النحو العربي نوعان: الأول أصيل في الاستخدام اللغوي، يلجأ إليه المستخدم اللغوي استجابة لمتطلبات المقام الكلامي. والثاني اصطنعه

¹ ابن السراج، الأصول في النحو، ج2، ص255-256.

² نفسه، ج2، ص256.

³ (حمودة) طاهر سليمان، ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع (الإسكندرية-مصر)

د.ط(1998م)، ص3.

⁴ نفسه، ص3.

التحويون، فهو لا يمت إلى الواقع الاستعمالي للغة بصلة، إنما هو استجابة لمطالب الصنعة التحوية¹.

ولذلك نجد تشديدا من ابن القيم على قضية التمسك بالأصل وهو "الذكر وعدم الحذف"، وقد صرح ابن القيم بأن التمسك بذلك الأصل متعلق بجانب هام من جوانب التعاون في الخطاب وهو "عدم اللبس" الذي يجري وفق المبدأ العام "مبدأ البيان"، فالحذف استعماله مقتصر على حال أمن اللبس، ولذلك فقد اعترض ابن القيم على من توسع فيه في غير موضعه، ففي معرض نقده لمن قدر حذف المضاف في قول النبي الكريم، لما أخذ بيديه ذهباً وحريراً،: "هذان حرام على ذكور أممي" (أبو داود والنسائي)، بتقدير: "استعمال هذين حرام"، حيث قال منكرًا لهذا التقدير: "وهذا المسلك ضعيف جدا، لأنّ حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوّغ ادّعاؤه مطلقا، وإلا لالتبس الخطاب وفسد التفاهم وتعطلت الأدلة"².

ولما رأى ابن القيم بأنّ التوسع في الحذف يخلّ بعملية إنتاج الخطاب وتلقيه المبنين على أصل "مبدأ بيان المتكلم"؛ بيّن بأنّ ذلك من باب الضرورات التي يلجأ إليها، حيث قال: "وإذا فتح هذا الباب فسد التخاطب وتعطلت الأدلة، وإنما يضمّر المضاف حيث يتعيّن ولا يصح الكلام إلا بتقديره للضرورة"³. وأعطى أمثلة لذلك منها "إذا قيل: أكلت الشاة، فإنّ المفهوم من ذلك أكلت لحمها، فحذف المضاف لا يلبس، وكذلك إذا قلت: أكل فلان كبد فلان، إذا أكل ماله، فإنّ المفهوم أكل ثمرة كبده، فحذف المضاف هنا لا يلبس"⁴.

وابن القيم بهذا الموقف (غير المترخص في الحذف) قد سبق بعض التداولين الذين عابوا الإسراف في هذه الظاهرة التي شاعت عند بعض "القدماء والكلاسيكين والتوليديين"⁵؛ خاصة حينما يتعلق الأمر بحالات يُعتبر "فيها أنّ هذا الدال موجود بالقوة، ولكنه محو ظاهريًا، أي

¹ (علي) عبد العزيز موسى، "ملاحم الصنعة التحوية في مبحث الحذف عند التحويين القدماء"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، (الأردن)، مج6، ع3، رجب (1431هـ/2010م)، ص195.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص22.

³ نفسه، ج3، ص22.

⁴ نفسه، ج3، ص22.

⁵ أوربكيوني، المضمّر، ص33.

إنّه محذوف" ¹. ومن هذا المنطلق ذكرت "أوريكيوني" أنّها بفكرة المضمّر تحرص "على عدم الانزلاق إلى نظريّة الوضعيّة المُبالغة التي يقول بها هؤلاء الذين يطلق عليهم برونو (F.Brunot) اسم "الأشخاص الذين يعانون رهاب الحذف (ellipsophobes)" ². وبهذا تتّضح الرّؤية التّداوليّة عند ابن القيم حينما رأى أنّ المحذوف البيّن غير الملبس إنّما هو في حكم المذكور، لأنّه موجود بالقوّة وإن لم يظهر في شكل الخطاب، وهذا الذي أرادت أوريكيوني الوصول إليه، عائبة على الاتجاهات الشّكليّة إسرافها في القول بالحذف، وبذلك أجابت عن الإشكاليّة التي انطلقت منها، وهي "عندما تقع على محتوى لاركيزة له ظاهريّاً، فما هي الحالات المشروعة لاعتبار الدّال الذي يوضّحه محذوفاً أو محفّزاً، بدلا من اعتباره غائبا ببساطة" ³.

وقد أكّد ابن القيم تلك الفكرة بما نقله عن شيخه ابن تيميّة في مبحث الإضمار، حيث قال: "إنّ الإضمار هو الإخفاء ، وهو أن يخفي المتكلم في نفسه معنى ويريد من المخاطب أن يفهمه ، فهذا إما أن يجعل له عليه دليلا من الخطاب ، أو لا . فإن جعل له عليه دليلا من السّياق لم يكن ذلك إضمّارا محضاً ، بل يكون قد أظهره له بما دلّه عليه من السّياق ، ودلالة اللفظ قد تحصل من صريحه تارة ، ومن سياقه ومن قرائنه المتّصلة به ، فهذا لا محذور فيه إذا كان المخاطب قد دلّ السامع على مقصوده ومراده . وإن لم يجعل له عليه دليلا فإنّه لم يقصد بيانه له، بل عدل عن بيانه إلى بيان المذكور، فلا يقال إنّ كلامه دلّ عليه بالإضمار فإنّ هذا كذب صريح عليه فتأمّله فإنّه واضح" ⁴. وبهذا يتّضح كون الإضمار منه ما هو داخل في البيان ومنه ما هو خارج عنه، فالذي عليه دليل من السّياق داخل في البيان وهو في حكم المذكور، أما الذي ليس عليه دليل فهو خارج عن البيان، ولذلك فالقول بأنّ المتكلم قد أراده هو قدح فيه.

¹ أوريكيوني، المضمّر، ص33.

² نفسه، ص33-34.

³ نفسه، ص33.

⁴ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج 2، ص714. ولم نشر إلى أصل كلام ابن تيميّة لأنّه، حسب ما ذكره محقق كتاب الصّواعق، موجود ضمن كتبه المفقودة. ينظر: الصّواعق المرسلّة، هامش ص634.

وإيراد هذه الأمور المتعلقة بالمتلقي ليس اعتباطاً وإنما لكون المبالغة في الحذف والتقدير مساساً بكفاءة المتكلم، ولذلك كان تشديد ابن القيم حول هذا الحذف لما رآه من تعسف في استخدام هذه الآلية في تقديرات النحاة وحتى المفسرين¹، الذين بلغ استثمار بعضهم لباب الحذف والتقدير أن ادعوا ادعاءات بعيدة، وفي ذلك قال ابن القيم "وأما ادعاء إضافة شيء محذوف إلى شيء محذوف، ثم يضاف المضاف إليه إلى شيء آخر محذوف من غير دلالة في اللفظ عليه، فهذا مما يصاب عنه الكلام الفصيح فضلاً عن كلام رب العالمين"².

ولذلك فابن القيم يبيّن انصياع اللغة إلى مرادات المتكلمين، وأنها تغلب عليها المعاني أكثر من الألفاظ، ولذلك يعيب التوسع في التقديرات، "وإذا تأملت الكلام العربي رأيت كثيراً منه وارداً على المعنى لوضوحه، فلو ورد على قياس اللفظ مع وضوح المعنى لكان عيًّا، وبهذه القاعدة تزول عنك إشكالات كثيرة، ولا تحتاج إلى تكلف التقديرات، التي إنما عدل عنها المتكلم لما في ذكرها من التكلف فقدّر المتكلمون لنطقه ما فرّ منه، وألزموه بما رغب عنه، وهذا كثير في تقديرات النحاة التي لا تخطر ببال المتكلم أصلاً، ولا تقع في تراكيب الفصحاء، ولو سمعوها لاستهجنوها"³.

ويربط ابن القيم قضية جواز الحذف بقضية **أطراد الاستعمال** عند اللغويين، "وقد صرح أئمة العربية بأنّ الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، فلا بدّ أن يكون موضع ادعاء الحذف عندهم صالحاً للثبوت، ويكون الثبوت مع ذلك أكثر من الحذف، حتى إذا جاء ذلك محذوفاً في موضع عُلم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل من هذا الموضع، فحُمِل عليه، فهذا شأن من يقصد البيان والدلالة وأما من يقصد التلبس والتعمية فله شأن آخر"⁴.

¹ وهذا ما ألفيناه يقرّه في كثير من المواطن، ويردّ توجيهات التقديرات الباردة التي تُخرج مراد المتكلم من أعلى درجات الفصاحة إلى أسفل دركات العي، ومن ذلك تقدير بعضهم في قوله تعالى "لا عاصم اليوم من أمر الله" [هود:43]، ب: لا معصوم عاصم اليوم، مع أنّ لفظة عاصم جيء بها للدلالة على المعنيين (عاصم/معصوم) من باب إيجاز الكلام وبلاغته. بدائع الفوائد، ج3، ص58.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص55.

³ نفسه، ج3، ص61-62.

⁴ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص385.

وبيّن في موضع آخر بأنّ الحذف يكون حسنا حينما يذكر الشيء في موضع ويحذف في آخر " وَهَذِهِ طَرِيقَةُ الْقُرْآنِ بَلْ وَكَلَّ كَلَامَ فَصِيحٍ أَنْ يَذَكَرَ الشَّيْءَ فِي مَوْضِعٍ ثُمَّ يَحْذِفُهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ لِدَلَالَةِ الْمَذْكُورِ عَلَى الْمَحْذُوفِ وَأَكْثَرُ مَا يَجْدُهُ مَذْكُورًا وَحَذْفُهُ قَلِيلٌ وَأَمَّا أَنْ يَحْذِفَ حَذْفًا مُطْرَدًا وَلَمْ يَذْكُرْهُ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَلَا فِي اللَّفْظِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ فَهَذَا لَا يَقَعُ فِي الْقُرْآنِ " ¹. وهذا فيه إشارة واضحة إلى أنّ كل من آليتي الذكر والحذف لهما غرض تخاطبي معيّن يحسن، حسب ما يقتضيه المقام، اختيار أحدهما، وذلك بحسب المعاني التي يريد تبليغها، حيث تتجلى هذه المعاني في الحذف الذي تجلبه المطالب الاستعمالية، وهو ما كان فيه المتكلم في مقام يَجْمَلُ فيه الحذف، فيؤثره على الذكر، ولو كان في مقام آخر لربما التزم بأصل الذكر، فهنا يكون الحذف تحقيقا لغاية دلالية كما كان الذكر لغاية دلالية ².

وما ذكره ابن القيم حول ضابط " اطراد الاستعمال " في الحذف، هو مذهب الأفاذ من اللغويين؛ حيث إنّ "القرائن ليست وحدها السبب في إحداث الحذف والإضمار للألفاظ، فإنّ لكثرة الاستعمال التي يشير إليها سيويه وأصحابه كثيرا دورا مهما" ³، وهذا الجانب (كثرة الاستعمال) له علاقة بمسألة "العرف اللغوي في الاستعمال"، حيث "لا يحصل إلا إذا صار الحذف في هذه المواضع عرفا لغويا إذ لا يحذف كل ما يكثر استعماله" ⁴.

وبعد بيان كيفية التعامل مع "الحذف" من ناحية الحكم على وجوده في الخطاب وأنّ مجاله ضيق، ذكر ابن القيم تنزيل ذلك على الخطاب ضمن سياق التخاطب الفعلي المحكوم بمبدأ البيان، حيث بيّن ذلك في حديثه عن الإضمار، إذ بيّن بأنّ الإضمار على ثلاثة أنواع: النوع الأول: هو "نوعٌ يعلم انتفاؤه قطعاً وأنّ إرادته باطلة، وهو حال أكثر الكلام فإنّه لو

سلط عليه الإضمار فسد التخاطب، وبطلت العقود والأقارير والطلاق والعتاق والوصايا والوقوف والشهادات، ولم يفهم أحد مراد أحد إذ يمكنه أن يضمّر كلمة تغير المعنى، ولا يدل المخاطب عليها" ⁵. وانتهى إلى القول: "وباب الإضمار لا ضابط له فكلّ من أراد إبطال كلام

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص 539.

² عبد العزيز موسى علي، ملامح الصنعة النحوية في مبحث الحذف، ص 197.

³ الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، ص 67.

⁴ نفسه، ص 67.

⁵ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج 2، ص 710-711.

متكلم ادعى فيه إضماراً يخرج عن ظاهره" ¹ ، ولهذا فابن القيم يسد الباب أمام المتلاعبين بالخطابات، حتى لا يصير باب الإضمار مدخلاً لتحريف مراد المتكلم، وتغييب مقاصده، ثم القول بدلالات لم يقصدها المتكلم، وإنما ينشؤها المتلقي من عنده ويحكم بأنها مقصودة للمتكلم وحيثه في ذلك هي آلية "الحذف والإضمار".

أما النوع الثاني، فقد بين ابن القيم أنه " ما يشهد السياق والكلام به ، فكأنه مذكور في اللفظ وإن حذف اختصاراً" ² ، ثم ضرب له أمثلة من القرآن الكريم، "كقوله تعالى: ﴿أَنْ اِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ [الشعراء : 63] فكل واحد يعلم أن المعنى فضربه فانفلق ، فذكره نوع من بيان الواضحات ، فكان حذفه أحسن ، فإن الوهم لا يذهب إلى خلافه. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَى أَبِيهِمْ﴾ [يوسف : 62-63] ، فكل أحد يفهم من هذا السياق أنهم جعلوها في رحالهم وأهم وصلوا بها إلى أبيهم ³ . فقد بين ابن القيم أن هذا الضرب الذي يشهد له السياق لا يُوقع المتلقي في أي حيرة، كما أنه يستطيع معرفة المحذوف (المضمر) دون أن يتوهم خلافه، ومنه فذكره ليس إلا ذكراً للواضح، فكان حذفه أولى.

وقد بين ابن القيم كثرة هذا النوع الذي يشهد له السياق في القرآن الكريم، حيث قال: "ومثل هذا في القرآن كثير جداً وفهم الكلام لا يتوقف على أن يضم فيه ذلك ، مع أنه مراد ولا بد، فكيف يتوقف فهم الكلام الذي لا دليل فيه على الإضمار بوجه ، وهو كلام مفيد قائم بنفسه معط لمعناه على دليل منفصل يدل على أن المتكلم لم يضم فيه خلاف ما أظهره ؟ وهل يتوقف أحد من العقلاء في فهم خطاب غيره له على هذا الدليل أو يخطر بباله ؟" ⁴ .

النوع الثالث، بين ابن القيم بأن هذا النوع هو "كلام يحتمل الإضمار ويحتمل عدمه، فهذا إذا قام الدليل على أن المتكلم به عام ناصح مرشد قصده البيان والهدى والدلالة والإيضاح بكل طريق، وحسم مواد اللبس ومواقع الخطأ ، وأن هذا هو المعروف المؤلف من خطابه، وأنه اللائق بحكمته ؛ لم يشك السامع في أن مراده ما دل عليه ظاهر كلامه دون ما يحتمله باطنه

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص711.

² نفسه، ج2، ص713.

³ نفسه، ج2، ص713.

⁴ نفسه، ج2، ص713.

من إضمار، ما لم يجعل للسامع عليه دليلاً ولا له إلى معرفته سبيلاً، إلا أن يجوز عليه أنه أراد منه ذلك وكلفه ما لا يطيقه وعرضه للعناء والمشقة والعزلة ولم يقصد البيان، ولا نكير على من ظن ذلك في المتكلم أن يظن بكلامه ما هو مناسب لظنه به¹. فهذا النوع قد بين ابن القيم أنه يحتمل، لكن يتوقف ذلك على ما أراده المتكلم، البيان أم التعمية؟ فإن كان تبين من حاله أنه يريد البيان فإما أنه ليس يقصد الإضمار فإن قصده دل عليه بدليل، وليس له مراد الإضمار دون دليل، فإن كان أراد ذلك، فهو ليس ممن يريد البيان بل يريد غير ذلك.

ومنه، فالأنواع الثلاثة، نوع أول بين بأنه لا إضمار فيه، وهو حال أغلب الكلام، ونوع ثان بين بأن فيه إضماراً لكن يشهد له السياق فهو في حكم المذكور، وثالث محتمل للأمرين ومتوقف على المتكلم هل هو يريد البيان فهو بذلك إما: أنه لم يضر وإن أضر وضع دليلاً، وإما أنه لم يقصد البيان. والنوع الثاني هو الذي يمكن أن يتوقف على إدراك المتلقي، ولذلك استخدمت هذه الآلية ضمن استراتيجيات المتكلم الخطابية يكون اعتماداً على قدرة المخاطب في فهمه وإدراكه أن هناك عناصر محذوفة، ويمكن تفسير قدرة المتلقي على فهم التعبيرات اللغوية الناقصة في ظل نظرية الحشو، والحشو "هو كمية من المعلومات المبلغة، زائدة عن الحد الأدنى المطلوب"². ولذلك، كما بين محمد يونس علي، يمكن إرجاع ما حذف إلى هذه النظرية "إذ يقوم المتكلم بحذفه عادةً اعتماداً على إدراك السامع، ويقوم السامع بتقدير المحذوف اعتماداً على (قصد المتكلم) الذي يجتهد في إدراكه معتمداً في ذلك على خبرته في حذف العامل في مثل تلك المواضع، وقد يكون للقارئ الخارجية الدور الأهم في الحذف والتقدير"³. لكن يبقى ما بينه ابن القيم هو المعتمد بحسب مراد البيان الذي يكون ما حذفه سهل المنال فهو من باب الواضح، وغير مراد البيان الذي يكلف المتلقي عناء الفهم وإيجاد المحذوف.

3.1 آليات الذكر والحذف وغايات المتكلمين التخاطبية

من خلال مراعاة المتكلمين لشروط الحذف وعدم الوقوع في اللبس الذي يؤدي إلى المساس بمبدأ "البيان" لا يقف جهد ابن القيم عند حدود الحذف والشروط المتعلقة به

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص713-714.

² محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ص156.

³ نفسه، ص156.

والضابطة لاشتغاله، بل يغوص في هذه الآلية من حيث هي مسلك من مسالك التعبير التي يستخدمها المتكلم ضمن استراتيجيات خطابية معينة ليحقق بها المقصد الذي يتغيّاه، وليس الأمر محصوراً في آلية الحذف بل حتى عدم الحذف هو آلية لها بعد استراتيجي يتغيّاه المتكلم، فمسألة الذكر والحذف قضية اختيارية، وحسب مقاصد المتكلمين تترجح آلية عن أخرى، وهذا ما بينه ابن القيم، من خلال عدّة نماذج ذكرها، وهذه نماذج متنوعة بين الذكر والحذف:

أ) التنويع بين آليتي الحذف والذكر حسب المقام في المفعول به

بين ابن القيم أنّ مزية الذكر أو الحذف إنّما تتحدّد بحسب سياق الكلام، وذلك بحسب إن كان ذكر الشيء هاماً أم لا؟ وقد ساق ابن القيم أمثلة كثيرة في ذلك تدور حول ذكر المفعول به وحذفه، وفق ما يلي:

ترجح الحذف

ذكر ابن القيم نموذج الفعل "أعطى" المتعدّي إلى مفعولين ومتى يجوز حذف مفعوليه، واستشهد لذلك بشواهد قرآنية وأحاديث نبوية، يقول ابن القيم: "فإن كان المَقْصُودُ إِيْجَادَ مَاهِيَةِ الْإِعْطَاءِ الْمَخْرُجَةِ لِلْعَبْدِ مِنَ الْبُخْلِ وَالشَّحِّ وَالْمَنْعِ الْمُنَافِي لِلإِحْسَانِ، ذُكِرَ الْفِعْلُ مُجَرِّداً كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾ [الليل: 05]، ولم يذكر ما أعطى، ولا من أعطى. وتقول فلان يُعْطِي وَيَتَصَدَّق وَيَهَب وَيُحْسِن. وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلَا مَعْطِي لِمَا مَنَعْتَ"، لما كان المَقْصُودُ بِهَذَا تَفْرُدَ الرَّبِّ سُبْحَانَهُ بِالْعَطَاءِ وَالْمَنْعِ لَمْ يَكُنْ لَذِكْرِ الْمُعْطَى وَلَا لِلْحِظِّ الْمُعْطَى مَعْنَى، بل المَقْصُودُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْعَطَاءِ وَالْمَنْعِ إِلَيْكَ لَا إِلَى غَيْرِكَ، بل أنت المتفرّد بها لا يشركك فيها أحد، فَذِكْرُ الْمَفْعُولَيْنِ هُنَا يُخْلِ بِتَمَامِ الْمَعْنَى وَبِإِلاغته" ¹.

وبهذا يبرز ابن القيم أنّ الفعل "أعطى" إن كان القصد من استعماله هو معناه المجرد دون الحاجة إلى معرفة من المُعْطَى ولا من المُعْطَى ولا حتى القدر المُعْطَى، فذكره إطناب مخلّ، وحذفه هو النهج البليغ. وهذا النمط من الحذف هناك من يدخله في ما يسمى "الحذف

¹ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام، تح: زائد بن أحمد التّشيري، دار عالم الفوائد (مكة - السعودية)، ط1 (1425هـ)، ص541.

اقتصاراً"، لأنّ حذف المفعولات "من باب عدم الذكر وليس من باب الحذف" ¹. وبهذا يكون هو المسلك البياني الأنسب.

ترجّح الذكر

ذكر ابن القيم متى يترجّح ذكر مفعولي الفعل أعطى، حيث "إذا كان المقصود ذكرهما ذكراً معاً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: 1]، فإنّ المقصود إخباره لرَسُوله صلى الله عليه وسلم بما خصّه به وأعطاه إياه من الكوثر، ولا يتم هذا إلا بذكر المفعولين، وكذا قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: 8] ². وهذا بخلاف المثال السابق الذي كان الحذف فيه هو الأنسب، بينما هنا الذكر هو الأنسب والأليق حسب المقام، لأنّ المراد هو بيان المعطى.

ترجّح الذكر والحذف

بيّن ابن القيم أنّه قد يكتفى بذكر أحد المفعولين وحذف الآخر حسب المقصود منهما، وذلك في فعلين "يؤتي، يُطعم" يقول ابن القيم: "وإذا كان المقصود أحدهما فقط اقتصر عليه، كقوله تعالى: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [المائدة: 55] المقصود به أنّهم يفعلون هذا الواجب عليهم ولا يهملونه، فدكره لأنّه هو المقصود. وقوله عن أهل النار: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: 43، 44] لما كان المقصود الإخبار عن المستحق للإطعام أنّهم بخلوا عنه ومنعوه حقه من الإطعام وقست قلوبهم عنه، كان ذكره هو المقصود دون المطعوم" ³. فقد بيّن ابن القيم بأنّ ما ذكره مهمّ من المفعولين يذكر، والآخر يحذف وذلك حسب سياق الكلام.

ب) ترجّح الذكر أو الحذف في "الواو"

ومن قبيل ترجّح الذكر أو الحذف وفق المقام، ما جاء في "ذكر الواو وحذفها" حسب خطاب أهل الجنة وأصحاب النار، وذلك في قوله تعالى في أصحاب الجنة: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ

¹ فاضل السامرائي، الجملة العربية: تأليفها وأقسامها، ص94.

² ابن القيم، جلاء الأفهام، ص541-542.

³ نفسه، ص542.

فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿ [الزمر: 73]، وقوله في صفة النار: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتَحْتُ أَبْوَابَهَا﴾ [الزمر: 71] بغير واو¹.

ولذلك طرح ابن القيم التساؤل حول السرّ في ذلك بعد أن سرد الأقوال المختلفة في أنّ الجواب محذوف أو غير محذوف، قال ابن القيم: "بقي أن يقال فما السرّ في حذف الجواب في آية أهل الجنة وذكره في آية أهل النار؟"². ثم بيّن أنّ الجواب في ذلك هو أن "يقال: هذا أبلغ في الموضوعين، فإنّ الملائكة تسوق أهل النار إليها وأبوابها مغلقة، حتى إذا وصلوا إليها فتحت في وجوههم فيفجأهم العذاب بغتة، فحين انتهوا إليها فتحت أبوابها بلا مهلة، فإنّ هذا شأن الجزاء المرتّب على الشرط أن يكون عقبيه، فإنّها دار الإهانة والحزى، فلم يُستأذن لهم في دخولها، ويُطلب إلى خزنتها أن يمكنهم من الدخول"³. فبيّن ابن القيم أنّ حذف الواو في هذا الموضوع الخاص بأهل النار موافق لحقيقة الموقف الذي يكون فيه مفاجأة أهل النار بالعذاب دون أيّ مهلة سابقة.

وما سبق بالنسبة إلى أهل النار، ودلالة حذف الواو فيها، "أما الجنة فإنّها دار الله ودار كرامته ومحل خواصه وأوليائه، فإذا انتهوا إليها صادفوا أبوابها مغلقة فيرغبون إلى صاحبها ومالكها أن يفتحها لهم ويستشفعون إليه بأولي العزم من رسله، وكلّهم يتأخّر عن ذلك حتى تقع الدلالة على خاتمهم وسيدهم وأفضلهم فيقول أنا لها"⁴.

وقد بيّن ابن القيم البعد النفسي لآليتي الذكر والحذف في مناسبة كلّ منهما لمقامه من خلال الأثر الذي يتركه في المخاطبين به؛ فبيّن أنّ الحذف أليق بمقام من طغى فعجل له بالإهانة، بينما الجنة لشرفها وتعب الحصول إليها كان الأليق بها ذكر الواو التي دلّت على بعد زمني كان له أثر نفسي يشعر بقيمة الجنة وأنها ليست رخصاً، لهذا استحقت شفاعه أفضل الخلق، وقد عبّر ابن القيم عن ذلك، بعد ذكره للشفاعة النبوية المحمدية، حيث قال: " وهذا أبلغ وأعظم في تمام النعمة، وحصول الفرح والسرور مما يُقدَّر بخلاف ذلك، ولئلا يتوهّم الجاهل

¹ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تح: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد (مكة - السعودية)، ط1 (1428هـ)، مج1، ص101.

² نفسه، مج1، ص102.

³ نفسه، مج1، ص102.

⁴ نفسه، مج1، ص102-103.

أثما بمنزلة الخان الذي يدخله من شاء ، فجنّة الله غالية بين الناس وبينها من العقبات والمفاوز والأخطار مالا تنال إلا به"¹.

ت) الاستغناء عن ذكر الفعل بفعل من جنسه

ذكر ابن القيم هذا الباب من الحذف حينما أتى إلى قضية الصلاة على النبي والدعاء لأصحابه، وقد ناقش فيها رأي مخالف فيه من عدّة وجوه مستدلا بشواهد من شعر العرب، مبيّنا أنّ أسلوب الاستغناء هذا من أساليب العرب في كلامها، حيث قال: " هَذَا مِنْ بَابِ الْإِسْتِغْنَاءِ عَنْ أَحَدِ الْفِعْلَيْنِ بِالْأَوَّلِ مِنْهُمَا وَإِنْ كَانَ غَيْرَ وَقَعَ عَلَى الثَّانِي كَقَوْلِ الشَّاعِرِ: عَافَتْهَا تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا ... حَتَّى غَدَتْ هَمَالَةً عَيْنَاهَا وَقَوْلِ الْآخَرِ:

وَرَأَيْتَ زَوْجَكَ قَدْ غَدَا ... مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرِمْحًا

وَقَوْلِ الْآخَرِ:

وَزَجَّحْنَ الْحَوَاجِبَ وَالْعَيُونَا ... "².

وهنا ابن القيم أورد أبياتا قد يستشكلها من لا معرفة له بكلام العرب؛ فتعليف البهائم التّبَنَ بَيْنَ لَكِن كَيْفَ عَطَفَ عَلَيْهِ الْمَاءُ ؟ وكذلك السّيف يُتَقَلَّدُ فَكَيْفَ بِالرَّمْحِ ؟ والحواجب تزجج فكيف العيون ؟ وقد أعطى ابن القيم لها المسوّغ في استعمالها، حيث بيّن أنّه " لَمَّا كَانَ الْفِعْلُ الْأَوَّلُ مُوَافِقًا لِلْفِعْلِ الثَّانِي فِي الْجِنْسِ الْعَامِ أَكْتَفَى بِهِ مِنْهُ ، لِأَنَّ الْعَلْفَ مُوَافِقًا لِلسَّقْيِ فِي التَّغْذِيَةِ ، وَتَقَلَّدَ السَّيْفِ مُوَافِقًا لِحَمْلِ الرَّمْحِ فِي مَعْنَى الْحَمْلِ ، وَتَزَجَّجُ الْحَوَاجِبِ مُوَافِقًا لِحَمْلِ الْعُيُونِ فِي الزَّيْنَةِ "³.

ث) حذف الفاعل

ذكر ابن القيم أنّ حذف الفاعل آليّة يراد بها بيان العموم والإطلاق، وذلك في بعض المواضع في القرآن الكريم التي تدل على أحداث يوم القيامة، " بحيث ينطق الكون كلّ بالحمد لله رب العالمين ، ولذلك قال تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ بَيْنَهُمُ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

¹ ابن القيم، حادي الأرواح، مج1، ص103-104.

² ابن القيم، جلاء الأفهام، ص570-571.

³ ابن القيم، نفسه، ص571.

[الزمر: 75]، فحذف فاعل القول لإرادة الإطلاق ، وأنّ ذلك جار على لسان كل ناطق وقلبه. قال الحسن: "لقد دخلوا النار وإنّ قلوبهم لملتئة من حمده ما وجدوا عليه سبيلاً". وهذا هو الذي حسن حذف الفاعل من قوله : ﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [الزمر: 72]، حتى ك أنّ الكون كلّه قائل ذلك لهم ، إذ هو حُكْمُهُ العدل فيهم ، ومقتضى حكمته وحمده¹. فبيّن ابن القيم أنّ الفاعل للفعل "قيل" في الموضوعين محذوف حتى يدخل فيه كثيرون، حتى كأنّ الكون كلّه هو القائل.

ج) حذف جواب لو

بيّن ابن القيم أنّ جواب "لو" يحذف كثيرا، وأعطى لذلك أمثلة من القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 5]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ﴾ [الرعد: 31] ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ﴾ [الأنفال: 50] ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذَا فَزَعُوا فَلَا فَوْتَ﴾ [سبأ: 51] ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: 30]، وبيّن ابن القيم جريان هذا الأسلوب خاصّة في مثل هذه المواضع، " ومثل هذا حذفه من أحسن الكلام ، لأنّ المراد أنّك لو رأيت ذلك لرأيت هولاً عظيماً ، فليس في ذكر الجواب زيادة على ما دلّ عليه الشرط ، وهذه عادة الناس في كلامهم إذا رأوا أمورا عجيبة وأرادوا أن يخبروا بها الغائب عنها يقول أحدهم لو رأيت ما جرى يوم كذا"². فقد بيّن ابن القيم أنّ هذا النوع من الحذف (حذف جواب لو) جار في كثير من المواضع في القرآن الكريم، كما أنّه عادة الناس في كلامهم، لأنّ مقصودهم المراد تخدّمه أداة الشرط وفعلها، فليس في ذكر الجواب مزيد فائدة.

ح) حذف العامل في (بسم الله)

بيّن ابن القيم أنّ حذف العامل في "بسم الله" له عدّة فوائد، "منها أنّه موطن لا ينبغي أن يتقدّم فيه سوى ذكر الله، فلو ذكرت الفعل، وهو لا يستغني عن فاعله، كان ذلك مناقضا للمقصود، فكان في حذفه مشاكلة اللفظ للمعنى ليكون المبدوء به اسم الله ، كما نقول في الصلوة الله أكبر ، ومعناه من كل شيء ، ولكن لا نقول هذا المقدّر . ويكون اللفظ مطابقا

¹ ابن القيم، حادي الأرواح، مج2، ص790.

² ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص8.

لمقصود الجنان ، وهو أن لا يكون في القلب إلا الله وحده ، فكما تجرد ذكره في قلب المصلي تجرد ذكره في لسانه¹ . فقد بيّن ابن القيم أنّ موضع العامل قد حذف ما فيه ، وبقي أول شيء في الكلام هو اسم الله ، وذلك شبيهه بقول المكبر في الصلاة "الله أكبر" ، ففيها أيضا حذف العامل ، وكلاهما يطابقان حالة العبد في أنه لا شيء يشغله سوى ذكر الله ، وذلك من مشكلة اللفظ للمعنى .

كما بيّن ابن القيم فوائد أخرى للحذف ، " ومنها أنّ الفعل إذا حذف صح الابتداء بالتسمية في كل عمل وقول وحركة ، وليس فعلاً أولى بها من فعل ، فكان الحذف أعمّ من الذكر ، فإنّ أيّ فعل ذكرته كان المحذوف أعمّ منه " ² . فبيّن ابن القيم أنّ في الحذف سعة في الابتداء بالتسمية في كل أحوال العبد ، وبذلك يعمّ الحذف كلّ أنواع تلك الأفعال والأقوال ، بخلاف لو ذكر الفعل وحدّد . بالإضافة إلى فوائد أخرى ، " منها أنّ الحذف أبلغ ، لأنّ المتكلّم بهذه الكلمة كأنه يدعي الاستغناء بالمشاهدة عن النطق بالفعل ، فكأنّه لا حاجة إلى النطق به ، لأنّ المشاهدة والحال دالّة على أنّ هذا وكلّ فعل فإنّما هو باسمه تبارك وتعالى " ³ . فقد بيّن ابن القيم أنّ بلاغة الحذف آتية من إغناء الحال عن المقال ، فكأنّ المتكلّم الذي حذف الفعل في مقاله هو ذاكرٌ له بحاله .

2) الالتزام بالمساواة بين اللفظ والمعنى

العلاقة بين اللفظ والمعنى لها مباحث ودراسات كثيرة قديما وحديثا، ومن بين المباحث التي تظهر فيها هذه العلاقة، مبحث المساواة بين اللفظ والمعنى في علم المعاني، وذلك بالبحث عن المعيار الوسط بين الإيجاز والإطناب، كما أنّ هناك مبحثا آخر ألفينا ابن القيم قد اعتدّ به وأعطى له أهميّة في مؤلفاته، وهو مبحث المناسبة الصوتيّة بين الألفاظ والمعاني، وكيف أنّ الألفاظ تكون مساوية للمعاني وبقدرها، وبذلك ستناول جهد ابن القيم ضمن هذين المبحثين.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص24.

² نفسه، ج1، ص24.

³ نفسه، ج1، ص24.

1.2 المساواة والعدول إلى الإيجاز أو الإطناب في علم المعاني

وهذا في التراث العربي له مبحث خاص به يتناوله علماء البلاغة ضمن " علم المعاني"، في باب "الإيجاز والإطناب والمساواة"، وقد بين " القزويني" بأن هذه الثلاثة هي مسالك في التعبير، ف"المقبول من طرق التعبير عن المعنى: هو تأدية المراد بلفظ مساوٍ له، أو ناقص عنه وافٍ، أو زائد عليه لفائدة"¹. ثم إن لكل مسلك تعريفاً خاصاً به: فالمراد بالمساواة: "أن يكون اللفظ بمقدار أصل المراد؛ لا ناقصاً عنه بحذف أو غيره، كما سيأتي، ولا زائداً عنه بنحو تكرير، أو تميم، أو اعتراض"².

أما إن كان ناقصاً فهو " الإيجاز" ويقسمه علماء المعاني إلى قسمين "إيجاز القصر: وهو ما ليس بحذف، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179]، فإنه لا حذف فيه مع أن معناه كثيرٌ يزيد على لفظه؛ لأن المراد به: أن الإنسان إذا عَلِمَ أنه متى قُتِلَ قُتِلَ كان ذلك داعياً له قوياً إلى أن لا يُقَدِّمَ على القتل. فارتفع بالقتل الذي هو قصاصٌ - كثيرٌ من قتل الناس بعضهم لبعض، فكان في ارتفاع القتل حياةٌ لهم"³. أما القسم الثاني، فهو "إيجاز الحذف، وهو ما يكون بحذف. والمحذوف: إما جزءٌ جملة أو جملة، أو أكثر من جملة"⁴. والنوع الثاني الخاص بالحذف قد مرّت أمثله.

ويبقى مدار معرفة الحدّ الفاصل بين هذه المسالك فيه نوع من الصعوبة، وهذا ما دفع بالسكاكي حين أتى إلى تناولهما بالتعريف إلى أن يُبيّن بأن معرفة الحدّ نسبيّة تخضع لعرف العرب في كلامها، حيث قال: "أما الإيجاز والإطناب فلكونهما نسبيين، لا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحقيق والبناء على شيء عرفي، مثل جعل كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم، ولا بدّ من الاعتراف بذلك مقيساً عليه، ولنسمّه: متعارف الأوساط، وأنه في البلاغة لا يحمّد ولا يذم"⁵. وبهذا يكون المعيار الثابت أو الأصل المقعد غير

¹ (القزويني)، جلال الدين محمد بن عبد الرحمان بن عمر بن أحمد بن محمد الملقب بالخطيب (739هـ)، الإيضاح في

علوم البلاغة: المعاني والبيان والبدیع، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط1 (1424هـ-2003م)، ص139.

² نفسه، ص139.

³ نفسه، ص143.

⁴ نفسه، ص145.

⁵ السكاكي، مفتاح العلوم، ص387.

متأتى، وإنما هو أصول تخاطبية تخضع للعرف الاستعمالي، وهو بحد ذاته ليس ثابتا كثبات كثير من القواعد التحويلية أو الصرفية على سبيل المثال.

ولقد بين " القزويني " المراد بالمساواة وحدد أمثلة العدول عن المساواة إلى الإطناب أو الزيادة، فالمساواة هي: " أن يكون اللفظ بمقدار أصل المراد؛ لا ناقصاً عنه بحذف أو غيره، كما سيأتي، ولا زائداً عنه بنحو تكرير، أو تميم، أو اعتراض"¹.

2.2 أمثلة عن المساواة والعدول عنها عند ابن القيم

1.2.2 عدولات لرفع توهم السامع

وقد ذكر " ابن القيم " أمثلة متنوعة لهذا العدول، أغلبها له مقاصد بيانية منها ما ذكره في معرض بيانه لمسالك رفع توهم السامع خلاف مقصود المتكلم، حيث ذكر: التوكيد، والتعقيب، والاعتراض.

أ) التوكيد:

وهو يدخل فيما سماه القزويني بـ " التكرير "، وقد بين ابن القيم بأن له عدّة وسائل لغوية منها: " التأكيد بالنفس والعين و " كل " وأجمع، والتأكيد بقوله: حَقًّا وَنَظَائِرِهِ " ². وضرب له أمثلة، ومن ذلك " قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164]، رَفَعَ سُبْحَانَهُ تَوْهُمَ الْمَجَازِ³ فِي تَكْلِيمِهِ لِكَلِيمِهِ بِالْمَصْدَرِ الْمُؤَكَّدِ الَّذِي لَا يَشْكُ عَرِيُّ الْقَلْبِ وَاللِّسَانِ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ إِثْبَاتُ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ كَمَا تَقُولُ الْعَرَبُ: مَاتَ مَوْتًا وَنَزَلَ نُزُولًا، وَنَظَائِرِهِ " ⁴. فإن كان الفعل كَلَّمَ قد يحتمل معنى مجازيا، فقد جاء المفعول المطلق (المصدر) رافعا لاحتمال مؤكدا المعنى الحقيقي.

ب) التعقيب:

وهو يدخل فيما سماه القزويني بـ " التميم "، وذكر له ابن القيم أمثلة، مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أَنْفِئْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ

¹ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 139.

² ابن القيم، الصواعق المرسله، ج 1، ص 389.

³ لا يعني هذا أنّ ابن القيم يقول بالمجاز، قابن القيم هنا في موضع الرد على من قال بأن صفة الكلام مجازية، فردّ عليهم بمصطلحاتهم، مجارة في الاصطلاح للتفهم لا إقرارا بالمجاز.

⁴ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج 1، ص 389.

مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿ [الأحزاب: 32]، وبيّن ابن القيم أنّه " لَمَّا أَمَرَهُنَّ بِالتَّقْوَى الَّتِي شَأْنُهَا التَّوَاضُّعُ وَلَيْزُ الْكَلَامِ ؛ نَهَاهُنَّ عَنِ الْخُضُوعِ بِالْقَوْلِ لِنَأَلَا يَطْمَعَ فِيهِنَّ ذُو الْمَرَضِ، ثُمَّ أَمَرَهُنَّ بَعْدَ ذَلِكَ بِالْقَوْلِ الْمَعْرُوفِ دَفْعًا لِتَوَهُمِ الْإِذْنِ فِي الْكَلَامِ الْمُنْكَرِ، لَمَّا هَيَّيْنَا عَنِ الْخُضُوعِ بِالْقَوْلِ"¹. فبيّن ابن القيم بأنه قد جاء التعقيب بالقول المعروف مخصّصاً لعموم الإذن في الكلام.

ت) الاعتراض مواقعه وأغراضه

ويعتبر الاعتراض من أهم الآليات التي ذكرها ابن القيم، التي تؤدي وظائف بيانية وحجاجية متنوّعة، ولقد بيّن "تمام حسان" المراد من الاعتراض، حيث قال: "المقصود بالاعتراض اعتراض مجرى النمط التركيبي بما يحول دون اتصال عناصر الجملة بعضها ببعض، اتصالاً تتحقّق به مطالب التضام النحوي فيما بينها، والجملة المعترضة في كل أحوالها أجنبيّة عن مجرى السياق النحوي، فلا صلة لها بغيرها ولا محلّ لها من الإعراب، وإمّا هي تعبير عن خاطر طارئ؛ من دعاء أو قسم، أو قيد بشرط، أو نفي، أو وعد، أو أمر، أو نهي، أو تنبيه إلى ما يريد المتكلّم أن يلفت إليه انتباه السامع"². وبهذا يكون الاعتراض أيضاً من الجوانب التي تدل على العدول عن الأصل ضمن الانتظام المفترض للغة. لذا نجد النحاة يجعلونها ضمن صنف الجمل التي لا محلّ لها من الإعراب، ويذكرون المواضع التي تقع فيها³.

لكنّ تصنيف النحاة لها بأنّها لا محلّ لها من الإعراب، وأنّ ذلك عدول عن الأصل التركيبي في الكلام؛ لا يعني أنّ الاعتراض سمّة مذمومة، بل هو، إذا استخدمه البليغ، يعدّ من قبيل البلاغة. يقول "ابن جنّي" عن "الاعتراض": "اعلم أنّ هذا القليل من هذا العلم كثير، قد جاء في القرآن، وفصيح الشعر، ومنثور الكلام. وهو جارٍ عند العرب مجرى التأكيد، فلذلك لا

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج1، ص393.

² (حسان) تمام، البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للقرآن الكريم، عالم الكتب (القاهرة- مصر)، ط1 (رجب 1413هـ/جانفي 1993م)، ص 183.

³ ينظر مثلاً: (الدسوقي) مصطفى محمد عرفة (1230هـ)، حاشية الدسوقي على مغني اللبيب، دار ومكتبة الهلال، (بيروت - لبنان)، د.ط (2009م)، ج2، ص393 وما بعدها.

يَشْنَعُ عليهم، ولا يُسْتَنَكِرُ عندهم، أن يُعْتَرِضَ به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك¹. وهذا البعد البياني البلاغي للاعتراض هو الذي نبهته عند ابن القيم. يرى "ابن القيم" بأنّ للاعتراض مواقع عديدة يقع فيها، كما أنّ له أغراضاً عدّة يوظّف فيها؛ أما عن أغراض الاعتراض عنده فمتعدّدة بتعدّد مقاصد المتكلّمين وسياقات الكلام، يقول ابن القيم: " وفوائد الاعتراض تختلف بحسب قصد المتكلّم وسياق الكلام من قصد الاعتناء والتّقرير والتّوكيد وتعظيم المقسم به والمخبر عنه ورفع توهم خلاف المراد والجواب عن سؤال مقدّر وغير ذلك"². وقد ذكر ابن القيم لكل نوع من ذلك مثلاً³، كما بيّن في موضع آخر الوظيفة البيانيّة التي تأتي لها الجملة الاعتراضيّة⁴. وبالتّسبب إلى مواقع الاعتراض التي ذكرها ابن القيم وأتى على الآلية المُعْتَرِضُ بها:

(- الاعتراض بالدّعاء

"كقول الشاعر:

قد كنت أبكي وأنت راضيّة ... حذار هذا الصّدود والغضب
إن تمّ ذا الهجر يا ظلوم ولا ... تمّ فما لي في العيش من أرب
وقول الآخر:

إنّ سليمى والله يكلؤها ... ضنّت بشيء ما كان يرزؤها
وقول الآخر:

إنّ الثّمانين وبلّغتها ... قد أحوجت سمعي إلى ترجمان"⁵.

حيث كان الاعتراض بالدّعاء في قول الأوّل "لا تمّ"، وقول الثّاني: "والله يكلؤها"، وقول الثّالث: "وبلّغتها".

(- الاعتراض بالقسم:

¹ ابن جيّ، الخصائص، ج1، ص335.

² ابن القيم، التّبيان في أقسام القرآن، ص147.

³ ينظر: ابن القيم، التّبيان في أقسام القرآن، ص147. وسيأتي ذكرها في الفصل الخاص باستراتيجيات الحجاج.

⁴ ينظر: ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج1، ص389 وما بعدها. وسيأتي ذكرها ضمن هذا الفصل، في مسالك رفع التّوهم.

⁵ ابن القيم، التّبيان في أقسام القرآن، ص148.

"ومنه الاعتراض بالقسم كقوله:

ذاك الذي وأبيك يعرف مالكا... والحق يدفع ترهات الباطل¹. فالاعتراض في قول الشاعر مقسما: "وأبيك".

2.2.2) العدول عن المساواة إيجازا وإطنابا ضمن أسلوب الخبر والإنشاء

وقد ذكر "ابن القيم" ما يقتضيه كل من "أسلوب الخبر والإنشاء" من الناحية الكمية، وذلك حسب المقام الذي يردان فيه، والغايات التخاطبية المقصودة، وذلك حينما علل بحجج الصلاة على إبراهيم موجزة بخلاف الصلاة على النبي محمد مطولة في كثير من الأحاديث النبوية، حيث طرح إجابة عن السؤال الذي افترضه حين قال: "يبقى أن يُقال فلم جاء ذكر محمد بالاقتران دون الإقتصار على أحدهما في عامة الأحاديث وجاء الإقتصار على إبراهيم وآله في عامتها؟"² وقد أجاب عن ذلك مفصلا في قضية الإيجاز والإطناب، حيث بين أولا الأسلوب الذي وردت فيه الصلاتان، حيث قال: "وجواب ذلك: أن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله ذكرت في مقام الطلب والدعاء، وأما الصلاة على إبراهيم فإتاما جاءت في مقام الخبر وذكر الواقع، لأن قوله صلى الله عليه وسلم: "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد" جملة طلبية، وقوله "كما صليت على آل إبراهيم" جملة خبرية"³.

ثم بين ما يتعلق بالجملة "الطلبية" إذا وقعت في موقع الدعاء من حيث الكم، إذ "الجملة الطلبية إذا وقعت موقع الدعاء والسؤال كان بسطها وتطويلها أنسب من اختصارها وحذفها، ولهذا يشرع تكرارها وإبداؤها وإعادة دعائها، فإنها دعاء، والله يحب الملحنين في الدعاء"⁴. كما بين ابن القيم أن سمة التطويل في الأدعية مطردة في كثير منها "ولهذا نجد كثيرا من أدعية النبي صلى الله عليه وسلم فيها من بسط الألفاظ وذكر كل معنى بصريح لفظه دون الإكتفاء بدلالة اللفظ الآخر عليه"⁵.

¹ ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص 148-149.

² ابن القيم، جلاء الأفهام، ص 342.

³ نفسه، ص 342.

⁴ نفسه، ص 342.

⁵ نفسه، ص 342.

وقد استشهد لذلك بعدة أمثلة، ومن ذلك ما جاء في " قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثِ عَلِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الَّذِي رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ : «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ ، وَمَا أَخَّرْتُ ، وَمَا أَسْرَرْتُ ، وَمَا أَعْلَنْتُ ، وَمَا أَسْرَفْتُ ، وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي ، أَنْتَ الْمُقَدَّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخَّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَوْ قِيلَ : اغْفِرْ لِي كُلَّ مَا صَنَعْتُ كَانَ أَوْجَزَ ، وَلَكِنَّ الْقَافِظَ الْحَدِيثَ فِي مَقَامِ الدُّعَاءِ وَالتَّضَرُّعِ وَإِظْهَارِ الْعُبُودِيَّةِ وَالافتقار واستحضار الأنواع التي يتوب العبد مِنْهَا تَفْصِيلاً أَحْسَنُ وَأَبْلَغُ مِنَ الْإيجاز والاختصار . وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ فِي الْحَدِيثِ الْآخِرِ : «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي كُلَّهُ دَقَّةً وَجِلَّةً سِرًّا وَعَلَانِيَةً أَوَّلَهُ وَآخِرَهُ» . وَفِي الْحَدِيثِ : «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي جَدِي وَهَزْلِي وَخَطِيئِي وَعَمْدِي وَكُلَّ ذَلِكَ عِنْدِي»¹ .

وقد أكد ابن القيم غلبة هذا الأسلوب في الأدعية وعلل ذلك بأن " الدعاء عبودية لله تَعَالَى وَافتقار إِلَيْهِ وَتَذَلُّلٌ بَيْنَ يَدَيْهِ ، فَكَلَّمَا كَثَّرَ الْعَبْدُ وَطَوَّلَهُ وَأَعَادَهُ وَأَبْدَاهُ وَنَوَّعَ جُمْلَتَهُ ؛ كَانَ ذَلِكَ أَبْلَغَ فِي عِبُودِيَّتِهِ وَإِظْهَارِ فَقْرِهِ وَتَذَلُّلِهِ وَحَاجَتِهِ ، وَكَانَ ذَلِكَ أَقْرَبَ لَهُ مِنْ رَبِّهِ ، وَأَعْظَمَ لثَوَابِهِ"² . كما يَبَيِّنُ أَنَّ هَذَا الْإِطْنَابَ فِي الطَّلَبِ خَاصٌّ بِاللَّهِ تَعَالَى ، وَأَنَّ مَقَامَ التَّخَاطُبِ مَعَ الْخَلَائِقِ مُخْتَلِفٌ ، وَالْفَرْقُ أَنَّ الْمَخْلُوقَ الْبَشَرِيَّ " كَلَّمَا كَثَّرَتْ سُؤَالَهِ وَكَرَّرَتْ حَوَائِجَكَ إِلَيْهِ أَبْرَمْتَهُ ، وَثَقَلَتْ عَلَيْهِ ، وَهَنْتَ عَلَيْهِ ، وَكَلَّمَا تَرَكْتَ سُؤَالَهِ كَانَ أَعْظَمَ عِنْدَهُ ، وَأَحَبَّ إِلَيْهِ . وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كَلَّمَا سَأَلْتَهُ كُنْتَ أَقْرَبَ إِلَيْهِ وَأَحَبَّ إِلَيْهِ وَكَلَّمَا أَلْحَحْتَ عَلَيْهِ فِي الدُّعَاءِ أَحْبَبَكَ وَمَنْ لَمْ يَسْأَلْهُ يَعْضَبُ عَلَيْهِ

(فَاللَّهُ يَعْضَبُ إِنْ تَرَكْتَ سُؤَالَهِ ... وَبَنِي آدَمَ حِينَ يَسْأَلُ يَعْضَبُ)

فالمطلوب يزيد بزيادة الطلب وينقص بنقصانه"³ .

وابن القيم بهذا الفكر التخاطبي الألمي يبيِّن أنَّ معرفة المتكلم بسياق التخاطب هي الفيصل في "قاعدة الكم"، فرغم أنَّ الطلب الذي يريد به المخاطب أن يحصل منه فائدة من المخاطب واحد، إلا أنَّ المعرفة بالمدعو هي المتحكِّمة في الأسلوب الذي يصاغ به الطلب من

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص342-343.

² نفسه، ص343.

³ نفسه، ص344.

حيث الإيجاز والإطناب، وهنا تبرز قضية الاستراتيجية التخاطبية التي هي تخطيط محكوم بمقتضيات السياق التخاطبي، وهذا يدل على تجاوز النظرة الغرايسية وسبق النظريات التعاملية في تغليب الجانب التعاملية على الجانب التبليغي في بعض السياقات التخاطبية، وهو ما يدخل في الاستراتيجية الخطابية التي تعكس كفاءة المتكلم التخاطبية (التداولية).

ثم انتقل ابن القيم إلى بيان " الخبر "، وما يتعلق به من خصائصه الذاتية من حيث الكم، حيث قال: " وأما الخبر فهو خبر عن أمر قد وقع وانقضى لا يحتمل الزيادة والتقصان ، فلم يكن في زيادة اللفظ فيه كبير فائدة، ولا سيما ليس المقام مقام إيضاح وتفهم للمخاطب ليحسن معه البسط والإطناب ، فكان الإيجاز فيه والاختصار أكمل وأحسن ، فلهدأ جاء فيه بلفظ إبراهيم تارة ولفظه آله أخرى، لأن كلا اللفظين يدل على ما يدل عليه الآخر من الوجه الذي قدمناه، فكان المراد باللفظين واحداً مع الإيجاز والاختصار "1. وقد رجع ابن القيم إلى الطلب مقارنا له بالخبر من حيث الاختصار، ففي الطلب إن " قيل: صلّ على محمد لم يكن في هذا ما يدل على الصلاة على آله، إذ هو طلب ودعاء ينشأ بهذا اللفظ ليس خبراً عن أمر قد وقع واستقر، ولو قيل صلّ على آل محمد لكان النبي صلى الله عليه وسلم إنما يصلى عليه في العموم، فقيل على محمد وعلى آل محمد فإنه يحصل له بذلك الصلاة عليه بخصوصه والصلاة عليه بدخوله في آله "2.

ومن أمثلة ما قد يوهم بأنه إطناب لكنه في الحقيقة خادم للغاية التخاطبية والإبلاغ التام، وصف الأتجار بأنها غير آسنة في قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ ﴾ [محمد: 15]، حيث قال ابن القيم: " فإن قيل فقد وصف سبحانه الأتجار بأنها جارية ، ومعلوم أن الماء الجاري لا يأسن فما فائدة قوله: ﴿ غَيْرِ آسِنٍ ﴾ [محمد: 15] ؟ "3. ثم أورد ابن القيم وجه البلاغة في هذه الزيادة " قيل: الماء الجاري وإن كان لا يأسن، فإنه إذا أخذ منه شيء وطال مكثه أسن، وماء الجنة لا يعرض له ذلك ولو طال مكثه

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص344.

² نفسه، ص344-345.

³ ابن القيم، حادي الأرواح، مج1، ص378.

ما طال "1، فبين أن وجه الزيادة تدل على معنى مفاده: أن الماء ذلك في ذاته غير آسن حتى لو نقل منه شيء وحفظ لم يأسن ذلك المأخوذ المحفوظ.

3.2 المساواة الكمية بين المبني والمعنى في اللسان العربي وفق ظاهرة المناسبة الصوتية

إنّ الحديث عن استراتيجيات كامنة ضمن البنية اللغوية لأي لغة من اللغات، واللغة العربية على وجه الخصوص ليس محض افتراضات وتحمينات عقلية، بل هو نتاج واقعي للغات؛ فقد أكد الباحثون "على الطاقة اللغوية في كل لغة" 2، وذلك لا يعود إلى غرض التواصل الإنساني المشترك المبني على مجموعة من التراكيب التي تميز اللغة الإنسانية عن لغة الحيوان، "ولكن في البنية السانتكسيّة التي تستقل بها لغة دون أخرى حسب خصائص داخلية صارت جزءاً من دليل الخطاب وعادات التكلم لدى أصحابها" 3.

ومن هذا المنطلق فللغة بحدّ ذاتها إمكانات تعبيرية يعيها مستعملوها، لا سيما أوائل المتكلمين بها، ولربما قد يعيها من بعدهم أو قد تفوتهم، والحديث هو عن الخصائص التعبيرية المتضمنة فيها ضمن نسقها وبنيتها الثابتة، ومن ذلك أصواتها وخصائصها في التعبير عن المعاني. فالأصوات لها سمات محدّدة تؤدّي وظائف بنيوية ضمن اللسان، ووظائف خطائية ضمن الاستعمال، فكما بين "أندري مارتيني" أننا "نجد في عداد السمات الصوتية بعضاً يمتلك قيمة تمييزية أو تقابلية، ويمتلك بعض آخر قيمة تباينية. ويمكن لحقيقة فيزيائية بنفسها، مثل تناغم الخطاب، أن تضطلع من لسان إلى آخر- في نفس اللسان- ومن نقطة لأخرى في الخطاب، بوظائف عديدة، تمييزية، وتباينية، وتبليغية، وحتى بليغة مباشرة" 4. ومن هنا يمكن الحديث عن مبحث المشاكلة أو المناسبة الصوتية.

¹ ابن القيم، حادي الأرواح، مج1، ص378.

² (مرتاض) عبد الجليل، مباحث لغوية في ضوء الفكر اللساني الحديث، منشورات ثالة (الأبيار - الجزائر)، د.ط (2003م)، ص29.

³ نفسه، ص29.

⁴ (مارتيني) أندريه، وظيفة الألسن وديناميتها، تر: نادر سراج، المنظمة العربية للترجمة (بيروت - لبنان)، ط 1 (ديسمبر 2009م)، ص144.

1.3.2) مبحث المناسبة الصوتية قديما وحديثا ورأي ابن القيم فيها

يشكل مبحث "المناسبة" ظاهرة في اللسان العربي، هذا إن لم يمكن القول بأنها ظاهرة عامة في أغلب الألسنة إن لم تكن كلها، ولهذا قد شهدت هذه الظاهرة نقاشا قديما وحديثا من حيث النفي والإثبات¹. ومهما يكن من قضية الاختلاف حول "ظاهرة المناسبة"، فلا بد من الإشادة بوجهة نظر معاصرة في المسألة وهي للباحث اللساني "المسدي"، الذي رأى تجاوز هذا الخلاف، ومن ثم دعا إلى الالتفات إلى ذلك الزخم المعرفي القابع في الشواهد التي جاءت ضمن هذه النظرية متفائلا بأنها مشروع علمي يلوح في الأفق قد ظل مغيبا ردحا من الزمن، "وفي هذا السياق لا يضير قيمة هذه الاستقراءات شيئا أنها استقلت شواهدا من اللغة العربية، إذ وراء تلك الممارسات حصيلة مبدئية عامة تتمثل في الاهتداء إلى فنّ من فنون البحوث اللغوية هو ما يمكن تسميته بعلم الصيغ الوظيفي، أو علم دلالة مظاهر الكلم. أو قل علم الاشتقاق الدلالي وإن كانت إفرزاته قد ظلت محتجبة داخل مسام الموروث اللغوي أكثر مما برزت على سطح فيه"². وهذا المشروع العلمي الذي أعطى له المسدي عدّة تسميات، هو ما سيأتي ذكره عند ابن القيم داخل في خدمة هذا المشروع، ولو بالشيء القليل.

وظاهرة المشاكلة في التراث العربي قد استرعت اهتمام الرعيل الأول من النحاة قبل ابن جنّي الذي قد اشتهر بها، وقبل ابن تيميّة وتلميذه ابن القيم؛ فقد نقل "ابن جنّي" ذلك في "باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني" عن الخليل وسيبويه، حيث قال: "اعلم أن هذا موضع

¹ فقضية ربط الألفاظ بالدلالة قضية قديمة جدا، تمتد إلى الحقبة اليونانية ولا تزال قائمة إلى اليوم، فقد ظهرت في آراء الفلاسفة الإغريقين الذين اختلفوا في كون علاقة الدوال بالمدلولات هي طبيعية ذاتية أم اصطلاحية اعتبارية؟ وإلى الرأي الأول كان يميل سقراط فيما يظهر، وإلى الثاني كان يميل أرسطو. ينظر: (أنيس) إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية (مصر)، ط 5 (1984)، ص 62. وإذا التفتنا إلى التراث العربي الذي يندرج الإمام ابن القيم في فلكه المعرفي فس نجد هذه القضية أيضا محل اختلاف؛ وما قد يعضد ذلك: ما نقله أهل أصول الفقه عن أحد المعتزلة (عباد بن سليمان الصبيري) "أنه ذهب إلى أنّ بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية" (السيوطي)، جلال الدين (911هـ)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، القدس للنشر والتوزيع، ط 1 (1430هـ-2009م)، ج 1، ص 56، ولهذا قد حكي عنه أنه سئل: "ما مُسمّى ادغاخ، وهو بالفارسية للحجر، فقال: أحد فيه يُبسأ شديداً، وأراه الحجر" (السيوطي، المزهر، ج 1، ص 56) وذكر السيوطي بأنّ الجمهور أنكروا هذه المقالة (ينظر حول تفنيده هذه المقالة: السيوطي، المزهر، ج 1، ص 56).

² (المسدي) عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب (تونس)، ط 2 (1986م)، ص 84-

شريف لطيف، وقد نبّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقّته الجماعة بالقبول له، والاعتراف بصحّته¹. وأكد "ابن القيم" هذه الظاهرة وانتصر لها، حيث وضّحها في بعدها الوجودي بقوله: " وكل محسوس يعبر عن معقول فينبغي أن يكون مشاكلاً له ، فما خلق الله الأجساد في صفاتها المحسوسة إلا مطابقة للأرواح في صفاتها المعقولة ولا وضع الألفاظ في لسان آدم وذريته * إلا موازنة للمعاني التي هي أرواحها"². وقد ردّ ابن القيم معرفة ذلك التّشاكل إلى الدّائقة، حيث قال: " وقد قدمنا أنّ الألفاظ مشاكلة للمعاني التي أرواحها ، يتفرّس الفطن فيها حقيقة المعنى بطبعه وحسنه، كما يتعرّف الصّادق الفراسة صفات الأرواح في الأجساد من قوالها بفطنته"³. وقد بيّن ابن القيم أنّ هذه المشاكلة من الأسرار التي تكثر في اللسان العربي وتعطيه ميزة بين الألسنة، حيث صرّح بذلك في أحد الفصول الخاصّة بالمفرد والجمع وأسرار الاختلاف بينهما، حيث قال: " وهذا فصل نافع جدا يطلعك على سرّ هذه اللّغة العظيمة القدر المفضّلة على سائر لغات الأمم"⁴، ثم دخل في حيثيات ذلك وفق نسق فكرة الأصل، حيث قال: " اعلم أنّ الأصل هو المعنى المفرد وأن يكون اللفظ الدّال عليه مفرداً لأنّ اللفظ قالب المعنى ولباسه، يحتذي حذوه، والمناسبة الحقيقيّة معتبرة بين اللفظ والمعنى طولاً وقصراً وحقّة وثقلاً وكثرة وقلة وحركة وسكوناً وشدة وليناً"⁵. فقد بيّن ابن القيم مبحث المناسبة الكميّة بين اللفظ والمعنى طولاً وقصراً، وكثرة وقلة، وكذلك المناسبة الكيفيّة، وذلك كلّ داخل ضمن معيار الأصل والفرع، حيث إنّ الأصل هو المعنى المفرد ولفظه الدّال عليه مفرد، فلا بد من المناسبة الكميّة والتنوعيّة.

¹ ابن جيّ، الخصائص، ج2، ص152.

* وهذا فيه إشارة واضحة لرأي ابن القيم في قضية توقيفية نشأة اللّغة، والله أعلم.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص76.

³ نفسه، ج1، ص87.

⁴ نفسه، ج1، ص98.

⁵ نفسه، ج1، ص98.

2.3.2 اعتبارات مناسبة الألفاظ للمعاني

وبعد أن وضح "ابن القيم" أصول عملية "المشاكله" ذكر العديد من الأمثلة عن هذه الظاهرة، سواء مما نقله عن السهيلي في كتابه (نتائج الفكر)¹، أو مما استنبطه هو، و ذكر استراتيجيات الخطاب التي تربط بين الألفاظ وغاياتها التخاطبية في إطار تداولي للغة، حيث بين إسقاط تلك المعايير على ألفاظ عربية بعينها، وذلك باعتبار عدّة متنوّعة، منها:

- باعتبار الأفراد والتّركيب: "فإن كان المعنى مفرداً أفردوا لفظه وإن كان مركباً ركبوا اللفظ"².
- باعتبار الطّول: يقول ابن القيم عن المعنى وعلاقته الكميّة باللفظ طويلاً وقصراً: "وإن كان طويلاً طوله كالتقنط والعشيق للتّويل فانظر إلى طول هذا اللفظ لطول معناه"³.
- باعتبار الضّم والاجتماع: كما بين العلاقة الكميّة بين اللفظ والمعنى من حيث بنية اللفظ ضمّاً واجتماعاً، حيث قال: "وانظر إلى لفظ بحتر وما فيه من الضّم والاجتماع لما كان مسماه القصير المجتمع الخلق، وكذلك لفظه الحديد والحجر والشّدة والقوّة ونحوها؛ تجد في ألفاظها ما يناسب مسمياتها"⁴.
- باعتبار الحركة والسّكون وتكرار الأحرف: كما بين العلاقة النوعية- الكميّة بين اللفظ والمعنى من حيث الحركة والسّكون، حيث قال: " وكذلك لفظاً الحركة والسّكون مناسبتهما لمسمياتهما معلومٌ بالحس، وكذلك لفظ الدّوران والنّزوان والغليان وبابه؛ في لفظها من تتابع الحركة ما يدل على تتابع حركة مسمائها، وكذلك الدّجال والجراح والضّراب والأفّاك في تكرّر الحرف المضاعف منها، ما يدل على تكرّر المعنى، وكذلك الغضبان والظّمآن والحيران وبابه صيغ على هذا البناء الذي يتسع النّطق به ويمتلئ الفم بلفظه لامتلاء حامله من هذه المعاني، فكان

¹ وقد أشرنا إلى قضية نقل ابن القيم عن السهيلي في مدخل البحث.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص98.

³ نفسه، ج1، ص98.

⁴ نفسه، ج1، ص98.

الغضبان هو الممتلئ غضبا الذي قد اتسع غضبه حتى ملأ قلبه وجوارحه وكذلك بقيتها"¹.

وقد صرح "ابن القيم" بسعة هذا المبحث وسعة الاعتبارات التي ينظر بها إلى المشكلة وكثرة الأمثلة في ذلك، حيث قال بأنه: " لا يتسع المقام لبسط هذا فإنه يطول ويدق جدا "². وبين أن سبب ذلك إنما هو للطفاته، ثم بين مورده، حيث إنه " ينشأ من جوهر الحرف تارة، وتارة من صفته ومن اقترانه بما يناسبه، ومن تكرره ومن حركته وسكونه، ومن تقديمه وتأخره، ومن إثباته وحذفه، ومن قلبه وإعلاله، إلى غير ذلك من الموازنة بين الحركات وتعديل الحروف وتوخي المشكلة والمخالفة والخفة والثقل والفصل والوصل"³.

وما ذكره ابن القيم هو انتباه مبكر من إلى قضية المستوى الصوتي-الصرفي، حيث ترتبط بعض المسائل الصوتية ارتباطا وثيقا بمباحث الصرف ولا يفهم هذا الأخير إلا في ضوءها، هذا ما دفع ببعض المحدثين إلى أن يروا "وجوب دراستها في إطار مستقل من البحث يلحق بعلم الأصوات، لا بالصرف، أو ضمن نطاق ذلك الفرع الجديد من الدراسة اللغوية الذي يشار إليه الآن "بالتحليل الصوتي-الصرفي" أو ما يسمى أحيانا "التغيير الصوتي - الصرفي": morphophonemic analysis or morphophonemic change"⁴.

وقد ذكر ابن القيم أمثلة كثيرة تبين فيها استثمار خصائص بنية اللسان العربي في الإطار الاستعمالي وليس في استراتيجياته الضمنية، ويمكن القول هو استراتيجية في استثمار الاستراتيجية الضمنية، ومن ذلك ما ورد في القرآن الكريم، وسنكتفي بذكر بعض منها.

3.3.2 القرآن الكريم ومناسبة اللفظ للمعنى في اختيار الصيغ

أ) لفظ الوسواس

يقول ابن القيم في مشاكلة لفظ الوسواس لمعناه: "وتأمل كيف جاء بناء الوسواس مكرراً لتكريره بالوسوسة الواحدة مرارا، حتى يعزم عليها العبد، وجاء بناء الخناس على وزن

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص98.

² نفسه، ج1، ص98.

³ نفسه، ج1، ص98.

⁴ كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص24.

الفعل الذي يتكرر منه نوع الفعل، لأنه كلما ذكر الله الخنس، ثم إذا غفل العبد عاوده بالوسوسة، فحاء بناء اللفظين مطابقا لمعنيهما"¹. فقد بين ابن القيم أنّ الدلالات هنا متناسقة مع الصيغ والأصوات.

ب) استثمار خصائص الجمع والتثنية والإفراد في القرآن الكريم

ذكر ابن القيم العديد من الأمثلة التي وردت في القرآن بالإفراد والتثنية والجمع، والسرّ في ذلك. ومنه " مجيء المشرق والمغرب في القرآن تارة مجموعين وتارة مثنيين وتارة مفردين لاختصاص كل محل بما يقتضيه من ذلك ، فالأول كقوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ [المعارج: 40]، والثاني كقوله: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ فَبِأَيِّ آيَةٍ رَّبُّكُمْ تُكذِّبَانِ﴾ [الرحمن: 17]، والثالث كقوله: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل: 9]"².

وقد دعا إلى التأمّل في ذلك التّغاير في الاستعمال في تلك الآيات، حيث قال:

"فتأمّل هذه الحكمة البالغة في تغاير هذه المواضع في الإفراد والجمع والتثنية بحسب موادها يطلعك على عظمة القرآن الكريم وجلالته ، وأنّه تنزيل من حكيم حميد ، فحيث جمعت كان المراد بها مشارق الشمس ومغارها في أيام السنة وهي متعدّدة ، وحيث أفردت كان المراد أفقي المشرق والمغرب ، وحيث ثنيا كان المراد مشرقى صعودها وهبوطها ومغربيهما ؛ فإنّها بتبديء صاعدة حتى تنتهي إلى غاية أوجها وارتفاعها ، فهذا مشرق صعودها وينشأ منه فصلا الخريف والشتاء: فجعل مشرق صعودها بجملته مشرقا واحدا ، ومشرق هبوطها بجملته مشرقا واحدا ، ويقابلها مغرباها، فهذا وجه اختلاف هذه في الإفراد والتثنية والجمع"³. وبذلك بين ابن القيم مناسبة الإفراد والتثنية والجمع في كل آية للمعاني المقصودة من لفظي المشرق والمغرب، وذلك استثمار بديع للبنى لدلالات البنى الصّرفيّة من حيث الإفراد والتثنية والجمع.

وقد بين ابن القيم لم يختص كل موضع بنوع من الإفراد أو التثنية أو الجمع، مبيّنا أنّ ذلك ممّا يستشفّ من سياق كل سورة، ومنبّها إلى أنّه لم يجد من تعرّض لذكر ذلك، حيث

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص217.

² نفسه، ج1، ص109-110.

³ نفسه، ج1، ص110.

قال: "وأما وجه اختصاص كل موضع بما وقع فيه فلم أر أحدا تعرّض له ولا فتح بابه وهو بحمد الله بيّن من السياق"¹. ثم أخذ يبيّن سياق كل آية من خلال السورة التي جاءت فيها، فبالنسبة إلى سياق الآية الأولى التي وردت في "سورة الرحمن" وسرّ التثنية فيها، قال: "فتأمل وروده مثني في سورة الرحمن لما كان مساق السورة مساق المثاني المزدوجات ، فذكر أولاً نوعي الإيجاد وهما الخلق والتّعظيم ، ثم ذكر سراجي العالم ومظهري نوره وهما الشّمس والقمر ، ثم ذكر نوعي النبات ما قام منه على ساق وما انبسط منه على وجه الأرض وهما النّجم والشّجر ، ثم ذكر نوعي السّماء المرفوعة والأرض الموضوعة ، وأخبر أنّ رفع هذه ووضع هذه ، ووسّط بينما ذكر الميزان ثم ذكر العدل والظلم في الميزان ، فأمر بالعدل ونهى عن الظلم ، وذكر نوعي الخارج من الأرض وهما الحبوب والثمار ثم ذكر خلق نوعي المكلفين وهما نوع الإنسان ونوع الجن ، ثم ذكر نوعي المشرقين ونوعي المغربين ، ثم ذكر بعد ذلك البحرين الملح والعذب ؛ فتأمل حسن تثنية المشرق والمغرب في هذه السّورة وجلالة ورودها لذلك"². ولذلك يرى ابن القيم أنّ التثنية هي الوحيدة المناسبة في هذا الموضع، "وقدّر موضعهما اللفظ مفردا ومجموعا تجد السّمع ينبو عنه ويشهد العقل بمنافرتة للنّظم"³.

بعد ذلك انتقل إلى الآية التي ورد فيها "المشرق والمغرب" مفردين في سورة "المزمل" ودعا إلى التأمّل في ذلك، يقول ابن القيم: "ثم تأمل ورودها مفردين في سورة المزمل لما تقدّمهما ذكر اللّيل والنّهار ، فأمر رسوله عليهما الصّلاة والسّلام بقيام اللّيل ، ثم أخبره أنّ له في النّهار سبحا طويلا ، فلما تقدّم ذكر اللّيل وما أمر به فيه ، وذكر النّهار وما يكون منه فيه ، عبّ ذلك بذكر المشرق والمغرب اللذين هما مظهر اللّيل والنّهار، فكان ورودها مفردين في هذا السّياق أحسن من التثنية والجمع لأنّ ظهور اللّيل والنّهارهما واحد ، فالنّهار أبدا يظهر من المشرق واللّيل أبدا يظهر من المغرب"⁴.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص110.

² نفسه، ج1، ص110.

³ نفسه، ج1، ص110.

⁴ نفسه، ج1، ص110.

بعد ذلك انتقل إلى الآية التي ورد فيها "المشرق والمغرب" بصيغة "الجمع، داعيا إلى التأمل فيها في سياق السورة التي حوتها، وهي سورة "المعارج"، حيث قال: "ثم تأمل مجيئهما مجموعين في سورة المعارج في قوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ [المعارج: 40]، لما كان هذا القسم في سياق سعة روبيته وإحاطة قدرته، والمقسم عليه أرباب هؤلاء والإتيان بخير منهم؛ ذكر المشارق والمغرب لتضمّنها انتقال الشمس التي هي أحد آياته العظيمة الكبيرة، ونقله سبحانه لها وتصريفها كلّ يوم في مشرق ومغرب، فمن فعل هذا كيف يعجزه أن يبدل هؤلاء وينقل إلى أمكنتهم خيرا منهم؟ وأيضا فإن تأثير مشارق الشمس ومغاربها في اختلاف أحوال النبات والحيوان أمرٌ مشهور، وقد جعل الله تعالى ذلك بحكمته سببا لتبدل أجسام النبات وأحوال الحيوانات وانتقالها من حال إلى غيره، ويبدل الحرّ بالبرد والبرد بالحرّ والصيف بالشتاء، والشتاء بالصيف إلى سائر تبدل أحوال الحيوان والنبات والرياح والأمطار والتلوج وغير ذلك من التبدلات والتغيرات الواقعة في العالم بسبب اختلاف مشارق الشمس ومغاربها، كان ذلك تقدير العزيز العليم، فكيف لا يقدر مع ما يشهدونه من ذلك على أن يبدل خيرا منهم وأكّد هذا المعنى بقوله: ﴿وما نحن بمسبوقين﴾، فلا يليق بهذا الموضع سوى لفظة الجمع¹.

ومن هنا نتبين أنّ قضية النسق والاختيار تبدأ من أصغر الوحدات اللغوية، وأنّ استراتيجيات المتكلمين التخاطبية، تُفعل تلك الوحدات لصالح مقاصدها. واللّسان العربي، من خلال ما تبين، يمتلك خصائص بيانية متنوّعة مخزّنة فيه، لكنّها تحتاج إلى فقه من المتكلم للسانه الذي يتكلّم به، من خلال التّوسع فيه قراءة ودراية².

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص110-111.

² وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في إرشاده إلى كيفية تحصيل الملكات عن طريق كثرة قراءة أشعار العرب، فذلك يهيء الدّهن لمعرفة تلوينات الكلام بصفة تحاكي السّليقة عند العرب الأوائل. ينظر: ابن خلدون، المقدّمة، ص495. وبالإمكان صقل ذلك دراية بقراءة الكتب التي اهتمت بخصائص اللّسان العربي، ومن ذلك "فقه اللّغة وسرّ العربيّة" للّغالي. ولابن القيم نصّ مطوّل في فقه اللّغة وكيفية أنّ اللّسان العربي يخصّ كلّ حالة بتعبير، ومن ذلك افترّ عن نابه وكشّر عن أسنانه، وأبدى عن ذراعيه وكشف عن ساقيه، مائدة لما عليها الطعام وخوان لما لا طعام عليه. ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص186.

ثالثاً: الاستراتيجية البيانية ومسالكتها الخطابية ضمن ضوابط النسق الموقعية

تأتي ضوابط النسق الموقعية خدمةً لمبدأ البيان، وفي الوقت نفسه تبرز الكثير من خصائص اللسان العربي وبعده الانفتاحي، وذلك ما يتجلى في ظاهرة "التقديم والتأخير".

1) التقديم والتأخير من الضوابط النسقية إلى الاختيارات التخاطبية

تعتبر ظاهرة التقديم والتأخير في اللسان العربي من أبرز الظواهر الدالة على انفتاح نظام اللغة العربية وطواعيته لغايات المتكلمين التخاطبية؛ ولذلك فالدراسات العربية أكثر ثراءً في هذا المجال من الدراسات الغربية، بل ووجود هذه الظاهرة ذاتها بشكل لافت في اللسان العربي يفسر اشتغال الدراسات العربية بالنظام المفتوح أكثر من نظيرتها الغربية¹.

1.1) ضوابط التقديم والتأخير في ضوء مبدأ البيان

مبحث "التقديم والتأخير" هو ما يتناوله النحاة في "الرتب"، وقد عُدَّ من أحسن الأبواب في علم المعاني، حيث قال "الجرجاني" عنه: "هو بابٌ كثير الفوائد، جمَّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدّم فيه شيء، وحوّل اللفظ عن مكان إلى مكان"².

وهذا إنما يحصل في المجال الاختياري مما يصلح فيه التقديم والتأخير، وهو يدلّ على حركية نظام اللغة العربية، لهذا فإنّ النحاة يتكلمون عن الرتب المحفوظة والرتب غير المحفوظة أو المترخّص فيها، وذلك مراعاة للأصل، فقد بيّن "ابن القيم" أنّ الالتزام بالترتيب وتجنّب التقديم والتأخير هو الأصل الذي يجري عليه الكلام العربي؛ "فإنّه نظم الكلام الطبيعي المعتاد الذي علّمه الله للإنسان نعمة منه عليه أن يكون جارياً على المؤلف المعتاد منه، فالْمُقَدَّمُ مقدّمٌ والمؤخّر مؤخّرٌ، فلا يفهم أحدٌ قط من المضاف والمضاف إليه في لغة العرب إلا تقديم هذا وتأخير هذا"³.

¹ الطيّب دبة، خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح، ص223.

² (الجرجاني)، أبو بكر عبد القاهر بن محمد (471هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق جماعي، دار الفكر (دمشق - سوريا)، ط1 (1428هـ - 2007م)، ص143.

³ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص714 - 715.

وقد يقع عدول عن الأصل بصور، منها ما هو جائز ومنها ما هو ممتنع، وقد بين ابن القيم الصورتين، ووضع الضوابط في ذلك، وهو " أمن اللبس " الذي يكفل احترام " مبدأ البيان":

أما في الصورة الأولى فيجوز العدول عن الأصل إذا أمن اللبس بأن ينصب المتكلم له دليلاً، وذلك من سنن العرب في كلامها، فإنهم " حيث قدموا المؤخر من المفعول ونحوه، وأخروا المقدم من الفاعل ونحوه؛ فلا بد أن يجعلوا في الكلام دليلاً على ذلك، لئلا يلتبس الخطاب فإذا قالوا: ضرب زيداً عمرو لم يكن في هذا التقديم والتأخير إلباس ¹. فأمن اللبس يؤمن المحافظة على "مبدأ البيان" خاصة وأن الحركة الإعرابية دليل على الرتبة المحفوظة، كما في المثال الذي ضربه ابن القيم.

أما الصورة الثانية فهي عدم أمن اللبس الذي إن وقع في الكلام أضرب بمبدأ البيان، وهذا النوع هو ما احترمت فيه العرب الرتب؛ " فإذا قالوا ضرب موسى عيسى لم يكن عندهم المقدم إلا الفاعل، فإذا أرادوا بيان أنه المفعول أتوا بما يدل السامع على ذلك من تابع منصوب يدل على أنه مفعول، فلا يأتون بالتقديم والتأخير إلا حيث لا يلتبس على السامع، ولا يقدر في بيان مراد المتكلم كقوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ ﴾ [البقرة: 124]، وقوله: ﴿ لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا ﴾ [الحج: 37]، وقوله: ﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الروم: 47]، وقوله: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ﴾ [الشعراء: 8]، وقوله: ﴿ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ﴾ [الأعراف: 82] ونحوه، فهذا من التقديم الذي لا يقدر في المعنى ولا في الفهم وله أسباب تحسنه وتقتضيه مذكورة في علم المعاني والبيان ². فبعد أن ذكر ابن القيم الضوابط والصور التي هي للتقديم والتأخير، بين أن ذلك مرتبط بغايات معينة، وبين أن ذلك ما يذكر في مجال علوم البلاغة.

وقد ذكر النحوي "ابن السراج" ما يجوز التصرف في رتبته مما يمتنع، ف" الأشياء التي لا يجوز تقديمها ثلاثة عشر" ³، وبعد أن ذكر ما يستثنى من جواز التقديم، بين ما يدخل في مجال

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص715.

² نفسه، ج2، ص715.

³ ابن السراج، الأصول في النحو، ج2، ص222.

الجائز، "وأما ما يجوز تقديمه فكل ما عمل فيه فعل متصرف أو كان خبراً لمبتدأ سوى ما استثنياه"¹.

وتفصيل الأشياء التي لا يجوز تقديمها كما حددها "ابن السراج" هي: " الصلة على الموصول، والمضمر على الظاهر في اللفظ والمعنى إلا ما جاء على شريطة التفسير ، والصفة وما اتصل بها على الموصوف، وجميع توابع الاسم حكمها كحكم الصفة، والمضاف إليه وما اتصل به على المضاف، وما عمل فيه حرف أو اتصل به حرف زائد لا يقدم على الحرف ، وما شبه من هذه الحروف بالفعل فنصب ورفع ، فلا يقدم مرفوعه على منصوبه ، والفاعل لا يقدم على الفعل، والأفعال التي لا تتصرف لا يقدم عليها ما بعدها ، والصفات المشبهة بأسماء الفاعلين ، والصفات التي لا تشبه أسماء الفاعلين لا يقدم عليها ما عملت فيه ، والحروف التي لها صدور الكلام لا يقدم ما بعدها على ما قبلها، وما عمل فيه معنى الفعل فلا يقدم المنصوب عليه، ولا يقدم التمييز وما عمل فيه معنى الفعل ، وما بعد إلا وحروف الاستثناء لا تعمل فيما قبلها ولا يقدم مرفوعه على منصوبه، ولا يفرق بين الفعل العامل والمعمول فيه بشيء لم يعمل فيه الفعل"².

وابن القيم في التّعيد السابق الذي وضعه لصور التّقديم والتّأخير، قد التزم منحى منهجياً يدلّ على وعيه بالجانب الذي هو بصدد التّعيد له، وهو جانب شروط التبليغ وفق مبدأ البيان؛ حيث وضّح آلية اشتغال التّقديم والتّأخير وفق شروط مبدأ البيان، ثمّ لم يتجاوزها - في هذا الصدد - إلى الغايات التخاطبية التي هي سبب العدول عن الأصل بل حدّد حقلها المعرفي المتمثّل في "علم المعاني والبيان"، الذي يبرز الأسباب التي تجعل المتكلم يتخيّر الاستراتيجيات التي تخدم غاياته التخاطبية. وبعد أن قعد ابن القيم لهذه الآلية الإجرائية من منطلق لغوي وأتمّها تشتغل وفق النّسق الذي يحكمه مبدأ البيان؛ فقد أبرز الاستراتيجيات التي تمنحها هذه الآلية حين العدول عنها، حيث ربطها بمقاصد المتكلمين وفق معيار بيان المتكلم، ومن خلال ذلك بيّن أن التّقديم والتّأخير على نوعين:

¹ ابن السراج، الأصول في النحو، ج2، ص222.

² نفسه، ج2، ص222-223.

النوع الأول : نوع يقصد به **التعمية والإلغاز** وهو إن خدم غرض المتكلم (التعمية/الإلغاز) فهو محل بمبدأ البيان، لذا فهو " لا يقع في كلام من يقصد اليان والتفهم، وإنما يقع في الألغاز والأحاجي، وما يقصد المتكلم تعمية المعنى فيه"¹.

النوع الثاني: "التقديم والتأخير الذي لا يخل بأصل المعنى، وإن أخل بالغرض المقصود، فيكون مراعاته من باب إخراج الكلام على مقتضى الحال"².

وقد أعطى ابن القيم **نماذج** عن النوعين خاصة النوع الثاني، وبين مسوغات التقديم والتأخير، كما بين في ذلك المواطن التي يقع فيها، يقول ابن القيم: " وهذا يقع في باب الاستفهام والتنفي والمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول "³. ولذلك قد ربط التقديم والتأخير بمراعاة مقتضى الحال، وذلك في معرض حديثه عن التقديم والتأخير في المبتدأ والخبر حيث قال: " فهذا التقديم والتأخير يرجع إلى إيراد الكلام على مقتضى الحال التي يقصدها المتكلم ، ومن عرف أسلوب كلام العرب وطريقتهم في كلامهم فهم أحكام التقديم والتأخير ، وهذا غير مُخرج لاستفادة السامع اليقين من كلام المتكلم، ولا يُوقف لفهمه على دليل يدل على أنه أراد تأخير ما قدمه، وتقديم ما أخره ليفهم خلاف المعنى الظاهر من كلامه"⁴.

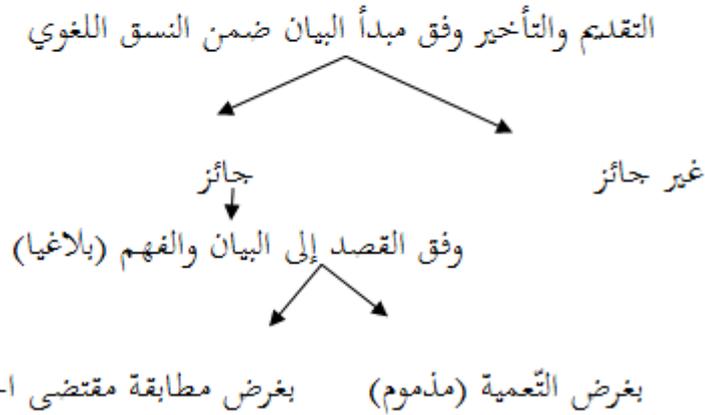
ومنه يمكن جمع ما ذكره ابن القيم من الضبط المنهجي لهذا المسلك، من خلال ضبط جوازه من عدمه ضمن النسق اللغوي وفق مبدأ البيان، ثم من خلال ضبط حسنه من قبحه وفق قصد البيان ضمن النسقين اللغوي والبلاغي، وذلك في الترسيم التالية:

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص717.

² نفسه، ج2، ص717.

³ نفسه، ج2، ص718.

⁴ نفسه، ج2، ص723.



2) مسالك التقديم والتأخير بين التعمية والبيان

1.2) مسلك التعمية

قد بين ابن القيم بأن هذا المسلك من التقديم والتأخير محل بالمعنى وأن الغرض منه والدافع إليه هو حينما "يقصد المتكلم تعمية المعنى فيه، وقد يقع بسبب شدة الاختصار وضيق القافية عن الترتيب المفهم"¹. وضرب لذلك مثالا وهو قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مملكا... أبو أمه حي أبوه يقارنه

وقال عنه معلقا وشارحا: "فهذه شبيهة باللغز ومعناها: وما مثله في الناس حي يقاربه إلا مملك أبو أمه أبوه. وهذا النوع لا يقع في كلام الله ولا رسوله"². ولهذا فابن القيم وإن جعل لصاحب هذا الكلام مقصدا يتغيها، إلا أنه لم يجعله من المسالك التي يتبعها المبين بكلامه الذي يحترم مبدأ البيان ويراعي فهم المخاطب، ولهذا "لا يقع في كلام من يقصد البيان والتفهم وإنما يقع في الألغاز والأحاجي"³.

2.2) مسلك البيان وأمثله

أ) ضمن الاستفهام بأنواعه

- الاستفهام التقريبي

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص717.

² نفسه، ج2، ص717.

³ نفسه، ج2، ص717.

وذكر ابن القيم أمثلة له، ومن ذلك " أنك إذا قلت: أفعلت كذا؟ وبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه، وكان الغرض بالاستفهام علمك بوجوده. وإذا قلت: [أنت] ¹ فعلت كذا؟ وبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو، وكان التردد فيه ففرق بين قولك: أكتب الكتاب؟ وبين قولك: أنت كتبت؟ وهذا كما أنه قائم في الاستفهام فكذلك هو في التقرير فإذا قلت أنت فعلت هذا؟ كان المقصود تقريره بأنه هو الفاعل ². فبين ابن القيم أن المقدم في الاستفهام هو المشكوك فيه، وكذلك في الاستفهام التقريري حين يقدم الفاعل يكون تقريراً لصاحبه بأنه هو الفاعل للفعل.

وذكر ابن القيم خطاباً واقعياً من القرآن الكريم في قصة إبراهيم مع قومه: حين قالوا له ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْلِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء 62]، "فلم يكن مرادهم السؤال عن الفعل هل وجد أم لا، ولو أرادوا ذلك لقالوا أكسرت أصنامنا؟ وإنما مرادهم السؤال عن الفاعل ولهذا كان الجواب قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء 63] قائل أنت فعلت؟ سائل عن الفعل من غير تردد بين الفاعل وغيره وإذا قال أنت فعلت؟ كان قد رد الفعل بينه وبين غيره ولم يكن منه تردد في نفس الفعل ³. فبين محيي هذه الآية في سؤالهم لإبراهيم فأجبتهم متأكدون من الفعل ومرادهم الاستفهام حول الفاعل من هو؟ ومنه قدم الفاعل على الفعل.

- الاستفهام الإنكاري

وذكر ابن القيم له أمثلة كثيرة من القرآن الكريم، " ومن هذا استفهام الإنكار كقوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ﴾ [الإسراء 40]، وقوله: (أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ) ﴿الصافات 153﴾، وقوله: ﴿أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف 45]، فهذا إذا قدم الاسم فيه استحال الكلام من إنكار الفعل إلى الإنكار في الفاعل مثل قوله: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ [المائدة 116] ﴿أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس 59]، وقول أهل النار: ﴿أَخْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى﴾ [سبأ 32] ⁴. وقد عقب ابن القيم بالشرح على الآية الأخيرة، حيث قال: "فهذا

¹ في النسخة التي اعتمدها، كتبت دون همزة، هكذا "أنت"، لكن من خلال لحاق كلام ابن القيم يظهر أن الأصل "أنت"، كما تصرّفنا فيها داخل الاقتباس.

² ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص718.

³ نفسه، ج2، ص718-719.

⁴ نفسه، ج2، ص719.

سؤال عن فعل وقع فتوجه الإنكار إلى نسبه إلى الفاعل الذي نسب إليه وهذا كما إذا بلغك قول عن من لم تكن تظنه به قلت أفلان قال ذلك ؟¹ . فبين أن الإنكار في الاستفهام الإنكاري يتوجه إلى المقدم، فإن كان الفعل توجه نحوه، وإن كان الفاعل توجه نحو الفاعل.

- تقديم المفعول وتأخيره ضمن الأسلوب الاستفهامي

بين ابن القيم أن التقديم والتأخير يدخل " في تقديم المفعول وتأخيره كقوله تعالى : ﴿قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَخْذُ وِلْيَا﴾ [الأنعام 14] ﴿أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْتِغِي حَكَمًا﴾ [الأنعام 114]، وقوله : ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ [الأنعام : 40 - 41]، فلو أخر لكان الاستفهام عن مجرد الفعل ، فلما قدم كان الاستفهام عن الفعل وكون المفعول المقدم مختصا به² ، فبين ابن القيم ما الذي أفاده تقديم المفعول في الأسلوب الاستفهامي وما أفاده في الآيات من دلالات لو لم يقدم فيها المفعول لما أفادها. وذلك أنه أفاد الاستفهام حول الفعل واختصاص المفعول به المقدم به، لا عن مجرد الفعل وحده. كما ضرب أمثلة أخرى منها قوله تعالى : ﴿أَبَشِّرْنَا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ﴾ [القمر 24]، حيث بين فيه أن الإنكار لما كان متوجها إلى كون المتبوع بشرا ، وكونه منهم وهو واحد ، "لم يقع إنكارهم على مجرد الاتباع في قوة كلامهم أنه لو كان ملكا ، أو من غيرنا لا تلحقنا غضاضة برئاسته علينا، أو عصابة كثيرة لا يمتنع من متابعتهم لاتبعناهم"³.

(ت) أمثلة أخرى

- التقديم بدل التأخير في النفي

بين ابن القيم كيف يكون مسلك التقديم والتأخير عبر آلية التقديم في النفي وما تفيده من دلالات، " فإذا قلت : ما فعلت ، كنت قد نفيت عنك الفعل ولم تتعرض لكونه فُعِلَ أو لم يُفَعَل . وإذا قلت : ما أنا فعلت ، كنت قد نفيت عن نفسك مدعيا بأن غيرك فعله "⁴ . فتقديم

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص719.

² نفسه، ج2، ص721-722.

³ نفسه، ج2، ص722.

⁴ نفسه، ج2، ص722.

الفعل تكون دلالاته على نفي الفعل عن نفسك، لكن دون تحديد للفعل أوقع أم لا، لكن إن قدّم الفاعل دلاً على نفيه الفعل عن نفسه، لكنّه ادّعاء بأنّ الفعل قد وقع.

وهذا المسلك الأخير، قد بيّن ابن القيم أنّه مع كونه مسلّكاً كمياً فإنّ له أيضاً تأثيراً نوعياً في الدلالة، حيث يعتبر أحد مسالك التلميح، فمثلاً: النَّفي السَّابِق بالتّقديم في حال نفي فعل الزّنا مثلاً بالقول: ما أنا زنيت، يعتبر " تعريضاً بالقذف يوجب الحدّ في أصحّ القولين وبه عمل الصحابة"¹. وضرب ابن القيم في ذلك أمثلة، وذلك " كما رُفِع إلى عمر بن الخطاب رجل لاحق² آخر فقال: ما أنا بزّان ولا أُمّي بزّانية، فضرّبه الحدّ. وهذا مذهب مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وكذلك إذا قلت: ما ضربت زيدا كنت قد نفيت الضّرب لزيد عنك ولم تتعرض لضرب وقع منك على غيره نفياً وإثباتاً، وإذا قلت ما زيدا ضربتُ كنتُ مُفهِمًا أن الضّرب قد وقع منك على إنسان غير زيد"³. فهذه دلالات متنوّعة يستلزمها استخدام هذا النوع من التّقديم والتّأخير.

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص722.

² لحا الرجل لحوا شتمه، وتلاحوا: تنازعا. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج8، ص57. مادة (لحا).

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص722.

رابعاً: الاستراتيجية البيانية ومسالكتها الخطابية ضمن ضوابط النسق الكيفية

1) التباين وعدم الاشتراك

ذكر الكفوي في تعريف "المشترك" بأنه : "اسم متساوٍ بين المسميات يتناولها على البدل"¹. ويعرّف الأصوليون المشترك بأنه: "هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين ، أو معانٍ مختلفة بأوضاع متعدّدة"².

وتعتبر ظاهرة الاشتراك ظاهرة لغوية بارزة في كثير من اللغات، فعند الغربيين نجد أيضاً هذه الظاهرة مطروقة بالدراسة، وإذا بحثنا عن قضية المشترك في الفكر الغربي، فأول ما يصادفنا هو البحث عن المقابل الترجمي لمصطلح "مشترك" عند الغرب، وبذلك فإننا نقف إزاء مصطلحين هم : " polysémie/homonymie" باللغة الفرنسية، و " polysemy/homonymie" بالإنجليزية. ويذكر الباحث "محمد يونس علي" بأن اللسانيين الغربيين يفرّقون بينهما؛ حيث مصطلح "homonyme" يعني التماثل اللفظي، وهو "المعادل للمشترك عند الأصوليين حيث يكون للفظ الواحد معنيان لم يكن إحداها ناشئاً عن تطوّر في استخدام اللفظ"³. أما المصطلح الثاني "polysemy" فيعني التعدد المعنوي⁴.

الخلاف حول وقوعه في اللغة: اختلاف اللغويين والأصوليين حول وقوع المشترك في

اللغة، أمّا اللغويون فكانوا فريقين، منهم من أثبت وهم الأغلبية، ومنهم من أنكر وهم قلة، فممن أثبت وقوع المشترك: الخليل بن أحمد، سيويه، أبو عبيدة، أبو زيد الأنصاري، ابن معدة، المبرد، السيوطي. أما الفريق الآخر فقد أنكره إنكاراً تاماً وعلى رأس هذا الفريق "ابن دُرستويه"⁵. حيث ردّ المشترك إلى العوارض التصريفية أو الاستعمال المجازي، لكن أكثرهم على وقوعه⁵. ولأحمد مختار رأي آخر حول هذا الخلاف؛ حيث يرى بأنه وقع الإجماع على وقوع المشترك،

¹ الكفوي، الكليات، ص846.

² محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج2، ص134.

³ محمد يونس علي، مقدّمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص70.

⁴ نفسه، ص70.

⁵ (التادري)، محمد أسعد، فقه اللغة: مناهله ومسائله، المكتبة العصرية، (صيدا-بيروت)، د.ط (2009م)، ص307-

وإنما ابن درستويه ضيق من مفهوم المشترك، وأن الخلاف هو خاص بالأصوليين كونهم، حسب رأيه، "أثاروا جدلا كبيرا حول هذه الظاهرة، وتفرقوا شيعا وأحزابا"¹.

أما الأصوليون فقد ذكر "الزركشي" بأن لهم آراء أربعة حول المشترك، من حيث هو واجب أو لا، وإن كان واجبا هل هو ممكن أو ممتنع، وإن كان ممكنا هل هو واقع أو لا"². وقد فصل السيوطي هذه الآراء مع الحجج: فالذين قالوا بجوازه هم الأكثرون، ورأوا بأنه يجوز أن يقع من واضع واحد، أو من واضعين متعددين، وهذا على أن اللغات غير توقيفية، والذين قالوا بوقوعه احتجوا بقول أهل اللغة ونقلهم للمشارك، وهؤلاء هم أكثر أيضا، والذين قالوا بوجوبه استدلوا بأن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية، فإذا وُزع لزم الاشتراك، وذهب إلى هذا بعضهم، والذين ذهبوا بأنه غالب فرأوا أن الحروف بأسرها مشتركة وذلك بشهادة النحاة، كما أن الاشتراك واقع في الأسماء والأفعال، وهذا الرأي ذهب إليه البعض أيضا³.

أسباب وجوده في اللغة: ذكر العلماء لوجود المشترك في اللغة أسبابا أهمها:

- 1- اختلاف القبائل العربية في وضع الألفاظ لمعانيها، فيتعدد الوضع بتعدد القبائل.
- 2- قد يوضع اللفظ لمعنى، ثم يستعمل في غيره مجازًا، ثم يشتهر استعمال المجازي، حتى يُنسَى أنه معنى مجازي للفظ، فيُنقل إلينا على أنه موضوع للمعنيين الحقيقي والمجازي.
- 4- أن يكون اللفظ موضوعًا لمعنى في اللغة، ثم يوضع في الاصطلاح لمعنى آخر.
- 5- العوارض التصريفية.
- 6- الاقتراض من اللغات الأخرى⁴.

أما عن أنواعه، فقد ذكر "البطليوسي" أن المشترك ثلاثة أنواع هي:

الأول: الاشتراك في موضوع اللفظة المفردة.

الثاني: اشتراك عارض لأحوال اللفظة بسبب التركيب.

الثالث: اشتراك يوجب تركيب الألفاظ وبناء بعضها على بعض¹.

¹ (عمر) أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتب (القاهرة)، ط5 (1998م)، ص156-157.

² الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص123.

³ السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ص260.

⁴ ينظر: محمد أسعد النادري، فقه اللغة، ص308 وما بعدها.

أما عن رأي ابن القيم فإنه قد بينه في معرض تضعيفه لبعض الأقوال التي فسرت لفظ الصلاة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 56] بوقوع الاشتراك فيه، حيث بين أن "الله سبحانه فرّق بين صلاته وصلاة ملائكته، وجمعهما في فعل واحد فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 56]، وهذه الصلاة لا يجوز أن تكون هي الرحمة، وإنما هي ثناؤه سبحانه وثناء ملائكته عليه"². ثم بين أن ذلك ليس من باب الاشتراك وفند ذلك، إذ "لا يُقال الصلاة لفظ مُشْتَرَكٍ وَيَجُوزُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ فِي مَعْنِيهِ مَعًا لِأَنَّ فِي ذَلِكَ مَحَازِيرَ مُتَعَدِّدَةً:

أحدها: أَنَّ الْإِشْتِرَاكَ خِلَافَ الْأَصْلِ، بل لا يعلم أنه وقع في اللغة من وّاضع واحد كما نص على ذلك أئمة اللغة منهم المبرد وغيره، وإنما يقع وقوعا عارضا اتفاقيا بسبب تعدد الواضعين ثم تختلط اللغة فيقع الاشتراك.

الثاني: أَنَّ الْأَكْثَرِينَ لَا يَجُوزُونَ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنِيهِ لَا بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَلَا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ"³.

ثم فند ابن القيم ما نُسِبَ إلى بعض العلماء المتقدمين بخلاف هذا، وبين أنه أبطل استعمال المشترك في معنیه معا في مسألة القرء في بضعة عشر دليلا⁴، لينتهي إلى القول: "فإذا كان معنى الصلاة هو الثناء على الرسول والعناية به، وإظهار شرفه وفضله وحرمة كما هو المعروف من هذه اللفظة لم يكن لفظ الصلاة في الآية مُشْتَرَكًا مَحْمُولًا على معنیه، بل قد يكون مُسْتَعْمَلًا فِي مَعْنَى وَاحِدٍ وَهَذَا هُوَ الْأَصْلُ"⁵.

ومن خلال هذا يتبين رأي ابن القيم في المشترك الذي يرى أنه واقع في اللغة وفق

الشروط والسمات التالية:

¹ (البطلانيوسي) أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد (-521هـ)، الإنصاف في التنبه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تح: رضوان الداية، دار الفكر (دمشق-سورية)، ط 3 (1407هـ-1987م)، ص37.

² ابن القيم، جلاء الأفهام، ص166.

³ نفسه، ص166-167.

⁴ نفسه، ص167.

⁵ نفسه، ص168.

أ) أنه خلاف الأصل، وهذا ما صرح به هو نفسه، من أن الأصل هو التباين وعدم الاشتراك.

ب) أنه ليس من واضع واحد وإنما هو آت من خلال تعدد القبائل.

ج) أنه، إن وقع في الكلام، فإنه لا يستخدم إلا في معنى واحد ولا يراد به كل المعاني دفعة واحدة سواء حقيقة أو مجازاً، وشدد كثيراً على هذه القضية، وهي قضية هامة في جانب استراتيجيات الخطاب التي تروم التبليغ وفق مبدأ البيان؛ حيث إن الذي يريد البيان بخطابه لا يستعمل اللفظ المشترك إلا في أحد معانيه.

ومنه يمكن الخروج بأن آلية العدول في جانب المشترك، وفق رؤية "ابن القيم"، لا يعتد بها، وأما ليست داخلية ضمن الاستراتيجية البيانية، لذا لا يستخدمها من يروم بخطابه الجانب البياني. بل يفند ابن القيم بعض التخرجات التي رأت بعض ألفاظ القرآن الكريم من قبيل المشترك، فهو يقر بوجود اشتراك لأسباب معينة، لكن ليس من باب أن المتكلم المبين بكلامه أراد ذلك المشترك بمعنييه.

3) الحقيقة والمجاز، وتوصيف ابن القيم وفق الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص

تقسيم الكلام إلى "حقيقة ومجاز" يندرج ضمن ثنائية الأصل والفرع، من أن الأصل هو الحقيقة، والعدول عن الأصل هو المجاز. و "الحقيقة هي" الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب"¹. وللحقيقة أقسام ثلاثة هي²: الحقيقة اللغوية: مثل إطلاق لفظ "الإنسان" على الحيوان الناطق، الحقيقة الشرعية: مثل إطلاق لفظ "الصلاة" على العبادة المخصوصة، الحقيقة العرفية: مثل إطلاق لفظ "الرفع" عند النحويين قاصدين به حركة أواخر الكلم. أما المجاز فهو: "اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة دالة على عدم إرادة المعنى الأصلي"³. وله أنواع عدة، فباعتبار دخوله على المفرد أو المركب نوعان: مجاز مفرد: وهو المجاز الذي يدخل الكلمة، ومجاز مركب وهو الذي يدخل على الأساليب التي

¹ الفزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص201.

² ينظر: نفسه، ص204.

³ (الهاشمي) السيد أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، د.ط، د.ت، ص231.

تستعمل في غير أصلها؛ كاستعمال الخبر وإرادة الإنشاء أو العكس. أما من حيث النوع فيقسم إلى نوعين:

1) مجاز لغوي: وهو بدوره يقسم إلى قسمين بحسب العلاقة؛ فما كانت علاقته المشابهة

سُمِّي استعارة، وما أُطلق عن علاقة المشابهة إلى علاقات أخرى مثل: (السببية،

المسببية، الكلية، الجزئية، الحالية، المحلية... إلخ)، سُمِّي مجازا مرسلا. وهذا النوع يدخل

على المفرد والمركب.

2) مجاز عقلي: هو ما يكون واقعا في الإسناد، ويدرك بذلك عقلا؛ لذا سمي بالمجاز

العقلي، وله علاقات كثيرة منها: (السببية، الزمانية، المكائنية، إسناد الفعل إلى مصدره،

المفعولية، الفاعلية)¹.

لكنّ هذه الثنائية عند ابن القيم هي محلّ نظر، إذ هل يوجد أصل هو الحقيقة وفرع هو

المجاز؟ فابن القيم في كثير من مؤلفاته لا يعتدّ بنظرية المجاز من أصلها، فالكلام عنده كلّ

حقيقة، وهو بذلك يلتقي مع رأي شيخه ابن تيمية، الذي تبعه ابن القيم عن قناعة، وهو ما

ظهر جلياً في كتاباته ومن ذلك ما فصله في مؤلفه "الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة"،

وإن كان في مؤلّفات أخرى يظهر أنّه عدل عنها عدولا جزئيا، محترما للمنطلقات مشددا في

بعض الجزئيات، ففي مؤلفه "الصواعق المرسلّة" قد جعل "المجاز" "طاغوتا"² رام تحطيمه، لكن

حين تناوله من حيث هو آلية لم ينكره وجودا، بل أنكر استخدامه في غير موضعه، مع

التضييق من اللجوء إليه إلا حينما يكون مسوّغ قويّ يوجب ذلك، لا مجرد أنّ اللفظ قد

يحتمل. لكن مع ذلك استخدامه باعتباره آلية وفق تخرّيج آخر له آت خارج نظريّة المجاز، كما

سيأتي بيانه.

¹ ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، ص232 وما بعدها.

² وقد ردّ ذلك من عدّة أوجه، ينظر حولها: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلّة، ج2، ص700 وما بعدها. وقد تم ذكر بعض الأوجه في الفصل الثّاني من الباب الأوّل، وهناك أوجه أخرى سيأتي ذكر بعض منها.

وحتى في ضوء ضوابط النسق، فقد أثبت ابن القيم أنّ هذا الإنكار ليس تعسفياً وإنما له منطلقاته التي يصدر عنها، فقد اشترط في المجاز شروطاً إذا تحققت أمكن القول بصرف اللفظ عن المعنى الظاهر. يقول ابن القيم: "من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بعد أربع مقامات، أحدها بيان امتناع إرادة الحقيقة، الثاني بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عينه وإلا كان مفترياً على اللغة، الثالث بيان تعيين ذلك المحمل إن كان له عدّة مجازات، الرابع الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة، فما لم يتم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره ولم يعين له مجملاً؛ لزمه أمران: أحدهما بيان الدليل الدال على امتناع إرادة الظاهر، والثاني جوابه عن المعارض"¹. وقد بيّنا في الفصل الخاص بمنهج التخاطب عند ابن القيم منطلقاته الوجودية والمعرفية التي انطلق منها في منهجه التخاطبي، وكيف انعكست على قضية الحقيقة والمجاز، وذلك ما يمكن الاقتصار عليه لأنّه كافٍ ببيان منطلقاته في رأيه وأهم أدلته في ذلك.

وقد كانت هناك عدّة دراسات ومؤلفات حاولت تحليل ونقد رأي ابن القيم وأستاذه ابن تيمية حول المجاز، أشهرها مؤلفات "المطعني"، وما تضمنته مؤلفه المخصّص لذلك وهو "المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع: عرض وتحليل ونقد"، وقد خصّص الجزء الثاني منه لأدلة المانعين وناقشها، وإن كان قد جعل ابن تيمية عمدة المنكرين، كونه يرى أنّه قد كان في يديه من أسباب الإنكار ما لم يكن في أيدي سابقيه، وأنّ الذين جاؤوا من بعده لم يأتوا بجديد وإنما داروا في فلكه²، وبيّن أنّه له مواقف تنكر المجاز لكن له مواقف أخرى يظهر فيها تسويغه للمجاز، وخرّج ذلك بأنّ سبب الإنكار كان عقدياً للظروف التي سادت في عصره³. أما عن تلميذه ابن القيم فقد بيّن أنّه تتبع نهج وأدلة شيخه، لكنّه قال بأنّ إنكار ابن القيم للمجاز يتميّز بميزتين: أنّه أكثر جدلاً وغراماً بكثرة الفروض والمباحكات اللفظية، والبدء والعود حتى أوصل الإنكار إلى الخمسين، والميزة الثانية: أنّه ألد في الخصومة والتّيل من

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص173.

² (المطعني) عبد العظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع : عرض وتحليل ونقد، مكتبة وهبة (القاهرة - مصر)، ط1 (1416هـ-1995م)، ج2، ص641.

³ نفسه، ج2، ص890.

معارضيه ورميهم بالجهل والكذب¹. وهذه في الحقيقة أقرب إلى المثالب منها إلى الميزة التي تستوجب المدح، لكن في ضوء ما قرأناه لابن القيم ورجوعنا إلى مصادره، لم نجد هذه الميزات بالوجه الذي صورّه المطعني على احترامنا للمطعني وجلالة قدره في العلم، إلا أنّ الأوجه التي ذكرها ابن القيم، يجد الباحث فيها أنّ كلّ وجه يوضّح وجهها سابقاً أو لاحقاً من زاوية ما، وبذلك فهو لا يدخل ضمن المماحكات، بل هو عملية استدلالية علمية لردّ أوجه الإثبات التي لا تخفى على المطعني الذي قد بذل جهداً حميداً في استقراءها وجمعها، كما أنّ تلك الخصومة لم تكن إلا لمن أخرج بعض الآيات عمّا تستلزمه وحملها بمراد غير مراد قائلها، أو ليس هذا جديراً بالخصومة والتنفير؟

وقد حاول الباحث "إدريس بن خويّا" مقارنة نظرة ابن القيم إلى المجاز وذلك في مؤلفه "علم الدلالة في التراث العربي والدّرس اللساني الحديث: دراسة في فكر ابن قيم الجوزية"، إلا أنّه في مؤلفه لم يخرج في الغالب عن الآراء التي جاء بها المطعني، وكلّها آراء تتسم بالمقارنة وتتبع الشواهد التي تدل على أنّ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم قد تناولوا عبارات ورد فيها المجاز بنفس تناول القائلين بالمجاز لكن مع اختلاف في الاصطلاح².

ورغم ما في تلك الدّراسات من تحليلات وجهود علمية لا بأس بها، إلا أنّها افتقرت إلى الجانب التحليلي الذي يمس جوهر القضية، ويؤصّل للخلاف ضمن بعده الأنطولوجي والابستمولوجي، ومن تلك الدّراسات ما شطّ أكثر عن صبغة التأصيل حينما فتح فيها باب المقارنة بعلماء النظرة الأخرى (الإثبات)³، ولا يعني هذا الانتقاد العلمي لهذه الدّراسات التقليل

¹ المطعني، المجاز في اللّغة والقرآن الكريم، ج2، ص909.

² (بن خويّا) إدريس، علم الدلالة في التراث العربي والدّرس اللساني الحديث: دراسة في فكر ابن قيم الجوزية، عالم الكتب الحديث (إربد - الأردن)، ط1 (2016م)، ص129 وما بعدها.

³ فمثلاً قارن الباحث "إدريس بن خويّا" ما قاله ابن القيم بأقوال لأئمة اللّغة كسيبويه والفراء، وللعالم الأصولي "الشافعي". ينظر: إدريس بن خويّا، علم الدلالة في التراث العربي، ص133. حتى إنّ حكم بأن ابن القيم لربما لم تصله كتب هؤلاء العلماء، وهذا قول من لم يرجع إلى كتب ابن القيم وهو قادح في قيمة ابن القيم العلمية، مع أنّ مؤلفات ابن القيم وإحالاته وإشارته إلى كتب المتقدمين من هؤلاء تأبى ذلك الزعم وتفنّده، فكيف بمقول الباحث هذا وقد وصلت تلك الأقوال إلى ابن القيم حقاً وناقشها وخرّجها وفتش عن مقاصد أصحابها ممّا قال من أثبت المجاز أنّها تدل على قول هؤلاء الأئمة بالمجاز؟ وللرجوع إليها ينظر: مختصر الصّواعق المرسلّة، ج2، ص692. وبالغ الباحث أكثر حين مقارنة ابن القيم مع الإمام الشوكاني (1255هـ) حينما قال "فأين كلام ابن القيم من هذا الرأي؟". بن خويّا، علم الدلالة، ص137.

من شأنها أو، من جانب آخر، الانتصار لرأي ابن القيم، ولكن من باب الإنصاف العلمي يمكن القول: لم يرق ذاك التقدير لتقويض أسس نظرية إنكار المجاز لديهما، لأن المسألة ليست مسألة تخطئة رأي، وإنما هي مسألة وضعه في سياقه المعرفي، بربطه بمنطلقاته الوجودية والمعرفية، خاصة وأن تلك الدراسات لم تمس منطلقات نقد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في الإنكار، كما أنها لم تبحث عن البدائل التي طرحوها.

ومن جهة أخرى مكّمة لقضية المجاز عند ابن القيم، هناك من رأى بأن ابن القيم قد تحوّل عن رأيه المنكر للمجاز إلى القول به¹، لكن حتى وإن لمسنا من ابن القيم ليونة في بعض المواضع في تنفيذ المجاز، إلا أنها لم تصل إلى القول بذلك، وما انتهى إليه بحثنا في حجة الذين ذهبوا إلى هذا الرأي هو أنّ عمدتهم في ذلك مؤلف "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان" على أنه من أواخر ما ألفه، وهو الكتاب الذي اختلف في نسبته إلى ابن القيم²، ومنه فبناء حكم باتّ على آراء ابن القيم من خلال مؤلف مختلف في نسبته مشكوك في مضامينه، مجازة علمية، تفتقر إلى التروي والتثبت.

ومن الدراسات التي قامت بتحليل رأي ابن القيم لا من منطلق نقدي وإنما منطلق تأصيلي، نجد مقاربة حسنة، وهي التي قام بها الباحث "محمد يونس علي"، حيث عالج القضية بردها إلى أصولها، وقال في ذلك: "لقد عُرف ابن تيمية بأنه من المنكرين لوقوع المجاز في اللغة، ولكن النظرة الفاحصة لآرائه في الموضوع تكشف عمقا فلسفيا في مقارنته لثنائية الحقيقة والمجاز تتجاوز النظرة السطحية لتلك الآراء وتلخيصها على نحو مبتور بأنها مجرد إنكار تحكيمي لوقوع المجاز في اللغة أو في القرآن الكريم. ولعلّ من أهم الأخطاء التي وقع فيها منتقدوه أنهم عزلوا

والرأي الذي قاله الإمام الشوكاني (وقد رجعنا إليه) هو رأي بصيغة أدبية جاء في مقام وصف قيمة المجاز وليس في مقام الاستدلال العلمي على إثباته، والقضية ليست حجج خطابية وإنما استدلالات لها منطلقاتها المعرفية والمنهجية. وليس الغرض الإنقاص من قيمة الباحث بل هو نموذج لكثير ممن تصدوا لرأي ابن القيم في المجاز، ليس فقط لمن كان في صف المثبتين، بل حتى كثير ممن انتصر لابن القيم لا تجد لهم تخریجا علميا وإنما كلاما إنشائيا وأدبيا عار عن الأدلة وتحريرها.¹ مثلا: صبري المتولي في كتابه "منهج أهل السنة في تفسير القرآن: دراسة موضوعية لجهود ابن قيم الجوزية في التفسير" ص337 وما بعدها.

² وهذا هو الذي ذهب إليه كثير من العلماء والباحثين مثل: عبد الفتاح لاشين، ابن القيم وحسه البلاغي، ص26 وما بعدها. ابن القيم، حياته آثاره وموارده، ص291 وما بعدها.

آراءه في موضوع المجاز عن نظرياته في اللغة والسياق والاستعمال، فضلا عن قطع صلتها بمواقفه الأنطولوجية والإبستمولوجية¹. فعزل النتائج عن منطلقاتها يثمر تحليلا ونقدا سطحيا، يدور في فلك الانطباعات والأحكام الذاتية إما بالنسبة إلى الذين نقدوا نظريته أو حتى إلى الذين انتصروا لها وحاولوا بيان تماسكها وقوتها. وقد سبقت الإشارة إلى تلك المنطلقات في المنهج التخاطبي عند ابن القيم.

لكن ما يجب التنبيه عليه، فيما هو مهم في مجال مسالك الخطاب، أن ابن القيم لا ينفى وجود الأسلوب التعبيري من مثل استعمال لفظ "الأسد" للتعبير عن الرجل الشجاع، فليس هذا محل إنكار لأن ذلك وارد في كلام العرب، لكن ينكر منطلقات التقسيم التي تفرق بين الحقيقية والمجاز، ومن ثم تسمية ذلك مجازا وأنه خلاف الحقيقة. وهنا قد يتبادر إلى الذهن تساؤل يتعلق بموقف ابن القيم من تلك الأمثلة التي يتجلى فيها الفرق بين استخدام معين للفظ في معنى ما ثم استخدام اللفظ نفسه في معنى آخر، وتلك الآليات التي تتنوع بموجبها أساليب الخطاب، وهو: كيف يحلل ابن القيم ذلك التباين في الاستعمال؟

وهذا السؤال هو الذي يبين لنا توصيف ابن القيم لتلك الاستعمالات المتباينة وفق ما يتناسق ومنطلقاته المنهجية والمعرفية في دراسة الظواهر التخاطبية، وقد حاولنا أن نجد له إجابة عند ابن القيم الذي من منهجه في بسط آرائه أنه لا يترك تهللات قد تقوض تماسك آرائه المنسجمة مع منطلقاته المعرفية والمنهجية، وذلك ما وجدناه بالفعل في معرض حديثه عن قضية "المعارض"، حيث أرجع ذلك التباين بين المعاني الحرفية والاستلزامية لا إلى ثنائية الوضع والاستعمال، وإنما إلى ثنائية أخرى تتعلق بأنماط الدلالات من حيث الشمول والحصص، لا من حيث الوضع والاستعمال، وذلك بإدخالها ضمن إطار ثنائيات "العام والخاص والمطلق والمقيّد".

يقول ابن القيم مبرزا آليات اشتغال أساليب الخطاب التي يسميها غيره مجازا: "أَنْ يُسْتَعْمَلَ الْعَامُّ فِي الْخَاصِّ وَالْمُطْلَقُ فِي الْمَقْيَّدِ، وَهُوَ الَّذِي يُسَمِّيهِ الْمُتَأَخَّرُونَ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ"². ثم يبين ابن القيم أن ذلك داخل في المعارض لا في الحقيقة والمجاز، إذ "لَيْسَ يُفْهَمُ

¹ محمد يونس علي، نظرية الاستعمال اللغوي عند ابن تيمية وفتحشتين: دراسة لسانية، ص304.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص183.

أَكْثَرَ مِنَ الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ؛ فَإِنَّ لَفْظَ الْأَسَدِ وَالْبَحْرِ وَالشَّمْسِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لَهُ مَعْنَى، وَعِنْدَ التَّقْيِيدِ لَهُ مَعْنَى يُسَمُّونَهُ الْمَجَازَ، وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ مُقَيَّدٍ وَمُقَيَّدٍ وَلَا بَيْنَ قَيَّدٍ وَقَيَّدٍ، فَإِنْ قَالُوا: " كُلُّ مُقَيَّدٍ مَجَازٌ " لَزِمَهُمْ أَنْ يَكُونَ كُلُّ كَلَامٍ مُرَكَّبٍ مَجَازًا؛ فَإِنَّ التَّرْكِيبَ يُقَيِّدُهُ بِقِيُودٍ زَائِدَةٍ عَلَى اللَّفْظِ الْمُطْلَقِ"¹. فبين ابن القيم بين أن ما هو مقيد وسموه مجازا، إذا عمم على الكلام كان كل كلام مركب مجازا لأنه مقيد بقيود وليس لفظا مطلقا.

ثم تتبع بقية حججهم بالعرض والتقد، حيث إنهم " إِنْ قَالُوا: " بَعْضُ الْقِيُودِ يَجْعَلُهُ مَجَازًا دُونَ بَعْضٍ " سَأَلُوا عَنِ الضَّابِطِ مَا هُوَ، وَلَنْ يَجِدُوا إِلَيْهِ سَبِيلًا، وَإِنْ قَالُوا: " يُعْتَبَرُ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُفْرَدٌ قَبْلَ التَّرْكِيبِ، وَهُنَاكَ يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ ". قِيلَ لَهُمْ: هَذَا أَبَعَدُ وَأَشَدُّ فَسَادًا؛ فَإِنَّ اللَّفْظَ قَبْلَ الْعَقْدِ وَالتَّرْكِيبِ بِمَنْزِلَةِ الْأَصْوَاتِ الَّتِي يَنْعَقُ بِهَا وَلَا تُفِيدُ شَيْئًا، وَإِنَّمَا إِفَادَتُهَا بَعْدَ تَرْكِيبِهَا، وَأَنْتُمْ قُلْتُمْ: الْحَقِيقَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ، وَأَكْثَرُكُمْ يَقُولُ: اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيمَا وُضِعَ لَهُ أَوَّلًا، وَالْمَجَازُ بِالْعَكْسِ؛ فَلَا بُدَّ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِيمَا وُضِعَ لَهُ، وَهُوَ إِنَّمَا يُسْتَعْمَلُ بَعْدَ تَرْكِيبِهِ، وَحِينَئِذٍ فَتَرْكِيبُهُ بَعْدَهُ بِقِيُودٍ يُفْهَمُ مِنْهَا مُرَادُ الْمُتَكَلِّمِ، فَمَا الَّذِي جَعَلَهُ مَعَ بَعْضِ تِلْكَ الْقِيُودِ حَقِيقَةً وَمَعَ بَعْضِهَا مَجَازًا ؟ "². فبين ابن القيم أن فصل اللفظ بمعياري الوضع والاستعمال لا يتأتى لأنه في الحقيقة والمجاز لا بد من الاستعمال، والاستعمال لا يكون للفظ مفرد بل لا بد له من قيود.

ولهذا فابن القيم على دراية بالأمثلة التي يوردها المثبتون للمجاز، وهو يدري أن المعنى الجرد غير هذا، وإنما المتكلم لما تكلم بكلامه كان لا بد من أن يقترن بكلامه بقرائن³، ومنه فليس يفهم من كلامه إلا المقصود الذي يتبين من مجموع الكلام بقرائنه، لا أن يقسم إلى معان حرفية ثم تدخل عليه القرائن، فقد بين ابن القيم أن هذا إن صح في الذهن فلا يصح في الواقع، ومنه نجد يخرج تلك الأمثلة التي ذكرها مثبتو المجاز وفق، قضية العام والخاص والمطلق والمقيد، حيث يقول:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص183.

² نفسه، ج5، ص183-184.

³ وهذا ما قد فصلنا فيه القول في الفصل الثاني من الباب الأول، وبيننا أن ذلك هو قول حذق أئمة اللغة من المتقدمين.

" مثاله أن القائل إذا قال: رأيت اليوم أسداً، تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص، دون الرجل الشجاع، هذا غاية ما تقدرون عليه من الفرق وهو أقوى ما عنكم، ونحن لا نُنكره، ولكن نقول: اللفظ الواحد تختلف دلالاته عند الإطلاق والتفصيل، ويكون حقيقة في المطلق والمفيد¹. فقد صرح ابن القيم أنه لا ينكر الاستعمالين وتمايزهما، لكن ينكر تخريج أهل الجاز به. ولذلك قد أنكر ابن القيم على مقولة المنكر الذي قد يستغرب ما هو متمايز في الاستعمال كيف لا يكون إلا من باب الجاز، فيكون إنكاره من قبيل التساؤل: " وهل لأحد أن يحمل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أقطعوا عني لسانه» " لمن امتدحه، وقوله " «إن خالداً سيف من سيوف الله» " وقوله في الفرس: " «إن وجدناه لبحراً» " وقوله عن حمزة: " «إنه أسد الله وأسد رسوله» " وقوله عن الحجر الأسود: " «إنه يمين الله في الأرض» " وقوله: " «الآن حمي الوطيس» " وقوله: " «اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والتلج والبرد» " ونحو ذلك، على حقيقته². فينكر حمل هذه الخطابات على حقيقتها.

ولذلك بين ابن القيم أن ذلك له جواب، " فيقال له: وما حقيقة ذلك عندك؟ فإنك أخطأت كل خطأ إذ ظننت أن حقيقته غير المعنى المراد به، والمفهوم منه هو إسكات المادح عنه بالعتاء فيقطع لسان مقاله، وكون خالداً يقتل المشركين كما يقتل السيف المسلول الذي لا يحتاج إلى أن ينتصى، بل هو مسلول مستعد للقتل، وكون حمزة مفترساً لأعداء الله إذا رأى المشرك لم يلبث أن يفترسه، كما أن الأسد إذا رأى الغير لم يدعه حتى يفترسه³. فابن القيم هنا يفهم الأمثلة على النحو الذي يريده القائلون بالجاز تماماً، وليس يفوته ذلك كما هو قد بين ذلك⁴، بل يشرحها تماماً، إذن فكيف هو التخريج؟

بعد أن أتى على الأمثلة الباقية تساءل ابن القيم، ضاربا أمثلة أخرى لها تقييدات أخرى تمنحها معان مختلفة عن المعاني السابقة حيث قال: " فهل لهذه الألفاظ حقيقة إلا ذلك وما استعملت إلا في حقائقها، فهذا التفيد والتركيب عين المراد منها بحيث لا تحتمل غيره، كما

¹ الموصلي، مختصر الصواعق المرسله، ج2، ص720.

² الموصلي، مختصر الصواعق المرسله، ج2، ص797-799.

³ الموصلي، مختصر الصواعق المرسله، ج2، ص799.

⁴ وهذا من أظهر التصوص وأقواها على من أراد الرد على ابن القيم دون الرجوع إلى أقواله وتدبرها في كثير من المواضع، فيوهم من يقرأ له أن ابن القيم لم يتدقق ولم يستغ الجاز ولا نظريته.

أَنَّ التَّقْيِيدَ وَالتَّرْكِيبَ فِي قَوْلِكَ: جَاءَ التَّلْجُ حَتَّى عَمَّ الْأَرْضَ وَأَصَابَ الْبَرْدُ الزَّرْعَ، وَالْمَاءُ الْبَارِدُ يَرْوِي الظَّمَانَ، وَالْأَسَدُ مَلِكُ الْوُحُوشِ، وَالسَّيْفُ مَلِكُ السَّلَاحِ، وَفِي قَطْعِ اللِّسَانِ الدِّيَّةُ، وَإِذَا حَمِيَ الْوَطِيسُ فَضَعَّ فِيهِ الْعَجِينُ، لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ الْمُرَادِ مِنْهُ فِي هَذَا التَّرْكِيبِ، فَهَذَا مُقَيَّدٌ وَهَذَا مُقَيَّدٌ، وَهَذَا مَوْضُوعٌ وَهَذَا مَوْضُوعٌ، وَهَذَا مُسْتَعْمَلٌ وَهَذَا مُسْتَعْمَلٌ، وَهَذَا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ مَعْنَاهُ وَهَذَا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ مَعْنَاهُ، فَأَيُّ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ أَوْ عَقْلِ أَوْ نَظِيرٍ، أَوْ قِيَاسٍ صَحِيحٍ، أَوْ مُنَاسَبَةٍ مُعْتَبَرَةٍ، أَوْ قَوْلٍ مَنْ يَحْتَجُّ بِقَوْلِهِ جَعَلَ هَذَا حَقِيقَةً وَهَذَا بَحَازًا، وَهَذَا يَتَبَيَّنُ وَيُظْهَرُ جَدًّا¹. وبهذا يبين ابن القيم معيار التفرقة بين الاستعمالين، أنه مبني على معيار التقيد، لا على ثنائية الوضع والاستعمال.

وهذه الإشارة الأخيرة (تعلق المجاز بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد) قد فاتت الذين أرادوا تحريج رأي ابن القيم، وبهذا تنقش تلك النظرة المغلوطة من أن ابن القيم ينكر المجاز، فيظن بعضهم أنه ينكر استعمال الأمثلة التي قال أصحاب المجاز بأن لها بعدا تعبيرا وفنيا راقيا، وذلك تضيق من جمالية اللغة العربية في تنوع الأساليب واتساع لسان العرب. حيث تبين أن الإشكال في التوصيف لا في الوجود، فإن "ابن القيم" مقرّ بالوجود بل قد صرح بذلك، لكنه يخالف التحريج الذي يذكره مثبتو المجاز، ليجعله في تحريج آخر، مع بقاء جماليات اللغة، فليت الباحثين، لا سيما المعاصرين يتثبتون في الفهم عن ابن القيم، ثم لهم أن يخالفوه في الرأي والتحريج، لا أن يتهموه بتهمة تكون عليهم جنائية، لأنهم إنما تكلموا بنقصان فهم لا عن مزيد فطنة لديهم، بل لربما تكون الأفكار التي بسطها ابن القيم في إنكاره للمجاز منطلقا منهجيا يمكن استثماره والاستفادة منه، خاصة لو نظرنا إلى أن بعض الدراسات الغربية الحديثة أصبحت تشكك في صحة التفريق بين الحقيقة والمجاز، لاسيما تلك التي تهتم بالجوانب الإدراكية من وجهة نظر تداولية².

ومنه فالتصوّر الذي نحمله حول قضية المجاز، ليس التصوّر التقليدي المبني على طرفي نقيض: إما من أنصار المجاز وإما من أعدائه، وإنما هو تصوّر ينظر إلى اختلاف توصيف أنماط بعض الأساليب، وفق منهجين أحدهما مبني على ثنائية الوضع والاستعمال وهو الذي أفرز

¹ الموصلي، مختصر الصواعق المرسله، ج2، ص799-800.

² ينظر حول تلك الدراسات: محمد يونس، أصول اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة، ص134.

نظرية المجاز، والثاني مبني على فكرة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد الداخلة كلها في الجانب الاستعمالي التخاطبي، وهو المنهج الثاني الذي تبناه ابن القيم وشيخه، وبذلك يبقى على الباحث العربي استساغة وجود منهجين في التراث العربي أولاً، ومن ثم له أن يختار أي المنهجين أدق وأقوم من خلال ما يراه من أدلة مبسطة لدى الفريقين، ومن حقه أيضاً أن ينتقد التصور الآخر بناءً على أسس علمية تعي محل الخلاف، وتريد الوصول إلى النهج الأدق، والله أعلم.

وما يهمنا من خلال الطرح السابق بالنسبة إلى البحث، هو أن يتبين أنّ مسالك الحقيقة والمجاز موجودة عند ابن القيم مثله مثل علمائنا في التراث العربي الذين يمثلون وجهة إثبات المجاز، لكنّه في توصيف تلك الأمثلة وتحليل آلية اشتغالها يختلف عن كثير منهم، في أنّه ينطلق من منطلقات تخاطبية لا تفرّق بين وضع واستعمال، وإثماً بين استعمال واستعمال، لا من منطلق السبق في الوضع وإثماً من منطلق العلاقة "العموم والخصوص، التقييد والإطلاق"، وبهذا فبالإمكان الحديث عن مسلك تركيبي دلالي يتعلق بالتقييد، الذي بتنوّعه تتنوّع الأساليب ومعها الدلالات. وذلك بالنظر بين الفروقات الاستعمالية لا الفروقات بين الوضع والاستعمال.

4) مسلك التلميح وآلياته من خلال الدلالات الاستلزامية التخاطبية

1.4) التعريض والكناية في ضوء مبدأ البيان

بيّن ابن القيم ما هو التعريض، حيث قال: "وأما التعريض فإفهام السامع معنى، ويراد خلافه"¹. وبذلك فهو لا يريد البيان، فيتركه، ولكن هذا الترك ليس ترك عجز، وإثماً هو لغاية أخرى، فقد تحدّث ابن القيم عن "ترك البيان" حينما بيّن أسباب عوائق البيان التي ترجع إلى المتكلّم أو إلى المخاطب، حيث قال: "وإن كان المتكلّم قد قصّر في بيانه وخاطب السامع بألفاظ مجملة تحتمل عدّة معان، ولم يتبيّن له ما أراده منها، فإن كان عاجزاً أتى السامع من عجزه لا من قصده، وإن كان قادراً عليه ولم يفعله حيث ينبغي فعله أتى السامع من سوء قصده"². ثم بيّن متى يحسن هذا النوع من الخطاب، إن اعتمده المتكلّم مسلماً ضمن

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص505-506.

² نفسه، ج2، ص503.

استراتيجيته التخاطبية؛ فقد " يحسن ذلك من المتكلم إذا كان في التعمية على المخاطب مصلحة راجحة فيتكلم بالمجمل ليجعل نفسه سبيلا إلى تفسيره بما يتخلص به ، أو ليوهم السامع أنه أراد ما يخاف إفهامه إياه ، أو لغير ذلك من الأسباب التي يحسن معها التعريض والكناية والخطاب بضدّ البيان ¹. وقد صرح ابن القيم أنّ مسلك التعريض هو من مسالك التعمية، وأنها من الخطاب بضدّ البيان، لكن ليست معيبة إذا كانت لمصلحة راجحة. كما بيّن أنّ التعريض من ناحية أخلاقية إن كان في " غرض شريف " فذلك من الدكاء، واستدلّ بأدلة من الكتاب والسنة على مشروعية ذلك، حيث قال: " وهذا من خاصّة العقل وقد قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة 235]. وفي الحديث «إنّ في المعارض لمندوحة عن الكذب»، وقد عرّض إبراهيم الخليل للجبار بقوله عن امرأته: هذه أختي، وعرّض النبي للرجل الذي سأله في طريقه ممن أنتم فقال: «نحن من ماء» وعرّض الصديق لمن جعل يسأله في طريق الهجرة: من هذا معك، فقال: هاد يهديني السبيل ².

كما أكدّ "حسن ترك البيان" في هذه المواضع عبر مسلكي الكناية والتعريض مبينا الفرق بينهما، ممثلا لكل منهما، حيث قال: "فهذه المواضع ونحوها يحسن فيها ترك البيان، إما بكناية عن المقصود، أو تعريض عنه، والفرق بينهما أنه في الكناية قاصد لإفهام المخاطب مراده بلفظ أخفى لا يفهمه كل أحد، فيكنى عن المعنى الذي يريد بلفظ أخفى من لفظه الصريح كما كنّى الله سبحانه عن الجماع بالدخول وبالمس واللمس والإفشاء وكما يكنى عن الفرج بالهن ونحو ذلك، وأما التعريض فإفهام السامع معنى ويراد خلافه كالتعريض بالقذف مثلا، فإذا قال ما أنا بزنان أفهم السامع نفي الزنا عن نفسه ومراده إثباته للسامع ³. لكن تبقى قضية الصدق والكذب أكثر علوقا بمجال التخاطب، كون اللغة تحتوي على آليات للتضليل، أو التعمية كما يقول ابن القيم، فهل يعني ذلك أنّ الكذب منبعه اللغة أم هو خارج

¹ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص503.

² نفسه، ج2، ص503-504.

³ وقد مرّ ذكر هذا المثال "ما أنا بزنان" في الدلالة التي يستلزمها تقديم الفاعل على الفعل في النفي.

⁴ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص505.

عنها وخاضع للأخلاق؟ والسؤال الأشمل: هل الكذب يخضع للمعيار التبليغي التواصلي أم للمعيار التعاملى الأخلاقى؟ ثم كيف هو حال التعريض فى كل ذلك؟

- التعريض وقضية الكذب بين المعيار التبليغى والمعاملاتى الأخلاقى

تعتبر قضية الكذب فى مسألة " ما الذى يوصف بأنه صادق أو كاذب " من القضايا التى قد تضاربت فيها الآراء¹. وقد بين محمد يونس على " فى معرض التفريق بين الكذب والمجاز ومجال الانتماء، أن " الأساس الأخلاقى للكلام فى المقامات الفعلية لا يرتبط بالمعطيات البنوية للغة، على الرغم من تأثيره الجوهرى فى التخاطب نجاحاً وإخفاقاً. وبناءً عليه، فليس من الملائم القول بأن الكذب سمة لغوية مثلما يكون من الملائم القول بأن المجاز من سمات اللغة"². وهذا يؤكد ما ذهب إليه ابن القيم من أن التعريض آلية لغوية، بيد أن معيار الحكم الأخلاقى عليها ليس من منطلق كونها آلية بل من منطلق الاستخدام الأخلاقى لها "مندوحة عن الكذب/ كذب". فقد تمّ بحث قضية الصدق والكذب بصفة عامة عند "ابن القيم"، وفيما يخص التورية والتعريض فقد بين ابن القيم أنّها تسمى كذباً، لكن مع ذلك هى مستحسنة، وهو ما قد يؤدّي إلى الحيرة فى شأنها، ولذلك قام بتخريج ذلك الإشكال الحاصل فى تسمية سيدنا إبراهيم لما عرض به بأنه كذبات، حيث انطلق من طرحه لسؤال مفترض هو: "إن قيل: كيف سمّاها إبراهيم كذبات وهى تورية وتعريض صحيح؟"³.

لقد بين ابن القيم أنّه سيجيب أصحاب هذا الإشكال من باب الفائدة، كما صرح فى الوقت نفسه بأنّ له جواباً شافياً لم يجد من جاد بمثله، حيث قال: " ولم أجد فى هذا المقام للناس جواباً شافياً يسكن القلب إليه ، وهذا السؤال لا يختص به طائفة معينة بل هو وارد عليكم بعينه، وقد فتح الله الكريم بالجواب عنه فنقول: الكلام له نسبتان نسبة إلى المتكلم وقصده وإرادته، ونسبة إلى السامع وإفهام المتكلم إيّاه مضمونه فإذا أخبر المتكلم بخبر مطابق للواقع وقصد إفهام المخاطب فهو صدق من الجهتين ، وإن قصد خلاف الواقع وقصد مع

¹ (إسلام) عزمى، " مفهوم المعنى دراسة تحليلية"، حولىة كلية الآداب (جامعة الكويت)، الحولىة السادسة (1405هـ - 1985م)، ص96.

² محمد يونس على، علم التخاطب الإسلامى، ص96.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص395.

ذَلِكَ إِفْهَامُ الْمُخَاطَبِ خِلَافَ مَا قَصَدَ بَلْ مَعْنَى ثَالِثًا لَا هُوَ الْوَاقِعُ وَلَا هُوَ الِمْزَادُ، فَهُوَ كَذِبٌ مِنَ الْجِهَتَيْنِ بِالنَّسْبَتَيْنِ مَعًا ، وَإِنْ قَصَدَ مَعْنَى مُطَابِقًا صَحِيحًا وَقَصَدَ مَعَ ذَلِكَ التَّعْمِيَةَ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَإِفْهَامَهُ خِلَافَ مَا قَصَدَهُ فَهُوَ صَدَقَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى قَصْدِهِ كَذِبٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى إِفْهَامِهِ وَمِنْ هَذَا الْبَابِ التَّوْرِيَّةُ وَالْمَعَارِيضُ¹. وبيان نسب الكلام المتعلقة به مما برع فيه ابن القيم في بيانه لقضية الخبر والإنشاء، وهنا في قضية الصدق والكذب، وهي ملحوظات دقيقة جدا، ومنه يحسن إيرادها بطريقة تدرجية حتى تسهل عملية استيعاب تقسيمات ابن القيم والوصول إلى القسم الذي يندرج فيه التعريض، وذلك على النحو التالي:

قد بيّن ابن القيم في البداية **المعيار الأول** الذي ينطلق منه في بيان أقسام الخطاب، حيث جعله مرهونا بنسبتين هما: المتكلم — يتم النظر في قصده وإرادته.

المخاطب — يتم النظر فيما أراد المتكلم إفهامه من خلال خطابه. وانطلاقا من هذين النسبتين المتوزعتين على كلٍّ من طرفي التخاطب (المتكلم/ السامع)، تكون هناك ثلاث حالات محكومة **بمعيار ثان** هو دخول **الصدق والكذب** في كل من النسبتين السابقتين. وعلى هذا فالأقسام الثلاثة هي:

1 - المتكلم أخبر بخبر مطابق للواقع + قصد إفهام المخاطب = صدق من الجهتين.

2 - المتكلم قصد خلاف الواقع + قصد إفهام المخاطب خلاف ما قصد بل معنى ثالثا = كذب من الجهتين.

3 - المتكلم قصد معنى صحيحا مطابقا للواقع + قصد التعمية على المخاطب وإفهامه خلاف ما قصد = صدق في القصد بالنسبة إلى المتكلم، كذب بالنسبة إلى إفهام السامع.

وقد بيّن ابن القيم أنّ **التورية والتعريض** تدخل في **القسم الثالث**، ولذا يمكن وضع

معادلة للتورية والتعريض انطلاقا من النسبتين المحكومتين بمعيار الصدق والكذب على النحو التالي:

التورية والتعريض = صدق بالنسبة إلى قصد المتكلم + تعمية (كذب) بالنسبة إلى إفهام السامع.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص395.

وعلى هذا خرّج "ابن القيم" تسمية نبي الله إبراهيم لها بالكذبات، حيث قال: " وَهَذَا أَطْلَقَ عَلَيْهَا إِبْرَاهِيمَ الْحَلِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْمَ الْكَذِبِ مَعَ أَنَّهُ الصَّادِقُ فِي خَبْرِهِ وَلَمْ يَخْبِرْ إِلَّا صَدَقًا، فَتَأَمَّلْ هَذَا الْمَوْضِعَ الَّذِي أَشْكَلَ عَلَى النَّاسِ، وَقَدْ ظَهَرَ بِهَذَا أَنَّ الْكَذِبَ لَا يَكُونُ قَطًّا إِلَّا قَبِيحًا، وَأَنَّ الَّذِي يَحْسَنُ وَيَجِبُ إِنَّمَا هُوَ التَّوْبَةُ وَهِيَ صَدَقٌ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَيْهَا الْكَذِبُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْإِفْهَامِ لَا إِلَى الْعِنَايَةِ"¹.

ثم بيّن ابن القيم المعارض بالنسبة إلى **الملفوظ**، أي الخطاب الذي يقع به التعريض وهو "المحتال به"، حيث قال: "فهذا الفرق من جهة المحتال عليه، وأما الفرق من جهة المحتال به فإنّ المعارض إنّما تكلم بحق ونطق بصدق فيما بينه وبين الله، لا سيما إن لم ينو باللفظ خلاف ظاهره في نفسه، وإنّما كان عدم الظهور من ضعف فهم السامع وقصوره في فهم دلالة اللفظ، ومعارض النبي صلى الله عليه وسلم - ومزاحه كان من هذا النوع، كقوله: نحن من ماء، وقوله إنّنا حاملوك على ولد الناقة، ولا يدخل الجنة العُجْز، وزوجك الذي في عينيه بياض. وأكثر معارض السلف كانت من هذا"². فقد بيّن ابن القيم أنّ المعارض به هو ملفوظ صادق فيما بين المتكلم وربّه، بينما عدم ظهور الصّدق كان من جهة السامع وقصور فهمه.

ولهذا يرى ابن القيم أنّ **التعريض** هو من قبيل "الفراسة"، وقد جاء في السنة الدّعوة إليه للتخلص من المكروه " وَمِنْ أَنْوَاعِ الْفِرَاسَةِ: مَا أُرْسِدَتْ إِلَيْهِ السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ مِنَ التَّخْلُصِ مِنَ الْمَكْرُوهِ بِأَمْرٍ سَهْلٍ جِدًّا، مِنْ تَعْرِيزٍ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ"³. وبيّن ابن القيم مقصوده من الفراسة وكيف مدحها الله، إذ " قَدْ مَدَحَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْفِرَاسَةَ وَأَهْلَهَا فِي مَوَاضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: 75] وَهُمْ الْمُتَفَرِّسُونَ الْآخِذُونَ بِالسِّيَمَا، وَهِيَ الْعَلَامَةُ، يُقَالُ: تَفَرَّسْتَ فِيكَ كَيْتٌ وَكَيْتٌ وَتَوَسَّمْتَهُ. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ [محمد: 30] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ [البقرة: 273] وَفِي " جَامِعِ التِّرْمِذِيِّ " مَرْفُوعًا: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص395-396.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص182-183.

³ ابن القيم، الطرق الحكمية، ص90.

بُنورِ اللَّهِ، ثُمَّ قَرَأَ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: 75] «¹». وبذلك بين ابن القيم أنّ التعريض الذي هو من قبيل الفراسة التي تكون قولاً أو فعلاً.

وضرب ابن القيم لنوعي التعريض أمثلة فالتعريض بالفعل منه: " مَا رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ " عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: «قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ لِي جَارًا يُؤْذِنِي، قَالَ: انْطَلِقْ، فَأَخْرِجْ مَتَاعَكَ إِلَى الطَّرِيقِ، فَانْطَلِقْ، فَأَخْرِجْ مَتَاعَهُ. فَاجْتَمَعَ النَّاسُ إِلَيْهِ. فَقَالُوا: مَا شَأْنُكَ؟ فَقَالَ: إِنَّ لِي جَارًا يُؤْذِنِي، فَجَعَلُوا يَقُولُونَ: اللَّهُمَّ الْعَنَّهُ، اللَّهُمَّ أَخْرِجْهُ. فَبَلَعَهُ ذَلِكَ، فَأَتَاهُ فَقَالَ: ارْجِعْ إِلَى مَنْزِلِكَ، فَوَاللَّهِ لَا أُؤْذِيكَ أَبَدًا» ²، وقال ابن القيم مبرزا حكم الشرع في مثل هذه الحيل وأي الحيل هي المشروعة: " فَهَذِهِ وَأَمْثَالُهَا هِيَ الْحِيلُ الَّتِي أَبَاحَتْهَا الشَّرِيعَةُ. وَهِيَ تَحْيِلُ الْإِنْسَانَ بِفِعْلِ مُبَاحٍ عَلَى تَخْلُصِهِ مِنْ ظُلْمٍ غَيْرِهِ وَأَذَاهُ، لَا الْإِحْتِيَالُ عَلَى إِسْقَاطِ فَرَائِضِ اللَّهِ وَاسْتِباحَةِ مَحَارِمِهِ ³."

هذا عن قضية التعريض من حيث الجانب الأخلاقي والشرعي سواء فعلاً كما تقدم، أو قولاً كالأمثلة التي مرّت وكذلك الشواهد التي ساقها ابن القيم لبيّن مشروعية التعريض من خلال فعل النبي له وبعض الصحابة، قال ابن القيم: " وَفِي السُّنَّةِ كَثِيرٌ مِنْ ذِكْرِ الْمَعَارِضِ الَّتِي لَا تُبْطَلُ حَقًّا، وَلَا تُحَقُّ بِاطِّلًا كَقَوْلِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِلسَّائِلِ «مَنْ أَنْتُمْ؟ قَالُوا: نَحْنُ مِنْ مَاءٍ...» وَكَانَ الصَّدِيقُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَقُولُ فِي سَفَرِ الْهَجْرَةِ لِمَنْ يَسْأَلُهُ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: " مَنْ هَذَا بَيْنَ يَدَيْكَ " فَيَقُولُ: " هَادٍ يَدُلُّنِي عَلَى الطَّرِيقِ " . وَكَذَلِكَ الصَّحَابَةُ مِنْ بَعْدِهِ ⁴."

2.4 مسالك التعريض وآلياته

1.2.4 مسالك التعريض

بين ابن القيم أنّ التعريض من حيث مسلكه نوعان:

¹ ابن القيم، الطّرق الحكيمية، مج1، ص27-28.

² نفسه، مج1، ص91.

³ نفسه، ص91.

⁴ نفسه، ص92-93.

المسلك الأول: " أَنْ يُسْتَعْمَلَ اللَّفْظُ فِي حَقِيقَتِهِ وَمَا وُضِعَ لَهُ فَلَا يَخْرُجُ بِهِ عَنْ ظَاهِرِهِ، وَيَقْصِدُ فَرْدًا مِنْ أَفْرَادِ حَقِيقَتِهِ، فَيَتَوَهَّمُ السَّمْعُ أَنَّهُ قَصَدَ غَيْرَهُ: إِمَّا لِقُصُورِ فَهْمِهِ، وَإِمَّا لِظُهُورِ ذَلِكَ الْفَرْدِ عِنْدَهُ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهِ، وَإِمَّا لِشَاهِدِ الْحَالِ عِنْدَهُ، وَإِمَّا لِكَيْفِيَّةِ الْمُخْبِرِ وَقَتِ التَّكَلُّمِ مِنْ ضَحِكٍ أَوْ غَضَبٍ أَوْ إِشَارَةٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَإِذَا تَأَمَّلْتَ الْمَعَارِضَ النَّبَوِيَّةَ وَالسَّلَفِيَّةَ وَجَدْتَ عَامَّتَهَا مِنْ هَذَا النَّوعِ"¹. فقد بين ابن القيم أنَّ المسلك الأول هو استخدام اللفظ في المعنى المؤلف (الوضعي)، لكن وجه التعمية يأتي من مداخل غير لفظية، وإمَّا هو من السماع الذي يقع له قصور فهم مغلوط ناشئ عن فهمه لدلالة اللفظ على غير مراد المتكلم، أو لأنَّه قصر في الفهم، أو لأنَّه استصحب القرائن والسياق ونظر إلى كيفية المتكلم حال كلامه فجرَّته إلى الفهم المغلوط.

المسلك الثاني: " أَنْ يُسْتَعْمَلَ الْعَامُّ فِي الْحَاصِّ وَالْمُطْلَقُ فِي الْمُقَيَّدِ، وَهُوَ الَّذِي يُسَمِّيهِ الْمُتَأَخَّرُونَ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ"². ثم بين ابن القيم أنَّ ذلك داخل في المعارض لا في الحقيقة والمجاز، إذ " لَيْسَ يُفْهَمُ أَكْثَرَ مِنَ الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ؛ فَإِنَّ لَفْظَ الْأَسَدِ وَالْبَحْرِ وَالشَّمْسِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لَهُ مَعْنَى، وَعِنْدَ التَّقْيِيدِ لَهُ مَعْنَى يُسْمُونُهُ الْمَجَازَ، وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ مُقَيَّدٍ وَمُقَيَّدٍ وَلَا بَيْنَ قَيَّدٍ وَقَيَّدٍ، فَإِنْ قَالُوا: " كُلُّ مُقَيَّدٍ مَجَازٌ " لَزِمَهُمْ أَنْ يَكُونَ كُلُّ كَلَامٍ مُرَكَّبٍ مَجَازًا؛ فَإِنَّ التَّرْكِيبَ يُقَيِّدُهُ بِقِيُودٍ زَائِدَةٍ عَلَى اللَّفْظِ الْمُطْلَقِ"³، ثم استورد ابن القيم في سرد حججه في إبطال ضوابط التفريق بين حقيقة والمجاز. والمهم ليس النقاش الذي مرَّ حول القضية، وإمَّا أنَّ استخدام الشمول والحصص في الدلالات من حيث العموم والخصوص والإطلاق والتقييد هو مسلك تعريضي، يسمى عند القائلين بالمجاز مجازا.

وما يهمنا، في هذا الكلام، هو بيان ابن القيم لاشتغال مسالك التعريض ضمن سياق التخاطب، إذ هي مسالك متوقفة على طرفي التخاطب (المخاطب، المخاطب) ومقام التخاطب الذي يكون فيصلا في هذه الآلية، كما أنَّ كلا المسلكين يتحققان حال الاستعمال الفعلي للكلام، وذلك وفق ما بينه ابن القيم في نوعي آلية التعريض حسب استعمال اللفظ في

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص183.

² نفسه، ج5، ص183.

³ نفسه، ج5، ص183.

ظاهرة، أو إخراجها عن ظاهره من دون قرائن؛ فإنَّ التعريض " تَارَةً يَكُونُ مَعَ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي ظَاهِرِهِ وَتَارَةً يَكُونُ بِإِخْرَاجِهِ عَنِ ظَاهِرِهِ، وَلَا يَذْكَرُ الْمُعْرَضُ قَرِينَةً تُبَيِّنُ مُرَادَهُ، وَمِنْ هَذَا النَّوعِ عَامَّةُ التَّعْرِيفِ فِي الْأَيْمَانِ وَالطَّلَاقِ، كَقَوْلِهِ: " كُلُّ امْرَأَةٍ لَهُ فَهِيَ طَالِقٌ " ، وَيَنْوِي فِي بَلَدٍ كَذَا وَكَذَا، أَوْ يَنْوِي فُلَانَةً، أَوْ قَوْلُهُ: " أَنْتَ طَالِقٌ " وَيَنْوِي مِنْ زَوْجٍ كَانَ قَبْلَهُ وَنَحْوِ ذَلِكَ؛ فَهَذَا الْقِسْمُ شَيْءٌ وَالَّذِي قَبْلَهُ شَيْءٌ"¹. وما يأتي من أمثلة يبيّن كيف تناول ابن القيم هذا المسلك.

2.2.4 آليات التعريض من خلال أمثلة ذكرها ابن القيم

أ) مثالان عن التعريض في غرض سيء

بيّن ابن القيم بأنَّ بعض الخطابات التي لظاهرها دلالة قد يكون المقصود بها معنى مستلزما من المقام التخاطبي يفهم من خلاله، وذكر لذلك مثلا عن إقامة حدّ القذف لمن قصد القذف ببعض الخطابات التي لها معنى ظاهر لا قذف فيه، إلا أنّ سياق التخاطب يستلزم معنى غيره، وذلك في المثال الذي ذكره ابن القيم في قول "من يشاتم غيره: أما أنا فلست بزائن، وليست أمة بزانية، ونحو هذا من التعريض الذي هو أوجع وأنكى من التصريح، وأبلغ في الأذى، وظهوره عند كلّ سامع بمنزلة ظهور الصّريح"². وهذا الكلام نلمس منه قضيتين هامتين:

الأولى: هي تفضّل ابن القيم لآلية الاستلزام الخطابية التي يستخدمها المتكلم في تحقيق استراتيجية التلميح بطريقة لا تفهم من المعنى الحرفي ألبتة، بل ربما يبدو الكلام في معرض الإخبار البريء، لكنّه، ضمن سياق التخاطب، يروم في تأثيره وتحقيقه لغايته (الشتم) ما لا يحقّقه الشتم الصّريح.

الثانية: وهي الأهم، في نظرنا، حينما قال: "وظهوره عند كلّ سامع بمنزلة ظهور الصّريح"؛ حيث بيّن ابن القيم أنّ المعنى المستلزم في هذا المقام لا يخفى عن أيّ سامع، فهو لا يتعلّق بتفاوت رتب السامعين، وإنّما هو بادٍ لكلّ أحد، لأنّه في حكم ظهوره كالصّريح. وهذا يدلّ على أنّ الوضوح والغموض ليس لازم التعلّق بالمعنى المنطوق أو المفهوم على أنّ المنطوق أظهر

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص184.

² نفسه، ج4، ص545.

دلالة من المفهوم، بل قد يكون المفهوم متساويا في الظهور مع المنطوق، وهذا ما ذكره ابن القيم.

ووفق هاتين اللّمتين، ورغم الغرض الخسيس الذي يتغيّاه المخاطب (القذف)؛ يتبيّن بأنّ التعريض من الآليات المستخدمة في المسلك التلميحى، والتعريض آلية تبيّن دراسة علمائنا للخطابات في بعدها الاستعمالي ضمن سياق التّخاطب، وإلا فالدلالات الحرفية للجملة لا تدل على شيء من دلالة القذف، وإنّما هي محض إخبار. وهذا التلوين الخطابي في استعمال اللّغة مع مراعاة النّسق اللّغوي والأصول التّخاطبية، كما بيّن ذلك ابن القيم، يدل على معجزة التّواصل اللّغوي، حيث "إنّ القدرة على إجراء محاورة عادية بلسان طبيعي لدليل على ذكاء غير عادي للكائن البشري، إذ يتجاوز الأمر استعمال السنن إلى اعتماد عوامل معرفية تحكمها، إلى جوانب القواعد اللّسانية، القواعد التّداولية التي أخذت تحتل مكانة هامة داخل مشهد التّواصل الإنساني بمختلف أنساقه المتنوعة"¹. وبالإضافة إلى النّماذج المذكورة سابقا يمكن إضافة نماذج أخرى جاء فيها استخدام مسلك التلميح.

ذكر ابن القيم مثالا آخر للتعريض الذي يروم به صاحبه معنى سيئا للمخاطب بينما ظاهر كلامه أنّه لا سوء فيه، وذلك في بيتين من الشّعر هما:

"لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عدد ... ليسوا من الشرّ في شيء وإن هانا
كأنّ ربك لم يخلق لخشيتهم .. سواهم من جميع النّاس إنسانا"².

وقد ذكر ابن القيم ظاهر المعنى الذي هو غير مراد، وبين المعنى المراد بطريق التعريض، حيث إنّ الشاعر "أوهم السّامع تنزيههم عن الشرور ووصفهم بخشية الله، ومراده وصفهم بالعجز والجن"³.

(ب) مثال رجلٍ مع عمر ابن الخطاب

¹ توماس جيني، المعنى في لغة الحوار، ص 193.

² ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج 2، ص 505.

³ نفسه، ج 2، ص 505-506.

لقد ذكر ابن القيم العديد من القصص حول الخليفة عمر ابن الخطاب سواء تلك التي تدل على فطنته في فقه مردات الشارع أو مرادات الناس، أو تلك التي فاتته فيها مرادات الناس وبينها له غيره من الصحابة، " ومن ذلك: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ سَأَلَ رَجُلًا: كَيْفَ أَنْتَ؟ فَقَالَ: مِمَّنْ يُحِبُّ الْفِتْنَةَ، وَيَكْرَهُ الْحَقَّ، وَيَشْهَدُ عَلَى مَا لَمْ يَرَهُ، فَأَمَرَ بِهِ إِلَى السِّجْنِ. فَأَمَرَ عَلِيٌّ بِرَدِّهِ، وَقَالَ: صَدَقَ، قَالَ: كَيْفَ صَدَّقْتَهُ؟ قَالَ: يُحِبُّ الْمَالَ وَالْوَلَدَ. وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: 15] وَيَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَهُوَ حَقٌّ، وَيَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَلَمْ يَرَهُ، فَأَمَرَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بِإِطْلَاقِهِ، قَالَ: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124] ¹. فجواب الرجل له معنى حربي موهم بأنه رجل سوء، لكنّه لمّح إلى ما جاء في الآيات القرآنية التي، فكان أن سجنه الخليفة عمر، وقد فقه الصحابي "علي بن أبي طالب" مراد الرجل وما لمّح إليه من الآيات، فردّه بذلك إلى سبيله حرا.

ت) مثال حول كيفية التعريض بنسبة الكلام إلى غير قائله بغرض قبوله

ذكر ابن القيم أنّ من أنواع التعريض " أن يتكلم المتكلم بكلام حق يقصد به حقيقته وظاهره، ويوهم السامع نسبته إلى غير قائله، ليقبله ولا يردّه عليه، أو ليتخلّص به من شرّه وظلمه" ²، كما بيّن أنّ ذلك مما يستخدم في حال أنّ المتكلم على حق ولكن السامع له خلاف مع المتكلم فيلجأ إلى ذلك، وبيّن أنّ ذلك مسلك استخدمه "أبو حنيفة"، حيث قال: "وكذلك إذا كان الرجل يريد تنفيذ حق صحيح، ولكن لا يقبل منه، لكونه هو ، أو من لا يحسن به الظنّ قائله، فإذا عرّض للمخاطب بنسبة الكلام إلى مُعْظَمٍ يقبله منه ؛ كان من أحسن التعريض، كما علّمه أبو حنيفة - رحمه الله أصحابه -، حين شكوا إليه: إنّنا نقول لهم: قال أبو حنيفة، فيبادرون بالإنكار. فقال: قولوا لهم المسألة، فإذا استحسوها ووقعت منهم بموقع، فقولوا: هذا قول أبي حنيفة" ³.

ث) مثال من قصة رسول نبيّ الله يوسف

¹ ابن القيم، الطرق الحكيمة، مج 1، ص 117-118.

² ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج 2، ص 102.

³ نفسه، ج 2، ص 102.

قال ابن القيم في معرض سرده للآراء حول رسول يوسف إلى إخوته وخطابه لهم، بذكره أنّ خطابهم جمع بين التصريح والتلميح بأسلوب صادق ومؤدّ للغرض : "وتأمل حذف المفعول في قوله : ﴿إنّكم لسارقون﴾ [يوسف: 70] ليصحّ أن يضمّن سرقتهم ليوسف ، فيتّم التعريض ويكون الكلام صادقا، وذكر المفعول في قوله : ﴿نفقد صواع الملك﴾ [يوسف: 72]، وهو صادق في ذلك، فصدق في الجملتين معا تعريضا وتصريحا. وتأمل قول يوسف: ﴿معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده﴾ [يوسف: 79] ولم يقل إلا من سرق، وهو أخصر لفظا تحريا للصدق ، فإنّ الأخ لم يكن سارقا بوجه ، وكان المتاع عنده حقّا ، فالكلام من أحسن المعارض وأصدقها"¹. فقد بيّن ابن القيم كيفية توظيف الآليات اللغوية مثل حذف المفعول وذكره، حيث حذفه الرسول في الموضع الأوّل (إنّكم لسارقون)، ولم يحدّد المسروق ليضمّن، فيما قد يتوهمه المخاطبون، سرقة يوسف فيكون صادقا في تأكيده لسرقتهم، ثمّ صرّح بالمفعول لما أراد أن يبيّن ما هو المسروق (صواع الملك)، فهو لما عرّض في اتّهامهم بالسرقة كان صادقا، ولما صرّح بأنّهم فقدوا صواع الملك كان صادقا، لكن المخاطب يتوهم في جمعه بين الاتّهام بالسرقة وبين فقدان صواع الملك أنّ المسروق الذي اتّهموا به هو: سرقة صواع الملك، مع أنّ المرسل لم يقل: سرقتم صواع الملك. فحريّ بهذا من مسلك تعريضي أشاد به ابن القيم.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص152-153.

خامساً: مسالك بيانية متنوّعة

تختلف وتنوّع معايير تقسيم المسالك البيانية، وأحياناً قد يكون مجموع بعض المسالك بحدّ ذاته مسلماً، أو يكون مجموع آليات متنوّعة من مسالك مختلفة أيضاً مسلماً بحدّ ذاته، ومنه فهذه بعض المسالك المتنوّعة ممّا يدخل في ذلك، أولها "مسلك الاختيارات النّظمية"، وهو داخل ضمن الاختيارات التخاطبية البيانية في نظم الكلام، وكذلك "مسلك رفع التّوهم" الذي يريد به المتكلّم الحفاظ على ما بيّنه وإبعاد سوء الفهم عنه، وذلك ضمن الخطابات التي قد تحمل تأويلات عديدة، ويريد المتكلّم بها من متلقّيه أن يصل إلى مقصوده ولا يخطئه. ولكل مسلك مجموعة من الآليات والأدوات التي يمكن الكشف عنها عند ابن القيم.

1) مسلك الاختيارات النّظمية

يعتبر هذا المسلك من أوسع المسالك، بل لربما تكون كلّ المسالك السّابقة منضوية تحته، إلا أنّ التقسيم المنهجي يفرض نوعاً من التّغاير بين المسالك باعتبارها متنوّعة، إذ إنّ هذا المسلك يجمع بين مسالك متنوّعة؛ منها ما هو داخل ضمن المسالك الواقعة تحت الضّوابط التّوعّية، لأنّه متعلّق بنوع من النّظم، الذي قد يتحكّم في المعطيات اللّغوية بحسب قدرة المخاطب وكفاءته في نظمه للكلام، وذلك في تبليغه للمقاصد التي يتغيّها، لذا فقد يجمع تحته عدّة آليات ومسالك نوعيّة وكميّة.

وقد أفرد "محمد يونس علي" لهذا النوع مسلماً خاصاً وجعله ضمن نظريته¹، كما قد حدد طه عبد الرّحمن ما يتطلبه المسلك النّظمي، وذلك أنّه متوقّف على أمرين: "أولهما - مقتضيات العقل، فليس النّظم مجرد توالي الألفاظ في عمليّة النّطق، وإنّما هو تناسق دلالتها فيما بينها تناسقاً يستوفي شرائط التّعليل العقلي.

والثاني - قوانين النّحو، ليس النّحو هنا مجرد النّظر في الصّور الإعرابيّة للجملة لتبيّن وجوه سلامتها التّركيبية، بل هو النّظر في أسباب هذا التّفاضل التّعبيري والتّبليغي لهذه الجملة، فضلاً عن قيامها بشرائط السّلامة التّركيبية"².

¹ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات، ص 106 وما بعدها.

² طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص 306.

ومنه تعدد الاختيارات النظمية تبعاً لكفاءة صاحب النظم، وذلك في ضوء ما تسمح به قوانين اللغة، وفق ما يدخل ضمن نطاق "مبدأ البيان". وفي هذا المسلك أدوات عديدة وأمثلة متنوعة، يمكن أن نقتصر على أبرزها أهمية، وذلك ضمن الاختيارات النظمية التي تسمح بها الحركات الإعرابية، وكذلك الاختيارات المعجمية الصرفية ضمن نظم الكلام. وكل ذلك وفق الفكرة المنطلق منها في هذه الاستراتيجية البيانية وهي "النسق".

1.1 الحركة الإعرابية والتغيرات الكمية والموقعية في النظم

تعتبر الحركات الإعرابية من أهم ما يتميز به النسق اللغوي للسان العربي، ويعطيه بعداً انفتاحياً، و"يرجع انفتاح المعاني في التراكيب والعبارات إلى ما يستدعيه نظامها التركيبي من الحركات الإعرابية المختلفة"¹، حيث إنّه يجعل اختيارات المتكلمين واسعة تستوعب أغلب أغراضهم، حتى وإن كانت تلك الاختيارات قد تبدو مخالفة لظاهر الصنعة النحوية. وما يؤكد ذلك ما جاء عند ابن القيم في مسألة "كل ذلك لم يكن" و"لم يكن كل ذلك" لم أصنع كلاً، وكله لم أصنعه"²، حيث تعكس اختيارات المتكلمين التخاطبية التي قد تبدو منازحة عن الأصول الافتراضية، غير أنّ اللغة تسمح بها ضمن نظامها الطبيعي ومنطقها الخاص، وفق آلية الحركات الإعرابية.

يقول ابن القيم: "وأما مسألة كل ذلك لم يكن، ولم يكن كل ذلك ولم أصنع كلاً، وكله لم أصنعه؛ فقد أطلوا فيها القول، وفرّقوا بين دلالتى الجملة الفعلية والاسمية، وقالوا إذا قلت: كل ذلك لم يكن، وكله لم أصنعه؛ فهو نفي للكل بنفي كل فرد من أفراد، فيناقض الإيجاب الجزئي، وإذا قلت لم أصنع الكل ولم يكن كل ذلك فهو نفي للكلية دون التعرض لنفي الأفراد فلا يناقضه الإيجاب الجزئي"³. فهنا الحركة الإعرابية مع الموقع الإعرابي، يغيّران من معنى نفي الكل، فإن قدّم اللفظ، أو كانت حركته هي الضمة أفاد النفي المطلق لكل أجزاء الكل، أما إن أخّر اللفظ (كل) أو كان على النصب، كان النفي منصبا على الكلية لكنّه

¹ الطيب دبة، خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح، ص 214.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج 1، ص 192.

³ نفسه، ج 1، ص 192.

يحتمل خروج بعض الأجزاء منه. وهذا يدل على خصائص اللسان التنظيمية في التعبير، رغم أن المادة المعجمية المستخدمة واحدة "كل".

ثم بين "ابن القيم" رأيه في المسألة هذه ومنطلقه فيها، حيث قال: "ولا بد من تقرير مقدمة تبنى عليها هذه المسألة وأمثالها، وهي: أن الخبر لا يجوز أن يكون أخص من المبتدأ، بل يجوز أن يكون أعم منه، أو مساويا له؛ إذ لو كان أخص منه لكان ثابتا لبعض أفراده ولم يكن خبرا عن جملته، فإن الأخص إنما يثبت لبعض أفراد الأعم، وأما إذا كان أعم منه فإنه لا يمتنع لأنه يكون ثابتا لجملة أفراد المبتدأ وغيرها، وهذا غير ممتنع"¹. وبهذا فقد ربط ابن القيم هذه القضية بمسألة "الخصوص والعموم"، حيث إن الخبر أعم من المبتدأ أو مساوٍ له، وإلا لكان خبرا عن بعض أجزائه لا عن جملته.

وبعد تلك المقدمة التي بسطها، فقد أسقطها على المسألة التي هو بصدد الحديث عنها، حيث تكلم عن لفظة "كل" التي تدل على العموم، إذ قال: "فإذا عرف ذلك، فإذا كان المبتدأ لفظة "كل" الدال على الإحاطة والشمول؛ وجب أن يكون الخبر المثبت حاصلًا لكل فرد من أفراد "كل"، والخبر المنفي مثبتا لكل فرد من أفراد، سواء أضفت كلاً أو قطعتها عن الإضافة، فإن الإضافة فيها منوية معنى وإن سقطت لفظاً"². ثم وضح ذلك بضرب أمثلة وشواهد من الحديث وكلام العرب: "فإذا قلت: كلهم ذهب، وكلكم سيروي، أو كل ذهب، وكل سيروي، عم الحكم أفراد المبتدأ، فإذا كان الحكم سلبي نحو: كلهم لم يأت، وكل لم يقم، فكذلك. ولهذا يصح مقابله بالإيجاب الجزئي نحو قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل: «أفصرت الصلاة أم نسيت»، فقال: كل ذلك لم يكن، فقال: ذو اليمين بلى قد كان بعض ذلك» (رواه مسلم)³.

ثم ضرب ابن القيم شاهدا من شواهد العرب، بين فيه بجلاء النظرة النسبية المغلقة التي قد تخطى الانتظام الحقيقي للغة والذي يمثل منطق اللغة، وذلك احتكاما إلى منطق علم اللغة

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص192.

² نفسه، ج1، ص192.

³ نفسه، ج1، ص192.

لا إلى منطقتها، حيث قال ذاكرة الشاهد وتعليق النّحة عليه: "ومن هذا ما أنشده سيويه* رحمه الله تعالى:

قد أصبحت أمّ الحيار تدعي ... عليّ ذنبا كلّه لم أصنع

أنشده برفع "كلّ" واستقبحة لحذف الضمير العائد من الخبر، وغير سيويه يمنعه مطلقا وينشد البيت منصوبا فيقول: كلّه لم أصنع¹. فهنا ذكر ابن القيم أنّ "سيويه" رغم أنّه أنشد البيت برفع "كلّ" وذلك ما وصله رواية إلا أنّه لما استعمل منطوق علم اللّغة استقبحة لعلّة في الصنعة (حذف ضمير العائد من الخبر)، بينما نحاة آخرون لم يقفوا عند ما وقف عنده سيويه في مجرد الاستقباح، بل منعوا البيت ألبتة وغيّروا روايته فصيّروها بالتّصّب للفظ "كلّ" فغيّروا ما أملاه منطوق اللّغة لصالح منطوق علوم اللّغة.

ولكنّ ابن القيم قد شرح، بفكره التخاطبي، الغرض التخاطبي الذي يميز من خلال منطوق اللّغة، بل حتى ومنطوق علم اللّغة، وفق رواية الرّفيع على ما جاءت به من عند الشاعر نفسه²، حيث قال: "والصّواب إنشاده بالرّفيع محافظة على النّفي العام الذي أرادّه الشاعر وتمدّح به عند أمّ الحيار، ولو كان منصوبا لم يحصل له مقصوده من التمدّح، فإنّه لم يفعل ذلك الدّنب ولا شيئا منه، بل يكون المعنى: لم أفعل كلّ الدّنب بل بعضه وهذا ينافي غرضه"³. فهنا بيّن ابن القيم أنّ غرض الشاعر هو نفي الدّنب جملة وتفصيلا، وذلك ما يخدمه استخدام الرّفيع ضمن مسلكه النّظمي، بخلاف "التّصّب" الذي قد يجعله محلّ شكّ في أنّه لم يفعل الدّنب كلّه ولكن ربما فعل بعضه. وهذا من دقيق خصائص اللّسان العربيّ التعبيريّة وانفتاحيّة نسقه ضمن الإطار التخاطبي بما قد يعجز النّحويّ الصّناعي الذي غلبته الصنعة عن الوصول إلى السّر في ذلك، لأنّه لم يدرك المسلك الذي أرادّه الشاعر، ولو أدركه لأسعفته صنعته.

* أي أنشده من كلام العرب؛ فالبيت لأبي التّحم العجلي.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص192.

² وكذلك فعله غيره من حذاق النّحاة، ومن ذلك ابن هشام الذي أورد هذا البيت ضمن الفصل الذي عقده للأخطاء التي يقع فيها المعربون الذين يراعون الصناعة ويهملون المعنى، وذلك في مؤلفه "مغني اللبيب" في الباب الخامس الذي عنوانه بـ "ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها".

³ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص192.

ولا يعني المقول السابق التقليل من شأن الصنعة النحوية، بل إن الصنعة النحوية المبنية على استقراء كلام العرب وتلويحاتهم في الخطاب سواء التي جاءت مطردة، أو نادرة ولو حتى شاذة؛ يمكن أن تجد المسوغ والتخريح السليم للبيت، وإسقاط حجة "استقباح حذف الضمير العائد من الخبر"، وذلك ما ذكره ابن القيم، حيث ذكر دليل ذلك من شواهد قرآنية ومن كلام النحاة أنفسهم، حيث قال: " ويشهد لصحة قول سيويه قراءة ابن عباس في سورة الحديد: ﴿أُولَئِكَ أَكْبَرُ مَنْ أَلْبَسُوا مِنْ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلٌّ وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ [الحديد: 10]، فهذا يدل على أن حذف العائد جائز، وأنه غير قبيح، ومن هذا، على أحد القولين،: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَادَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: 50]، أجاز الزجاج أن تكون الجملة ابتدائية، وقد حذف العائد من يستعجل، وتقديره: يستعجله منه المجرمون، كما يحذف من الصلة والصفة والحال إذا دل عليه دليل"¹.

ثم انتهى ابن القيم إلى أن قاعدة "عدم جواز حذف الضمير العائد من الخبر"، هي مجرد دعوى، وأن الاحتكام إليها مبعد عن النظر في المعنى، حيث قال: "ودعوى قبح حذفه من الخبر مما لا دليل عليها، وللكلام في تقرير هذه المسألة موضع آخر والمقصود أن إنشاد البيت بالنصب محافظة على عدم الحذف إخلال شديد بالمعنى"².

وقد ختم "ابن القيم" بحثه في هذه المسألة بأن شرح معنى النفي الجزئي في حال "النصب"، مبيناً أن ما قرره في المسألة مختصرٌ ومغن عن الرجوع إلى التطويل، حيث قال: "وأما إذا تقدم النفي وقلت: لم أصنع كله ولم أضرب كلهم، كأنك لم تتعرض للنفي عن كل فرد فرد، وإنما نفيت فعل الجميع، ولم تنف فعل البعض؛ ألا ترى أن قولك: لم أصنع الكل مناقض لقولك صنعت الكل، والإيجاب الكلي يناقضه السلب الجزئي، ألا ترى إلى قولهم: لم أرد كل هذا فيما إذا فعل ما يريد وغيره، فتقول: لم أرد كل هذا، ولا يصح أن تقول: كل هذا لم أرد، فتأمله فهذا تقرير هذه المسألة وقد أغناك عن ذلك التطويل المتعب القليل الفائدة"³.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص192-193.

² نفسه، ج1، ص193.

³ نفسه، ج1، ص193.

2.1) العدول في الاختيارات النظمية

- المثال الأول

وذلك في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرُؤُنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ [الحج:2]، فقد بين ابن القيم السرّ في اختيار لفظ المرضع بدل المرضعة في الآية، حيث قال: "المرضع من لها ولد ترضعه والمرضعة من ألقمت الثدي للرضيع، وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرُؤُنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ [الحج:2] أبلغ من مرضع في هذا المقام، فإنّ المرأة قد تذهل عن الرضيع إذا كان غير مباشر للرضاعة، فإذا التقم الثدي واشتغلت برضاعه لم تذهل عنه إلا لأمر أعظم عندها من اشتغالها بالرضاع"¹.

ثم انتقل إلى الجزء الثاني من الآية وبين السرّ في اختيار لفظ ذات حمل والعدول عن لفظ "حامل"، في قوله تعالى: ﴿وتضع كلّ ذات حمل حملها﴾، حيث قال: "وتأمل - رحمك الله تعالى - السرّ البديع في عدوله سبحانه عن كلّ حامل إلى قوله: ﴿ذَاتِ حَمَلٍ﴾، فإنّ الحامل قد تطلق على المهيأة للحمل وعلى من هي في أول حملها ومبادئه، فإذا قيل: ذات حمل لم يكن إلا لمن ظهر حملها وصلح للوضع كاملاً أو سقظاً، كما يقال ذات ولد، فأتى في المرضعة بالتاء التي تحقق فعل الرضاعة دون التهيؤ لها، وأتى في الحامل بالسبب الذي يحقق وجود الحمل وقبوله للوضع والله تعالى أعلم"². فبين ابن القيم أنّ بهذا العدول تبين أنّ المرأة ذات حمل فعلا وهي في حال الإرضاع، وهذا أوصل للمقصود في بيان درجة هول ذلك اليوم.

-المثال الثاني

بين ابن القيم المسلك النظمي البليغ في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:87]، وذلك من حيث استمار آلية الجمع والإفراد والتثنية والتنويع في ذلك بحسب الغرض، حيث قال عنه: "هو من أحسن النظم وأبدعه، فإنه ثنى أولاً إذ كان موسى وهارون هما الرسولان المطاعان ويجب على بني إسرائيل طاعة كل واحد منهما سواء، وإذا تبوءا البيوت لقومهما فهم تبع لهما، ثم جمع الضمير فقال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ لأنّ إقامتها فرض على

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص19.

² نفسه، ج4، ص19.

الجميع، ثم وحده في قوله: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ، أن موسى هو الأصل في الرسالة وأخوه رداء ووزيرا، وكما أرسلنا برسالة واحدة كانا رسولا واحدا ، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي رَسُولٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الزخرف: 46] فهذا الرسول هو الذي قيل له: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾¹.

فقد بين ابن القيم كيف جاء هذا المسلك التنظيمي، من حيث اختيار الأفراد والجمع والتشبية، حيث إن التشبية كانت ابتداءً لبيان من هما الرسولان المتبعان (القدوة)، ثم لما عرفهم القوم واتبعوهم في إقامة الصلاة جمع الضمير، ثم لما كان موسى هو الأصل في الرسالة وأخوه تبعاً له (وزير)، كان هو المأمور بتبشير المؤمنين فأفرد الضمير. ولذلك صرح ابن القيم بأنه "من أحسن النظم وأبدعه".

2) مسلك رفع التوهم* في الخطاب المجمل وتوجيه تأويل المتلقي

يروم هذا المسلك توضيح الكيفية التي تستثمر بها مجموعة من الآليات لرفع توهم المخاطب لفهم معين، وتوجيهه نحو الفهم الصحيح الذي به يتمثل مراد المتكلم، ورغم أن مجمل تلك الآليات يمكن إدراجها تحت المسالك السابقة وبخاصة التي تدخل ضمن الجانب "الكمي"، إلا أن تخصيصها بمسلك خاص إنما هو لتعلقها بغاية من الغايات البيانية التي يريد من خلالها المتكلم أن يفهم مخاطبه مراده دون أن يقع لخطابه تأويل خاطئ، فهو يزيد خطابه بيانا رفعا لاحتمال الذي هو مظنة التأويل، وذلك يستدعي الحديث أولا عن الخطاب "المجمل"؛ حيث يعتبر الخطاب المجمل أحد مراتب الدلالة من حيث الوضوح والخفاء عند علماء أصول الفقه، ومنه فلا بد من معرفة أنواع هذه الدلالات ومراتبها للولوج إلى مسالك رفع التوهم في الخطاب المجمل.

1.2) المجمل ومراتب الدلالة من حيث الوضوح والخفاء عند علماء أصول الفقه

1.1.2) مراتب الدلالة عند علماء أصول الفقه (الحنفية)

لقد اتفق الأصوليون، خاصة الحنفية¹، حول المعايير الأولية في الترتيب، حيث يتقدم واضح الدلالة عن مبهمها بمقتضى معايير مضبوطة وهي:

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص9.

* وهو غير التوهم بالمعنى الاصطلاحي عند النحاة الذي يكون من قبل المتكلم، وإنما المقصود به المعنى اللغوي، ونريد به ما عناه ابن القيم من استخدامه الذي يقصد به التوهم الذي قد يحصل للمخاطب في فهمه لمقصود المتكلم.

واضح الدلالة: "لا يحتاج فهم المعنى المراد منه، أو تطبيقه على الوقائع، إلى أمر خارج عنه"².

مبهم الدلالة: "يحتاج فهم المعنى المراد منه، أو تطبيقه على الوقائع، إلى أمر خارج عنه"³.

فالمعيار هنا واضح: مصدر الدلالة من اللفظ نفسه، أم من أمر خارج عنه، وذلك حين أخذ الدلالة وتطبيقها على الواقع. وهذا المعيار اشترك فيه الأصوليون من الحنفية والجمهور، لكن في التفرع كان لكل فريق منهجيتته التي انتهجها، وسنورد منهج الحنفية في الترتيب لأنه واضح المعالم والمعايير.

يُقسّم الحنفية مراتب الدلالة إلى ثنائي: "الواضح/المبهم"، وكل واحدة من هذه الثنائيات تتفرّع إلى أربعة أنواع، تتقابل فيما بينها فتسمّى بالمتقابلات على النحو الآتي⁴:

<u>المبهم</u>	<u>الواضح</u>
الخفي	← الظاهر
المشكل	← النص
المجمل	← المفسّر
المتشابه.	← المحكم

أ) معايير ترتيب أقسام الواضح

له معيار أساسي وهو "احتمال التأويل وعدم احتمالها، فما فهم معناه من نفس صيغته، ولا يحتمل أن يفهم منه غيره أوضح دلالة مما فهم معنى منه، ويحتمل أن يفهم منه معنى غيره"⁵. ولذا نجد أنّ ما يحتمل التأويل نوعان: "الظاهر، النص"، أما ما لا يحتمل التأويل

¹ آثرنا إيراد التقسيم الحنفي لمراتب الدلالة دون ترتيب الجمهور، لما له من تقسيم موسّع متفق الاصطلاحات واضح المعايير، بخلاف تقسيم الجمهور الذي فيه ضيق في التقسيم واختلاف في المصطلحات. وإن كان أصحاب المنهجين (الجمهور، الحنفية) قد عنوا بتقسيم مراتب الدلالات.

² أديب صالح، تفسير التصوّص، ج1، 139.

³ نفسه، ج1، 139.

⁴ ينظر: أديب صالح، تفسير التصوّص، ج1، ص141.

⁵ (خلاف) عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية (مصر)، ط8، د.ت، ص161-162.

فالقسمان الباقيان: "المفسر، المحكم". وكلها تشترك في احتمال النسخ. وهي تتفاوت من القوة إلى الضعف على النحو الآتي: المحكم، المفسر، النص، الظاهر. إلا أن الأصوليين يتناولونها من الأضعف إلى الأقوى، وستناولهما على شكل ثنائيتين كما يلي:

الظاهر والنص: تعددت تعريفات الظاهر، بعدة اعتبارات، وقد ذكر "عبد الكريم

التملة" تعريفاته باعتبار الشرع، واللغة، والعرف؛ فالظاهر الشرعي، كلفظ الصلاة، الظاهر اللغوي الوضعي كلفظ الأسد يطلق على الحيوان المفترس على حسب الظاهر، الظاهر العرفي كلفظ "الغائط" يطلق ويقصد به الشيء المستقذر الخارج من الإنسان، وإلا هو في الأصل اللغوي: "المكان المنخفض من الأرض"¹. أما في اصطلاح الأصوليين فقد عرّف السرخسي "الظاهر" بأنه: "هو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق إلى العقول لظهوره موضوعاً فيما هو المراد"². أما "النص" فعرفه بأنه: "ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم"³. وعليه يتقدّم النص على الظاهر بأنه يزداد توثيقاً بقرينة في اللفظ تبين أنه هو مقصود المتكلم. وهذا ما يُقدّم رتبته على الظاهر.

المفسر والمحكم: يتقدم هذان القسمان عن القسمين السابقين بكونهما غير محتَملي

التأويل، إلا أنهما يتمايزان عن بعضهما بمعياري قبول النسخ؛ ف"المفسر" هو "ما ازداد وضوحاً على النص، سواء أكان بمعنى في النص، أو بغيره بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسدّ به باب التأويل، أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص"⁴. أما "المحكم" فيصير اسماً

¹ (التملة) عبد الكريم بن علي بن محمد، الشامل في حدود وتعريفات ومصطلحات علم أصول الفقه وشرح صحيحها وبيان ضعيفها والفروق بين المتشابه منها : دراسة تأصيلية استقرائية نقدية، مكتبة الرشد (الرياض - السعودية)، ط1 (1430هـ - 2009م)، ج2، ص593.

² (السرخسي) أحمد بن أبي سهل (490هـ)، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط1 (1414هـ - 1993م)، ص163-164.

³ نفسه، ص164.

⁴ (البخاري) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيهقي، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط1 (1418هـ - 1997م)، ج1، ص77-78.

للخطاب "إذا ازداد قوّة وأحكّم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل"¹. فمعيار الترتاب واضح هنا، وهو - كما سبق ذكره - "احتمال النسخ".

وعليه نلمحُ معيارَ "الاحتمال" يتفرّع إلى: احتمال التأويل، واحتمال النسخ. ويمكن أن نصوغ هاته المراتب ونلخصها وفق المعادلات التالية:

الظاهر = واضح الدلالة + احتمال: التخصيص/التأويل/قبول النسخ.

النص = واضح الدلالة + قرينة للتقوية + احتمال: التخصيص/التأويل/قبول النسخ.

المفسّر = واضح الدلالة + احتمال: \emptyset/\emptyset /قبول النسخ.

المحكّم = واضح الدلالة + احتمال: $\emptyset/\emptyset/\emptyset$.

ب) معايير ترتيب أقسام المبهم

يقسّم الحنفية مراتب المبهم حسب درجة الإبهام من الأقل فالأشد، على النحو الآتي: الخفي، المشكل، المجمل، المتشابه. ويتوسّلون عدّة استراتيجيات في ترتيب أنواع الخفي؛ حيث يبحثون عن مصدر الخفاء أهو من الصيغة أم عارض لها؟ فيكون العارض خاصا بالخفي، أمّا الذي هو من الصيغة فيبقى للأقسام الباقية (المشكل، المجمل، المتشابه). ثم يُنظر إلى هذه الأقسام الأخيرة من حيث إمكانية إزالة الغموض؛ فإن أزيل بالتأمل فهو المشكل، وإن أزيل بالنقل فهو المجمل، أمّا إن لم يكن هناك سبيل لإزالته فهو المتشابه. ومنه تنتج عن تلك الاعتبارات التعريفات التالية:

الخفي، وقد عرّفه البزدوي بأنّه: "ما اشتبه معناه، وخفي مرادّه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب"². أي إنّ الخفاء لم يكن في الصيغة بل بأمرٍ عارض لها، يُبحث عن مزيله بطلب ذلك عن طريق التأمل.

المشكل، نقل البخاري تعريفه بأنه: "هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقّة المعنى في نفسه لا لعارض"³. ويكون طريق الوصول فيه إلى المراد "بقريئة تميّزه عن غيره، وذلك عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب"¹.

¹ البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص80.

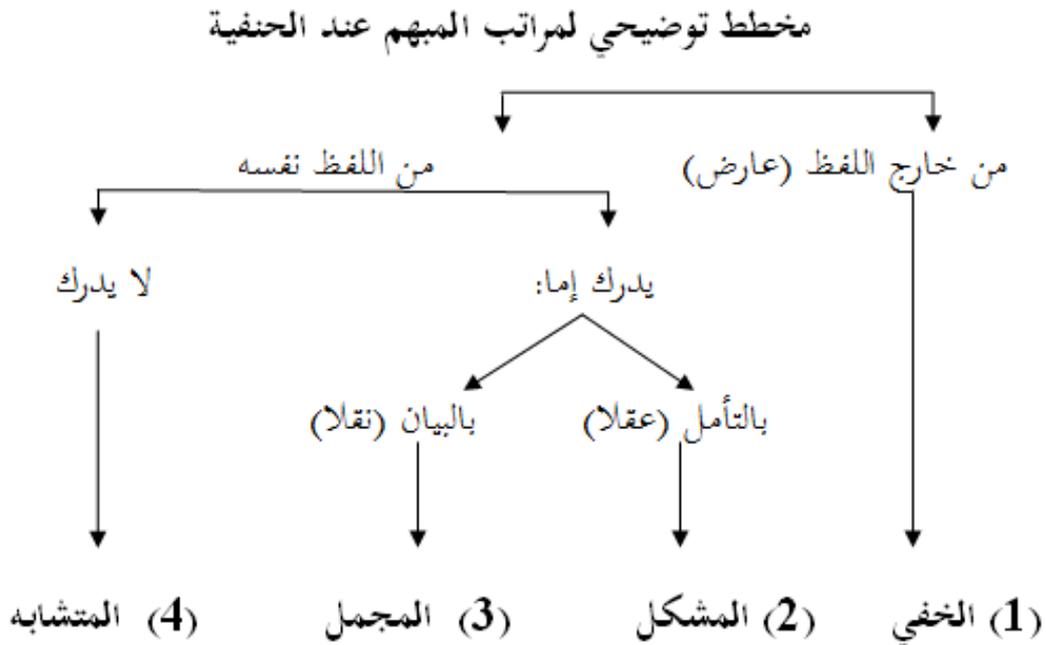
² نفسه، ج1، ص82.

³ نفسه، ج1، ص83.

المجمل، عرّفه البزدوي بأنه: " ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المرادُ اشتبهاً لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل"². ويظهر من التعريف أنّ المجمل مفتقرٌ إلى بيان، وهذا البيان إنّما يكون، كما بين الشاشي، " من قبل المتكلم"³. وبهذا نجد أنّ المجمل يتأخّر عن المشكل لكونه محتاجاً إلى شيء خارج الصيغة، لا من الصيغة نفسها عن طريق التأمل. كما أنّ نوع الكشف يكون في المشكل بـ: "التأمل" وهو عمل عقلي، أما في المجمل فيكون بـ"التقل". وقد يلتبس في بعض الحالات المجملُ بالمشكل.

المتشابه، قد مرّ هذا الاصطلاح عند الحنفية بمرحلتين، والمرحلة الثانية ورد فيها تعريفه المشتبه بأنه "هو اللفظ الذي لا يدل بصيغته على المراد منه وليس ثمة قرائن لفظية، أو حالة تبينه، واستأثر الشارع بعلمه"⁴.

ويمكن أن نلخص المنهجية العامة في ترتيب هذه الدلالات وفق هذا المخطّط:



¹ أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص254.

² البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص86.

³ (الشاشي) نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحق (344هـ)، أصول الشاشي، وبهامشه شرح أصول الشاشي لمحمد الكنكوهي، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط 1 (1424هـ - 2003م)، ص56.

⁴ عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص292.

ومن خلال هذا التقسيم قد تبينت الإحداثية التي يقع ضمنها الخطاب المجمل، وتبين أنه خطاب يحتاج بيانه إلى المتكلم، ومن هنا يمكن البحث عن تقسيم ابن القيم لمراتب الدلالة، وهو داخل ضمن هذه التقسيمات، وإن لم يكن بالتفريع المذكور، إلا أن الأقسام التي ذكرها ابن القيم قد فصل فيها تفصيلا هاما وثريا.

2.12) المجمل عند ابن القيم ضمن مراتب الدلالة باعتبار مراد المتكلم

لقد بين ابن القيم انقسام دلالة الكلام على مراد المتكلم إلى ثلاثة أقسام، حيث قال: "لَمَّا كَانَ وَضْعُ الْكَلَامِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ ، وَكَانَ مُرَادُهُ لَا يُعْلَمُ إِلَّا بِكَلَامِهِ ؛ انْقَسَمَ كَلَامُهُ ثَلَاثَةً أَقْسَامًا: أَحَدُهَا: مَا هُوَ نَصٌّ فِي مُرَادِهِ لَا يَقْبَلُ مُحْتَمَلًا غَيْرَهُ، وَالثَّانِي: مَا هُوَ ظَاهِرٌ فِي مُرَادِهِ وَإِنْ احْتَمَلَ أَنْ يُرِيدَ غَيْرَهُ، الثَّالِثُ: مَا لَيْسَ بِنَصٍّ وَلَا ظَاهِرٌ فِي الْمُرَادِ بَلْ هُوَ مُحْتَمَلٌ مُحْتَاجٌ إِلَى الْبَيَانِ"¹. وبهذا فقد بين "ابن القيم" أن مراتب دلالة الكلام على مراد المتكلم ثلاثة (نص، ظاهر، محتمل (مجمل))، وقد فصل في كل قسم منها، مبينا أي الأقسام قابل لأن يدخله التأويل والذي هو غير قابل، حيث إنّه:

استبعد القسم الأول (النص)، لأنه "يَسْتَحِيلُ دُخُولُ التَّأْوِيلِ فِيهِ، إِذْ تَأْوِيلُهُ كَذِبٌ ظَاهِرٌ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ"²، وبين بأن ذلك النوع هو الوارد في "عَامَّةِ نُصُوصِ الْقُرْآنِ الصَّرِيحَةِ فِي مَعْنَاهَا، خُصُوصًا آيَاتِ الصِّفَاتِ وَالتَّوْحِيدِ"³. ولذلك أعطى له عدة أمثلة رأى أنها في دلالتها الواضحة التي لا تحمل التأويل، إذ "هِيَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى مُرَادِهَا كَدِلَالَةِ لَفْظِ الْعَشْرَةِ وَالثَّلَاثَةِ عَلَى مَدْلُوهَا، وَكَدِلَالَةِ لَفْظِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَالْبَعَالِ وَالْإِبِلِ وَالْبَقَرِ وَالدَّكْرِ وَالْأُنْثَى عَلَى مَدْلُوهَا، لَا فَرْقَ بَيْنَ ذَلِكَ الْبَيِّنَةِ"⁴. وبذلك فالنص واضح لا يحتمل أي تأويل، وبذلك لا يحتاج بيانا، مثل تلك الخطابات مثل لفظ عشرة، عدد بين لا يحتاج بيانا. أما القسم الثاني (الظاهر)، فقد بين ابن القيم بأنه "ظَاهِرٌ فِي مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ وَلَكِنَّهُ يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ"⁵، لكن ليس التأويل فيه متاحا لحدس المتكلم بل محكوم بأصل من أصول

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج1، ص382.

² نفسه، ج1، ص382.

³ نفسه، ج1، ص382-383.

⁴ نفسه، ج1، ص383.

⁵ نفسه، ج1، ص384.

التخاطب، وهو "النظر في عادة المتكلم"، وحمله عليها. يقول ابن القيم في بيان حدود التأويل في قسم الظاهر: "فَهَذَا يُنْظَرُ فِي وُرُودِهِ فَإِنْ اطَّرَدَ اسْتِعْمَالُهُ عَلَى وَجْهِ اسْتِحْوَاحٍ تَأْوِيلُهُ بِمَا يُخَالِفُ ظَاهِرَهُ، لِأَنَّ التَّأْوِيلَ إِنَّمَا يَكُونُ لِمَوْضِعٍ جَاءَ خَارِجًا عَنِ نِظَائِرِهِ، مُتَّفَرِّدًا عَنْهَا فَيُؤَوَّلُ حَتَّى يُرَدَّ إِلَى نِظَائِرِهِ، وَتَأْوِيلُ هَذَا غَيْرٌ مُمْتَنِعٌ إِذَا عُرِفَ مِنْ عَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ اطَّرَادُ كَلَامِهِ فِي تَوَارِدِ اسْتِعْمَالِهِ مَعْنَى أَلْفِهِ الْمُخَاطَبِ، فَإِذَا جَاءَ مَوْضِعٌ يُخَالِفُهُ رَدُّهُ السَّمْعُ إِلَى مَا عُهِدَ مِنْ عُرْفِ الْمُخَاطَبِ إِلَى عَادَتِهِ الْمُطَّرِدَةِ. وَهَذَا هُوَ الْمَعْقُولُ فِي الْأَذْهَانِ وَالْفِطْرِ وَعِنْدَ كَافَّةِ الْعُقَلَاءِ"¹.

وبهذا فقد بين ابن القيم أنّ الظاهر على الرغم من وجود نوع من الاحتمالية فيه تقود

إلى التأويل، فليس ذلك التأويل الإبداعي كما في الخطابات الأدبية التي قد يخرج بها المؤول النص عن مراد صاحبه، وإنما هو التأويل ضمن النصوص المقاصدية التي يرجع ويفتش فيها عن "عادة المتكلم"، أي تلك التي تمثل الأصل التخاطبي الضيق من خلال الاستعمال الفردي للغة، وذلك إجراء تخاطبي هام في تحليل الخطاب، قد أغفلته كثير من الدراسات التي رامت قراءة النص الديني، وزعمت التجديد فيه، دون ضوابط علمية، وإنما بزرکشة من المناهج التليفية.

وقد ميز "ابن القيم" بين النص والظاهر مبرزا سمات النص: حيث قال: "المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له، وهنا نكتة ينبغي التفتن لها وهي أنّ كون اللفظ نصًا يعرف بشيئين: أحدهما عدم احتمال له غير معناه وضعا كالعشرة، والثاني ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارد، فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلا ولا مجازا، وإن قُدِّرَ تطرّق ذلك إلى بعض أفرادهِ وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر، لا يتطرّق احتمال الكذب إليه وإن تطرّق إلى كل واحد من أفرادهِ بمفرده"².

يبقى القسم الثالث، وهو "المجمل" الذي هو محطّ الاهتمام في هذه الاستراتيجية، ويعرفه أصوليو الحنفية بأنه: "ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المرادُ اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل"³. وذلك موافق لما بينه ابن القيم، حيث قال عن قسم المجمل المحتمل للتأويل: "وَالْمَقْصُودُ أَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي هُوَ عُرْضُهُ التَّأْوِيلُ أَنْ يَكُونَ لَهُ

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج1، ص385.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص15.

³ البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص86.

عَدَّهُ مَعَانٍ، وَلَيْسَ مَعَهُ مَا يُبَيِّنُ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ، فَهَذَا التَّأْوِيلُ فِيهِ مَجَالٌ وَاسِعٌ " . لكن ابن القيم بين في الوقت نفسه أنّ قسم الجمل ليس متروكا دونما آليات لبيانه وإنما هناك عمل لبيانه، حيث قال: " الْخِطَابُ بِالْمُجْمَلِ الَّذِي أُحِيلَ بَيَانُهُ عَلَى خِطَابٍ آخَرَ، فَهَذَا أَيْضًا لَا يَجُوزُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا بِالْخِطَابِ الَّذِي يُبَيِّنُهُ، وَقَدْ يَكُونُ بَيَانُهُ مَعَهُ، وَقَدْ يَكُونُ بَيَانُهُ مُنْفَصِلًا عَنْهُ " ¹. ولهذا يقرّ الأصوليون بأنّ الجمل مفتقر إلى بيان، وهذا البيان إنما يكون، كما بين الشاشي، " من قبل المتكلم " ². وعليه نجد هنا عملا للمتكلم ضمن وظيفة سماها الأصوليون " البيان "، وبالتالي هي تدخل في صلب الاستراتيجية البيانية. وقد بين ابن القيم مظان آليات البيان فيها، حيث إنّ المحتمل (الجمل) " يكون بيانه معه أو منفصلا عنه " ³.

ومن خلال ذلك البيان الذي يذكره الأصوليون يرتقي الجمل إلى مراتب أعلى في وضوح الدلالة، ومنها المفسر الذي يعرف بأنه: " ما ازداد وضوحا على النص سواء أكان بمعنى في النص أو بغيره، بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسدّ به باب التأويل، أو كان عامّاً فلحقه ما انسدّ به باب التخصيص " ⁴.

إلا أنّ هناك أمرا لا بدّ من الإشارة إليه فيما يتعلق بالخطابات الشرعية، حيث إنّ محل وجود الخطاب الجمل الذي لربما لم يأت بيانه إنّما هو على سبيل التقسيم، وإلا هو في الواقع غير وارد في القرآن والسنة، يقول ابن القيم: " وَلَيْسَ فِي كَلَامِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْهُ شَيْءٌ مِنَ الْجُمْلِ الْمُرَكَّبَةِ، وَإِنْ وَقَعَ فِي الْحُرُوفِ الْمُفْتَتِحِ بِهَا السُّورُ، بَلْ إِذَا تَأَمَّلَ مَنْ بَصَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى طَرِيقَةَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَجَدَهَا مُتَضَمِّنَةً لِدَفْعِ مَا يُوهِمُهُ الْكَلَامُ مِنْ خِلَافِ ظَاهِرِهِ، وَهَذَا مَوْضِعٌ لَطِيفٌ جَدًّا فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ نُشِيرُ إِلَى بَعْضِهِ " ⁵. وتلك اللّفة الأخيرة من ابن القيم التي قال فيها: " بَلْ إِذَا تَأَمَّلَ مَنْ بَصَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى طَرِيقَةَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَجَدَهَا مُتَضَمِّنَةً لِدَفْعِ مَا يُوهِمُهُ الْكَلَامُ مِنْ خِلَافِ ظَاهِرِهِ، وَهَذَا مَوْضِعٌ لَطِيفٌ جَدًّا فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ نُشِيرُ إِلَى بَعْضِهِ " ⁶. هي التي فتحت المجال

¹ ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلّة، ص 135.

² الشاشي، أصول الشاشي، ص 56.

³ الموصلي، مختصر الصواعق المرسلّة، ص 135.

⁴ البخاري، كشف الأسرار، ج 1، ص 77-78.

⁵ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج 1، ص 389.

⁶ نفسه، ج 1، ص 389.

للحديث عن مسلك رفع الإيهام، الذي يدخل ضمن مبحث قد تناوله الأصوليون ضمن مبحث الدلالات فيما يخص بيان المجمل. وقد ضرب ابن القيم لذلك البيان برفع التوهم أمثلة عديدة، نوردها حسب الآلية المعتمدة فيها.

2.2 آليات مسلك رفع التوهم في الخطاب المجمل وأمثلتها

1.2.2 آليات لغوية

أ) آلية التوكيد وأمثلة عنها

ذكر ابن القيم آلية التوكيد بالمصدر، في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164]، حيث "رَفَعَ سُبْحَانَهُ تَوْهَمَ الْمَجَازِ فِي تَكْلِيمِهِ لِكَلِمِهِ بِالْمَصْدَرِ الْمُؤَكَّدِ الَّذِي لَا يَشْكُ عَرِيُّ الْقَلْبِ وَاللِّسَانِ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ إِثْبَاتُ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ ، كَمَا تَقُولُ الْعَرَبُ: مَاتَ مَوْتًا وَنَزَلَ نُزُولًا، وَنَظَائِرِهِ"¹. ثم ذكر نظائر ذلك من المؤكدات: " وَنَظِيرُهُ التَّأَكِيدُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ وَ " كُلٌّ " وَأَجْمَعُ، وَالتَّأَكِيدُ بِقَوْلِهِ: حَقًّا وَنَظَائِرِهِ"².

كما ذكر من ذلك: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: 1]، مبيِّنا أنّها نصٌّ في صفة السمع، "فَلَا يَشْكُ صَحِيحُ الْفَهْمِ الْبَتَّةَ فِي هَذَا الْخِطَابِ أَنَّهُ نَصٌّ صَرِيحٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ بِوَجْهِ فِي إِثْبَاتِ صِفَةِ السَّمْعِ لِلرَّبِّ تَعَالَى حَقِيقَةً وَأَنَّهُ بِنَفْسِهِ يَسْمَعُ"³.

ب) آلية الجملة الاعتراضية وأمثلتها

لقد سبق بيان هذه الآلية ضمن مبحث المساواة، ومرّ نص "ابن جنّي" عن "الاعتراض" حيث قال: "اعلم أنّ هذا القليل من هذا العلم كثير، قد جاء في القرآن، وفصيح الشعر، ومنثور الكلام. وهو جارٍ عند العرب مجرى التأكيد، فلذلك لا يَشْنَعُ عَلَيْهِمْ، وَلَا يُسْتَنَكِرُ عَنْدهُمْ، أن يُعْتَرَضَ بِهِ بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك"⁴. وهي بهذا قريبة قريبة من الآلية السابقة "التوكيد"، وقد ذكر لها ابن القيم أمثلة عدّة منها:

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج1، ص389.

² نفسه، ج1، ص389.

³ نفسه، ج1، ص389.

⁴ ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص335.

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأعراف: 42]، فبين ابن القيم أنه قد "رُفِعَ تَوْهَمُ السَّامِعِ أَنَّ الْمُكَلَّفَ بِهِ عَمَلٌ جَمِيعُ الصَّالِحَاتِ الْمَقْدُورَةِ وَالتَّجَوُّزُ عَنْهَا يُجَوِّزُهُ أَصْحَابُ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ، رُفِعَ هَذَا التَّوَهُّمُ بِجُمْلَةٍ اعْتَرَضَ بِهَا بَيْنَ الْمُبْتَدَأِ وَخَبَرِهِ تَزْيِيلُ الْإِشْكَالِ" ¹. حيث كانت الجملة الاعتراضية "لا نكلف نفسا إلا وسعها"، رافعة لتأويل متوهم، ولو لم تكن في نظم الكلام، لصار مفاد الكلام: أن المكلف صاحب الجنة هو العامل لكل الصالحات. فبذلك لا يدخل الجنة إلا من عمل كل الصالحات، فرعت الجملة الاعتراضية هذا التوهم.

ثم ذكر عدة نظائر لذلك المثال من الآلية نفسها، " وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 84] فَلَمَّا أَمَرَهُ بِالْقِتَالِ وَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَا يُكَلَّفُ بَعِيرَهُ، بَلْ وَإِنَّمَا يُكَلَّفُ بِنَفْسِهِ أَتْبَعَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 84] لِئَلَّا يَتَوَهَّمُ سَامِعٌ أَنَّهُ وَإِنْ لَمْ يُكَلَّفْ بِهِمْ فَإِنَّهُ يُهْمَلُهُمْ وَيَتَرَكُهُمْ" ².

كما ذكر مثالا آخر وضح فيه الوظائف البيانية التي تقوم بها آلية "العمل الاعتراضية" من رفع تأويلات محتملة قد يفهمها المخاطبون، وفق ما قد يجيء من باب "المفهوم المخالف" ³، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: 21]، حيث قال ابن القيم، مبينا الإيهام الذي قد يحصل للمخاطبين وكيف رفعه الله سبحانه وتعالى عنهم: " فَتَأَمَّلْ كَمَّ فِي هَذَا الْكَلَامِ مِنْ رَفْعِ إِيهَامٍ، وَإِزَالَةِ مَا عَسَى أَنْ يَعْرِضَ لِلْمَخَاطَبِ مِنْ لَبْسٍ" ⁴. ثم حدّد ذلك من خلال موضعين من الآية:

الأول: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ﴾ [الطور: 21]، فبين ابن القيم أن ذلك الاعتراض جاء " لِئَلَّا يُتَوَهَّمُ أَنَّ الْإِتِّبَاعَ فِي نَسَبٍ أَوْ تَرْبِيَةٍ أَوْ حُرِّيَّةٍ أَوْ رِقٍّ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَمِنْهَا قَوْلُهُ: ﴿وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الطور: 21] لِرَفْعِ تَوْهَمِ أَنَّ الْأَبَاءَ تُحْطُّ إِلَى

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج1، ص390.

² نفسه، ج1، ص390-391.

³ وهو المعنى الذي يكون من الدلالات اللازمة عن المركب ويأتي مخالفا للمنطوق. ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج4، ص7. وقد تمّ ذكره في الفصل الثاني من الباب الأول في مبحث الدلالات الحرفية والتخاطبية.

⁴ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج1، ص391.

دَرَجَةِ الْأَنْبَاءِ لِيَحْصُلَ الْإِلْحَاقُ وَالتَّبَعِيَّةُ، فَأَزَالَ هَذَا الْوَهْمَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا أَلْتَنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ﴾ [الطور: 21]، أي: مَا نَقَصْنَا الْأَبَاءَ بِهَذَا الْإِتِّبَاعِ شَيْئًا مِنْ عَمَلِهِمْ، بَلْ رَفَعْنَا الدَّرَجَةَ إِلَيْهِمْ قُرَّةً لِعِيُوْنِهِمْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَعْمَالٌ يَسْتَحِقُّونَ بِهَا تِلْكَ الدَّرَجَةَ¹.

الثاني: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ [الطور: 21]، وقد بيّن ابن القيم أنّ ذلك الاعتراض جاء حتى " لَا يَتَوَهَّمُ مَتَوَهَّمٌ أَنَّ هَذَا الْإِتِّبَاعَ حَاصِلٌ فِي أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَهْلِ النَّارِ، بَلْ هُوَ لِلْمُؤْمِنِينَ دُونَ الْكُفَّارِ، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يُعَذِّبُ أَحَدًا إِلَّا بِكَسْبِهِ وَقَدْ يُشْبِهُ مِنْ غَيْرِ كَسْبِهِ"². وفي الحقيقة الموضوع الثاني ليس من باب الجمل الاعتراضية، وإنما هو مكمل لمسلك رفع التوهم.

ت) آية الاستثناء وأمثلةها

ذكر لها ابن القيم أمثلة، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: 28]، وقد بيّن ابن القيم أنّه " لَمَّا أُثْبِتَ لَهُمْ مَشِيئَةٌ فَلَعَلَّ مَتَوَهَّمًا يَتَوَهَّمُ اسْتِغْلَالَهُمْ بِهَا، فَأَزَالَ سُبْحَانَهُ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: 30]. وَنَظِيرُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ - فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ - وَمَا يَدُكَّرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: 54 - 56]³. فمشيئة الذكر ليست مطلقة، وذلك ما أفاده الاستثناء بأثما مقيدة بمشيئة الله.

ث) آية الإتيان بتعقيب يرفع التوهم

ذكر لها ابن القيم أمثلة، وَمِنْهَا قَوْلُهُ: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسَنُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: 32]، حيث إنّ الله تعالى " لَمَّا أَمَرَهُنَّ بِالتَّقْوَى الَّتِي شَأْنُهَا التَّوَضُّعُ وَلِيْنُ الْكَلَامِ نَهَاهُنَّ عَنِ الْحُضُوعِ بِالْقَوْلِ لِئَلَّا يَطْمَعَ فِيهِنَّ ذُو الْمَرَضِ، ثُمَّ أَمَرَهُنَّ بَعْدَ ذَلِكَ بِالْقَوْلِ الْمَعْرُوفِ دَفْعًا لِتَوَهُمِ الْإِذْنِ فِي الْكَلَامِ الْمُنْكَرِ، لَمَّا تُجِبْنَ عَنِ الْحُضُوعِ بِالْقَوْلِ"⁴. فبيّن ابن القيم الاحترازات التي جاءت في الآية عقب

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج1، ص392.

² نفسه، ج1، ص392-393.

³ نفسه، ج1، ص393-394.

⁴ نفسه، ج1، ص393.

كل وصف أو أمر، رافعة الاحتمال الذي يمكن أن يرد على المراد الحقيقي. بحيث قد يفهم من أنّ النهي عن الخضوع بالقول، ما تمّ اجتنابه فالمقول مطلق سواء كان معروفاً أو قبيحا، ومنه جاء التعقيب بأنّ الإذن بالكلام مع عدم الخضوع فيه إنّما هو خاصّ بـ"القول المعروف".

ومن أمثله أيضا، قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، حيث "رَفَعَ تَوْهَمَ فَهَمِ الْخَيْطَيْنِ مِنَ الْخَيْطِ بِقَوْلِهِ: ﴿مَنْ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]"¹. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ [التوبة: 111]، حيث ذكر ابن القيم محلّ التوهم وكيف رُفِعَ في الآية، حيث قال: "فَلَعَلَّ مُتَوَهِّمًا أَنْ يَتَوَهَّمَ أَنَّ اللَّهَ يَجُوزُ عَلَيْهِ تَرْكُ الْوَفَاءِ بِمَا وَعَدَ بِهِ فَأَزَالَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 111]"². وكذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: 158]، حيث إنه "لَمَّا ذَكَرَ إِثْبَانَهُ سُبْحَانَهُ رُبَّمَا تَوْهَمَ أَنَّ الْمُرَادَ إِثْبَانُ بَعْضِ آيَاتِهِ أَزَالَ هَذَا الْوَهْمَ وَرَفَعَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: 158]، فَصَارَ الْكَلَامُ مَعَ هَذَا التَّفْسِيمِ وَالتَّنْوِيعِ نَصًّا صَرِيحًا فِي مَعْنَاهُ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ"³. فبين ابن القيم كيف ارتقى هذا الخطاب من رتبة الظاهر إلى رتبة النص بيان المتكلم.

2.2.2 القرينة المبيّنة ومسلك السوق

لقد سبق ذكر قضية السياق والقرائن عند ابن القيم، ضمن منهجه في دراسة التخاطب، وبانت بذلك أهمية القرائن في التخاطب إنتاجا وتأويلا، ولذلك يذكر المهتمون بشأن الاستراتيجيات التخاطبية أهمية القرائن في صنع الاستراتيجية التخاطبية، بل قد تكون بحدّ ذاتها مسلكا من مسالك التخاطب، حيث عدّها "محمد يونس علي" من بين مسالك التخاطب وهي "مسالك السوق"، ووضّحها بقوله: "المقصود بالسوق نصب قرينة أو أكثر للمخاطب نحو توجيهه نحو معنى معيّن من بين المعاني المحتملة للكلام، ليكون مقصود المتكلم"⁴.

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج1، ص393.

² نفسه، ج1، ص395.

³ نفسه، ج1، ص395.

⁴ محمد يونس علي، تحليل الخطاب ونجاسو المعنى، ص142.

وهنا سنعرض لما ذكره "ابن القيم" من وظيفة القرينة البيانية، حيث قد فصل في أنواع القرائن من حيث كيفية اقتراحها بالخطاب حتى تسهم في بيان القصد منه؛ حيث قال: " إن مراد المتكلم يعلم من لفظه المجرد تارة، والمقرون تارة، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام"¹. ثم أعطى نماذج تخص كل صنف من هذه الأصناف التي تمثل طرقا لمعرفة مراد المتكلم، وهي طرق أربعة يرى ابن القيم انحصار أسلوب القرآن فيها، وما يهمننا منها **الطرق الثلاث الأخيرة** (البيان المقترن، البيان المنفصل، البيان الذي يحيل عليه المتكلم)، وهي كما فصلها ابن القيم:

الأولى: البيان المقترن، وذلك حينما يكون محل الإجمال مقرونا في الخطاب نفسه بما بيّنه، " فالبيان المقترن كقوله ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] وكقوله ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: 95] وقوله ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا حَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: 14] ونظائر ذلك"².

الثانية: البيان المنفصل، وقد ذكر له ابن القيم أمثلة عدّة، كثير منها داخل فيما يقال عليه "دلالة الإشارة" التي بيّن ابن القيم بأنها تحتاج إلى كفاءات استنباطية كبيرة، وذلك باستثمار المعرفة المسبقة بخطابات المتكلم، أي باستثمار القرائن المنفصلة، وقد حدّد ابن القيم "القرينة المنفصلة" والتي هي عبارة عن خطاب آخر، حيث "قد تكون القرينة منفصلة في كلام آخر بحيث يجزم السامع بالمراد من مجموع الكلام"³. وأمثلة البيان المنفصل التي ذكرها ابن القيم:

المثال الأول، مجموع الآيات الثلاث التالية في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]، وقوله ﴿وَفَصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14] مع قوله

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص754.

² نفسه، ج2، ص755.

³ نفسه، ج2، ص659.

﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف : 15]¹ ، يقول ابن القيم: " فأفاد مجموع اللفظين بأن مدة الحمل ستة أشهر"².

المثال الثاني، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ﴾ [النساء : 12] مع قوله ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ الآية [النساء : 176]" ، فقد بيّن ابن القيم أنه قد " أفاد مجموع النصين العلم بالمراد من الكلاله، وأنه من لا ولد له وإن سفل، ولا والد له وإن علا"³.

المثال الثالث، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: 17/18] مع قوله ﴿كَلَّا وَالْقَمَرَ وَاللَّيْلِ إِذَا أَذْبَرَ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾ [المدثر : 34-32] ، حيث بيّن ابن القيم أنّ " مجموع الخطابين يفيدان العلم بأنّ الرّب سبحانه أقسم بإدبار هذا وإقبال هذا، أو بإقبال كلّ منهما على من فسّر أدبر بأنّه دبر النهار ، أي: جاء في دبره، وعسعس بأقبل، فعلى هذا القول يكون الإقسام بإقبال اللّيل وإقبال النهار ، وعلى القول الأوّل يكون قد وقع الإقسام بإدبار اللّيل وإقبال النهار . وقد يقال وقع الإقسام في الاثنين بالنوعين"⁴. فعلى التّفسيّرين سواء اختير أحدهما دون الآخر أو أخذ بهما معا كما في القول الثالث، فقد كان مجموع النصين مبيّنًا بالمقسم به.

الثالثة: البيان الذي يحيل إليه المتكلم ، أي تكون فيه الإحالة إلى خارج خطابات المتكلم، وقد ضرب ابن القيم لذلك أمثلة بالنسبة إلى الخطابات التشريعية، حيث قال: "وأما البيان الذي يحيل المتكلم عليه ، فكما أحال الله سبحانه وتعالى على رسوله في بيان ما أمر به عباده من الصلّاة والزّكاة والحجّ وفرائض الإسلام التي إنما علم مقاديرها وصفاتها وهيئاتها من بيان الرّسول"⁵.

وقد بيّن ابن القيم أنّ هذه الوجوه الثلاثة مع الوجه الأوّل (اللفظ المجرد) هي مسالك القرآن في البيان، " فلا يخرج خطاب القرآن عن هذه الوجوه ولم يخاطب الله عباده بلفظ إلا

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسله، ج2، ص755.

² نفسه، ج2، ص755.

³ نفسه، ج2، ص756.

⁴ نفسه، ج2، ص256-257.

⁵ نفسه، ج2، ص757.

وقد بيّن لهم مراده به بأحد هذه الوجوه الأربعة، فصار الخطاب مع بيانه مفيدا لليقين بالمراد منه وإن لم يكن بيانه متصلا به، وذلك لا يعزل كلام الله ورسوله عن إفاة العلم واليقين¹. وهذه اللفظة الأخيرة تدلّ على أنّ المتكلم حتى وإن كان خطابه مجملا في موضع، وجاء بما بيّنه في مواضع أخرى يبقى داخلا ضمن الوظيفة البيانية ومحترما لشروط التواصل والتبليغ.

وفي ختام هذا الفصل قد تبين أنّ فكرة النسق بضوابطها الكمية والنوعية والموقعية، قد أفرزت عدّة مسالك تخدم الاستراتيجية البيانية؛ فمن الضوابط النسقية كان هناك مسلك الذكر والحذف الذي بيّن فيه ابن القيم احتياطا شديدا في المحافظة على مبدأ البيان، وكذلك مسلك المساواة وعلاقتها بالإيجاز والإطناب ودواعي كل اختيار من ذلك، بالإضافة إلى المناسبة الصوتية الكمية بين اللفظ والمعنى. كما أنّ ضوابط النسق الموقعية قد أتت على مسلك هام من مسالك الخطاب التي تميّز اللسان العربي وهو التقديم والتأخير وذلك ضمن غرضي التعمية والبيان، هذا المسلك الذي ذكر فيه ابن القيم أمثلة متعدّدة للغرضين، مع تركيزه على الغرض البياني. أما بالنسبة إلى الضوابط الكيفية فقد جاءت فيها مجموعة مسالك بعضها يعتدّ به ابن القيم وبعضها الآخر له فيه رأي خاص، فبالنسبة إلى الاشتراك فهو لا يقبل به مسلكا خطائيا، وإن كان يراه حال تلقّي الخطاب، أما بالنسبة إلى المجاز فهو يقبل به بأنّه أسلوب من أساليب العربية إلا أنّه لا يخرجّه التّخريج الذي يراه أصحاب المجاز. كما اهتم ابن القيم بمسلك التلميح وعالجه في ضوء المعايير التواصلية والأخلاقية وأعطى أمثلة مستفيضة في ذلك، خاصة للتعرّض.

أما بقية المسالك البيانية، فقد ذكر ابن القيم العديد منها، ومن ذلك المسالك النظميّة التي تُظهر كفاءة المتكلم في نظمه للخطاب وكيف ينظمه باختياراته من التراكيب والألفاظ والصّيغ، كما بيّن في مسالك رفع التّوهم كيف يمكن للمخاطب أن يحتاط بها لمقاصده عبر آليات بيانية ترفع الإجمال عن مقصوده وتدفع توهم فهم خاطئ له.

ومن خلال بيان الإطار التواصلية لاستراتيجيات الخطاب، يمكن البحث عن الاستراتيجيات التي تخدم الغايات التأثيرية والإقناعية.

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص757.

الفصل الثاني

استراتيجيات الخطاب التأثيرية ضمن الوظيفة التّعامليّة

أولاً: الاستراتيجيات التّخاطبيّة التّأثيرية أطرها المعرفية والمنهجية

ثانياً: الاستراتيجية التّوجيهية

ثالثاً: الاستراتيجية التّضامنيّة واللّطف في الخطاب

رابعاً: استراتيجية التّأدب التّبجيلي

خامساً: استراتيجية الوعظ ومسلك التّرخيب والتّرهيب

توطئة

بعد تناول الاستراتيجية البيانية، والنظر في مسالك البيان وفق ضوابط النسق واحترام مبدأ البيان، سيتوجّه محطّ النظر نحو اختيارات المتكلمين ضمن ذلك النسق، وذلك حينما يرومون غايات كثيرة تهدف إلى التأثير في المخاطب، فبعد مراعاة المتكلم للجانب التواصلي التبليغي، لا بدّ له من أن يراعي الجانب التعلّمي أيضاً، فقد يكون التبليغ سليماً لكنّ التأثير غائب نظراً لعدم مراعاة بعض الضوابط التخاطبية في الجانب التعلّمي. ولعلّ اختلاف الغايات التأثيرية يجعل منها غرضاً يصعب على الحصر الجامع، بل قد تتداخل الغايات فيما بينها، ومنه فلا بدّ من وضع منطلقات ومعايير معيّنة، وحصر مجموعة من الغايات التأثيرية وفقها، بغية تخصيصها بالدراسة.

وعليه سيأتي هذا الفصل مبيناً في بدايته للأطر المعرفية والنظرية لبعض الاستراتيجيات التأثيرية، وذلك من خلال الاستفادة ممّا جاء في الدراسات التي عنيت بهذه الاستراتيجيات، حيث يمكن من خلالها تقسيم الاستراتيجيات التأثيرية، سواء عند الغربيين أو عند العرب، مع التركيز على الجهود العربية خاصة ما جاء به "ظافر الشهري" في تقسيمه لهذه الاستراتيجيات وما بيّنه من معايير وعوامل، وذلك لا يعني تتبعه حرفياً، بل هناك بعض التعديلات والإضافات في أنواع الاستراتيجيات وكذلك الآليات والمسالك. ومن جهة أخرى لم نغفل في هذا الجانب التاطيري ما جاء عند ابن القيم، خاصة بالنسبة إلى بعض المعايير المتعلقة بالسلطة والتأدّب في الحديث، بل كان منجزه هو الذي استوحينا منه تلك التعديلات والإضافات.

وبعد ضبط أهم الأطر المعرفية والمنهجية لاستراتيجيات الخطاب التأثيرية، يمكن البحث عن الآليات الإجرائية الموظّقة فيها، فلكل استراتيجية مجموعة من الآليات والمسالك تتوافق والمعايير والعوامل الموضوعية لها بغية تحقيقها غايةً تأثيرية معيّنة. وذلك ما يكون المتكلم الناجح واعياً به ومراعياً له، حتى لا يخفق في تحقيق غايته، وفق المسالك والآليات التي تخدم كل استراتيجية. وسيكون البحث عن تلك الآليات من خلال النماذج التي ذكرها ابن القيم وحلّلها مبيناً فيها: المسالك المتبعة، والآليات الموظّقة، والغايات المرجوة.

أولاً: الاستراتيجيات التخاطبية التأثيرية أطرها المعرفية والمنهجية

لقد تمّ الحديث عن معايير وعوامل تصنيف الاستراتيجيات التخاطبية التأثيرية في المدخل النظري، وذلك بشكل موجز، وفي هذا المبحث سيتمّ التفصيل في ذلك أكثر؛ ببسط ما تمّ إيجازه، وبذكر الأطر المعرفية والمنهجية لهاته الاستراتيجيات.

1) الاستراتيجيات التخاطبية التأثيرية معايير تصنيفها وعوامل اختيارها

1.1) معايير تصنيف الاستراتيجية

تختلف المعايير التي تصنّف بموجبها استراتيجيات الخطاب المختلفة، وبالتّسبة إلى استراتيجيتي "التّوجيه والتّضامن"، فهما تخضعان إلى معيار هام، وهو " معيار العلاقة بين الطرفين"، وتختلف نوعية هذه العلاقة، فقد تكون اجتماعية، رسمية، وكل ما قد يدخل ضمن مختلف العلاقات البشرية، ولربما تكون علاقة من نوع خاصّ، وهي العلاقة بين العبد وربّه، والعلاقة بين الناس والرّسل، وإن كانت هذه الأخيرة قد تدخل من بعض الأوجه ضمن العلاقات البشرية. ومراعاة العلاقة في الخطاب ذات ارتباط وثيق باستراتيجية الخطاب، واختيارات المتكلّم في بنائه للخطاب، إذ "تتّصف العلاقة بأسبقيتها على إنتاج الخطاب ذاته، ولذلك فهي من عناصر السّياق المؤثّرة"¹.

ومن خلال العلاقة المسبقة، تأتي عناصر أخرى تمنحها هذه العلاقة بما هو خارج عن سياق التّخاطب، وذلك من خلال "المعارف المشتركة بين المتخاطبين"، تلك التي لها دور هام في الافتراضات المسبقة لدى المرسل، إذ "المعرفة المشتركة والافتراضات المسبقة من العناصر التي تسهم في اختيار استراتيجيات الخطاب؛ فعلى هذين العنصرين، وعلى غيرهما، ينبني مزيد من العلاقة التي تؤثّر في المرسل لانتقاء استراتيجيات الخطاب"². وهذا يدخل ضمن الوظائف المتعلّقة بالتّواصل، حيث يرى "هنري جرّينر (Gerbener)" أنّ "الاتّصال تفاعل اجتماعي يتم من خلاله تبادل رسائل تنطوي على مشاركة ثقافية"³.

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص88.

² نفسه، ص88.

³ (عكاشة) محمود، لغة الخطاب السياسي: دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتّصال، دار النّشر للجامعات (مصر)، ط1(1426هـ-2005م)، ص22.

لكن ليست العلاقة بين الطرفين دائما موجودة مسبقا، بل قد تكون علاقة مؤسّسة من خلال الخطاب، ولذلك يسعى المرسل إلى إعطائها اهتماما زائدا بتوظيف مجموعة من الاستراتيجيات لبنائها عبر الخطاب. وعلى اختلاف نوع العلاقة فهي موجودة أو مؤسّسة، فهي تخضع إلى تقسيم بحسب العلاقة بين طرفي الخطاب، وذلك وفق محورين:

- **محور العلاقات الأفقية** : وتدل على التوازي ضمن خصيصة معيّنة (الجنس، المهنة،

الجنسيّة، الحالة الاجتماعيّة، الحالة المعيشيّة... إلخ)، كما يمكن أن تدرج العلاقات

العاطفيّة أيضا ضمن هذا المحور (علاقة ودّ/ علاقة صدّ، قرب/بعد).

- **محور العلاقات العموديّة** : وهي التي تبيّن التفاوت وفق علاقات سلميّة تراتبيّة، مثلا

بين رئيس ومرؤوس، أب وأبناؤه.. إلخ¹.

وهذا يفضي إلى البحث عن أنواع علاقات الاتّصال، حيث يقسم المهتمون بشأن

علاقات الاتّصال أنواع الاتّصال إلى عدّة أنواع تختلف باختلاف معايير التّقسيم. وبما أنّ

البحث هذا ينظر إلى معيار "السلطة"، فإنّ المعيار الذي يناسبه عند المهتمين بشأن الاتصالات

هو "الاتّصال الرسمي" والذي يمكن تعميمه ليشمل قضية السلطة أيّا كانت، سواء كانت

مؤسّساتيّة داخلية في الإطار الرسمي، أو فرديّة داخلية في إطار الاتّصال غير الرسمي، ومنه يُقسّم

الاتّصال الرسمي بحسب سلم العلاقات إلى ثلاثة أنواع:

الاتّصالات الصاعدة: وهي الاتّصالات التي تكون من قاعدة الهرم أو السلم الإداري

الأدنى نحو القمة ضمن الهيكل التنظيمي المفتوح والمرن، الذي يتيح للمستويات الإداريّة الأدنى

حرية الاتّصال والتّواصل مع المستويات الإداريّة العليا ضمن الهرم التنظيمي.

الاتّصالات النّازلة : وتكون من المستويات الإداريّة العليا نحو المستويات الإداريّة

السّفلى، وتتضمّن مجموعة من الأوامر والتّعليمات والتّوجيهات والملاحظات... إلخ.

والاتّصالان: الصّاعد والنّازل يدخلان ضمن الاتّصالات العموديّة.

الاتّصالات الأفقيّة : وهذا النوع من الاتّصال يتم بين العاملين في الإدارة أو الأقسام

التي يقع في نفس المستوى الإداري في الهيكل التنظيمي¹.

¹ ينظر: الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص89-90.

وهذا الاختلاف في العلاقات يبرز، ما يسميه "ليتش" بـ "التباين الاجتماعي" الذي يتحكّم في المباشرة و اللامباشرة (التلميح) في الخطاب²، وبذلك فإنّ العلاقات تنعكس على استراتيجيات الخطاب؛ حيث "تسهم درجة العلاقة السّلمية في توجيه المرسل لبلورتها في خطابه، متأثراً بدرجة التقارب، أو التباعد في تحديد استراتيجية الخطاب؛ فقد ينتمي إلى درجة أدنى من درجة المرسل إليه، كما يمكن أن يكون الحال هو العكس أيضاً"³. وهذا له علاقة بأحد عوامل اختيار الاستراتيجية التخاطبية وهو "السّطة".

2.1) العوامل

يبيّن "الشّهري" انبناء استراتيجيات الخطاب على عوامل لها أثر في اختيارها، حيث "هناك عاملان من العوامل المهمّة ذات الأثر البالغ في استعمال اللّغة وتأويلها، ومن ذلك أثرها في توجيه المرسل لاختيار استراتيجية الخطاب، بغضّ النظر عن معيار التصنيف. فهي عوامل عامة... وهذان العاملان هما:

- المقاصد

- السّطة"⁴.

1.2.1) المقاصد

للمقاصد دور هام في الاستراتيجية التخاطبية، حيث "يرتكز دور المقاصد، بوجه عام، على بلورة المعنى كما هو عند المرسل، إذ يستلزم منه مراعاة كيفة التعبير عن قصده، وانتخاب الاستراتيجية التي تتكفل بنقله مع مراعاة العناصر السياقية الأخرى. وتكمن وظيفة اللّغة هنا في تحقيق التفاعل بين طرفي الخطاب، بما يناسب السياق بمجمله، فتتضح المقاصد بمعرفة عناصره"⁵. ومنه ترتبط الاستراتيجية الخطابية بالمقاصد ارتباط الوسيلة بالغاية، "وما الاستراتيجية

¹ (الطائي) حميد وبشير العلاق، أساسيات الاتصال: نماذج ومهارات، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع (عمّان - الأردن)، د.ط (2009م)، ص56 وما بعدها.

² جيني توماس، المعنى في لغة الحوار، مدخل إلى البراجماتية، ص151.

³ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص90.

⁴ نفسه، ص180.

⁵ نفسه، ص180.

التي يستعملها المرسل في الخطاب إلا وسيلة تتجسّد باللّغة لتحقيق المقاصد، وعليه فإنّ شرف المقاصد ينعكس على الاستراتيجية ذاتها¹.

وقد بيّن الشّهري بأنّ هناك فرقا بين **القصد والهدف** في الخطاب، وأنّ ذلك الفرق قد ينفى ما يؤدّي إلى خلط مفهوم الهدف بمفهوم القصد، "فالقصد له جانبان هما:

- حصول الإرادة بالتلفظ عند المرسل، فلا يكون كلامه غفلا أو سهوا.

- معنى الخطاب كما يريده المرسل، لا كما هو في الدلالة المنطقية فحسب"².

كما ذكر **معاني القصد** ضمن المعالجات النظرية، حيث تعدّدت دلالات مفهوم

القصد، فهو دال على أحد ثلاثة:

- دال على الإرادة، أو

- دال على معنى الخطاب، أو

- دال على هدف الخطاب"³.

أي إنّ القصد قد يكون إرادة الشيء، أو المعنى الذي يدل عليه الخطاب، أو ربما القصد من الخطاب، وذلك هو هدف الخطاب. وبهذا قد يشترك من هذه الزاوية مع الهدف، فـ"الهدف" هو "ما نسعى إلى تحقيقه بأفعالنا"، وما هذه الأفعال إلا الأفعال اللغوية التي يجسدها المرسل في الخطاب"⁴.

وقد بيّن أنّ للهدف مستويين (نفعي، وكلي)، "فالمستوى النفعي يقع خارج الخطاب،

وهو الغاية الفعلية التي يريد المرسل أن يحققها؛ مثل تحقيق الأهداف الاجتماعية كالمصالحة بين

متخاصمين، أو الأهداف التعليمية مثل تنمية قدرات الطلاب، أو الأهداف الاقتصادية، مثل

جلب رؤوس الأموال للإسهام في التنمية..."⁵. وقد ركز الشّهري على الهدف الأوّل وجعله

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص187.

² نفسه، ص149.

³ نفسه، ص188.

⁴ نفسه، ص149.

⁵ نفسه، ص149-150.

معيار الترتيب، "بوصفه الهدف الكامن في صلب الخطاب اللغوي؛ بأصواته وأبنيته ومفرداته وتراكيبه، مما يجعله معيارا في تصنيف (الاستراتيجيات)"¹.

وقد أعطى مسوغات اختياره، وذلك أنّ هذا الهدف هو عامّ، وعموميته تجعله قابلا لأن تنضوي تحته أهداف جزئية (نفعية)، كما أنّ المرسل إنّما يُعدّ ويختار استراتيجيته بما يتوافق مع هذا الهدف المناسب للسياق، ويحاول الوصول إليه بما يجنّده من آليات حتى وإن أخفق في الوصول إلى الهدف التفعلي، بالإضافة إلى أنّ المرسل في الغالب لا يصرّح بهذا الهدف وإنما يجنّد له آليات كثيرة للوصول إليه، ونادرا ما يصرّح به من باب التنبيه، كأن يقول: أريد أن أقنعك برأيي². كما أعطى معايير أخرى للتفريق بين الأهداف، ومنها الهدف الكلي والهدف الجزئي؛ "والهدف الكلي هو هدف الخطاب، الذي يصبو المرسل إلى تحقيقه من خلال خطابه، أي هو سبب إنتاج الخطاب. أما الجزئي فهو الذي يسهم في بلوغ المرسل هدفه، وقد يكون ضروريا كما في الاستراتيجية غير المباشرة، وقد لا يكون كذلك"³.

2.2.1 السّلطة

تختلف العلاقة بين المتكلمين وتختلف وفق ذلك أدوارهم في الخطاب واستراتيجياتهم التّخاطب، "وهذا يعني أنّ فهم أنواع التّواصل هذه يتطلب تحليلا لتمثيل المشاركين، وللإستراتيجيات التفاعلية، وانتقاء الموضوع والشّفرة، والأسلوب، والعمليات البلاغية، وأيضا يتطلّب تحليلا للأدوار، والعلاقات والمعايير، والقواعد أو القيود الاجتماعية الأخرى التي تحكم تفاعل المشاركين بوصفهم أعضاء مجموعة اجتماعية، وبهذه الطّريقة، نمسك بخواص النصّ والحديث وعملياتهما"⁴.

ومن خلال مقول "فانديك" السابق تتبيّن الصّلة ما بين العلاقات بين المتخاطبين وبين خطاباتهم والاستراتيجيات الخطابية المنتهجة، وهنا يدخل معيار السّلطة؛ فهناك علاقات محكومة بـ"السّلطة"، حيث "تمثل السّلطة عاملا في تحديد علاقة طرفي الخطاب، وينعكس أثرها

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص150.

² ينظر: نفسه، ص150 وما بعدها.

³ نفسه، ص163.

⁴ (فان دايك) توين، الخطاب والسّلطة، تر: غيداء العلي، المركز القومي للترجمة (القاهرة - مصر)، ط 1 (2014م)، ص103-104.

على اختيار الاستراتيجية التي تجسّد تلك العلاقة"¹. وبالنسبة إلى طرفي التّخاطب وعلاقتهم بالسلطة نجد هناك سلطة المرسل وسلطة المرسل إليه². ومعيار السلّطة في التّراث العربيّ الإسلاميّ له حضور قوي، " ومن أجل تقنين السلّطة، نجد في الشريعة الإسلاميّة ضوابط وأنظمة تحدد العلاقات وتبين الصلاحيّات، كما نجد ضوابط وشروط لكل عمل كي يصدق عليه فعل الإنجاز، ومن أهمّها الضوابط التي تتعلّق بالمرسل وحدود سلطته، مثل شروط الرهن والهبة وغيرها. كما يصدر عادة عن المؤسسات العامّة قواعد لتنظيم العلاقة بين الناس وتحديد إطار سلطة المرسل"³. وتأتي " الغاية التأثيرية " هنا من خلال الأثر الذي يريد المخاطب الوصول إليه مع مراعاته لتلك العلاقات، التي تنقسم وفق معيار السلّطة، وقد قسم الشّهري بموجب تلك العلاقة استراتيجيات الخطاب إلى صنفين رئيسيين، هما: " استراتيجية التّوجيه " وهي التي تكون من صاحب السلّطة الذي لا يراعي فيها المخاطب بقدر مراعاته للخطاب وإيصال مضمونه، فيغلب ويقدم الجانب التّبليغي على الجانب التّعاملي. والاستراتيجية الثانية هي " الاستراتيجية التّضامنيّة " وذلك حينما يتضامن صاحب السلّطة مع من هو دونه ويراعيه من باب العطف والرّأفة والحنان، فيغلب الجانب التّعاملي على الجانب التّبليغي. كما أشار الشّهري " إلى استراتيجية ثالثة تخص المرسل صاحب السلّطة الأقل مع المرسل إليه صاحب السلّطة الأعلى، وهي " استراتيجية الاحترام والتّجليل"⁴، لكنّه لم يعتد بها، ورأى أنّها قد تختلط بالاستراتيجية التّضامنية إلّا أنّها تختلف عنها كونها تحمل تضامنا ضعيفا، لأنّها تميل إلى التّعامل الحيادي وتحقق مصالح المرسل إليه أكثر من المرسل.

وعليه تكون الاستراتيجيات المعتمدة ضمن هذا الضرب هي هكذا: لصاحب السلّطة منها استراتيجيتان هما: التّوجيه، والتّضامن، فهو في الأولى (التّوجيه) محتفظ بسلطته أمّا في الثّانية (التّضامن) فهو يبذلها، " إذ تقع الاستراتيجية التّضامنية مع السلّطة على طرفي نقيض،

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص235.

² ينظر حول هذا: الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص220.

³ نفسه، ص227.

⁴ نفسه، ص258.

لأنّ التضامنية تجسّد الرغبة في تقرب المرسل إليه والتّقرب منه ومنحه الأولوية في الخطاب، في حين تجسّد التّوجيهية الرغبة في إغفال ذلك" ¹. أما حينما تكون السّلطة للمرسل إليه فنجد "استراتيجية الاحترام والتّبجيل" ويمكن تسميتها بـ "الاستراتيجية التّأثيرية التّبجيلية" ².

2) استراتيجيات التّخاطب بين الدّراسات الغربيّة والتّراث العربيّ

يمكن البحث عن تلك الاستراتيجيات السّابقة من خلال الدّراسات الغربيّة والعربيّة الحديثة التي عنيت بها نظيرا وتطبيقا، كما أنّه بالإمكان البحث عن ملامحها في التّراث العربيّ، من خلال البحث في الجهود التّطبيقية التي يبدو فيها الاهتمام بأساليب الخطاب من حيث معايير محدّدة تتفق مع المعايير المذكورة في تقسيم الاستراتيجيات التّخاطبية، بل ربما حتى الوصول إلى مقولات نظريّة تؤطر اشتغال نمط معيّن من الاستراتيجيات وفق معايير مصرّح بها، وذلك هو المعوّل عليه بكثرة عند ابن القيم. ومنه سيكون المنطلق من الدّراسات الغربيّة ثم يأتي الكشف عن ذلك في التّراث العربيّ وفكر ابن قيم الجوزية.

1.2) في الدّراسات الغربيّة

يمكن إيراد ما بحثه الشّهري من أهم الدّراسات الغربيّة التي عنيت باستراتيجيات الخطاب، مع التّركيز على استراتيجيتي التّضامن والتّوجيه.

1.1.2) الاستراتيجية التّضامنية

وضع "الشّهري" تعريفا تقريبا للاستراتيجية التّضامنية، حيث بيّن بأنّها "الاستراتيجية التي يحاول المرسل أن يجسّد بها درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأن يعبر عن مدى احترامها ورغبته في المحافظة عليها، أو تطويرها بإزالة معالم الفروق بينهما، وإجمالا هي محاولة التّقرّب من المرسل إليه وتقريبه" ³. وقد ذكر الدّراسات القائمة في الغرب حول الاستراتيجية التّضامنية، مبينا أنّ أقدم دراسة فيها تعود إلى "براون وجيلمان" حول "ضمائر السّلطة والتّضامن" ورأى

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص236.

² وهي التسمية التي ذكرها "براون وليفنسون ضمن الاستراتيجيات الخمسة التي أتيا بها، ينظر: الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص264. وهي التي اختارها عوضا عن "استراتيجية الاحترام والتّبجيل، كما أنّه سيتم الاعتراف بها في هذا البحث خلافا للشّهري، وسيأتي تسويغ وتفصيل ذلك في العنصر الثالث من هذا المبحث.

³ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص257.

بأنّها دراسة مؤسّسة في بابها¹، كما بيّن أنّ نظريّة "الوجه" عند "براون وليفنسون" تعدّ من الدّراسات المسهّمة في دراسة الاستراتيجيّة التّضامنيّة، حيث قسما استراتيجيات الخطاب إلى خمسة استراتيجيّات منطلقين من معايير ثلاثة هي:

- 1) البعد الاجتماعي بين المرسل والمرسل إليه، ويمثل هذا المعيار (تشابه العلاقة).
 - 2) العلاقة السّلطويّة بينهما، ويمثل هذا المعيار (العلاقة المختلفة).
 - 3) القيود التي تفرضها الثقافة التي ينتج فيها الخطاب².
- وانطلاقاً من تلك المعايير كانت الاستراتيجيّات الخمس كالتّالي:

1 استراتيجيّة التّصريح.

2 استراتيجيّة التّأدّب الإيجابي.

3 استراتيجيّة التّأدّب السّلي.

4 التّلميح.

5 الصّمت.

كما قاما بتفريع كل استراتيجيّة من هذه الاستراتيجيّات إلى استراتيجيّات أخرى، ووأصيا باتّباعها في المحادثات³. وقد قام "سكولن وسكولن" بوضع مجموع تلك الاستراتيجيّات الخمس التي جاء بها "براون وليفنسون" ضمن قسمين رئيسيين:

1 استراتيجيّات التّأدّب التّبجيلي، التي تنم عن الاحترام والتّعامل الرّسمي. وهي تتضمّن: التّأدّب السّلي، التّلميح، الصّمت.

2 - استراتيجيّات التّأدّب التّضامني، الذي ينم عن الصّداقة الحميميّة، والانتماء إلى الجماعة. وتتضمّن: التّصريح، التّأدّب الإيجابي⁴.

وقد تلت هذه الدّراسة عدّة دراسات مبنيّة عليها، إما بشكل تطبيقيّ على مجموعة من اللّغات، أو بشكل بحوث نظريّة، ومن تلك الدّراسات دراسة "لاكوف" (منطق التّأدّب)¹، وقد تمّ الحديث عنها في الباب الأوّل من هذه الدّراسة.

¹ الشّهري، إستراتيجيّات الخطاب، ص263.

² نفسه، ص264.

³ نفسه، ص264.

⁴ نفسه، ص264.

2.1.2 الاستراتيجية التوجيهية

يعتبر التوجيه من وظائف اللغة حينما يدخل ضمن العلاقات الشخصية². ويرى الشهري أنّ هذه الاستراتيجية جاءت ضمن الدراسات التي عنيت باستراتيجيات الخطاب عموماً والمبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها الخطاب، وهي في الغرب تتخذ اتجاهين رئيسيين:

- "الاتجاه الأول، ويهتم بالدراسات التي تحضّ على التأدّب، ويمثله كل من (ليتس وروبين لاکوف، وإلى حدّ ما براون وليفنسون).

- الاتجاه الآخر، الدراسات التي تبين كيفية التلفظ بالخطاب وفقاً للتوجيهية، مع عرض بعض آلياتها وأدواتها من غير إغراق في التنظير لها، ويمثّل هذا الاتجاه كل من (جرايس بوجه من الوجوه، وسيرل، وبراون وليفنسون، وباخ)³.

ويرى الشهري بأنّ الدراسات التي تهتم بالتأدّب يمكن أن تدخل ضمن التوجيه، حيث إنّ "المرسل يتوخى توجيه المرسل إليه وبدرجات مختلفة، فإنّه يعتمد إلى مخالفة قواعد التأدّب، بما يفضي إلى خطابات توجيهية"⁴. كما يذهب إلى أنّ لهذه الاستراتيجية علاقة مع الاستراتيجية التصريحية، حيث "تقع الاستراتيجية التوجيهية في جملها تحت ما يسميه (براون وليفنسون) بالاستراتيجية الصريحة، وهي التي تخلو من الأدوات اللغوية التي تلتفّ الخطاب غالباً"⁵. لكن هذا يبقى في حدود الغالب، لأنّ التوجيه يتم، أيضاً، وفق التلميح والأساليب غير المباشرة؛ إذ "يمكن أن يوجّه المرسل المرسل إليه باستراتيجية غير مباشرة، كما يمكنه أن يوجّهه باستراتيجية مباشرة. ويستعمل في كل من الإستراتيجيتين آليات متنوّعة وأدوات لغوية عديدة"⁶.

أمّا "باخ" فقد جعل أفعال التوجيه أحد أصناف الأفعال الإنجازية التواصليّة الأربعة (الأفعال التقريريّة أو الوصفية، والتوجيهية، والالتزامية، وأفعال التعبير عن المشاعر)، كما صنّف أفعال التوجيه إلى عدّة أصناف:

¹ Robin Lakoff . "The Logic of Politeness" .

² الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص324.

³ نفسه، ص331.

⁴ نفسه، ص332.

⁵ نفسه، ص336.

⁶ نفسه، ص338-339.

- 1) الطلبات، وتتخذ عند الإنجاز أشكالاً لغوية مختلفة منها: (السؤال، التوسّل، التضرع، المناشدة، الإلحاح، الدّعوة، الطّلب، الحثّ، الاستدعاء، الابتهاال، الحجاج).
 - 2) الأسئلة، وتتخذ عند الإنجاز أشكالاً لغوية مختلفة منها: (السؤال، الاستعلام، الاستجواب، التشكك).
 - 3) المتطلّبات، وتتخذ عند الإنجاز أشكالاً لغوية مختلفة منها: (العرض، التّكليف، الأمر، الطّلب، الأوامر السلطوية، الإرشاد، المنع، التّعليم، الفرض). وهذا الخطاب يروم به المرسل التأثير في المرسل إليه بحكم سلطته.
 - 4) التّحريمات، وتتخذ عند الإنجاز أشكالاً لغوية مختلفة منها: (المنع، الحظر، التّحريم، التّقييد). وهي مثل المتطلّبات في أنّ المرسل يروم به التأثير بحكم سلطته.
 - 5) أفعال النّصح، وتتخذ عند الإنجاز أشكالاً لغوية مختلفة منها: (الحثّ، النّصح، التّحذير، الإشارة، العرض، التّوصية، الاقتراح، الإنذار)¹.
- ويرى "باخ" أنّ هذه الأصناف تنطلق من افتراضات مسبقة منحصرة في قاعدتي الكمّ والكيف؛ حيث:
- تتحقّق قاعدة الكمّ عندما:

- يقدّم المرسل، في توجيهه، المعلومات الضّروية للمطاوعة والإذعان. أما قاعدة الكيف فتتحقّق عندما:
 - يحاول المرسل أن يجعل توجيهه في تلك المطاوعة ممكناً حقيقياً (لا تطلب القمر).
 - يملك المرسل تبريرات لتوجيهاته، أو يفترض ذلك في التّوجيه².
- ويمكن إضافة ما ذكره "فانديك" عن كيفية ممارسة السّلطة المؤسّساتية عن طريق الكثير من المستويات، ومن ذلك "على المستوى التّداولي عن طريق تقييد النّفاذ، أو السّيطرة على أفعال الكلام، كالأوامر، والاتّهامات والإدانات الرّسميّة، والتّبرئة، أو غيرها من أفعال الكلام المؤسّساتية"³.

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص337-338.

² نفسه، ص338.

³ نفسه، ص99.

2.2) في التراث العربي وفكر ابن قيم الجوزية

لا شك أنّ معيار السلّطة لم يكن غائبا عن علمائنا، فقد أعطوه حقه من البحث، خاصّة فيما يتعلق بخطاب صاحب السلّطة ومخاطبته، وذلك ما نجده جليّا عند ابن القيم. وبالنسبة إلى الاستراتيجية التوجيهية فنجد حقا مهما قد اهتم بخطاب التوجيه وهو حقل "علم أصول الفقه" الذي اهتم بالخطابات التشريعية، وذلك ما سيأتي بيانه.

1.2.2) تضامن صاحب السلّطة والتأدّب التبجيلي مع صاحب السلّطة عند ابن القيم

أمّا عن تضامن صاحب السلّطة ولطف خطابه ، فقد ذكر ابن القيم كثيرا من المقامات ممّا يدخل في ذلك، حيث ذكر الآيات التي تبرز لطف الله بعباده ومن ذلك أنّه "يخاطبهم بلطف الخطاب ويسمّيهم بأحسن أسمائهم"¹، وذكر نماذج لتلك الخطابات، كما أكّد ذلك في موضع آخر حيث قال: "بل خطاب الله لعباده ألطف خطاب وألينه"². كما بيّن ابن القيم أنّ النبيّ الكريم كان كذلك مع أصحابه لطيفا وممازحا، "وهو كان يمزح ولا يقول إلا حقّا"³، كما كان يرشد الناس إلى الأساليب اللطيفة والمؤدّبة؛ فقد ينهاهم عن لفظ سيء ويبدله لفظا حسنا، فهو قد "أرشدَهُم إلى العُدُولِ إلى لَفْظٍ هُوَ أَحْسَنُ مِنْهُ، وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَاهُ تَعْلِيمًا لِلأَدَبِ فِي الْمَنطِقِ، وَإِرْشَادًا إِلَى اسْتِعْمَالِ الْحَسَنِ، وَهَجْرِ الْقَبِيحِ مِنَ الْأَقْوَالِ، كَمَا أَرَشَدَهُمْ إِلَى ذَلِكَ فِي الْأَخْلَاقِ وَالْأَفْعَالِ"⁴. ولم يكن خطاب اللّطف خاصّا بالنبيّ الكريم وحده بل "كذلك سائر خطاب الأنبياء لأمتهم في القرآن إذا تأملته وجدته ألين خطاب وألطفه"⁵. بل ولم يكن اللّطف في الخطاب خاصّا بالبشر، فحتى الجنّ قد دعا ابن القيم إلى التأمّل في لطف بعض خطاباتهم، حيث قال: "وتأمّل لطف خطاب نُذُرِ الجنّ لقومهم"⁶. وغير ذلك من كثير من المقامات التي ذكرها ابن القيم موضّحا لطف صاحب السلّطة في خطابه.

¹ (بن القيم) أبو عبد الله محمد، طريق الهجرتين وباب السّعادتين، مكتبة المتنبّي (القاهرة - مصر)، د.ط (1998)، ص140.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص118.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص541.

⁴ ابن القيم، الطّرق الحكيمية، ص111.

⁵ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص118.

⁶ نفسه، ج3، ص118.

كما سبق ذكر اهتمام ابن القيم بمجال الأدب، ومن ذلك ذكره لأنواع الأدب بحسب تنوع المراتب والعلاقات؛ حيث قال: "وَأَمَّا الْأَدَبُ مَعَ الْخَلْقِ: فَهُوَ مُعَامَلَتُهُمْ - عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاتِبِهِمْ - بِمَا يَلِيْقُ بِهِمْ. فَلِكُلِّ مَرْتَبَةٍ أَدَبٌ. وَالْمَرَاتِبُ فِيهَا أَدَبٌ خَاصٌّ. فَمَعَ الْوَالِدَيْنِ: أَدَبٌ خَاصٌّ وَلِلْأَبِ مِنْهُمَا: أَدَبٌ هُوَ أَخْصُّ بِهِ، وَمَعَ الْعَالِمِ: أَدَبٌ آخَرٌ، وَمَعَ السُّلْطَانِ: أَدَبٌ يَلِيْقُ بِهِ، وَلَهُ مَعَ الْأَقْرَانِ أَدَبٌ يَلِيْقُ بِهِمْ. وَمَعَ الْأَجَانِبِ: أَدَبٌ غَيْرُ أَدَبِهِ مَعَ أَصْحَابِهِ وَدَوِيِّ أَنْسِهِ. وَمَعَ الضَّيْفِ: أَدَبٌ غَيْرُ أَدَبِهِ مَعَ أَهْلِ بَيْتِهِ"¹. فقد ذكر صنوفا مختلفة من الأدب حسب منازل المخاطبين، سواء أصحاب السلطة أو من هم أشدّ قرابة. وقد بين الشهرّي قلّة الدّراسات العربيّة التي عنيت بهذه الاستراتيجيّة عند العرب²، ولذا يأتي بحثها عند ابن القيم سادًا لهذا النقص وذلك من خلال ما سيأتي إيرادُه من أمثلة.

أما عن التّادّب مع صاحب السلطة مراعاةً لمنزله، فلا بدّ من أن يكون على بال المخاطب، لأنّ الخطاب الذي يريد إيصاله يتحدّد شكله وفق سلّم العلاقة، وهذا يفرض انتباهها وتفكيرًا وتخطيطًا زائدًا عن مجرد إبلاغ المقصود، إذ يعدّ التّخاطب مع صاحب السلطة من أخطر الميادين؛ كونه يجب أن يحرص فيه المتكلّم على التّادّب حرصه على التّبليغ أو أشد. وهذا أمر لفت انتباه ابن القيم فأفرد له فائدة من كتاب الفوائد تندرج في "خطاب الرؤساء باللين"³. وقد بيّن "ابن القيم" أنّ وعي المخاطب بهذه العلاقة المحكومة بمعيار السلطة هو الذي يجعل خطابه موافقا لمقتضى الحال، وبالتالي يعدّ متكلمًا ناجحًا ومؤثّرًا، وقبل ذلك يعدّ تفكيره سويًا، لأنّ الجهل بذلك سيفسد العلاقة بينه وبين المخاطب، إن كانت موجودة من قبل، فضلًا عن أن يؤسّسها إن لم توجد قبله، وفي هذا يقول ابن القيم: "كثير من النّاس يطلب من صاحبه بعد نيّله درجة الرّئاسة الأخلاق التي كان يعامله بها قبل الرّئاسة، فلا يصادفها، فينتقض ما بينهما من المودّة، وهذا من جهل الصّاحب الطّالب للعادة"⁴. وهذا لأنّ للسلطة أبعادًا ونفسيّة ونفسيّة قد لا يعيها إلا من هو فيها.

¹ ابن القيم، مدارج السّالكين، ج2، ص406-407.

² الشهرّي، إستراتيجيات الخطاب، ص264.

³ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص117.

⁴ نفسه، ج3، ص117.

بل قد ذكر " ابن القيم " أنّه لا بدّ من عدم بيان خطأ صاحب السّلطة أمام النّاس تصرّيحاً، والتّادّب في نصحه منفرداً وأنّ ذلك من الفطنة، حيث قال: " وَمِنْ دَقِيقِ الْفِطْنَةِ: أَنَّكَ لَا تَرُدُّ عَلَى الْمُطَاعِ خَطَأَهُ بَيْنَ الْمَلَأِ، فَتَحْمِلُهُ رُتْبَتُهُ عَلَى نُصْرَةِ الْخَطِإِ. وَذَلِكَ خَطَأٌ ثَانٍ، وَلَكِنْ تَلَطَّفْ فِي إِعْلَامِهِ بِهِ، حَيْثُ لَا يَشْعُرُ بِهِ غَيْرُهُ " ¹. ولعلّ هذا ما استفاده ابن القيم من توجيهات النبيّ، صلى الله عليه وسلم؛ حيث ذكر في موطن آخر هذا الحوار: " قَالَ نَعِيمُ بْنُ حَمَّادٍ، عَنْ بَقِيَّةِ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ شُرَيْحِ بْنِ عُبَيْدٍ: إِنَّ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ قَالَ ذَلِكَ لِعِيَاضِ بْنِ عَنَمٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ عِيَاضٌ لِهِشَامٍ: قَدْ سَمِعْتُ مَا سَمِعْتَ وَرَأَيْتُ مَا رَأَيْتَ أَوْلَمْ تَسْمَعْ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ: " «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِذِي سُلْطَانٍ فَلَا يُبْدِهِ لَهُ عَلَانِيَةً، وَلَكِنْ لِيَأْخُذَ بِيَدِهِ فَيَخْلُوَ بِهِ، فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَلِكَ، وَإِلَّا فَقَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ» " ². فبيّن ابن القيم أنّ في ذلك مصلحة للطرفين النّاصح والمنصوح. وفي سياق تطير ابن القيم لנסق اشتغال هذه الاستراتيجية، قد بيّن المصدر الذي استلهم منه منطلقاتها وآلياتها؛ حيث حدّده في إرشاد الله تعالى رُسله إلى أساليب خطاب ذوي السّلطة، حيث قال: " ولهذا أمر الله تعالى أكرم خلقه عليه بمخاطبة رئيس القبط بالخطاب اللين " ³، وانتهى ابن القيم إلى تقرير أنّ هذه الاستراتيجية تعتبر من الكليات في التّخاطب، "فمخاطبة الرّؤساء بالقول اللين أمر مطلوب شرعاً وعقلاً وعرفاً، ولذلك تجدّ النّاس كالمفطورين عليه " ⁴.

والذي سبق هو مسوّغ النّزوع إلى التّادّب مع صاحب السّلطة. ومن جهة صاحب السّلطة فقد حدّد ابن القيم بعض مسوغات احتفاظ المرسل صاحب السّلطة بسلطته ودلالته، حيث بيّن أنّ احتفاظ صاحب السّلطة بسلطته وعدم نزوله إلى المرسل إليه ليس بالضرّورة جانباً سلبيّاً، بل في كثير من الأحيان يكون هو عين الحكمة، حفاظاً على المسافة بين طرفي الخطاب، ولذا " ابن القيم " في هذا المعنى كلام لطيف أورده في حقّ الله سبحانه وعمّمه

¹ ابن القيم، الطّرق الحكيمية، ص103.

² ابن القيم، أحكام أهل الذّمة، تع: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر (الدّمام -

السّعوديّة)، ط1 (1418هـ-1997م)، مج1، ص138

³ نفسه، مج1، ص138.

⁴ نفسه، مج1، ص138.

على ذوي السّلطة، والله المثل الأعلى، ويمكن اعتباره من مسوغات استخدام الاستراتيجية التوجيهية، حيث قال: "فليس من الحكمة الإلهية، بل ولا الحكمة في ملوك العالم أنهم يسؤون بين من هو تحت تدبيرهم في تعريفهم كلّما يعرفه الملوك ، وإعلامهم جميع ما يعلمونه ، وإطلاعهم على كلّ ما يجرون عليه سياساتهم في أنفسهم، وفي منازلهم، حتّى لا يقيموا في بلد فيها إلاّ أخبروا من تحت أيديهم بالسبب في ذلك ، والمعنى الذي قصدوه منه . ولا يأمرهم بأمور ولا يضربون عليهم بعثا ولا يسوسونهم سياسة إلاّ أخبروهم بوجه ذلك وسببه وغايته ومدته، بل لا تتصرّف بهم الأحوال في مطاعمهم وملابسهم ومراكبهم إلاّ أوقفوهم على أغراضهم فيه ، ولا شك أنّ هذا منافٍ للحكمة والمصلحة بين المخلوقين ، فكيف بشأن رب العالمين وأحكام الحاكمين الذي لا يُشاركه في علمه ولا حكمته أخذ أبدا ؟"¹ . وذلك مسوّغ كاف لأنّه لو تنازل صاحب السّلطة في بعض المواطن، فيمكن "أن تمسّ سلطة المرسل، من خلال تحدي تعليماته"².

وما قرّره ابن القيم، يراه أيضا المشتغلون باستراتيجيات الخطاب، إذ "هناك سياقات لا تناسبها الخطابات المرنة التي تمنح الأولوية لمبدأ التهذيب وعوامل التخلق، ومردّد ذلك إلى أسباب كثيرة منها ما يتعلق بأولوية التوجيه على التأدّب في خطابات النصّح والتحذير وغيرها؛ فالمرسل يولي عنايته فيها لتبليغ قصده وتحقيق هدفه الخطابي، بإغفال جانب التأدّب التعلّمي الجزئي في الخطاب"³.

ومنه فقد بيّن ابن القيم كيفية تعامل المرسل مع المرسل إليه صاحب السّلطة، وذلك بإرشاده إلى الجوانب التي يجب عليه أن يراعيها، وذلك بتحديد الأهداف الكلية (التأثير) والجزئية (التأدّب)، بحيث يهتمّ بها ضمن استراتيجية التأدّب التبجيلي المحكوم ببعده التأدّب في الخطاب؛ ف"قد يكون الهدف الجزئي هدفا مصاحبا للفعل الكلامي، فيؤثّر في استراتيجية الخطاب، بأن يراعيه المرسل في أثناء إنتاج خطابه، وذلك مثل هدف التأدّب، بيد أنّه لن يصبح الهدف الكلي بقدر ما يكون هدفا سلوكيّا، فيؤثّر بدوره في لغة الخطاب، إذ يرى المرسل وجوب

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص314.

² الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص329.

³ نفسه، ص322.

مراعاته، أو استحسانها، فلا يتضمّن الخطاب الهدف الكلي فقط، بدعوى أنّه الهدف الوحيد للمرسل¹.

2.2.2) الاستراتيجية التوجيهية من خلال حقل علم أصول الفقه

تتخذ أفعال التوجيه في " التراث العربي " أصنافاً متنوعة عبر العديد من الحقول المعرفية يأتي في مقدّمتها " حقل علم أصول الفقه " الذي يهتم بقضية التشريع وما تشمله من أوامر ونواه، وما يتفرّع عنها من ندب، ومكروه، وذلك من خلال منهج علمي يهدف إلى بيان كيفية استنباط الأحكام². وكذلك الحقل المتعلّق بالدعوة والوعظ إلى الله الذي يشمل أسلوب الترهيب والترهيب في بعدهما التأثيري، واللذين يدخلهما ابن القيم تحت مسمّى الموعظة التي تدخل في الدعوة إلى الله عموماً، وإن كان هذا الحقل يجمع بين التوجيه من جهة والتضامن والّلطف من جهة أخرى³.

أما بالنسبة إلى المباحث التي تظهر فيها آليات التوجيه في التراث العربي، فهناك مبحث ثري وهام وهو التوجيه بطريق الأمر والنهي، ومنه فهذا البحث سيتم التركيز فيه على آيتين محورتين من آليات استراتيجية التوجيه، وهما آيتا "الأمر والنهي" اللتين نالتا اهتماماً بالغاً في التراث العربي، خاصّة في حقل "علم أصول الفقه" الذي بسط فيه ابن القيم آراءه⁴ في آليات التوجيه بصفة موسّعة، لاسيما وأنّ علم أصول الفقه يعدّ منهجاً في استنباط الأحكام التشريعية، ومنه فهو يهتم اهتماماً بالغاً بأسلوب الأمر والنهي، "فالأمر والنهي إذن هما صلب التشريع"⁵. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الدّراسات المعاصرة فقد اهتمت بهما وبيّنت مركزيتهما

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص164.

² ينظر حول مفهوم أصول الفقه مثلاً: النملة، الشّامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه، مج 1، ص104.

³ لذا سنفرده باستراتيجية خاصّة به (استراتيجية الوعظ) وسيأتي بيانها في العناصر والمباحث التّالية.

⁴ وآراءه واختياراته في علم أصول الفقه كثيرة، ولكنّها فقد أُفردت لها أطروحة دكتوراه هي: "آراء ابن القيم الأصولية جمعاً ودراسة" إعداد: عبد المجيد جمعة، إشراف: محمد علي فرّكوس، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر (1422-1423هـ/2002-2003م). (720 ورقة)، وقد استفدنا من هذه الدّراسة الاستقرائية في بعض النصوص التي جمعها صاحبها خاصة فيما يتعلّق بمبحثي الأمر والنهي، مع العودة إلى مظانها الأصلية.

⁵ (الدّريني) فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرّسالة (بيروت - لبنان)، ط 3 (1434هـ - 2013م)، ص533.

في الاستراتيجية التوجيهية تلك، حيث إنّ " الأمر يعدّ من أكثر الأساليب التي يستعملها المرسل في الاستراتيجية التوجيهية"¹. ولا يزال تناول علماء أصول الفقه لمبثني "الأمر والنهي" ذا خصوصية قديما² وحديثا، وذلك لما أطالوا فيهما النفس توسّعا ودقّة في بحثهما، وذلك من عدّة جوانب نظرية ومنهجية وإجرائية، تدخل في لبّ الاستراتيجية التوجيهية، إذ إنّ غايتهم من دراسة الأمر والنهي هي الوصول إلى الأحكام التكليفية، و"الحكم التكليفي" عندهم هو "خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المُكلّف اقتضاءً أو تخييرا"³، وله خمسة أقسام: الواجب، المندوب، المباح، المكروه، الحرام⁴، وبذلك فالأصوليون قد وضعوا حدودا، وشروطا معيّنة، لبعض الأدوات في هذه الاستراتيجية وآلياتها، من أجل إدراك الحكم الشرعي ودرجته في سلّم الأحكام من خلالها⁵. فالحكم التكليفي يعتبر توجيهيا للمكلفين نحو فعل أو ترك، على درجات في إلزامية الفعل أو التّرك.

أما حديثا في الدّراسات التداولية العربية الحديثة، فقد كان الاهتمام منصبا على هذا الإرث في ضوء مستجدات الدّرس التداولي؛ فقد صنّف محمود نخلة هذه الأفعال الكلامية ضمن "الطلّيات"، ورأى أنّها "تضم كل الأفعال الكلامية الدّالة على الطّلب بغض النّظر عن صيغتها، وهو أمر أخذ به الأصوليون والفقهاء وبعض المتكلمين"⁶. وهذا المبحث التي تناوله الدّرس الأصولي والفقهي يدل على البعد التداولي المتميّز في تناولهم، فقد استنبط الفقهاء

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص343.

² يذكر الباحث "قيس اسماعيل الأوسي"، بأنّ تناول النّحاة لمبثني الأمر والنهي كان قاصرا، وأرجع اهتمام البلاغيين بهما إلى التّأثر بعلماء أصول الفقه، ودليله في ذلك أنّ اختلاف البلاغيين في بعض مسائل الأمر قائم على أساس اختلاف الأصوليين فيها، وبذلك جعل للأصوليين القدح المحلى في هذا المبحث، وأنهم أولو السّبق، وذلك لرصانة بحثهم في هذا. رغم أنّ بحثه متوجّه إلى البحث عن أساليب الطّلب عند النّحاة والبلاغيين. ينظر: (الأوسي) قيس اسماعيل، أساليب الطّلب عند التّحويين والبلاغيين، بيت الحكمة جامعة بغداد، تاريخ الإيداع بالمكتبة الوطنية (1988م)، ص84.

³ (التملة) عبد الكريم، الجامع لمسائل أصول الفقه: وتطبيقها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد (الرياض - السعودية)، ط1 (1420هـ - 2000م)، ص21.

⁴ نفسه، ص21.

⁵ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص331.

⁶ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص100.

والأصوليون أفعالاً كلامية جديدة بانتهاج النهج التداولي، وتحديدًا من جراء البحث في المقاصد والأغراض التي يُؤوّل على أساسها كل من "الأمر" و"النهي" وغيرهما من الأساليب الإنشائية، وذلك باعتماد القرائن اللفظية أو المعنوية أو الحالية التي تهدي إلى تلك المقاصد وتدّل عليها"¹.

كما أنّ من اعتنوا بدراسة البعد التداولي عند الأصوليين، خاصة مبحث الإنشاء، قد اهتموا بصيغ التكليف (الأمر، النهي)، حيث "إنّ دراسة الأحكام الشرعية المعروفة لدى الأصوليين بصيغ التكليف كانت المدخل الرئيسي لديهم لدراسة الإنشاء، فقد اعتنوا بكتاب الشارح المتعلق بأفعال العباد ليميّزوا ما ورد منه على سبيل الإلزام أو على سبيل التخيير والإباحة، لذلك حظيت دراسة الأوامر والنواهي عند الأصوليين بعناية لا نجد مثلها في الدرسين النحوي والبلاغي أو في مباحث الفلاسفة"².

لكن لا يعنى انصباب الاهتمام على آليتي الأمر والنهي، إغفال بعض الآليات الأخرى التي تدخل في الاستراتيجية التوجيهية، بل هناك آلية أخرى معتمدة، هي "استخدام العموم" في خطابات ذوي السلطة.

3) تعديلات وإضافات على منجز الشهري

قد ألمعنا في المدخل النظري إلى المنهج الذي سنّبعه في استراتيجيات الخطاب، استفادة وتعديلاً، وهنا سننسط ونفصّل ذلك، إذ إنّ أغلب ما جاء في هذا الفصل قد اتّبعتنا فيه ما جاء به الشهري في تصنيف الاستراتيجيات وأهم آلياتها وأدواتها، لكن رغم ذلك كانت هناك بعض التعديلات والإضافات في الجوانب النظرية والمنهجية والإجرائية، ومن تلك التعديلات إدراج استراتيجية ذكرها الشهري لكنّه أسقطها لمسوّغ لم يظهر، من خلال البحث، أنّه كاف لإسقاطها وهي استراتيجية التآدب التبجيلي، كما أنّ هناك استراتيجية أخرى أضفناها وهي "استراتيجية الوعظ" بمسلكها "التّرعيب والتّرهيب" وكل من تلك التعديلات والإضافات كانت لها مسوغاتها المنهجية والمعرفية، وهو ما سنفصل فيه.

¹ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص148.

² (مبلاد) خالد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة : دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتوزيع (تونس)، ط 1 (1421هـ - 2001م)، ص344-345.

1.3) استراتيجيّة التّادّب التّبجيلي

لقد ذكر "الشّهري" في معرض حديثه عن "الاستراتيجية التّضامنية" استراتيجية أخرى هي "استراتيجية الاحترام والتّبجيل"، ورأى بأنّها قد تلتبس بها، لكنّه فصل بينهما، فهذه الأخيرة في نظره "تجسّد درجة من التّضامن، ولكنها ضعيفة، لأنّها تميل إلى المحافظة على التّعامل الحيادي وحفظ حقوق المرسل إليه أكثر من ميلها إلى غيره. وقد تخطو بالعلاقة إلى الأمام، ومع هذا، فهي ليست الاستراتيجية التي تشبع طموح المرسل لتحقيق التّضامن بالدرجة التي يرغبها"¹. وهذا الفارق الأوّل الذي ميّزها به من جهة، "ومن جهة أخرى، فقد تقتضي التّبجيلية اعتبار المصالح والأهداف التّفعية، فيتخذ هذا الأمر الأولوية على النّظر إلى التّعامل الأخلاقي بالخطاب. ومن المهمّ أن يكون للتعامل الأخلاقي الأولوية"². ونظرا لتلك المسوغات لم يعتد بها ولم ييسط فيها القول باعتبارها استراتيجية لها آلياتها وأدواتها وأمثلتها* الدّالة عليها كما هو الشأن بالنّسبة إلى الاستراتيجيات الأخرى التي اعتدّ بها وأعطاهها حقها من البحث. ومنه فما رآه الشّهري في هذه الاستراتيجية ملمح ليس على إطلاقه، ولعلّ انطلاقه من مبادئ التّخاطب الغربيّة أسهم في هذه النّظرة التي حكم بها على استراتيجية الاحترام والتّبجيل بأنّها مصلحيّة لا تخلو من تملق، وإن كان "جورج يول" قد ربط الاستراتيجية التّضامنية عموما بالتّادّب، حيث بيّن أنّ "المقصود بهذه الاستراتيجية في علاقتها بالبعد التّأدّبي التّهذيبي للخطاب، حيث يمكن اعتبار النّزوع إلى استخدام صيغ التّهذيب الإيجابية، التي تؤكد على التقارب بين المتكلّم والسّامع، على أنّه لاستراتيجية تآزر solidarity strategy. ويمكن أن تكون هذه الاستراتيجية الأساس العاملة بين مجموعة برمتها أو أن تكون خيارا يستعمله متكلّم في ظرف معيّن"³. فحتى عند الغربيين ليست مربوطة بجانب من التّضامن السّلبى. بالإضافة إلى أنّ الحكم عليها بأنّها استراتيجية مصلحيّة لا يتوافق مع ما هو موجود في تراثنا العربيّ من مبادئ تأدّبية، وقد مرّ معنا انتقاد "طه عبد الرّحمن" لهذه المبادئ الغربيّة أنّها

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص258.

² نفسه، ص258.

* على الرغم من أنّ "الشّهري" قد أشاد في بعض المواضع بأمثلة تدخل ضمن هذه الاستراتيجية لكنه لم يوردها ضمنها. ينظر: الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص92 وما بعدها.

³ جورج يول، التّداولية، ص106.

مبنية على المصالح، وبين اختلاف التّمودج الإسلامي المعني عن ذلك، ولذلك أتى بمبدأ التصديق، ولعل أبرز دليل في ذلك هو تمّ بيانها في أدبيات آداب التّخاطب عند ابن القيم، وكذلك ما سيأتي بيانه في هذا العنصر وفي المباحث الموالية من خلال أمثلة تطبيقية.

فبالنسبة إلى "استراتيجية الاحترام والتّبجيل" عند "ابن القيم" فهي استراتيجية لها حضور قويّ في فكره وذلك ما تعكسه مؤلفاته، حيث إنّ مقولات ابن القيم والأمثلة الواردة في القرآن ممّا ذكره ابن القيم تؤكد أنّها تحوي تضامنا قويا يكفل حقوق المتخاطبين جميعا لا مصالح المرسل إليه فقط، وتغييب هذا الجانب يحرم حقل استراتيجيات التّخاطب من آليات كثيرة، ويبعد مقامات تخاطبية راقية يحفل بها القرآن الكريم والتّراث العربي عموما من حقّها من الدّراسة. أمّا سمة التّملق التي أسقطت بها هذه الاستراتيجية، فهي ليست بالضرورة لصيقة بتلك الاستراتيجية، وليس استخدام الاستراتيجية التّبجيلية مع صاحب السّلطة دائما محكوما بالمداهنة، بل قد يكون فيه المخاطب مخلصا في التّضامن وهو بذلك يداري ولا يدهن، ولذلك فقد فرّق "ابن القيم" بين "المدارة والمداهنة" وما يتعلق بهما من جهة المدح والذّم، فالمدارة صفة مدح، والمداهنة صفة ذمّ. والفرق بينهما: أنّ المُداري يتلطف بصاحبه حتى يستخرج منه الحقّ أو يردّه عن الباطل، والمداهن يتلطف به ليقرّه على باطله ويتركه على هواه. فالمدارة لأهل الإيمان، والمداهنة لأهل النّفاق¹.

وعليه ستكون هذه الاستراتيجية (استراتيجية الاحترام والتّبجيل) في هذا البحث معتّدا بها للمسوغات السّابقة، لكن بتعديل في التّسمية، حيث نستبدل عبارة "التّأدّب" بعبارة "الاحترام"، لتصير تسمية هذه الاستراتيجية "استراتيجية التّأدّب التّبجيلي"، وذلك لأنّ الدّاعي إلى لتأدّب هو تبجيل المخاطب واحترامه، فهي تجمع بين التّأدّب العام والاحترام. كما أنّها تسمية مطابقة من حيث الجمل لما جاء به "براون وليفنسون"، في القسم الأوّل من الاستراتيجيات التي أتيا بها، وهي "استراتيجيات التّأدّب التّبجيلي"². وإن كانت الأمثلة التي

¹ (ابن القيم) أبو عبد الله محمد، كتاب الرّوح، تح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار عالم الفوائد (مكة - السّعودية)، ط1 (1433هـ)، مج2، ص652.

² الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص264.

سنأتي في البحث بعيدة عن بعض التّفريعات التي ذكرها كالتأدّب السّلي مثلًا، لكون التّادّب فيها كان صادقًا، وقد يخلو من مصلحة المرسل الانتهازية تمامًا.

2.3) استراتيجيّة الوعظ ومسلكا التّربغيب والتّرهيب

لما كان البحث عن استراتيجيات الخطاب في التّراث العربي الإسلامي، اقتضى البعد المعرفي عدم إغفال مكّون أساسي من مكونات هذا التّراث التي تظهر في خطابه، ومن ذلك الخطاب الدّعوي الذي يعتمد، فيما يعتمد من استراتيجيات ومسالك، على الوعظ، الذي يشكّل جنسًا بارزًا من أجناس الخطاب الدّعوي، وهو "الخطاب الوعظي"، وهو يعتمد على مسالك وآليات كثيرة أبرزها "التّربغيب والتّرهيب"، التي قد تجمع بين آليات استراتيجيات التّوجيه والتّضامن، ومنه خصصنا لهذا الخطاب وهذا الغرض التّأثيري استراتيجية بحدّ ذاتها. لكن يبقى تساؤل محوري حول **مجال الوعظ** هل يدخل ضمن الوظيفة التّأثيرية أم

ضمن الإقناع؟ وفي الإجابة عن هذا التساؤل قد وجدنا وجهتي نظر عند الباحثين الذين اشتغلوا بالخطاب الوعظي؛ فمن **وجهة نظر أولى** يرى الباحث "عبد الجليل العشراوي" أنّ الخطاب الوعظي إمّا هو **خطاب إقناعي**، ومنه فقد سعى في مؤلفه "آليات الحجاج القرآني: دراسة في نصوص التّربغيب والتّرهيب"، إلى الانتصار للقول بحجاجة الخطاب الوعظي، وأنّه أدخل في الجانب الإقناعي ولم ينف عنه صفة التّأثير، وذلك "لأنّ التّربغيب والتّرهيب أكبر أداتين تتّصلان بالتّأثير والتّأثير في مجال تثبيت المواقف والرّأي وتغييرها، فقد خاطب به القرآن كل القوى المدركة في الإنسان: العقول والعواطف والمشاعر... ومن ناحية أخرى فالنّص التّربغي أو التّرهيب يوظّف توظيفًا دقيقًا سعيًا لتحقيق مقصد الاستمالة والإقناع"¹.

ومن **وجهة نظر أخرى** يذهب الباحث "عبد الله بن رفود" إلى تفنيد النسبة السابقة ومن ثمّ تقرير أنّه من **الخطاب التّأثيري** لا من الخطاب الإقناعي؛ "فالوعظ خطاب تذكيري مهمته أن يذكر لا أن يؤسّس؛ ولذلك لا يطغى على خطاب العلم والمعرفة والعقل، بل هو خطاب لاحق يتأسّس على الخطاب الأول، وعليه فإنّ العلماء والمفكرين وغيرهم يحتاجون إليه،

¹ (العشراوي) عبد الجليل، آليات الحجاج القرآني: دراسة في نصوص التّربغيب والتّرهيب، عالم الكتب الحديث (إربد- الأردن)، ط1 (2016م)، ص29.

لأنّه خطاب يذكّرهم بدورهم ومسؤولياتهم تجاه العلم والمعرفة التي يحملونها¹. وبذلك فقد انتهى إلى الفصل في المجال الذي ينتمي إليه وهو الإقناع أو التأثير، حيث قال: "وبهذا التقرير حول مفهوم الوعظ وأنّه خطاب تأثيري مشتمل على الحثّ على فعل المأمورات وترك المنهيات، يتبيّن خطأ من فهم أنّ الوعظ خطاب عقليّ إقناعي"².

ومن وجهة نظرنا يمكن القول بأنّ الخطاب الوعظي ذو بعدين: بعد تأثيري، وبعد إقناعي، وذلك لتنوع أصناف المتلقين، كما بيّن ذلك ابن القيم³، فالخطاب الوعظي قد تستعمل فيه أساليب تأثيرية من جهة وذلك من خلال التّغيب والتّرهيب، ولربما تستخدم فيه أساليب إقناعية من مثل أدوات القياس والتّمثيل من جهة أخرى، ولذلك قد وضعناه في نهاية الاستراتيجيات التأثيرية وقبيل الاستراتيجيات الإقناعية، وركّزنا ههنا على الآليات التي أدخل في التأثير "التّغيب والتّرهيب". وإن كان في تحقيق غاية التّغيب والتّرهيب ما قد يتم بالآليات أخرى هي أدخل في آليات الإقناع أدخلناها ضمن الاستراتيجيات الإقناعية*.

¹ (السّفياني) عبد الله بن رفود، الخطاب الوعظي: مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه (دراسة استطلاعية)، مركز نماء للبحوث والدراسات (بيروت-لبنان)، ط1 (2014م)، ص56.

² نفسه، ص35.

³ وسيأتي بيان ذلك ضمن استراتيجية الوعظ.

* ومن ذلك القياسات التّمثيلية التي تهدف إلى التّغيب في الشّيء أو التّنفير منه، وسيأتي ذكرها في الفصل الثاني من الباب الثالث الخاص بتقنيات الحجاج وآلياته.

ثانياً: الاستراتيجيّة التّوجيهيّة

تنوّع آليات التّوجيه، وأشهر الآليات التي سيتم ذكرها هي: آيتنا الأمر والنهي سواء أكانت صيغة أو أسلوباً، بالإضافة إلى آية العموم في خطابات ذوي السلطة، ولكل آية مجموعة من المسائل التي تتعلّق بها، وذلك ما سيتمّ بيانه.

1) آليات التّوجيه بصيغ الأمر وأساليبه

يتناول الأصوليون مبحث الأمر من عدّة زوايا: من زاوية صيغة الأمر ودلالاتها على سلطة الأمر ورتبته، ومن حيث دلالة صيغة الأمر على الوجوب، ومن حيث الصيغ الموضوعية للأمر والأساليب الدالة عليه، ومن حيث دلالة الأمر على التكرار، ومن حيث خروج صيغة الأمر عن غير الوجوب إلى دلالات أخرى، وغير ذلك من المباحث المبسوطة في كتب أصول الفقه.

1.1) صيغ الأمر وأساليبه ودلالاته عند الأصوليين وابن القيم

1.1.1) تعريف الأمر ودلالة صيغته على العلو والاستعلاء

اختلفت عبارات الأصوليين في التعبير عن الأمر وكيفية، وقد عرّفه الباجي بأنّه: "اقتضاء الفعل المأمور به على وجه الاستعلاء والقهر"¹. ونقّل الزركشي تعريفه بأنه: "طلب إيجاد الفعل"². وهناك من عبّر عن بأنّه "استدعاء الفعل بالقول"³. وهذا الاختلاف لصيق بالبحث عن صيغة الأمر، والطلب عموماً، ودلالاتها على الطلب على وجه العلو والاستعلاء، وذلك وفق ما تدل عليه لغة من حيث بيان رتبة الطالب، وفي ذلك ثلاثة آراء: الأوّل، أنّه لغة هو: القول الطالب للفعل مطلقاً، بغض النظر عن رتبة الذي صدر عنه، وهو رأي الجمهور.

¹ (الباجي) أبو الوليد (474 هـ)، المنهاج في ترتيب الحجج، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط 3 (2000-2001م)، ص12.

² الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص342.

³ وقد قال الشيرازي بأنّ جمهور الأصوليين متفقون على أنّ الأمر هو "استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه"، ينظر: الشيرازي: شرح اللّمع، مج1، ص191. نقلاً عن: صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص148.

الثاني، أنّه: القول الطّالب للفعل بشرط صدوره من هو أعلى رتبة لمن هو دونه، وهذا ذهب إليه أكثر المعتزلة، وبعض الأشاعرة كأبي إسحاق الشّيرازي.

الثالث، وهو ما رآه أبو الحسين البصري، أنّ الأمر لغة هو القول الطّالب للفعل على وجه الاستعلاء، واختار هذا القول (الأمدي، وابن الحاجب، والإمام الرّازي)¹.

ويتّضح الفرق بين العلو الذي اشترطه أكثر المعتزلة وبعض الأشاعرة، وبين الاستعلاء الذي اشترطه "أبو الحسين البصري"، من أنّ العلو صفة للأمر نفسه، والاستعلاء صفة لكيفيّة إصدار الأمر، حيث إنّ "معنى الاستعلاء اعتبار الأمر نفسه في مرتبة أعلى من رتبة غيره وإن لم يكن ذلك حاصلًا باعتبار الواقع"². وبهذا "فإنّ العلو معناه أنّ الأمر في رتبة أعلى من رتبة المأمور باعتبار الواقع ونفس الأمر [...] ويظهر الاستعلاء في كيفية النّطق باللفظ بأن يكون بصوت مرتفع مع غلظة فيه ومن هنا ظهر أنّ العلوّ هيئة ترجع إلى الشّخص نفسه أمّا الاستعلاء فإنّه هيئة ترجع إلى الكلام والنّطق به"³.

وعليه فالأمر، والطلب عمومًا، راجع إمّا إلى وجود سلطة حقيقية للأمر بغض النّظر عن كيفية إصدار الأمر، أو إلى سلطة ليست متعلّقة برتبة للأمر وإمّا بالكيفيّة التي يصدر بها الأمر أمره، حتى وإن لم تكن له سلطة حقيقية من حيث رتبته مع المأمور المخاطب. وقضيّة وجود صفة الاستعلاء في الأمر محلّ اختلاف بين الأصوليين كما تبين. أما عند البلاغيين فقد اشترطوا ذلك (الاستعلاء) وإن لم يجزم بذلك الأصوليون، أمّا النّحاة فأغلبهم، لاسيما المتقدّمون منهم، لم يشترطوا ذلك، لكن من المتأخّرين من اشترط ذلك مثل (ابن يعين (643هـ)، ابن هشام (761هـ))⁴.

ولا يقتصر ماتمّ ذكره في تعريف الأمر على لفظ الأمر فقط، "بل يشمل الأساليب التي تفيّد طلب الفعل طلبًا جازمًا؛ لأنّ بعضها مستعمل في الطلب مجازًا"⁵.

¹ (زهير) محمد أبو النور، أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط (1412هـ)، ج2، ص101.

² نفسه، ج2، ص101.

³ نفسه، ج2، ص101.

⁴ ينظر: قيس إسماعيل الأوسي، أساليب الطلب عند النّحويين والبلاغيين، ص87 وما بعدها.

⁵ فتحي الدّريني، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي، 535.

ومناقشة قضية سلطة الأمر الطالب في التراث العربي تدل على أنّ صيغة الأمر لم تدرس دلاليًا فقط بل حتى تداوليًا، "وعليه، فليست المسألة لغوية بحتة، بل لغوية تداولية، إذ ليس الوضع اللغوي هو المعيار الأوحد، بل لا بد أن تعضده مرتبة المرسل؛ لأنّها هي التي تحوّل دلالة الصياغة من الأمر إلى غير ذلك"¹.

2.1.1 صيغة الأمر وأساليبه في التوجيه الإلزامي وشبه الإلزامي (الوجوب،

التدب):

يذكر الأصوليون صيغا أصلية للأمر وأساليبه له؛ أما الصيغ فأربع وهي: فعل الأمر، مثل: أوفوا، المضارع المحزوم بلام الأمر، مثل: لينفق، اسم فعل الأمر، مثل: عليكم أنفسكم، المصدر النائب عن فعل الأمر، مثل: ضرب الرقاب². وإذا جئنا إلى رأي الأصوليين حول صيغة الأمر الموضوعة له لغة؛ نجد هناك ثلاثة آراء حول دلالتها على الوجوب:

رأي الجمهور، وهو أنّ صيغة الأمر المجردة (افعل، الفعل المضارع المقترن بلام الأمر...) موضوعة لغة للوجوب.

الرأي الثاني، أنّ صيغة الأمر المطلق حقيقة في التدب مجاز في غيره، وهو مذهب عامة المعتزلة. الرأي الثالث، أن صيغة الأمر المطلق موضوعة للقدر المشترك بين التدب والوجوب؛ وهو مطلق الطلب، أي: ترجيح الفعل على الترك³.

ولكل رأي من هذه الآراء أدلته التي بسطها، ويرى المشتغلون بأصول الفقه بأنّ أرجح الآراء في ذلك "هو مذهب الجمهور"⁴، وإليه يذهب "ابن القيم" ويستدل له بأدلة تعضد ترجيحه على غيره؛ ومن ذلك ما ذكره في أحد مواطن استدلاله بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56]،

¹ الشنهي، إستراتيجيات الخطاب، ص342.

² ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص342.

³ الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص537-538-539.

⁴ نفسه، ص539.

حيث بيّن رأيه بقوله: "ووجه الدلالة أن الله سبحانه أمر المؤمنين بالصلاة والتسليم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمره المطلق على الوجوب ما لم يُقم دليل على خلافه"¹.

وتظهر **ثمرة الخلاف** حول دلالة صيغة الأمر حين التلقي، وكيف يحمل المخاطب صيغة الأمر؛ "فمن ذهب إلى أنّ موجب الأمر هو الوجوب، حمل الأوامر المطلقة كلّها على هذا المعنى دون قرينة؛ لأنّه الأصل، أو الحقيقة اللغوية والشّرعية، ولا يحمله على معنى آخر إلا إذا قامت قرينة تصرفه عن معناه الحقيقي هذا. ومن ذهب إلى أنّ موجب النّدب، حمّله عليه دون توقّف على قرينة أو دليل، ولا يصرفه إلى معنى الوجوب أو غيره من المعاني إلا بقرينة"².

إلا أنّ هناك أمرا لا بد من لفت الانتباه إليه يتعلّق **برأي ابن القيم** في دلالة صيغة الأمر التي وإن اتّفق مع الجمهور في دلالتها المجردة على الوجوب، إلا أنّه يربطها بعرف خطاب الشارع المعهود لا بأصل الوضع اللغوي؛ حيث قال " إنّ الأمر يقتضي الوجوب، والتّهي يقتضي الفساد. فإنّ هذا معلوم من خطاب الشارع، وإن كان لا تعرّض لصحة المنهي ولا لفساده في أصل موضوع اللّغة"³.

أما **الأساليب في القرآن الكريم** فكثيرة، وقد أحصى ابن القيم كثيرا منها، ولذلك فهو يرى أنّ الأمر ليس مقتصرًا على الصّيغتين: "افعل، ولا تفعل"، "بل كلّ صيغة أخرى اتّخذها المشرّع في القرآن والسنة أسلوبًا لإفادة طلب الفعل طلبًا جازمًا، أيّ على سبيل الحتم والإلزام؛ فذلك أمر. وكل صيغة اتّخذها المشرّع في القرآن والسنة أسلوبًا لإفادة طلب الكف عن الفعل طلبًا حتميًا؛ فذلك نهي"⁴. ومنه فقد بيّن الأساليب التي يستفاد منها الوجوب والنّدب، ومن ذلك:

أنّه بيّن كيفية استفادة أنّ الأمر المطلق للوجوب، حيث قال: " ويستفاد كون الأمر المطلق للوجوب، من ذمّه لمن خالفه، وتسميته إيّاه عاصيا، وترتيبه عليه العقاب بالعاجل أو الآجل"⁵. كما بيّن كيفية استفادة الوجوب، حيث قال: " يستفاد الوجوب بالأمر تارة،

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام، ص409.

² الدّريني، مناهج الاجتهاد بالرأي، ص539.

³ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص460.

⁴ الدّريني، مناهج الاجتهاد بالرأي، ص533.

⁵ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص4.

وبالتصريح بالإيجاب والفرض والكتب، ولفظة "على"، ولفظة: حقّ على العباد وعلى المؤمنين¹.

كما بيّن إمكانية استفادة الوجوب أو الندب بحسب ما يترتب على فعل المأمور بالنسبة إلى **علاقة العبد بربه**، حيث قال " وكل فعل عظّمه الله ورسوله ومدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرحه به، أو أحبّه، أو أحبّ فاعله، أو رضي به، أو رضي عن فاعله، أو وصفه بالطيب أو البركة أو الحسن، أو نصبه سبباً لمحبهته أو لثواب عاجل أو آجل، أو نصبه سبباً لذكره لعبده أو لشكره له أو لهدايته إياه أو لإرضاء فاعله أو لمغفرة ذنبه وتكفير سيئاته أو لقبوله أو لنصرة فاعله أو بشارة فاعله بالطيب، أو وصف الفعل بكونه معروفاً، أو نفى الحزن والخوف عن فاعله، أو وعده بالأمن، أو نصبه سبباً لولايته، أو أخبر عن دعاء الرّسل بحصوله، أو وصفه بكونه قربة، أو أقسم به أو بفاعله. كالقسم بخيل المجاهدين وإغارتها، أو ضحك الرّب جلّ جلاله من فاعله أو عجبه به؛ فهو دليل على مشروعيتها المشتركة بين الوجوب والندب"².

2.1) خروج صيغ الأمر إلى أغراض توجيهية غير الوجوب (التهديد والإباحة)

وكما أنّ للأمر صيغا خاصّة به دالّة عليه، فله صيغ أخرى غير خاصّة به، لكنّها قد تدل عليه في سياقات معيّنة، والأمر كذلك حاصل لصيغة الأمر الخاصّة به التي قد تخرج إلى دلالات أخرى تستفاد من السياق والقرائن، وقد ذكر الزركشي بأنّها "ترد لنيف وثلاثين معنى"³. وأهم ما يشتغل عليه الأصوليون هو دلالة الأمر على الوجوب أو على الندب أو الاستحباب، وهما أيضا داخلان ضمن الاستراتيجية التوجيهية، "فقد يستعمل المرسل الاستراتيجية التوجيهية لغير الأمر، فللتوجيه وجوه كثيرة منها ما يسمى بالندب والتأديب والإرشاد وغيرها"⁴. وقد مرّ بيان خروج دلالة الأمر إلى الندب من خلال الأساليب الدالة على الأمر، وتبقى دلالة أخرى يخرج إليها الأمر وقد تكون ليست بطلب الفعل بل طلب التّرك بشدّة، وهو التّهديد، ونورده من خلال مثالين عند ابن القيم:

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص4.

² نفسه، ج4، ص5.

³ الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص357.

⁴ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص343.

المثال الأول: خروج الأمر إلى التهديد مع أنّ ظاهره الإباحة.

وذلك ما ورد في قصة الطلاق التي رويت لابن القيم، وكان المستفتي عارفا بقصده أما المفتي فقد أخطأ، حكماً بالظاهر، يقول ابن القيم: " وَمِنْ ذَلِكَ مَا أَخْبَرَنِي بِهِ بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَنَّهُ قَالَ لِامْرَأَتِهِ: إِنَّ أَدْنَى لَكَ فِي الْخُرُوجِ إِلَى الْحَمَامِ فَانْتِ طَالِقٌ، فَتَهَيَّأْتِ لِلْخُرُوجِ إِلَى الْحَمَامِ، فَقَالَ لَهَا: أَخْرُجِي وَابْصُرِي، فَاسْتَفْتَى بَعْضَ النَّاسِ، فَأَفْتَوْهُ بِأَنَّهَا قَدْ طَلَّقَتْ مِنْهُ، فَقَالَ لِلْمُفْتِي: بِأَيِّ شَيْءٍ أَوْقَعْتَ عَلَيَّ الطَّلَاقَ؟ قَالَ: بِقَوْلِكَ لَهَا أَخْرُجِي، فَقَالَ: إِنِّي لَمْ أَقُلْ لَهَا ذَلِكَ إِذْنًا، وَإِنَّمَا قُلْتُهُ تَهْدِيدًا، أَيُّ: إِنَّكَ لَا يُمَكِّنُكَ الْخُرُوجُ " ¹. فالأمر له دلالة الإلزام في الأصل أوقد يأتي للإباحة (الإذن)، لكن في هذه الواقعة حملته المرأة على الإذن، بينما مقصود الرجل بالأمر هو التهديد، ولم يقصد به أحد دلالاته المندرجة تحته وهي الإباحة والإذن. وإنما قصد معنى مستلزما تخاطبياً من خلال سياق الكلام، وهو التهديد.

وفي تنمّة محاورة الاستفتاء، بيّن المستفتي أنّ خروج الأمر إلى التهديد جاء في الخطابات القرآنية، بيد أنّ المفتي لم يفقه، حيث جاء في تكملة المحاورة تلك سؤال المستفتي: " وَهَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: 40]، فَهَلْ هَذَا إِذْنٌ لَهُمْ أَنْ يَعْمَلُوا مَا شَاءُوا؟ فَقَالَ: لَا أَذْرِي، أَنْتَ لَفِطْتَ بِالْإِذْنِ، فَقَالَ لَهُ: مَا أَرَدْتَ بِالْإِذْنِ " ². ولذلك عقّب ابن القيم على هذا بقول فيه شدة، وقال: "فَمَنْ يَفْقَهُ الْمُفْتِي هَذَا، وَغَلِظَ حِجَابُهُ عَنْ إِدْرَاكِهِ، وَفَرَّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ بِمَا لَمْ يَأْذُنْ بِهِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ " ³. ثم بيّن أنّ خروج الصيغ والأساليب عن ظاهرها إلى غرض التهديد جارٍ في الخطابات القرآنية، "وَلَيْتَ شِعْرِي هَلْ يَقُولُ هَذَا الْمُفْتِي: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] إِذْنٌ لَهُ فِي الْكُفْرِ؟ وَهَؤُلَاءِ أَبْعَدُ النَّاسِ عَنِ الْفَهْمِ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَعَنِ الْمُطْلِقِينَ مَقَاصِدَهُمْ " ⁴.

وقد استنكر ابن القيم جواب المفتي الذي دلّ على نقص وعيه بمجريات التخاطب واستراتيجيات الخطاب، وأنّه لم يلتفت إلى المقاصد، وقد ضرب ابن القيم أمثلة عدّة من

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص427.

² نفسه، ج4، ص428.

³ نفسه، ج4، ص428.

⁴ نفسه، ج4، ص428.

أساليب مختلفة، ظاهرها شيء أما المقصود منها فهو التهديد، وانتهى معللاً سبب مراعاة المقاصد في التخاطب حتى ولو جرت على خلاف الظواهر، حيث قال: " لِأَنَّا نَسْتَدِلُّ عَلَى قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ بِهِ لِمَعْنَاهُ؛ لِجَرَيَانِ اللَّفْظِ عَلَى لِسَانِهِ اخْتِيَارًا؛ فَإِذَا ظَهَرَ قَصْدُهُ بِخِلَافِ مَعْنَاهُ لَمْ يَجْزُ أَنْ يُلْزَمَ بِمَا لَمْ يُرِدْهُ، وَلَا التَّزَمَهُ، وَلَا خَطَرَ بِبَالِهِ، بَلْ إِزَامُهُ بِذَلِكَ جِنَايَةٌ عَلَى الشَّرْعِ وَعَلَى الْمُكَلَّفِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى رَفَعَ الْمُؤَاخَذَةَ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ بِكَلِمَةِ الْكُفْرِ مُكْرَهًا لِمَا لَمْ يَقْصِدْ مَعْنَاهَا وَلَا نَوَاهَا، فَكَذَلِكَ الْمُتَكَلِّمُ بِالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْوَقْفِ وَالْيَمِينِ وَالنَّذْرِ مُكْرَهًا لَا يُلْزَمُهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ؛ لِعَدَمِ نِيَّتِهِ وَقَصْدِهِ؛ وَقَدْ أَتَى بِاللَّفْظِ الصَّرِيحِ؛ فَعَلِمَ أَنَّ اللَّفْظَ إِنَّمَا يُوجِبُ مَعْنَاهُ لِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ بِهِ وَاللَّهُ تَعَالَى رَفَعَ الْمُؤَاخَذَةَ عَمَّنْ حَدَّثَ نَفْسَهُ بِأَمْرٍ بَعْضٍ تَلَفُظًا أَوْ عَمَلًا، كَمَا رَفَعَهَا عَمَّنْ تَلَفُظًا بِاللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ لِمَعْنَاهُ وَلَا إِرَادَةٍ"¹. وقد مرّت مواضع ونقولات عديدة عن مراعاة ابن القيم للمقاصد وتشديده على مراعاتها.

المثال الثاني: خروج الأمر إلى التهديد مع احتمال الإباحة.

مثال ما قد يخرج إلى التهديد أو الإباحة، وذلك في الحديث الذي أورده ابن القيم، وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسَ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ الْأُولَى: إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»، قال ابن القيم بأن فيه تفسيرين: "أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ عَلَى التَّهْدِيدِ وَالْوَعِيدِ، وَالْمَعْنَى مَنْ لَمْ يَسْتَحِ فَإِنَّهُ يَصْنَعُ مَا شَاءَ مِنَ الْقَبَائِحِ، إِذِ الْحَامِلُ عَلَى تَرْكِهَا الْحَيَاءُ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ حَيَاءً يَرُدُّعُهُ عَنِ الْقَبَائِحِ، فَإِنَّهُ يُؤَاقِعُهَا، وَهَذَا تَفْسِيرُ أَبِي عُبَيْدَةَ.

وَالثَّانِي: أَنَّ الْفِعْلَ إِذَا لَمْ تَسْتَحِ مِنْهُ مِنَ اللَّهِ فَافْعَلْهُ، وَإِنَّمَا الَّذِي يَنْبَغِي تَرْكُهُ هُوَ مَا يُسْتَحَى مِنْهُ مِنَ اللَّهِ، وَهَذَا تَفْسِيرُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ فِي رِوَايَةِ ابْنِ هَانِيٍّ"².
وبيّن ابن القيم إلى ما يخرج الأمر حسب التفسيرين، " فَعَلَى الْأَوَّلِ: يَكُونُ تَهْدِيدًا، كَقَوْلِهِ: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [سُورَةُ فُصِّلَتْ: 40]. وَعَلَى الثَّانِي: يَكُونُ إِذْنًا وَإِبَاحَةً"³. لكن قد بيّن ابن القيم بأنه لا بدّ من التّعيين، فأحد المعنيين هو المقصود، إذ لا يمكن أن يكون

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص428.

² ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص68.

³ نفسه، ص68.

كلاهما مقصودا، ولو "على قول من يحمل المشترك على جميع معانيه، لما بين الإباحة والتّهديد من المنافاة، ولكن اعتبار أحد المعنيين يوجب اعتبار الآخر"¹. فقد بيّن ابن القيم أنّه حتى ولو جرى على الرّأي القائل بحمل المشترك على معنييه²، فإنّه في هذا الموضوع غير ممكن، وذلك لاستحالة الجمع فيه بين غرضي الإباحة والتّهديد.

3.1 التّوجيه الكمي بدلالة الأمر باعتبار المقدار (التكرار/ المرة)

يتناول الأصوليون دلالة الأمر فيما يتعلّق بتطبيق المرسل إليه، أو المكلف، في اصطلاح الأصوليين، للمطلوب أي الفعل الناتج عن القول، وذلك من حيث المرات التي يستوجبها الأمر، ولذلك وضع له الأصوليون مبحثا بعنوان: "دلالة الأمر على التكرار"، وبحثوا فيه عن كون الأمر دالا على التكرار أو على المرة. وفيه إجابة عن السّؤال: هل صيغة الأمر هي للتكرار أم للمرة؟ والإجابة تبقى محتملة للأمرين معا، والفيصل في ذلك "هو إرادة الأمر التي يمكن معرفتها بقرائن الحال والمقال"³.

وقد أورد "ابن القيم" الخلاف في هذا مبرزا رأيه في المسألة مصدّرا لها به وخاتما؛ حيث ذكر في مقدّمات عقدها في معرض سرده لحجج الذين يرون وجوب الصّلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، أنّ "الأمر المطلق يقتضي التكرار، وهذا مختلف فيه، فنفاه طائفة من الفقهاء والأصوليين، وأثبتته طائفة، وفرقت طائفة بين الأمر المطلق، والمعلّق على شرط أو وقت، فأثبتت التكرار في المعلّق دون المطلق، والأقوال الثلاثة في مذهب أحمد والشافعي وغيرهما"⁴.

ثم ذكر ما رجّحت به الطائفة القائلة بأنّ الأمر المطلق للتكرار بقوله: "ورجّحت هذه الطائفة التكرار بأنّ عامّة أوامر الشّرع على التكرار، كقوله تعالى ﴿آمِنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [آل عمران: 136] ﴿ادْخُلُوا فِي السّلامِ كَافَّةً﴾ [البقرة: 20] ﴿وَأَطِيعُوا اللّهُ وَأَطِيعُوا الرّسولَ﴾ [النساء: 59] ﴿وَاتَّقُوا اللّهُ﴾ [البقرة: 194] ﴿وَأَقِيمُوا الصّلاةَ وَآتُوا الزّكاةَ﴾ [البقرة: 34]

¹ ابن القيم، الجواب الكافي، ص 69.

² وهو الرّأي الذي فنّده ابن القيم، وقد بيّنا رأيه في قضية المشترك، في الفصل الأوّل من هذا الباب.

³ (الطّويل)، علي حسن، الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، شركة دار البشائر الإسلامية (بيروت-لبنان)، ط 1 (1427هـ/2006م)، ص 208.

⁴ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص 458.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: 200] وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ وَخَافُونَ ﴾ [آل عمران: 175] ﴿ وَآخِشُونَ ﴾ [البقرة: 150] ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ ﴾ [الحج: 78] ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا ﴾ [آل عمران: 103] ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ [النحل: 91] و﴿ وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [المائدة: 1] ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ﴾ [الإسراء: 34] وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْيَتَامَى : ﴿ وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ ﴾ [النساء: 5] وَقَوْلُهُ ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: 9]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ [النساء: 43، والمائدة: 6] وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ [البقرة: 45]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ﴾ [الأنعام: 153]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الأنعام: 151]¹. وبيّن ابن القيم كثرة الشواهد القرآنية في هذا، مصرّحاً بأنّ ذلك "في القرآن أكثر من أن ينحصر"².

ثم بيّن ابن القيم بفكره التخاطبي قضية مهمة تتعلق بما يُستفاد منه كون الأمر المطلق دالاً على التكرار، حيث لم يربطه بوضع اللغة في إطارها السكوني، وإنما بالجانب الاستعمالي التداولي لها، وذلك آتٍ من خلال المعرفة بعُرف المخاطب وعاداته في الخطاب ؛ يقول ابن القيم: " وَإِذَا كَانَتْ أَوْامِرُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ عَلَى التَّكْرَارِ حَيْثُ وَرَدَتْ إِلَّا فِي النَّادِرِ عُلِمَ أَنَّ هَذَا عَرَفَ خُطَابِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِلأُمَّةِ ، وَالأَمْرُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي لَفْظِهِ الْمُجَرَّدِ مَا يُؤْذَنُ بِتَكَرُّرٍ وَلَا قَوْلٍ ، فَلَا رَيْبَ أَنَّهُ فِي عَرَفِ خُطَابِ الشَّارِعِ لِلتَّكْرَارِ ، فَلَا يَحْمِلُ كَلَامَهُ إِلَّا عَلَى عَرَفِهِ وَالْمَأْلُوفِ مِنْ خُطَابِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَفْهُومًا مِنْ أَصْلِ الْوَضْعِ فِي اللُّغَةِ"³.

وقد بيّن ابن القيم أنّ عدّة دلالات متعلّقة بالأمر إنّما تستفاد من عرف الشارع في خطابه، حيث قال: " وَهَذَا كَمَا قُلْنَا : إِنَّ الأَمْرَ يَفْتَضِي الوُجُوبَ وَالنَّهْيَ يَفْتَضِي الفَسَادَ ، فَإِنَّ هَذَا مَعْلُومٌ مِنْ خُطَابِ الشَّارِعِ وَإِنْ كَانَ لَا تَعْرُضُ لِصِحَّةِ الْمُنْهَى وَلَا فَسَادِهِ فِي أَصْلِ مَوْضُوعِ

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص458-459.

² نفسه، ص459.

³ نفسه، ص459-460.

اللغة، وكذا خطاب الشارع لوأحد من الأمة يُقتضي معرفة الحَاص أن يكون اللفظ متناولاً له ولأمثاله، وإن كان موضوع اللفظ لغة لا يُقتضي ذلك فإن هذا لغة صاحب الشرع وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهذا معلوم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحة القياس واعتباره وشروطه، وهكذا فالفرق بين اقتضاء اللفظ وعدم اقتضائه لغة وبين اقتضائه في عرف الشارع وعادة خطابه¹. فبين ابن القيم ارتباط مرادات الشارع من الأمر والنهي بما يقتضيه عرفه وعاداته في خطابه، لا على ما يقتضيه اللفظ لغة.

وهذا الذي بينه ابن القيم جانب تخاطبي هام، يدخل ضمن منهج تلقي الخطاب القرآني من خلال فهم آياته الخطائية، وتمييز ما ينتمي منها إلى اللغة وأصولها، أو إلى عرف المتكلم في خطابه، وقد وضّح ذلك ابن القيم بأدق إشارة وأوضح عبارة؛ فالأمر في الخطاب الشرعي لما كان أكثره دالا على التكرار صار ذلك عادة المتكلم التي ينبغي حمل دلالة الأمر عليها، وهذا لم يؤخذ من اللغة وإنما من مجال التخاطب الفعلي بها. وهذا يدل على أنّ مسالك الخطاب منها ما يكون عامّا كلياً، ومنها ما يكون خاصّاً مشكلاً سمّة مطردة عند المتكلم، يُحكّم من خلالها على كون ذلك أسلوباً للمتكلم.

(2) آليات التوجيه بصيغ النهي وأساليبه ودلالاته

(1.2) صيغ النهي ودلالاتها على المنع من الفعل (التحريم والكراهة)

يعرّف النهي بأنه: "قول دال على طلب الامتناع عن الفعل على جهة الاستعلاء"². والقضايا السابقة المتعلقة بالأمر من حيث العلو والاستعلاء ودلالة الطلب هي نفسها بالنسبة إلى النهي. وللنهي صيغة أصلية واحدة وهي: "لا تفعل"، وغير ذلك أساليب تدل على النهي³.

وقد بيّن ابن القيم كيفية استفادة التحريم والكراهة من الخطابات التشريعية، سواء من الصيغة أو من الأساليب، حيث قال: " وكل صيغة اتخذها المشرّع في القرآن والسنة أسلوباً

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص460.

² قطب مصطفى سانو، معجم المصطلحات الأصولية، ص464.

³ للتوسع في الأساليب التي تدل على النهي ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص6. وسيأتي ذكرها.

لإفادة طلب الكف عن الفعل طلبا حتمياً، فذلك نهي¹. كما بيّن طرق استفادة النهي على أنّه للتحريم، حيث قال: "ويستفاد كون النهي للتحريم، من ذمّه لمن ارتكبه، وتسميته عاصياً، وترتيبه العقاب على فعله [...] ويستفاد التحريم من النهي، والتصريح بالتحريم والحظر، والوعيد على الفعل، وذمّ الفاعل، وإيجاب الكفارة بالفعل ، وقوله: "لا ينبغي" فإنّها في لغة القرآن والرّسول للممتنع عقلاً وشرعاً، ولفظة "ما كان لهم كذا وكذا" و "لم يكن لهم"، وترتيب الحدّ على الفعل، ولفظة "لا يحلّ" و "لا يصلح"، ووصف الفعل بأنّه فساد، وأنّه من تزوين الشيطان وعمله، وأنّ الله تعالى لا يحبّه ولا يرضاه لعباده، ولا يزيّكي فاعله ولا يكلمه ولا ينظر إليه ، ونحو ذلك"². وهنا يتبيّن تتبّع ابن القيم لكيفية استفادة التوجيه بالنهي، لا من طريق اللّغة، بل من معهود الشّرع في خطابه، ولذلك نلّفه يقول عن قوله "لا ينبغي"، أنّها "في لغة القرآن والرّسول للممتنع عقلاً وشرعاً".

كما ذكر "ابن القيم" أنّ من بين كفيات استفادة النهي وصف الله تعالى للفعل بوصف ما، أو بيانه لما ما يترتب عنه، ويدخل في ذلك كلّ " فعل طلب الشّارع تركه ، أو ذمّ فاعله، أو عتب عليه، أو لعنه، أو مقتته، أو مقت فاعله، أو نفي محبّته إيّاه، أو محبة فاعله، أو نفي الرضى به أو الرضاء عن فاعله ، أو شبه فاعله بالبهايم أو بالشياطين ، أو جعله مانعا من الهدى أو من القبول، أو وصفه بسوء كراهة، أو استعاذ الأنبياء منه، أو أبغضوه، أو جعل سببا لنفي الصّلاح لعذاب عاجل أو آجل ، أو لدمّ، أو لوم، أو لضلالة، أو معصية، أو وصف بجبّث أو رجس أو نجس، أو بكونه فسقا أو اسما أو سببا لإثم، أو رجس، أو لعن، أو غضب، أو زوال نعمة، أو حلول نقمة أو حدّ من الحدود ، أو قسوة، أو خزي، أو ارتهان نفس ، أو لعداوة الله ، أو لمحاربتة، أو للاستهزاء به وسخريته ، أو جعله الرّب سببا لنسيانه لفاعله ، أو وصف نفسه بالصّبر عليه أو بالحلم والصّفح عنه، أو دعا إلى التّوبة منه، أو وصف فاعله بجبّث أو احتقار، أو نسبته إلى عمل الشيطان وتزيينه ، أو تويّ الشيطان لفاعله ، أو وصفه بصفة ذمّ مثل: كونه ظلما، أو بغيا، أو عدوانا، أو إثما، أو تبرأ الأنبياء منه ، أو من فاعله، أو شكّوا إلى الله من فاعله، أو جاهروا فاعله بالعداوة، أو نصب سببا لخيبة فاعله عاجلا أو آجلا ، أو ربّ

¹ الدّريني، مناهج الاجتهاد بالرأي، ص533.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص4-5.

عليه حرمان الجنة، أو وصف فاعله بأنّه عدو الله أو الله عدوه، أو أعلم فاعله بحرب من الله ورسوله، أو حمل فاعله إثم غيره¹.

وقد ذكر ابن القيم، في موضع آخر، كصفات أخرى متنوعة لاستفادة التحريم، منها ما هو شبيه بما ذكره بالكيفيات السابقة، ومنها ما هو جديد، ومن ذلك أنّ الفعل المنهي إذا "قيل فيه: "لا ينبغي هذا" أو "لا يصلح"، أو أمر بالتقوى عند السؤال عنه، أو أمر بفعل يضاده، أو هجر فاعله، أو تلاعن فاعلوه في الآخرة، أو تبرأ بعضهم من بعض، أو وصف فاعله بالضلالة، أو أنّه "ليس من الله في شيء"، أو أنّه ليس من الرسول وأصحابه، أو قرن بمحرم ظاهر التحريم في الحكم والخبر عنهما بحجر واحد، أو جعل اجتنابه سبباً للفلاح، أو جعل سبباً لإيقاع العداوة والبغضاء بين المسلمين، أو قيل لفاعله: "هل أنت منته" أو نهي الأنبياء عن الدعاء لفاعله، أو رتب عليه إبعاد، أو طرد، أو لفظة "قتل من فعله"، أو "قاتل الله من فعله"، أو أخبر أنّ فاعله "لا يكلمه الله يوم القيامة، ولا ينظر إليه، ولا يزكّيه"، أو أنّ الله لا يُصلح عمله، ولا يهدي كيده، أو أنّ فاعله لا يفلح، ولا يكون يوم القيامة من الشهداء ولا من الشفعاء، أو أنّ الله يغار من فعله، أو نبه على وجه المفسدة فيه، أو أخبر أنّه لا يقبل من فاعله صرفاً ولا عدلاً، أو أخبر أنّ من فعله قيض له الشيطان فهو له قرين، أو جعل الفعل سبباً لإزاغة الله قلب فاعله، أو صرفه عن آياته وفهم آلائه².

كما نبه ابن القيم على كيفية أخرى يستفاد منها النهي، وهي كيفية مقيدة بحال التخاطب وردود فعل المتلقي، وذلك عن طريق السؤال، يقول ابن القيم: "... أو سؤال الله سبحانه عن علّة الفعل "لم فعل" نحو: ﴿لَمْ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ﴾ [آل عمران: 99] ﴿لَمْ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: 71] ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ [ص: 75] ﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصّف: 2] ما لم يقتزن به جواب من المسؤول فإذا قرن به جواب، كان بحسب جوابه³. وانتهى ابن القيم إلى أنّ الكيفيات السابقة، تدل على

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص5-6

² نفسه، ج4، ص6.

³ نفسه، ج4، ص6.

التّحريم، حيث قال: " فهذا ونحوه، يدل على المنع من الفعل، ودلالته على التّحريم أطرد من دلالته على مجرد الكراهة"¹.

كما بيّن بأنّ بعض الألفاظ يستفاد منها الكراهة لا التّحريم، وبعضها قد يستفاد منه هذا وهذا، حيث قال: " وأما لفظة يكرهه الله ورسوله، أو مكروه، فأكثر ما يستعمل في المحرّم، وقد يستعمل في كراهة التّنزيه. وأما أنا فلا أفعل " ، فالمتحقّق منه الكراهة كقوله: "أما أنا فلا أكل متكئاً"². كما بيّن في الوقت نفسه ما هو منها مطّرد في التّحريم، مثل لفظة " ما يكون لك " و " ما يكون لنا"، حيث بيّن ابن القيم أنّه قد "اطّرد استعمالها في المحرّم، نحو ﴿ فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا ﴾ [الأعراف: 13] ﴿ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا ﴾ [الأعراف: 89] ﴿ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ﴾ [المائدة: 116]"³.

من خلال ما سبق فقد بيّن ابن القيم، بطريقة استقرائية، مجموع الآليات التوجيهية الواردة في أسلوب القرآن الكريم والخطاب الشرعي عموماً (قرآن، سنة)، وذلك في توجيه المخاطب (المكلّف) نحو ترك فعل ما ومنعه منه، وذلك بتوعده أو تنفيره، أو ترغيبه في التّرك، وغير ذلك ممّا أتى على ذكره ابن القيم.

2.2 آليات التوجيه نحو الإباحة

بيّن ابن القيم كيفية استفادة الإباحة من الله تعالى وهو الحاكم الذي يوجّه أفعال المكلفين، حيث قال: "وتستفاد الإباحة من لفظ الإحلال، ورفع الجناح، والإذن، والعفو، وإن شئت فافعل"، و"إن شئت فلا تفعل"، ومن الامتنان بما في الأعيان من المنافع، وما يتعلّق بها من الأفعال، نحو: ﴿ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [النحل: 80] ونحو ﴿ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ [النحل: 16]. ومن السكوت عن التّحريم، ومن الإقرار على الفعل في زمن الوحي"⁴. "ومن بين الطّرق المستقاة من خطابه تعالى أيضا "إخباره عن فعل من قبلنا، غير ذامّ لهم عليه. فإن اقترن بإخباره مدح، دلّ على رجحانه استحباباً أو وجوباً"⁵.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص6.

² نفسه، ج4، ص5.

³ نفسه، ج4، ص6.

⁴ نفسه، ج4، ص6-7.

⁵ نفسه، ج4، ص5.

3) التوجيه المركب

لا تقتصر استراتيجية التوجيه على أسلوب واحد في التوجيه، بل "قد يجمع المرسل بين أكثر من أسلوب في سياق واحد للتوجيه؛ فقد يكونان أسلوبين متضادين في الخطاب الواحد. مثل أسلوب النهي وأسلوب الأمر المضاد له شكلاً، ولكنهما ليسا كذلك، إذ يعضد أحدهما الآخر ويفسره ويحدده"¹.

ومن الأمثلة التي يتجلى فيها ذلك، كما ذكره ابن القيم، " قوله تعالى: ﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ [الأعراف: 31]، حيث بيّن ابن القيم أنّ هذه الآية "جمعت أصول أحكام الشريعة كلّها، فجمعت الأمر والنهي والإباحة والخبر"².

ومنه: " قوله تعالى: ﴿ قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلاً ﴾ [النساء: 77]، جمعت بين التزهيد في الدنيا والترغيب في الآخرة والحض على فعل الخير والزجر عن فعل الشر، إذ قوله: ﴿ ولا تظلمون فتيلاً ﴾ يتضمن حثهم على كسب الخير وزجرهم عن كسب الشر"³.

وفي الأخير فإنّ ما أشار إليه الأصوليون في استراتيجية التوجيه ضمن الأحكام التكليفية، وتفاوت الأحكام التكليفية من حيث درجة اللزوم، يعكس وعيهم باختلاف هذه الأحكام التي ربما اتفقت صيغها لكن قد اختلفت درجة ملزوميتها، وهو سبق معرفي واضح للأبعاد الاثني عشر (12) التي جعلها سيرل معايير يميّز بها بين فعل إنجازي وآخر، وهو "الاختلاف في القوّة أو في الدرّجة التي يعرض بها الغرض الإنجازي، فقولك مثلاً: أترح أن تذهب إلى السينما، وقولك: أصرّ على أن نذهب إلى السينما، كل منهما يتفق مع الآخر في الغرض الإنجازي، لكنّه عرض في كل منهما بدرجة مختلفة من القوّة، فهو في القول الثاني أقوى منه في القول الأوّل وأشدّ"⁴.

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص363.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص7.

³ نفسه، ج4، ص7.

⁴ محمود نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي، ص76.

لكن لا بدّ من الاستدراك على الكلام السابق في قضية الاتفاق في "الغرض الإنجازي" وذلك بتقييده بأن التشابه إنما هو في مطلق الغرض، وهو "الطلب"، وأنّ الغرض الإنجازي أيضا هو محكوم بالزام المخاطب بهذا الطلب لا مجرد طلبه العاري عن التأكيد، وهذا ما يصرّ عليه ابن القيم، حيث استغرب حمل كلام ورد مؤكدا على غير الوجوب، حيث قال: "ومن العجب أن يحمل قوله: "اعدلوا بين أولادكم" على غير الوجوب، وهو أمر مطلق مؤكّد ثلاث مرات، وقد أخبر الأمر به أنّ خلافه جورٌ، وأنّه لا يصلح، وأنّه ليس بحقّ، وما بعد الحقّ إلا الباطل ! هذا والعدل واجبٌ على كل حال، فلو كان الأمر به مطلقاً لوجب حملُه على الوجوب، وقد اقترن به عشره أشياء تؤكّد وجوبه فتأملها في ألفاظ القصة"¹.

4) التوجيه بالعدول عن الخطاب الخاص إلى الخطاب العام تفخيما له وللمخاطب

لا تقتصر آليات التوجيه على مجموعة مغلقة من الأدوات والآليات، حيث إنّ المرسل لا يكتفي باستعمال الأدوات والآليات اللغوية، بل يستعمل بعض العلامات الأخرى². ومما يستخدم في التوجيه من غير آليات الأمر والنهي: **العدول عن الخطاب الخاص إلى الخطاب العام تفخيما له وللمخاطب**. وهذا من الأساليب التي تستثمر فيها الطّاقة الدلالية للألفاظ من حيث العموم والخصوص.

وقد بيّن ابن القيم أنّ هذا المسلك يكثر وروده في القرآن الكريم، حيث إنّ ألفاظ القرآن التي وقعت في باب الحمد والذم وقعت بما فيها من الفخامة والجلالة عامّة، وكان عمومها من تفخيمها وجلالة قدرها وعظمة شأنها³، ثمّ بيّن أنّ هذا المسلك هو المتبع في خطابات ذوي السّلطة، إذ "ذلك من شأن من يقصد تفخيم كلامه، من عظماء النّاس، أن يستعمل فيه أمرين: أحدهما: العدول بكلامه عن الخصوص إلى العموم إلى حيث تدعو الحاجة إلى ذكر الخصوص لأمر لا بدّ منه ليكون خطابه كلياً شاملاً يدخل تحته الخلق الكثير، وكلّما كان الدّاخِلون تحت خطابه أعمّ وأكثر كان ذلك أفخم لكلامه وأعظم لشأنه"⁴.

¹ (بن القيم)، تحفة المودود بأحكام المولود، تح: عثمان بن جمعة ضميرية، دار عالم الفوائد (مكة - السعودية)، ط 1 (1431هـ)، ص363.

² الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص339.

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص708.

⁴ نفسه، ج2، ص708.

ويرى ابن القيم أنّ إخراج الكلام مخرج العموم زيادة في فخامة الكلام وجلالة المتكلم على إخراجه مخرج الخصوص، وضرب لذلك أمثلة من الخطابات القرآنية، حيث قال: " فأين العظمة والجلالة في قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾ [البقرة: 21] إلى العظمة في قوله: يا أهل مكة اعبدوا ربكم؟ فمن فخامة الكلام وجلالة المتكلم به أن يدخل في اللفظة الواحدة جميع ما يصلح له، فيدلّ باللفظ القصير على المعاني الكثيرة العظيمة، فتجمع العموم والإيجاز والاختصار والبيان وحسن الدلالة، فتأتي بالمعنى طبق اللفظ لا يقصر عنه ولا يوهم غيره"¹.

وبيّن ابن القيم قوّة ألفاظ القرآن ووقعها على السامعين، وأنها دليل على أنّها من ملكٍ صاحب قوّة وقهر، وليس لمملوك ضعيف، قال ابن القيم: " وليس يوجد في الكتب المنزلة من عند الله كتاب جمعت ألفاظه من الإيجاز والاختصار والإحاطة بالمعاني الجليلة والجزالة والعدوية وحسن الموقع من الأسماع والقلوب ما تضمّنته ألفاظ القرآن، وقد شهد له بذلك أعداؤه. وسمع بعض الأعراب قارئاً يقرأ ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94]، فسجد فقيل له: ليست بأية سجود، فقال: سجدت لفصاحة هذا الكلام"². ولذلك عبّ ابن القيم على هذه الواقعة ببيان أنّ الآية تلك، وكلّ كلام الله، هو من عند ملك مقتدر؛ " فإذا تأملت طريقته وجدتها طريقة مخاطبة ملك الناس كلّهم لعبيده ومماليكه، وهذا أحد الدلائل الدالة على أنّه كلامه الذي تكلم به حقيقة لا كلام غيره من المخلوقين"³.

ومنه فقد شدّد ابن القيم على أنّ مسلك العموم في الخطابات الإلهية سمّة ظاهرة، فلا ينبغي حطّها إلى الخصوص، " فكيف يجوز في الأوهام والعقول أن تحمل جوامع كلمات الرّب تعالى على ما يناقض عمومها ويحطّها من مرتبة عظمة العموم ومحاسنه وجلالة شأنه إلى حضيض الخصوص، بل الواجب أن يقال: إنّ خطاب الله عز وجل في كلّ ما أمر به ونهى عنه، وحمد أو ذمّ عليه، ووعد عليه بثوابه وعقابه؛ خرج في ذلك كلّ مخرجا عاما كلياً بحسب ما تقتضيه جلالة الرّبوبيّة ومرتبة الملك والسّلطان العام لجميع الخلق"⁴.

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص708-709.

² نفسه، ج2، ص709.

³ نفسه، ج2، ص709.

⁴ نفسه، ج2، ص709.

ثالثاً: الاستراتيجيّة التّضامنيّة واللّطف في الخطاب

قد بيّن الشّهري أنّ الوسائل المستخدمة في الاستراتيجية التّضامنيّة قسمان رئيسيان، هما: الأدوات والآليات، والثانية متوقّفة على الأولى، حيث:

- الأدوات: هي تلك الموجودة في المعجم اللّغوي، مثل الإشارات عموماً.
- الآليات: وهي ذلك الشّكل الخطابي الذي يختاره المرسل لينتج خطابه من خلاله، مثل اللّهجة والتّعجب، والطّرفة مثل: المصانعة، مصطلح المهنة، ذكر معلومة وإغفال أخرى. ومن المسلمّ به أنّ هذه الآليات لا تتجلّى إلا من خلال أدوات لغويّة. وعليه فالأداة اللّغويّة هي عماد الخطاب¹.

ويتجلّى البعد التّضامني عند أصحاب السّلطة، حين يخاطبون من هم دونهم بخطاب تضامني يهدف إلى تقريب المرسل، من باب اللّطف به، كما يعبر بذلك ابن القيم، وذلك مثل لطف الله تعالى بعباده في خطابهم، ولطف النبيّ صلى الله عليه وسلم بقومه وأصحابه وزوجاته، ولطف سائر الأنبياء بأقوامهم.

1) اللّطف في خطاب الله تعالى لعباده

لقد بيّن ابن القيم أنّ خطابات الله سبحانه بأوامرها ونواهيها كلّها تدور في فلك اللّطف بعباده وإرادة مصلحتهم، حيث " أمرهم بما أمرهم به رحمة منه بهم وإحساناً لا حاجة منه إليهم، ونهاهم عمّا نهاهم عنه حماية وصيانة لهم لا بخلاً منه عليهم ، وخاطبهم باللّطف الخطاب وأحلاه ، ونصحهم بأحسن النّصائح ، ووصّاهم بأكمل الوصايا ، وأمرهم بأشرف الخصال ونهاهم عن أقبح الأقوال والأعمال"². ومن تجلّيات هذا اللّطف في الخطاب:

1.1) اللّطف الخالص من مصلحة المرسل من المرسل إليه

لفت ابن القيم النّظر إلى قضية هامّة ومحوريّة في قضايا التّخاطب عموماً وفي الاستراتيجية التّضامنيّة على وجه الخصوص، وهي تمحض اللّطف من دون مصلحة يرجوها المرسل من المرسل إليه، وذلك شأن الله مع عباده ، والله المثل الأعلى، فإنّه " لم يخلق خلقه لحاجة منه إليهم، ولا ليتكثّر بهم من قلة، ولا ليتعزّز بهم، كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص267.

² ابن القيم، طريق المهجرتين وباب السّعادتين، ص140.

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ ﴿الدَّارِيَات: 56-57﴾، فأخبر أنّه لم يخلق الجنّ والإنس لحاجة منه إليهم، ولا ليربح عليهم، لكن خلقهم جوداً وإحساناً ليعبدهم فيرحبوا هم عليه كل الأرباح كقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾ [الإسراء: 7] ، ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نَفْسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ [الروم: 44]¹.

وانطلاقاً مما سبق من أنّ الله تعالى ليس له مصلحة في خلقه بل هم الفقراء إليه، قد ذكر ابن القيم شواهد تدل على أنّ ما كلف الله به عباده إنّما هو في مصلحتهم هم، يقول ابن القيم: "ولما أمرهم بالوضوء وبالغسل من الجنابة الذي يحطّ عنهم أوزارهم ويدخلون به عليه ويرفع به درجاتهم، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنَبِّئَكُمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: 6]، وقال في الأضاحي والهدايا: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾ [الحج: 37] ، وقال عقيب أمرهم بالصدقة ونهيهم عن إخراج الرديء من المال: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [البقرة: 267] . يقول سبحانه: إني غني عما تنفقون أن ينالني منه شيء، حميد مستحق المحامد كلّها، فإنفا قكم لا يسدّ منه حاجة ولا يوجب له حمداً، بل هو الغنيّ بنفسه الحميد بنفسه وأسمائه وصفاته، وإنفاقكم إنّما نفعه لكم وعائده عليكم"². فقد أورد ابن القيم الآيات التي جاء فيها الأمر بالوضوء، والأضحية، والإنفاق، وبين أنّها جاءت ومعها خطاب يبيّن استغناء الله عن كلّ تلك الأوامر، وإنّما هي لمصلحة العباد أنفسهم.

ولما استشعر ابن القيم نفوذ اللطف في خطابات الله، طلب ممّن لم يستشعرها أن يراجع قلبه لأنّ فيه علّة، حيث قال: "ومن المتعيّن على من لم يباشر قلبه حلاوة هذا الخطاب وجلالته ولطف موقعه، وجذبه للقلوب والأرواح ومخالطته لها ؛ أن يعالج قلبه بالتقوى، وأن يستفرغ منه الموادّ الفاسدة التي حالت بينه وبين حظّه من ذلك، ويتعرّض إلى الأسباب التي يناله بها، من صدق الرّغبة واللّجأ إلى الله أن يحيى قلبه ويركّبه ويجعل فيه الإيمان والحكمة"³.

¹ ابن القيم، طريق المهجرتين، ص142.

² نفسه، ص142.

³ نفسه، ص142-143.

2.1) نداؤهم بأحسن أسمائهم ونسبتهم إليه

ذكر ابن القيم الآيات التي تبرز لطف الله بعباده بندائهم بأحسن الأسماء، وسنورد الشواهد التي ذكرها على كثرتها، ومن ذلك أنه " يخاطبهم بلطف الخطاب ، ويسميهم بأحسن أسمائهم ، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ، ﴿وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التور: 31]، ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر: 53]، ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ﴾ [إبراهيم: 31]، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي﴾ [البقرة: 186]"¹. وهنا نلاحظ أنه ناداهم بلفظ المؤمنين، ولفظ العباد مع نسبتهم إليه. وأكد ذلك في موضع آخر حيث قال: " بل خطاب الله لعباده اللطف خطاب وألينه"².

ثم ذكر ابن القيم شواهد مستفيضة لخطاب الله تعالى لجميع خلقه بلطف، إذ " يخاطبهم بخطاب الوداد والمحبة والتلطف كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 21- 22] ، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر: 3]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [فاطر: 5]"³. وهذه الآيات ورد فيها خطاب لجميع الناس، فهي مصدرّة بذلك (يا أيها الناس).

ثم أفاض ابن القيم في ذكر آيات أخرى ورد فيها نداء الإنسان، ونداء المؤمنين، ونداء الناس، ومنه قوله تعالى: "﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار: 6- 7]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَعَتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: 102- 103]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ

¹ ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص140.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص118.

³ ابن القيم، طريق الهجرتين، ص140.

دُونِكُمْ لَا يَأْتُونُكُمْ حَبَالًا وَدَوًّا مَا عَيْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَعْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿ [آل عمران: 118] ﴿يَأْيَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ثَلُفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿ [الممتحنة: 1] ، ﴿يَأْيَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَادْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مَسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَزَوَّدَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿ [الأنفال: 24-26] ، ﴿يَأْيَيْهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسئَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْفِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿ [الحج: 73-74] "1.

وقد أوردنا هذه الشواهد على كثرتها الزكيّة، لأنّ ابن القيم قد انتقاها بعناية من سياقات مختلفة. وإن كان ابن القيم لم يعقب على أغلب هذه الشواهد بالشرح مفصّلاً في أسرارها، إلا أنّ المتأمل فيها يجد أنّها قد جاءت في مقاماتٍ لو أراد الله، بعدله، أن يعاتب فيها عباده لفعل، لكنّ الخطاب فيها جاء في قمة اللطف. ولعل الشاهد الأخير الذي ذكره ابن القيم وأردفه بالشرح يؤكّد ما ذهبنا إليه، وذلك في قوله تعالى مخاطباً خلقه: ﴿وَإِذَا قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ﴿ [الكهف: 50] ، حيث عقب عليه ابن القيم بقوله: "فتحت هذا الخطاب: إلى عاديّ إبليس وطرده من سمائي وباعدته من قربي ، إذ لم يسجد لأبيكم آدم، ثم أنتم يا بنيّه توالونه وذريّته من دوني وهم أعداء لكم"2.

¹ ابن القيم، طريق المحرّتين، ص140-141.

² نفسه، ص141.

وأكد لطف الخطاب في تلك الآية في موضع آخر مضيفا إليها شاهدا آخر، حيث قال: "فليتأمل اللبيب مواقع هذا الخطاب وشدة لصوقه بالقلوب والتباسه بالأرواح"¹. وقال في الموضع الآخر: "وتأمل ما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: 50] من اللطف الذي سلب العقول، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ﴾ [الزخرف: 5] على أحد التأويلين أي نترككم فلا ننصحكم ولا ندعوكم ونعرض عنكم إذا عرضتم أنتم وأسرفتم"².

وقد صرح ابن القيم في خاتمة ذكره لهذه الشواهد، تصريح المستقري لخطابات القرآن، بأن سمة التلطف هي الغالبة فيها، حيث قال: "أكثر القرآن جاء على هذا النمط من خطابه لعباده بالتودد والتحنن واللطف والنصيحة البالغة، وأعلم سبحانه عباده أنه لا يرضى لهم إلا أكرم الوسائل وأفضل المنازل وأجل العلوم والمعارف"³.

3.1) التهيئة والتقدمات في الأمر بتغيير القبلة لأنه أمر صعب على النفوس

ذكر ابن القيم قضية نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وما يقتضيه هذا التغيير من أثر بالغ على النفوس، فلذلك أعطى تحليلا مائعا للآيات الخاصة بقضية نسخ القبلة، وكيف كان مسار الإقناع فيها بتهيئة النفوس لقبول الأمر وقبول تبعاته. يقول ابن القيم: "وتأمل الحكمة الباهرة في شرع الصلاة أولاً إلى بيت المقدس إذ كانت قبلة الأنبياء، فبعث بما بعث به الرسل، وبما يعرفه أهل الكتاب وكان استقبال بيت المقدس مقرراً لنبوته وأنه بعث بما بعث به الأنبياء قبله، وإن دعوته هي دعوة الرسل بعينها وليس بدعا من الرسل ولا مخالفا لهم بل مُصدقا لهم مؤمنا بهم"⁴.

وبعد تلك الإثباتات جاء الأمر بالتحويل، حيث إنه "لما استقرت أعلام نبوته في القلوب، وقامت شواهد صدقه من كل جهة، وشهدت القلوب له بأنه رسول الله حقا وإن أنكروا رسالته عنادا وحسدا وبغيا، وعلم سبحانه أن المصلحة له ولأمته أن يستقبلوا الكعبة

¹ ابن القيم، طريق المحرتين، ص141.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص118.

³ ابن القيم، طريق المحرتين، ص141.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص378-379.

الْبَيْتِ الْحَرَامِ أَفْضَلُ بَقَاعِ الْأَرْضِ ، وَأَحَبُّهَا إِلَى اللَّهِ ، وَأَعْظَمُ الْبُيُوتِ وَأَشْرَفُهَا وَأَقْدَمُهَا ؛ قَرَّرَ قَبْلَهُ أَمْوَرًا كَالْمَقَدِّمَاتِ بَيْنَ يَدَيْهِ لِعَظَمِ شَأْنِهِ ¹ . ثُمَّ أَخَذَ ابْنُ الْقَيْمِ يَبَيِّنُ ذَلِكَ الْمَسَارَ التَّدْرِجِيَّ مِنْ خِلَالِ تِلْكَ الْمَقَدِّمَاتِ :

يَبَيِّنُ ابْنُ الْقَيْمِ أَنَّ أَوَّلَ مَقَدِّمَةٍ هِيَ ذِكْرُ " النَّسْخِ " ، حَيْثُ " ذِكْرُ النَّسْخِ أَوَّلًا ، وَأَنَّهُ إِذَا نَسَخَ آيَةٌ أَوْ حُكْمًا أَتَى بِخَيْرٍ مِنْهُ أَوْ مِثْلِهِ ، وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، وَأَنَّ لَهُ مَلِكَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ " ² . ثُمَّ بَيَّنَّ ابْنُ الْقَيْمِ أَنَّ الْمَقَدِّمَاتِ التَّالِيَةَ تَتَعَلَّقُ بِتَحْذِيرِ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْإِعْرَاضِ عَنِ أَمْرِ الرَّسُولِ كَمَا فَعَلَ أَهْلُ الْكِتَابِ ، كَمَا بَيَّنَّ أَحْوَالَ أَهْلِ الْكِتَابِ الْمُنْفَرَةِ ، مِمَّا يَسْتَدْعِي عَدَمَ الْإِقْتِدَاءِ بِهِمْ ، يَقُولُ ابْنُ الْقَيْمِ : " ثُمَّ حَذَّرَهُمُ التَّعَنُّتَ عَلَى رَسُولِهِ ، وَالْإِعْرَاضَ كَمَا فَعَلَ أَهْلُ الْكِتَابِ قَبْلَهُمْ ، ثُمَّ حَذَّرَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَعَدَاوَتِهِمْ وَأَنَّهُمْ يُوَدُّونَ لَوْ رَدُّوهُمْ كُفْرًا ، فَلَا يَسْمَعُونَ مِنْهُمْ وَلَا يَقْبَلُوا قَوْلَهُمْ ، ثُمَّ ذَكَرَ تَعْظِيمَ دِينِ الْإِسْلَامِ وَتَفْضِيلَهُ عَلَى الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَأَنَّ أَهْلَهُ هُمُ السُّعْدَاءُ الْفَائِزُونَ لِأَهْلِ الْأَمَانِيِّ الْبَاطِلَةِ ، ثُمَّ ذَكَرَ اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَشَهَادَةَ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ بِأَنَّهُمْ لَيْسُوا عَلَى شَيْءٍ ، فَحَقِيقٌ بِأَهْلِ الْإِسْلَامِ أَنْ لَا يَقْتَدُوا بِهِمْ ، وَأَنْ يَخَالَفُوهُمْ فِي هَدْيِهِمُ الْبَاطِلِ " ³ .

ثُمَّ تَوَالَتْ مَقَدِّمَاتٌ أُخْرَى مِنْهَا أَنَّهُ " ذِكْرُ جُرْمٍ مِنْ مَنَعِ عِبَادَةِ مَنْ ذَكَرَ اسْمَهُ فِي بَيْتِهِ وَمَسَاجِدِهِ وَأَنْ يَعْبُدَ فِيهَا وَظَلَمَهُ ، وَأَنَّهُ بِذَلِكَ سَاعٍ فِي خِرَابِهَا لِأَنَّ عِمَارَتَهَا إِنَّمَا هِيَ بِذِكْرِ اسْمِهِ وَعِبَادَتِهِ فِيهَا " ⁴ . وَكَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ قَدْ " بَيَّنَّ أَنَّ لَهُ الْمَشْرُقَ وَالْمَغْرِبَ وَأَنَّهُ سُبْحَانَهُ لِعَظَمَتِهِ وَإِحَاطَتِهِ حَيْثُ اسْتَقْبَلَ الْمُصَلِّيَ ؛ فَثُمَّ وَجَّهَهُ تَعَالَى ، فَلَا يَظُنُّ الظَّنُّ أَنَّهُ إِذَا اسْتَقْبَلَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ خَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ مُسْتَقْبَلًا رَبِّهِ وَقَبْلَتَهُ ، فَإِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ " ⁵ . كَمَا قَدْ ذَكَرَ عِبُودِيَّةَ أَهْلِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَهُ وَأَنَّهُمْ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ " ⁶ . وَبَعْدَ ذَلِكَ جَاءَ الْحَدِيثُ مَرَّةً أُخْرَى عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ، حَيْثُ " نَبَّهَ عَلَى عَدَمِ الْمَصْلَحَةِ فِي مُوَافَقَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ ، وَأَنَّ ذَلِكَ لَا يَعُودُ

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص379.

² نفسه، ج2، ص379.

³ نفسه، ج2، ص379.

⁴ نفسه، ج2، ص379-380.

⁵ نفسه، ج2، ص380.

⁶ نفسه، ج2، ص380.

باستصلاحهم، وَلَا يُرْجَى مَعَهُ إِيمَانُهُمْ وَأَنْتَهُمْ لَنْ يَرْضُوا عَنْهُ حَتَّى يَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ، وَضَمَّنَ هَذَا تَنْبِيهَ لَطِيفٍ عَلَى أَنَّ مَوَافَقَتَهُمْ فِي الْقَبْلَةِ لَا مَصْلَحَةَ فِيهَا ، فَسَوَاءٌ وَافَقْتَهُمْ فِيهَا أَوْ خَالَفْتَهُمْ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَرْضُوا عَنْكَ حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ، ثُمَّ أَخْبَرَ أَنَّ هِدَاةَ هُوَ الْهُدَى الْحَقُّ، وَحَذَّرَهُ مِنْ اتِّبَاعِ أَهْوَائِهِمْ¹.

كما جاء في الآية ذكر " سَيِّدِنَا إِبْرَاهِيمَ " مع ولده " إِسْمَاعِيلَ "، وعلاقتها بالوجهة الجديدة من القبلة، والترغيب في اتباعهما والتنفير من رغب عن ملتتهما، يقول ابن القيم: " ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَى تَعْظِيمِ إِبْرَاهِيمَ صَاحِبِ الْبَيْتِ وَبَانِيهِ، وَالثَّنَاءِ عَلَيْهِ، وَذَكَرَ إِمَامَتَهُ لِلنَّاسِ، وَأَنََّّهُ أَحَقُّ مِنْ اتِّبَاعِ، ثُمَّ ذَكَرَ جَلَالََةَ الْبَيْتِ وَفَضْلَهُ وَشَرَفَهُ وَأَنَّ أُمَّنًا لِلنَّاسِ وَمَثَابَةً لَهُمْ يَثُوبُونَ إِلَيْهِ وَلَا يَقْضُونَ مِنْهُ وَطَرًا، وَفِي هَذَا تَنْبِيهِ عَلَى أَنَّهُ أَحَقُّ بِالِاسْتِقْبَالِ مِنْ غَيْرِهِ ، ثُمَّ أَمَرَهُمْ أَنْ يَتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مَصْلَى، ثُمَّ ذَكَرَ بِنَاءَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلِ الْبَيْتِ، وَتَطْهِيرَهُ بَعْدَهُ وَإِذْنَهُ، وَرَفْعَهُمَا قَوَاعِدَهُ، وَسُؤَالَهُمَا رِبْحَهُمَا الْقَبُولِ مِنْهُمَا وَأَنْ يَجْعَلَهُمَا مُسْلِمِينَ لَهُ وَيُرِيَهُمَا مَنَاسِكَهُمَا وَيَبْعَثَ فِي ذُرِّيَّتِهِمَا رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُرَكِّبُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، ثُمَّ أَخْبَرَ عَنْ جَهْلٍ مِنْ رَغْبٍ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَسَفَهٍ وَنَقْصَانِ عَقْلِهِ، ثُمَّ أَكَّدَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَكُونُوا عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ، وَأَنََّّهُمْ إِنْ خَرَجُوا عَنْهَا إِلَى يَهُودِيَّةٍ أَوْ نَصْرَانِيَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا كَانُوا ضَالًّا غَيْرَ مُهْتَدِينَ " ².

وبيّن ابن القيم أنّ التّوضيحات السابقة " كَلَّمَا مُقَدِّمَاتِ بَيْنَ يَدَيْ الْأَمْرِ بِاسْتِقْبَالِ الْكَعْبَةِ لِمَنْ تَأْمَلَهَا وَتَدَبَّرَهَا وَعَلِمَ ارْتِبَاطَهَا بِشَأْنِ الْقَبْلَةِ ، فَإِنَّهُ يَعْلَمُ بِذَلِكَ عَظَمَةَ الْقُرْآنِ وَجَلَالَته وَتَنْبِيهَهُ عَلَى كَمَالِ دِينِهِ وَحَسَنِهِ وَجَلَالَته ، وَأَنَّ هُوَ عَيْنُ الْمَصْلَحَةِ لِعِبَادِهِ لَا مَصْلَحَةَ لَهُمْ سِوَاهُ ، وَشَوْقَ بِذَلِكَ النُّفُوسِ إِلَى الشَّهَادَةِ لَهُ بِالْحَسَنِ وَالْكَمَالِ وَالْحِكْمَةِ التَّامَّةِ " ³.

ثم انتقل ابن القيم إلى بيان **الخطاب الإقناعي التّطميني الاستباقي** ما بعد الامتثال للأمر، فيما يخصّ المواقف الأخرى التي لم ترض هذا الامتثال، وتلك هي تبعات هذا الخطاب . يقول ابن القيم: " فَلَمَّا قَرَّرَ ذَلِكَ كُلَّهُ أَعْلَمَهُمْ بِمَا سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ إِذَا تَرَكُوا قِبَلَتَهُمْ ، لِئَلَّا يَفْجَأَهُمْ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ بِهِ، فَيَعْظَمُ مَوْقِعَهُ عِنْدَهُمْ، فَلَمَّا وَقَعَ لَمْ يَهْلَهُمْ وَلَمْ يَصْعَبْ عَلَيْهِمْ، بَلْ أَخْبَرَ أَنَّ لَهُ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ يَهْدِي مِنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ، ثُمَّ أَخْبَرَ أَنَّهُ كَمَا جَعَلَهُمْ أُمَّةً

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص380.

² نفسه، ج2، ص380-381.

³ نفسه، ج2، ص381.

وسطا خيارا اختار لهم أوسط جهات الاستقبال وخيرها ، كما اختار لهم خير الأنبياء ، وشرع لهم خير الأديان وأنزل عليهم خير الكتب وجعلهم شهداء على الناس كلهم لكمال فضلهم وعلمهم وعدالتهم ، وظهّرت حكمته في أن اختار لهم أفضل قبلة وأشرفها لتكامل جهات الفضل في حقهم بالقبلة والرّسول والكتاب والشريعة¹.

وبيّن ابن القيم أنّه بعد الخطاب السابق جاء بيان الحكمة من وجود قبلتين ثم تحوّل القبلة، حيث " نبه سبحانه على حكمته البالغة في أن جعل القبلة أولا هي بيت المقدس ، ليعلم سبحانه واقعا في الخارج ما كان معلوما له قبل وقوعه من يتبع الرّسول في جميع أحواله وينقاد له ولأوامر الربّ تعالى ويدين بما كيف كانت وحيث كانت ؛ فهذا هو المؤمن حقا الذي أعطى العبودية حقا ، ومن ينقلب على عقبيه ممن لم يرسخ في الإيمان قلبه ، ولم يستقرّ عليه قدمه ، فعارض وأعرض ورجع على حافر² ، وشكّ في النبوة ، وخالط قلبه شبهة الكفار الذين قالوا: إن كانت القبلة الأولى حقا فقد خرجت عن الحق ، وإن كانت باطلا فقد كنتم على باطل ، وضاق عقله المنكوس عن القسم الثالث الحق وهو : أنّها كانت حقا ومصلحة في الوقت الأول ، ثمّ صارت مفسدة باطلة الاستقبال في الوقت الثاني ، ولهذا أخبر سبحانه عن عظم شأن هذا التحويل والنسخ في القبلة ، فقال : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ﴾ [البقرة: 31] ، ثمّ أخبر أنّه سبحانه لم يكن يضيّع ما تقدّم لهم من الصلوات إلى القبلة الأولى ، وأنّ رأفته ورحمته بهم تأبي إضاعة ذلك عليهم وقد كان طاعة لهم³ . فقد بيّن ابن القيم أنّ حكمة ذلك تمحيص المؤمنين في الاتباع، كما أبطل تقسيم الكفار حين رأوا أنّ من يتبع القبلة الجديدة إمّا أنّه قد كان على باطل ، أو أنّه ترك الحق إلى الباطل ، فنبههم إلى أنّ التقسيم ليس محصورا في ذلك ، بل هناك قسم ثالث هو: أنّها كانت مصلحة في الأول ثم صارت القبلة الثانية هي الحق. ولذلك طمأنهم أنّ إيمانهم لم يضع.

وبعد تلك المقدمات والخطابات التطمينية الاستباقية ، جاء الأمر بالتحويل ، حيث إنّه "لما قرّر سبحانه ذلك كُله ، وبيّن حسن هذه الجهة بعظمة البيت وعلو شأنه وجلالته قال :

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص381.

² "والعرب تقول: أتيت فلانا ثم رجعت على حافرتي أي طريقي الذي أصعدت فيه خاصّة، فإن رجعت على غيره لم يقل ذلك... ورجع على حافرتي أي الطريق الذي جاء منه". ابن منظور، لسان العرب، مج2، ص507. مادة (حفر).

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص381-382.

﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ [البقرة: 144]¹. كما بين ابن القيم أن هذا الأمر لما كان مهمًا فقد أكد أكثر من مرة، حيث إن الله سبحانه قد "أكد ذلك عليهم مرة بعد مرة، اعتناء بهذا الشأن وتفخيما له، وأنه شأن ينبغي الاعتناء به، والاحتفال بأمره، فبهتبر هذا الاعتناء وهذا التقرير وبيان المصالح الناشئة من هذا الفرع من فروع الشريعة، وبيان المفاسد الناشئة من خلافه، وأن كل جهة في وقتها كان استقبالها هو المصلحة، وأن للرب تعالى الحكمة البالغة في شرع القبلة الأولى وتحويل عبادته عنها إلى المسجد"². فجاء التأكيد مبينًا للمصلحة في الاتباع والمفسدة في خلاف ذلك، وأن ذلك من حكمة الله. وإن مراعاة مصلحة العبد بجد ذاتها هي من لطف الله، حتى وإن خالفت المصلحة هوى الناس. ولذلك راعى الله سبحانه تعالى ذلك لطفًا بهم فسبق لهم المقدمات قبل الأمر، كما أعطى لهم الأمر مع طمأنات بخطابات تستبق الرد على ما سيثيره من لم يعجبه الأمر بالتحويل.

4.1) مراعاة مصالح العباد لا أهوائهم في الأوامر والنواهي

بين ابن القيم في معرض حديثه عن دوران الأعمال حول المصالح والمفاسد، وما أمر به الشرع في ذلك أو نهي عنه، حيث قال: "فالأعمال إما أن تشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة، وإما أن تشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة، وإما أن تستوي مصلحتها ومفسدتها، فهذه أقسام خمسة، منها أربعة تأتي بها الشرائع، فتأتي بما مصلحته خالصة، أو راجحة أمره به مقتضية له، وما مفسدته خالصة أو راجحة فحكمها فيه النهي عنه وطلب إعدامه، فتأتي بتحصيل المصلحة الخالصة و الراجحة أو تكميلهما بحسب الإمكان، وتعطيل المفسدة الخالصة أو الراجحة أو تقليلهما بحسب الإمكان، فمدار الشرائع والديانات على هذه الأقسام الأربعة"³.

وبعد أن بين انقسام الأعمال في وجود مصلحة خالصة أو مفسدة خالصة أو ما بينهما، بين رأيه في ما جاء به التشريع أمرًا أو ناهيًا، وهو ما قد يكون فيما يبدو للناس

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص382.

² نفسه، ج2، ص383.

³ نفسه، ج2، ص344.

مفسدة، حيث قال: " فكلّ مأثور به فهو راجح المصلحة على تركه ، وإن كان مكروها للنفوس قال تعالى: ﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ وَهُوَ كَرِهَ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 216]، فبين أن الجهاد الذي أمروا به، وإن كان مكروها للنفوس شاقاً عليهما، فمصلحته راجحة، وهو خير لهم وأحمد عاقبة وأعظم فائدة من التّقاعد عنه وإيثار البقاء والراحة ، فالشر الذي فيه مغمور بالنسبة إلى ما تضمنه من الخير¹. والحقيقة أن ذلك من لطف الله حيث لو شاء لأمرهم أمرا وعليهم إتيانه، أو نهاهم نهيًا وعليهم اجتنابه، لكن مع ذلك راعى نفوس البشر التي قد ترغب في الشيء الذي ترى فيه مصلحة، لكنّ الشرع يعلم أن مفسدته أقوى من مصلحته، أو قد ترغب النفس عن الشيء وترى فيه مفسدة لكنّ مصلحتها فيه أقوى من مفسدتها. فبين لها وجه المصلحة والمفسدة.

كما بين ابن القيم " بأنّ هذا يصلح أيضا للشيء الذي فيه مصلحة ظاهرة ولكن هو منهي عنه، "وهكذا كل منهي عنه فهو راجح المفسدة وإن كان محبوبا للنفوس موافقا للهوى فمضرتّه ومفسدته أعظم ممّا فيه من المنفعة وتلك المنفعة واللذة مغمورة مستهلكة في جنب مضرتّه كما قال تعالى ﴿ وإيّمهما أكبر من نفعهما ﴾ [البقرة: 219] وقال: ﴿ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ ﴾ [البقرة: 216]².

2) نماذج من خطابات التضامن للرسول الكريم

1.2) تضامنه ورحمته بزوجه "عائشة" بطريق العدول عن مرجعية الضمير الحقيقية
ذكر ابن القيم في الفرق بين الإخبار بالحال وبين الشكوى نماذج لذلك، ومن ذلك " قول النبي لما قالت : عائشة وأرأساه ، فقال : «بل أنا وأرأساه». أي الوجد القويّ بي أنا دونك فتأسرني بي فلا تشتكي"³. لكنّه بين بأنّ هذا الخطاب ليس جارٍ على أصله ومرجعيتّه الحقيقيّة في إسناد الضمائر، بل فيه عدولٌ والدافع إليه هو عطفه على زوجته عائشة، وهو المعنى الذي ظهر لابن القيم، حيث قال: "ويلوح لي فيه معنى آخر وهو أنّها كانت حبيبة رسول الله ، بل

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص346-347.

² نفسه، ج2، ص347.

³ ابن القيم، الروح، مج2، ص719.

كانت أحبّ النساء إليه على الإطلاق ، فلما اشتكت إليه رأسها أخبرها أنّ بحبّها من الأمل مثل الذي بها ، وهذا غاية الموافقة من المحبّ ومحبوبه يتألم بتألمه ويسرّ بسروره ، حتى إذا ألمه عضو من أعضائه ألم المحبّ ذلك العضو بعينه، وهذا من صدق المحبّة وصفاء المؤدّة"¹.

ولذلك خلص ابن القيم إلى المعنيين مع أنّه، في أغلب الظنّ، يجنح إلى المعنى الثاني، قال ابن القيم: "فالمعنى الأول: يفهم أنّك لا تشتكي واصبري ، في من الموجه مثل ما بك فتأسّي بي في الصبر وعدم الشكوى . والمعنى الثاني يفهم إعلامها بصدق محبّته لها أي انظري قوّة محبتي لك كيف واسيتك في ألمك ووجع رأسك فلم تكوني متوجّعة وأنا سليم من الوجع، بل يؤلمني ما يؤلمك كما يسرّني ما يسرّك كما قيل:

وإنّ أولى البرايا أن تواسيه ... عند السّرور الذي واساك في الحزن"².

والتّخريج الثاني الذي لاح لابن القيم، قد بيّن فيه الاستراتيجية التّضامنيّة التي جاءت عن طريق إحدى الآليات اللّغوية التي تتمثّل في **العدول عن المراجع الأصليّة للضمائر** ، حيث إنّ النبي من حبّه لعائشة وعطفه عليها جعل وجع رأسها في رأسه ونسبه إليه، وذلك استثمار استراتيجي للضمائر، فالضمائر "يمكن استعمالها على نحو تداولي بوصفها دالّة على التّضامن فيما وضعت له وفي غير ما وضعت له، فلا يؤوّل استعمال الضمائر للإشارة إلى مراجع غير مراجعها التي وضعت لها في النّحو العربي على أنّه خطأ، فهو من العلامات التي يستعملها المرسل للتعبير عن قصده في التّضامن مع المرسل إليه"³.

وكما أنّ استثمار الضمائر يكون في التّضامن، فبالعكس قد يستخدمه المرسل تمسّكا بسلطته، وقد بيّن "فانديك" كيف تستثمر المفردات والإشارات في الخطاب لتعكس دلالات توحى بالازدراء وعدم التّضامن، ويظهر ذلك في خطابه، ومن ذلك ما لمحّه في حديث بعض البيض عن السّود، مبيّنا أنّ "اختيار المفردات والضمائر وأسماء الإشارة يعبر -أيضا- عن الهوّة الاجتماعيّة التي تفصل المتكلّم عن الأقليات، مثل: "هم"، "هؤلاء الناس"، هؤلاء الأتراك (المكسيكيون وغيرهم)"⁴. بينما في خطاب النبي الكريم جاءت في قمّة اللّطف والتّضامن.

¹ ابن القيم، الروح، مج2، ص719.

² نفسه، مج2، ص719.

³ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص292.

⁴ فان دايك، الخطاب والسلطة، ص113.

2.2) تضامن النبيّ مع أحد أصحابه بطريق المزاح اللاّثق بمقامه

النفس أريح ما تكون مع صاحب السّلطة إذا مازحها، لأنّ ذلك أدعى إلى ذهاب الرّهاب التي تضفيه سلطة المرسل، ولذلك، في الدّراسات التّداولية، "تعدّ المداعبة من آليات التّضامن التي يصنفها (براون وليفنسون) على أنّها من استراتيجيات التّأدّب الإيجابي" ¹. وقد ذكر ابن القيم قصّة النبيّ مع أحد أصحابه حين لاطفه بالمزاح، مبيّنا في الوقت نفسه حدود المزاح، حيث قال: "وحاصل الأمر أنّ اللّعب والهزل والمزاح في حقوق الله تعالى غير جائز، فيكون جدّ القول وهزله سواء، بخلاف جانب العباد" ².

ثمّ استشهد ابن القيم بقصّة مازح فيها النبيّ أحد أصحابه، حيث قال: "ألا ترى أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم كان يمزح مع أصحابه ويواسطهم، وأما مع ربّه تعالى فيجدّ كلّ الجّد، ولهذا قال للأعرابي يمازحه: "من يشتري مني العبد؟ فقال تجدي رخيصة يا رسول الله؟ فقال بل أنت عند الله غالٍ" وقصد صلى الله عليه وسلّم أنّه عبد الله، والصّيغة صيغة استفهام، وهو كان يمزح ولا يقول إلا حقًا" ³.

من خلال تلك الملاطفة للنبيّ صلى الله عليه وسلم للأعرابي، التي مازحه بأنّه عبد ليبيّن له أنّه ذو قيمة كبيرة عند الله وبالتالي عنده هو أيضا — أي الرسول —، وهذا هو الغرض الحقيقي من المزاح المثمر، ولذلك فقد "يتجاوز المرسل، عند التّلفظ بالطّرفة، مجرد دورها في التّسلية، إلى بعد أهم، وهو التّقارب بينه وبين المرسل إليه، وقد يكون هو القصد الأهمّ عنده" ⁴.

3) لطف خطاب الأنبياء والرسل مع أقوامهم

هناك عدّة أمثلة ذكرها ابن القيم تبين لطف أنبياء الله في خطابهم لأقوامهم، ومن ذلك خطاب لوط لقومه، فقد استنبط ابن القيم من قول لوط لقومه: ﴿يا قوم هؤلاء بناتي هنّ

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص311.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص541.

³ نفسه، ج4، ص541.

⁴ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص311.

أطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي أليس منكم رجل رشيد ﴿ [هود: 78]، عدّة آيات تمثل تضامنه ولطفه مع قومه، حيث قال عن ذلك الخطاب بأنه "يجمع أنواعا من الاستعطاف: أحدها: خطابهم بخطاب الناصح المشفق بقوله: يا قوم، ولم يقل يا هؤلاء.

الثاني: عرضه بناته عليهم بقوله: هؤلاء بناتي.

الثالث: تنجيز ذلك بالإشارة بلفظ الحضور.

الرابع: ترغيبه فيهنّ لطهارتهنّ وطيبهنّ.

الخامس: تذكيرهم بالله تعالى بقوله: فاتقوا الله.

السادس: المطالبة بحفظ الدّم، وترك الأذى بقوله: ولا تخزون.

السابع: التوبيخ الشّديد بقوله: أليس منكم رجل رشدي¹.

ومن تلك الأمثلة خطاب "يس" و"نوح" لقومهما. يقول ابن القيم بعد ذكره لنماذج

اللّطف في الخطاب: " ونظير هذا خطاب صاحب يس لقومه حيث قال: ﴿ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿ [يس: 20-22]، ونظير ذلك قول نوح لقومه: ﴿ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا أَمْرًا لَكُمْ مِنْ دُونِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴿ [نوح: 2-4]².

وقد انتهى ابن القيم إلى أنّ ذلك ليس خاصًا بنبيّ دون آخر، بل " وكذلك سائر خطاب الأنبياء لأمتهم في القرآن إذا تأملته وجدته ألين خطاب وألطفه³.

4) لطف وتضامن الخلفاء وأصحاب السّلطة مع من دونهم

ذكر "ابن القيم" قصّتين تتعلّقان بوحي الخليفة عمر بن الخطاب بهذا الجانب أولاهما تتعلّق بما استخدمه هو، والثانية في إرشاده إلى استخدام ذلك، قال ابن القيم: " فَقَدْ رَوَيْنَا عَنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : أَنَّهُ خَرَجَ يَغْسُ الْمَدِينَةَ بِاللَّيْلِ، فَرَأَى نَارًا مُوقَدَةً فِي حِجَابٍ، فَوَقَفَ وَقَالَ: " يَا أَهْلَ الضُّوءِ ". وَكَرِهَ أَنْ يَقُولَ: يَا أَهْلَ النَّارِ. وَسَأَلَ رَجُلًا عَنْ شَيْءٍ: " هَلْ كَانَ؟ " قَالَ: لَا أَطَالَ اللَّهُ بِقَاءِكَ، فَقَالَ: " قَدْ عَلِمْتُمْ فَلَمْ تَتَعَلَّمُوا، هَلَّا قُلْتَ: لَا، وَأَطَالَ اللَّهُ

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص189.

² نفسه، ج3، ص118.

³ نفسه، ج3، ص118.

بِقَاءِك؟"¹. وبذلك فعمر ابن الخطاب قد غلّب جانب الأدب على جانب الإفادة العارية عن الأدب، مع أنّ الأمر في الواقع كذلك، فلم يقله كما هو، بل قد عبّر عن النار بلازم من لوازمها تأدّباً، وكذلك أرشد من لم يحسن الفصل في كلامه حتى يتبيّن النفي من الدّعاء، إلى إحسان الأدب في الكلام بمراعاة الوقف والابتداء في كلامه حتى لا يتوهّم معنى قبيح.

وكذلك تلك القصة التي ذكرها ابن القيم لأحد القضاة، حيث إنّ "ك أن ليعض القضاة جليس أعمى، وكان إذا أراد أن ينهض يقول: يا غلام، اذهب مع أبي محمد، ولا يقول: خذ بيدي، قال: والله ما أخلّ بها مرّة"². وهذه القصة تدل على أنه من قديم كان التلطف مع من بلي بشيء من مرض ونحوه فأذهب له أحد الأعضاء الوظيفية في جسده، وهو ما أصبح يسمى اليوم "ذوي الاحتياجات الخاصة" تجنباً للفظ الذي كان مستعملاً ويحمل دلالة إيجابية سلبية وهي لفظ "المعوق"، فهذا خطاب لا يشعر صاحب العمى بأدنى ضرر نفسي، فلم يقل خذ بيده لأنّ ذلك يستلزم سبباً، لكن اذهب مع فلان فكأنّ ذلك من باب الاحترام له وليس لأنه أعمى، فهذا هو التآدب والتضامن!

ولا تقتصر نماذج خطاب اللطف على ما ذكر فقط بل هناك أمثلة ونماذج أخرى، وقد بيّن ابن القيم أنّ الخطاب الذي يحتوي لطفاً وأدباً ليس مقتصرًا على البشر، بل حتّى على نظرائهم من الجن؛ "وتأمل لطف خطاب نذر الجن لقومهم وقولهم ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَعْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الأحقاف: 31]"³.

وقد انتهى ابن القيم بعد ذكره لهذه النماذج إلى تأصيل آداب التّخاطب هذه من القرآن والسنة، من خلال حثّ الله تعالى ونبيّه الكريم إلى ذلك، يقول ابن القيم: " وَأَصْلُ هَذَا الْبَابِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾ [الإسراء: 53]، فَالشَّيْطَانُ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِذَا كَلَّمَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا بِغَيْرِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، فَرُبَّ حَرْبٍ وَقُودَهَا جُبْتُ وَهَامٌ، أَهَاجَهَا الْقَبِيحُ مِنَ الْكَلَامِ."⁴، حيث بيّن فيها أن ذلك هو السبب وراء انتقاء الألفاظ والعدول عن بعضها إلى أخرى وإن كانت في معناها، حيث استفاد من قول الرسول

¹ ابن القيم، الطّرق الحكميّة، ص108.

² نفسه، ص110.

³ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص118.

⁴ ابن القيم، الطّرق الحكميّة، ص111.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: خُبَيْتُ نَفْسِي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: لَقِسْتُ نَفْسِي» ،
 بقوله: "وَحُبَيْتُ وَلَقِسْتُ وَعَثْتُ مُتَقَارِبُهُ الْمَعْنَى. فَكِرَةُ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
 لَفْظًا " الْحُبَيْتُ " لِإِشَاعَتِهِ، وَأَرْشَادُهُمْ إِلَى الْعُدُولِ إِلَى لَفْظٍ هُوَ أَحْسَنُ مِنْهُ، وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَاهُ تَعْلِيمًا
 لِلأَدَبِ فِي الْمَنْطِقِ، وَإِزْشَادًا إِلَى اسْتِعْمَالِ الْحَسَنِ، وَهَجْرِ الْقَبِيحِ مِنَ الْأَقْوَالِ، كَمَا أَرْشَدَهُمْ إِلَى
 ذَلِكَ فِي الْأَخْلَاقِ وَالْأَفْعَالِ"¹. حيث بين ابن القيم أنّ الله تعالى ورسوله الكريم قد أرشدا إلى
 التأدب في الحديث لا تملقا، وإنما محافظة على العلاقات الطيبة، وعدم إفساح المجال للشيطان
 حتى يوقع العداوات التي سببها الكلام غير المهذب.

¹ ابن القيم، الطرق الحكيمية، ص111.

رابعاً: استراتيجيّة التّأدّب التّجيلي

لما انطلق ابن القيم من إرشادات الله تعالى لأنبيائه في مخاطبة ذوي السّلطة، فقد كانت التّماذج التي توضّح عمل هذه الاستراتيجيّة مستمدّة من القرآن الكريم، من خلال أمر الله لأنبيائه بمخاطبة أصحاب السّلطة الذين يريدون إرشادهم باللّين، وقد بيّن كيف تمثّلوا ذلك والآليات التي استخدموها لهذا الغرض الجزئي (التّأدّب والتّججيل)، من أجل تحقيق الغاية الكليّة (التّأثير والهداية)، وكذلك في خطابهم لرحم سبحانه الذي يكون التّأدّب معه والتّججيل له غرضاً وغاية لنيل رضاه وللبعد عن سخطه. والتّماذج التّاليّة تبين ذلك.

1) التّأدّب في مخاطبة الله تعالى

لقد دعا ابن القيم إلى التأمّل في أحوال مخاطبة الرّسل لرحم، حيث قال: "وَتَأْمَلْ أَحْوَالَ الرُّسُلِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ مَعَ اللَّهِ، وَخِطَابَهُمْ وَسُؤَالَهُمْ. كَيْفَ تَجِدُهَا كُلُّهَا مَشْحُونَةً بِالْأَدَبِ قَائِمَةً بِهِ؟"¹. كما ذكر عدّة أساليب تأديبيّة في خطاب الله تعالى وذلك من خلال ماورد في القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك:

1.1) أدب عيسى، عليه السّلام، في خطابه لربه

أورد ابن القيم هذا الخطاب وذلك في مقامين مختلفين، ففي المقام الأوّل: "قَالَ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة: 116]، وَلَمْ يَقُلْ: لَمْ أَقُلْهُ. وَفَرَّقَ بَيْنَ الْجَوَابَيْنِ فِي حَقِيقَةِ الْأَدَبِ"². من هذا التّوصيف البديع من ابن القيم لخيارات المتكلّم من خلال ماورد في القرآن الكريم من آداب؛ يمكن للإنسان أن يتلقّى مبادئ التّخاطب التي لا يصل إليها بتملّقه، فالجواب الذي افترضه ابن القيم (لم أقله) يحتمل أن يجيب به كل واحد، خاصّة وأنّه عوتب على شيء لم يقم به، فذلك ما يسبق إلى لسانه، لكن الجواب في الآية كان جواباً نبويّاً في قمة التّأدّب.

وقد بيّن ابن القيم كيف سوّغ عيسى عليه السّلام موقفه من أنّه لا علم له، تسويغاً في قمة العبودية ونسبة العلم إلى الله تعالى، يقول ابن القيم: "ثُمَّ أَحَالَ الْأَمْرَ عَلَى عِلْمِهِ سُبْحَانَهُ بِالْحَالِ وَسِرِّهِ، فَقَالَ: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي﴾ [المائدة: 116]، ثُمَّ بَرَأَ نَفْسَهُ عَنْ عِلْمِهِ بِعَيْبِ رَبِّهِ

¹ ابن القيم، مدارج السّالكين، ج2، ص394.

² نفسه، ج2، ص394.

وَمَا يَخْتَصُّ بِهِ سُبْحَانَهُ، فَقَالَ: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، ثُمَّ أَنْتَى عَلَى رَبِّهِ، وَوَصَفَهُ بِتَقَرُّدِهِ بِعِلْمِ الْغُيُوبِ كُلِّهَا، فَقَالَ: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 116]، ثُمَّ نَفَى أَنْ يَكُونَ قَالَ لَهُمْ غَيْرَ مَا أَمَرَهُ رَبُّهُ بِهِ - وَهُوَ مَحْضُ التَّوْحِيدِ - فَقَالَ: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: 117]، ثُمَّ أَخْبَرَ عَنِ شَهَادَتِهِ عَلَيْهِمْ مُدَّةَ مَقَامِهِ فِيهِمْ، وَأَنَّهُ بَعْدَ وَفَاتِهِ لَا اطَّلَاعَ لَهُ عَلَيْهِمْ، وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَحْدَهُ هُوَ الْمُنْفَرِدُ بَعْدَ الْوَفَاةِ بِالْاطَّلَاعِ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117]، ثُمَّ وَصَفَهُ بِأَنَّ شَهَادَتَهُ سُبْحَانَهُ فَوْقَ كُلِّ شَهَادَةٍ وَأَعْمَمَ، فَقَالَ: ﴿وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: 117]¹.

ثم تتبّع ابن القيم مسار الخطاب، لما انتقل سيّدنا عيسى إلى قضية قومه الذين قد اغضبوا الله، حيث راعى "مقام الغضب" وانتقى كلماته بدقّة تأدّباً مع ربه. وفي ذلك يكمل ابن القيم مسار الخطاب: "ثُمَّ قَالَ: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: 118]، وَهَذَا مِنْ أَبْلَغِ الْأَدَبِ مَعَ اللَّهِ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَقَامِ، أَيْ شَأْنِ السَّيِّدِ رَحْمَةً عَيْدِهِ وَالْإِحْسَانَ إِلَيْهِمْ، وَهَؤُلَاءِ عَيْدُكَ لَيْسُوا عَيْدًا لِعَيْرِكَ، فَإِذَا عَذَّبْتَهُمْ - مَعَ كَوْنِهِمْ عَيْدَكَ - فَلَوْلَا أَنَّهُمْ عَيْدٌ سُوءٍ مِنْ أُنْحُسِ الْعَيْدِ، وَأَعْتَاهُمْ عَلَى سَيِّدِهِمْ، وَأَعْصَاهُمْ لَهُ - لَمْ تُعَذِّبْهُمْ، لِأَنَّ فُرْيَةَ الْعُبُودِيَّةِ تَسْتَدْعِي إِحْسَانَ السَّيِّدِ إِلَى عِبْدِهِ وَرَحْمَتَهُ، فَلَمَّاذَا يُعَذِّبُ أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وَأَجُودُ الْأَجُودِينَ، وَأَعْظَمُ الْمُحْسِنِينَ إِحْسَانًا عَيْدَهُ؟ لَوْلَا فَرَطُ عُتُوِّهِمْ، وَإِبَاؤُهُمْ عَنْ طَاعَتِهِ، وَكَمَالُ اسْتِحْقَاقِهِمْ لِلْعَذَابِ. وَقَدْ تَقَدَّمَ قَوْلُهُ: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 116] أَيْ هُمْ عِبَادُكَ، وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِسِرِّهِمْ وَعَلَانِيَتِهِمْ، فَإِذَا عَذَّبْتَهُمْ: عَذَّبْتَهُمْ عَلَى عِلْمٍ مِنْكَ بِمَا تُعَذِّبُهُمْ عَلَيْهِ، فَهُمْ عِبَادُكَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِمَا جَنَوُهُ وَاکْتَسَبُوهُ"².

وقد نفى ابن القيم أن يكون خطاب عيسى استعطافاً لربه من أجل قومه، حيث قال: "فَلَيْسَ فِي هَذَا اسْتِعْطَافٌ لَهُمْ، كَمَا يَظُنُّهُ الْجُهَّالُ، وَلَا تَفْوِيضٌ إِلَى مَحْضِ الْمَشِيئَةِ وَالْمُلْكِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْحِكْمَةِ، كَمَا تَظُنُّهُ الْقَدَرِيَّةُ، وَإِنَّمَا هُوَ إِفْرَازٌ وَاعْتِرَافٌ وَنُتَاءٌ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ بِحُكْمَتِهِ

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج2، ص394.

² نفسه، ج2، ص394.

وَعَدْلِهِ، وَكَمَالِ عِلْمِهِ بِحَالِهِمْ، وَاسْتِحْقَاقِهِمْ لِلْعَذَابِ"¹. وحتى يؤكد ابن القيم ذلك أتى إلى لفتة أخرى من لفتات حسن الأدب الذي تجسّد في اختيار واع للألفاظ من حيث دلالاتها المناسبة للمقام، وهي رغم أنّها كلّها صحيحة لغةً وليس فيها محذور من حيث الشّرع، إلا أنّ بعضها أليق بالمقام، وفي هذا يكمل ابن القيم تسلسل خطاب إبراهيم، حيث: " قَالَ: ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، وَمَ يَقُلْ: الْعَفْوُ الرَّحِيمُ وَهَذَا مِنْ أْبْلَغِ الْأَدَبِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى ، فَإِنَّهُ قَالَهُ فِي وَقْتِ غَضَبِ الرَّبِّ عَلَيْهِمْ، وَالْأَمْرُ بِهِمْ إِلَى النَّارِ ، فَلَيْسَ هُوَ مَقَامَ اسْتِعْطَافٍ وَلَا شَفَاعَةٍ ، بَلْ مَقَامُ بَرَاءَةٍ مِنْهُمْ ، فَلَوْ قَالَ: فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَفْوُ الرَّحِيمُ ، لِأَشْعَرَ بِاسْتِعْطَافِهِ رَبَّهُ عَلَى أَعْدَائِهِ الَّذِينَ قَدْ اشْتَدَّ غَضَبُهُ عَلَيْهِمْ. فَالْمَقَامُ مَقَامُ مُوَافَقَةِ لِلرَّبِّ فِي غَضَبِهِ عَلَى مَنْ غَضِبَ الرَّبُّ عَلَيْهِمْ، فَعَدَلَ عَنْ ذِكْرِ الصِّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يُسْأَلُ بِهِمَا عَطْفُهُ وَرَحْمَتُهُ وَمَغْفِرَتُهُ إِلَى ذِكْرِ الْعِزَّةِ وَالْحِكْمَةِ، الْمُتَضَمِّنَتَيْنِ لِكَمَالِ الْقُدْرَةِ وَكَمَالِ الْعِلْمِ. وَالْمَعْنَى: إِنْ عَفَرْتَ لَهُمْ فَمَغْفِرَتُكَ تَكُونُ عَنْ كَمَالِ الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ ، لَيْسَتْ عَنْ عَجْزٍ عَنْ الْإِنْتِقَامِ مِنْهُمْ، وَلَا عَنْ خَفَاءٍ عَلَيْكَ بِمِقْدَارِ جَرَائِمِهِمْ، وَهَذَا لِأَنَّ الْعَبْدَ قَدْ يَغْفِرُ لِعَيْرِهِ لِعَجْزِهِ عَنِ الْإِنْتِقَامِ مِنْهُ. وَجَهْلِهِ بِمِقْدَارِ إِسَاءَتِهِ إِلَيْهِ. وَالْكَمَالُ: هُوَ مَغْفِرَةُ الْقَادِرِ الْعَالِمِ، وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. وَكَانَ ذِكْرُ هَاتَيْنِ الصِّفَتَيْنِ فِي هَذَا الْمَقَامِ عَيْنَ الْأَدَبِ فِي الْخُطَابِ"².

وهذا من نفائس معرفة المخاطب بالمخاطب وسياق التّخاطب ضمن خطابه، حيث يطلب طلبا دون أن يسيء الأدب مع مخاطبه بأن يأتي بكلام في غير مقامه، وإن كان الكلام في نفسه صحيحا بعبارة التواصل والتبليغ. وقد بيّن ابن القيم ذلك وأكّده عن وعي منه باختلاف المسلك الخطابي نظرا لاختلاف المقامات التّخاطبية وحال المخاطب، ومبرزا لوعي نبيّ الله إبراهيم بذلك، وذلك ما ذكره في حديثه عن تغيير سياق التّخاطب، وذلك في المقام الثاني.

بيّن ابن القيم اختلاف المقام الثاني عن الأوّل، حيث قال " هَذَا بِخِلَافِ قَوْلِ الْحَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿وَاجْتَنِبِي وَبَيِّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [إبراهيم: 35]، وَمَ يَقُلْ: فَإِنَّكَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، لِأَنَّ الْمَقَامَ

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج2، ص394.

² نفسه، ج2، ص394-395.

مَقَامٌ اسْتِعْطَافٍ وَتَعْرِيزٍ بِالِدُّعَاءِ، أَيُّ إِنَّ تَعْفِرَ لَهُمْ وَتَرْحَمَهُمْ، بِأَنَّ تُؤَفِّقَهُمْ لِلرُّجُوعِ مِنَ الشَّرِّكَ إِلَى التَّوْحِيدِ، وَمِنَ الْمَعْصِيَةِ إِلَى الطَّاعَةِ، كَمَا فِي الْحَدِيثِ «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»¹. فقد بيّن ابن القيم أنّه لما كان موقف الله سبحانه وتعالى من قوم إبراهيم غير الموقف السابق أمكن استعمال "الغفور الرحيم"، بينما في الخطاب السابق لم يمكن ذلك، كما أمكن الدعاء لهم بالرحمة عوض التبرؤ منهم.

من خلال ماسبق وضمن هذا المقام التخاطبي الذي جاء في القرآن واستنبط منه ابن القيم آداب مخاطبة ملك الملوك، نجد تجسّد البعد التأديبي في الخطاب وتلوين الخطاب بحسب المقام في أجلي وأرفع درجاته، ما يدلّ على اشتغال استراتيجية الخطاب التبجيلي في أسمى وأوضح صورها؛ بدءاً من العدول عن نفي المقول إلى نفي العلم عن نفسه ونسبته إلى الله، ثم التبرؤ من من قومه مراعاة لغضب الله عليهم، انتهاءً إلى التعرّيز بطلب المغفرة لقومه وذلك لتغيّر المقام.

2.1) التنغيم ودرجة الصّوت وأثر ذلك في تحقيق التبجيل

التنغيم له دور هام في الخطابات حتى إنّّه يحدّد نمط الكثير من الجمل، "فالتنغيم مثلاً عامل مهم في تصنيف الجمل إلى أمطاطها المختلفة، من إثباتية واستفهامية وتعجيبية إلخ، إذ تصاغ كل واحدة منها وفقاً للون موسيقيّ معيّن، بالرغم مما قد تحويه الجملة من أدوات صرفية من شأنها أن تساعد على تحديد نوعها كأدوات الاستفهام، وصيغتي التعجب، وفي كثير من الأحيان، يكون التنغيم وحده هو الفيصل في الحكم على نوع الجملة"². كما يعتبر التنغيم والتحكّم في درجة الصّوت من الآليات المحقّقة للكثير من الاستراتيجيات ومن ذلك الاستراتيجية التأديبية التبجيلية، "وبهذا فإنّ التنغيم المناسب هو أساس كل تلقّظ بالخطاب"³. ولم يغب عن ابن القيم وظيفة الصّوت في تحقيق الاستراتيجية التأديبية التبجيلية على وجه الخصوص، حيث يبرز فيها ابن القيم آليّة أخرى من الآليات المتعلقة بالتأدّب في خطاب ذوي السّلطة، تتعلق بقضيّة المستوى التنغيمي، وكيفية تناسب الصّوت مع المقام، حيث يحقق

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص46.

² كمال بشر، دراسات في علم اللّغة، ص24.

³ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، 321.

بذلك الغاية التّخاطبيّة المرجوّة. وكعادة ابن القيم في استنباط تلك الآداب أنّه ينطلق ممّا أرشد إليه القرآن الكريم؛ حيث انطلق في هذا الجانب من قوله تعالى: ﴿ادعوا ربكم تضرّعا وخفية، إنّّه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعا إنّ رحمت الله قريب من المحسنين﴾ [الأعراف: 55-56]، وقد استنبط ابن القيم من مجموع الآيتين آداب نوعي الدّعاء: دعاء العبادة، ودعاء المسألة وبيّن ماهيتهما والعلاقة بينهما؛ حيث قال: "فهو يدعى للتّفع أو الضّرّ دعاء المسألة، ويدعى خوفاً ورجاء دعاء العبادة، فعلم أنّ التّوعين متلازمان، فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة، وكل دعاء مسألة متضمّن لدعاء العبادة"¹. وقد عضّد ذلك بكثير من الشّواهد القرآنيّة، لكن ما يهمنّا منها في هذا الصّدّد ما ذكره حول أدب إخفاء الدّعاء الذي أرشدت إليه الآية "ادعوا ربكم تضرّعا وخفية"؛ حيث ذكر ابن القيم لها فوائد ستّ صرّح في بعضها بالأصول التّخاطبيّة التي ينبغي التزامها في مخاطبة ذوي السّلطة: ومن ذلك الفائدة الثّانية التي بيّن فيها أهميّة خفض الصّوت وتعلّقها برقي الأدب، حيث صرّح بأنّ خفض الصّوت: "أعظم في الأدب والتّعظيم، ولهذا لا تُخاطب الملوك ولا تُسأل برفع الأصوات، وإنّما تخفض عندهم الأصوات، ويخفّ عندهم الكلام بمقدار ما يسمعون، ومن رفع صوته لديهم مقتوه، والله المثل الأعلى فإذا كان يسمع الدّعاء الخفي فلا يليق بالأدب بين يديه إلا خفض الصّوت به"². فكأنّ ابن القيم هنا خبير اتّصالات وتواصل حيث يوضّح أصول التّخاطب النّاجح في سبيل تحقيق الغايات؛ لأنّ الدّاعي، كما قرّر ابن القيم، هو صاحب المسألة الذي يريد من المدعو تحقيقها له، ولذلك "إنّما يسأل مسألة ذليل قد انكسر قلبه، وذلت جوارحه، وخشع صوته، حتى إنّّه ليكاد تبلغ به ذلته ومسكنته، وكسره وضراعته، إلى أن ينكسر لسانه، فلا يطاوعه بالنّطق... وهذه الحالة لا يتأتّى معها رفع الصّوت بالدّعاء أصلاً"³. وعلى هذا النّحو يمكن أن يسترشد المخاطب في استراتيجياته التّخاطبيّة بهذا الأصل التّخاطبي التّأدّبي حتى يحقق غايته، ولا يردّ خائبا لا بسبب ملفوظه بحدّ ذاته وإنّما

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص4.

² نفسه، ج3، ص7.

³ نفسه، ج3، ص8.

بسبب عدم مراعاته التصويت الصحيح بالملفوظ في مقام الدعاء. ولذلك بيّن ابن القيم أنّ رفع الصوت عند الملوك يجلب لصاحبه المقت.

وقد ذكر ابن القيم نموذجاً عملياً لأحد الأنبياء الذين تمثّلوا ذلك، وقد أثنى الله عليهم بدعائهم الخفيّ، وهو النبيّ " زكريا "، وذلك في قوله تعالى عنه: ﴿إِذ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ [مریم: 3]¹، وبيّن في الوقت نفسه أنّ خفض الصوت من الأصول التخاطبية التي إن خرقت كانت خرقاً لقواعد التّأدّب؛ "فكلما استحضر القلب قرب الله تعالى منه، وأنت أقرب إليه من كل قريب، وتصوّر ذلك، أخفى دعاءه ما أمكنه، ولم يتأت له رفع الصوت به، بل يراه غير مستحسن، كما أنّ من خاطب جليسا له يسمع كلامه خفيّاً كلامه، فبالغ في رفع صوته استهجن ذلك منه. والله المثل الأعلى سبحانه"².

3.1) الأدب مع الله في التّقديم والتّأخير

ذكره في تفسير الفاتحة، حيث قال: "وأما تقديم المعبود المستعان على الفعلين ففيه:

أدب مع الله بتقديم اسمه على فعلهم، وفيه الاهتمام وشدة العناية به، وفيه الإيذان بالاختصاص، المسمّى بالحصص، فهو في قوّة لانعبد إلا إياك، ولا نستعين إلا بك. والحاكم في ذلك ذوق العربيّة والفقّه فيها، واستقراء موارد استعمال ذلك مقدّماً"³. وقد بيّن ابن القيم ارتباط هذه الكفاءة التّأديبية في استثمار التّقديم والتّأخير يلزمه أيضاً معرفة معايير وشروط التّبليغ وفق نسق هذه اللّغة وحركيته والمعرفة بمسوغات التّقديم والتّأخير وذلك بالفقّه فيها تذوقاً في استعمالاتها المتنوّعة.

وهناك أيضاً تأدّب في حقّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ذكر ابن القيم فيه نموذجين متشابهين لحسن التّأدّب في حقّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، يظهر فيهما جلياً عدم التّسرع في إعلام المخاطب دون مراعاة الأدب، يقول ابن القيم: "وَسُئِلَ الْعَبَّاسُ: أَنْتَ أَكْبَرُ أَمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -؟ فَقَالَ: هُوَ أَكْبَرُ مِنِّي، وَأَنَا وُلِدْتُ قَبْلَهُ. وَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ قَبَاتُ بْنُ

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص8.

² نفسه، ج3، ص8.

³ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص88-89.

أَشِيم؟ فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَكْبَرُ مِنِّي، وَأَنَا أَسْنُ مِنْهُ¹. حيث أحرّ الجواب المطلوب، وقدم قبله ما يدل على الاحترام وإن كان غير مطلوباً في سؤال السائل.

2) تأدّب الرّسل والأنبياء في مخاطبة ذوي السّلطة وأولي العلم

1.2) إبراهيم وأبوه

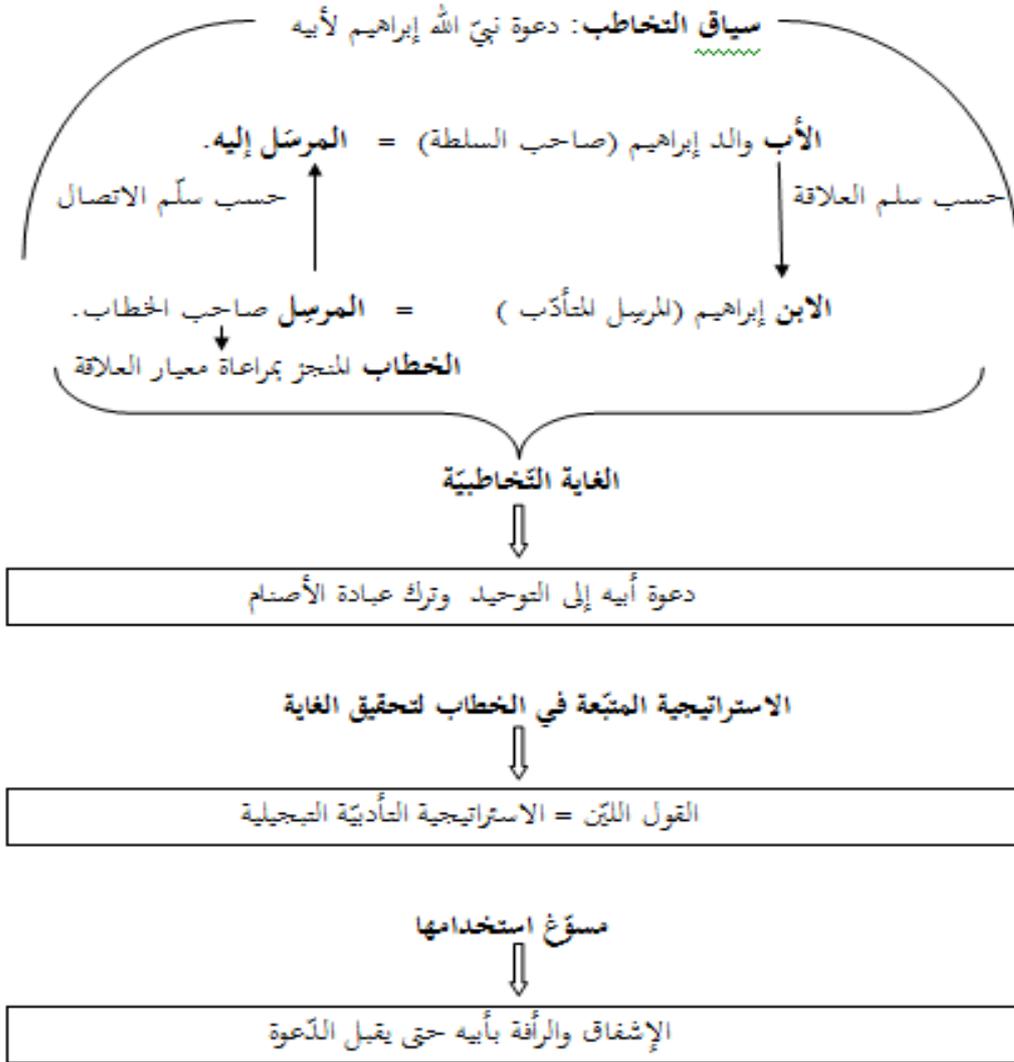
ذكر ابن القيم نموذجاً من النماذج التي تمثلت عملياً آداب التّخاطب، وانعكس ذلك على كيفية إنتاجها للخطاب وفق "استراتيجية تأديبة تبجيلية" أسثمرت فيها العديد من الأدوات والآليات، وذلك ما جاء في دعوة نبيّ الله إبراهيم لأبيه، فهنا العلاقة هي علاقة اجتماعية، بين الأب الذي يمثل صاحب السّلطة، والابن وهو نبيّ الله إبراهيم صاحب الخطاب الدّعوي. حيث يبرز تفاوت بمعيار السّلطة بين الأب والابن، و"يعدّ تفاوت السّلطة بين الآباء والأبناء من أكثر التباينات وضوحاً في عدد من الثقافات"². مع أنّ إبراهيم نبيّ وجاء بالخطاب الدّعوي إلا أنّ المدعو هنا لم تكن سلطته كما في السابق سياسية، بل سلطة اجتماعية، حتى وإن كان والد إبراهيم سيّداً في قومه.

وابن القيم قد أدرك هذا السّلم الاجتماعي، ولذلك أدرج-عن وعي وقصد- هذا المثال تحت مبحث "خطاب الرّؤساء باللين"، وإن كان معيار السّلطة قد يأتي من رافد آخر على رأي من يقول بأنّ أبا إبراهيم ملك، لكن الخطاب جارٍ، كما هو بيّن من سياق الآية، بين ابن ناصح شفيق وأبٍ متمسك بعقيدة وثنية، ولذلك يمكن تمثيل هذه العلاقة كما يلي:

¹ ابن القيم، الطّرق الحكميّة، ص109.

² فان دايك، الخطاب والسّلطة، ص106.

مخطط توضيحي لخطاب إبراهيم لأبيه



وقد وضّح ابن القيم الآليات والأدوات التي استخدمها نبي الله إبراهيم في تحقيق التّأدب التبجيلي مع أبيه، وذلك كما يلي:

1.2.2 الأدوات والآليات اللّغوية

أ) اللّقب (ألفاظ القرابة)

العلاقات الاجتماعية ضمن إطار القرابة لها مجموعة من الألفاظ التي تدلّ عليها، ويعدّها بعض الباحثين من صنف الألقاب التي تستخدم في تحقيق غايات تأديبية في استراتيجيات الخطاب، بغية التّقريب والتّضامن، حيث تعدّ ألفاظ القرابة من العلامات على

العلاقات الحقيقية بين الناس، وبالتالي فهي فرع من الألقاب. وهذه الألقاب هي: ابن، أخ، أخت، أب، عم، جدّ، جدّة. ويستعملها المرسل عندما:

- 1 يكون لديه خيار باستعمال غيرها، ولكنه يفضلها للدلالة على التضامن.
- 2 أو فيما ليست حقيقة له¹.

ولأهمية اللقب في المسافة بين المتخاطبين قد حظي بدراسات مختلفة خاصة ضمن العلاقة بين الرؤساء والمرؤوسين في المنظمات التجارية، وكيف يتم استخدام الألقاب، حيث ظهر أنّ " هذه الأنماط المختلفة في توظيف الألقاب في التخاطب ترتبط بعض الشيء بتفاوت العمر"².

وفي النموذج الذي ذكره ابن القيم يُعدّ لفظ القرابة أول آية استخدمها نبيّ الله إبراهيم في مخاطبته لأبيه، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُعْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مریم: 42]. وذلك ما تبّه عليه ابن القيم في استخراجها للأدوات التخاطبية التأديبية، حيث قال معقبا على هذا الخطاب: "فلبتدأ خطابه بذكر أبوته الدالة على توقيره، ولم يسمّه باسمه"³. وهنا نجد أنّ ابن القيم يبرز أول اتصال تخاطبي بين طرفين بينهما علاقة متذبذبة بسبب موقف أب إبراهيم من ولده الموحد، وقد استثمر سيدنا إبراهيم آية لفظ القرابة في تقريب المسافة رغم سوء العلاقة؛ "ولدور ألفاظ القرابة في الدلالة على التضامن والموّدة، فإنّ المرسل قد يستعملها في سياق سوء التفاهم، وهو مقابل سياق التضامن الحقيقي، وهذا دليل على رغبة المرسل في التخلّق بدرجة معيّنة من التضامن"⁴.

ب) الفعل الكلامي غير المباشر

تتبع ابن القيم مسار الخطاب الذي جاء به سيدنا إبراهيم، حيث ذكر أنّه بعد النداء التوقيري بلفظ القرابة "أبت"، استخدم "إبراهيم عليه السلام" مجموعة من الأفعال الكلامية غير المباشرة التي تدل على التأدّب؛ يقول ابن القيم، مكتملا لمسار الخطاب،: " ثم أخرج الكلام معه مخرج السؤال فقال: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُعْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مریم: 42]،

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص278.

² فان دايك، الخطاب والسلطة، ص124.

³ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص117.

⁴ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص282.

ولم يقل لا تعبد، ثم قال: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾ [مریم: 43]، فلم يقل له: جاهل لا علم عندك، بل عدّل عن هذه العبارة إلى أطف عبارة تدل على هذا المعنى فقال: ﴿جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾¹.

فقد صرح ابن القيم هنا بلفظ **العدول** قارنا إياه بآليته وهي العدول عن التوجيه المباشر بلفظ "لا تعبد" إلى الفعل الكلامي غير المباشر، حيث إنّ سيدنا إبراهيم قد "أخرج الكلام معه مخرج السؤال (الاستفهام)" الذي يستلزم أنّه يطلب منه ترك عبادة الأصنام، والداعي إلى هذا العدول كما بيّن ابن القيم هو "اللطف في الخطاب". كما أنّ العدول الثاني وقع بين فعلين كلاميين يدخلان ضمن الإخبار من حيث الصيغة لكن من حيث المضمون يفترقان؛ حيث عدل عن إخبار أبيه بأنّه جاهل بما هو فيه، إلى إخباره بأنّه قد أوتي من العلم ما لم يؤته والده، الذي يستلزم بأنّ والده في هذا المجال المتعلّق بالتوحيد جاهل، لكن سبب العدول عن تقرير الواقع الصريح (جهل الأب) هو كما بيّن ابن القيم: "اللطف في الخطاب". وقد جعل ابن القيم بين مسلك عيسى عليه السّلام مع أبيه، ومسلك نبيّ الله موسى مع فرعون شبهها، وذلك في تكلمة الخطاب: "ثم قال: ﴿فَاتَّبَعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ [مریم: 43]، هذا ومثل قول موسى لفرعون: ﴿وَأَهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ﴾ [النّازعات: 19]"².

ت) مسلك التّظّم وحسن توظيف الإسناد واختيار الألفاظ

ثم بيّن ابن القيم ما حواه الخطاب في آخره من لطف وشفقة، وذلك في قوله: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ [مریم: 45]، حيث "نسب الخوف إلى نفسه دون أبيه كما يفعل الشّفيق الخائف على من يشفق عليه وقال: (يمسّك) فذكر لفظ المسّ الذي هو اللطف من غيره ثم نكّر العذاب ثم ذكر الرّحمن ولم يقل الجبار ولا القهار فأبيّ خطاب اللطف وألين من هذا"³. فقد بيّن ابن القيم حسن اختيار الألفاظ وحسن الإسناد، حيث نسب الخوف إلى نفسه شفقة على أبيه، كما اختار لفظ المسّ دون ألفاظ أخرى تدل على شدة العذاب، ثم إنّ لفظ العذاب لم يأت معرّفًا بل منكرًا من حيث

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص117.

² نفسه، ص117-118.

³ نفسه، ص117-118.

التصريف، كما أنّه اختار صفة الرّحمة ليعبّر بها ولم يعبّر بصفات أخرى مثل الجبّار أو القهار، وذلك لطفاً بأبيه.

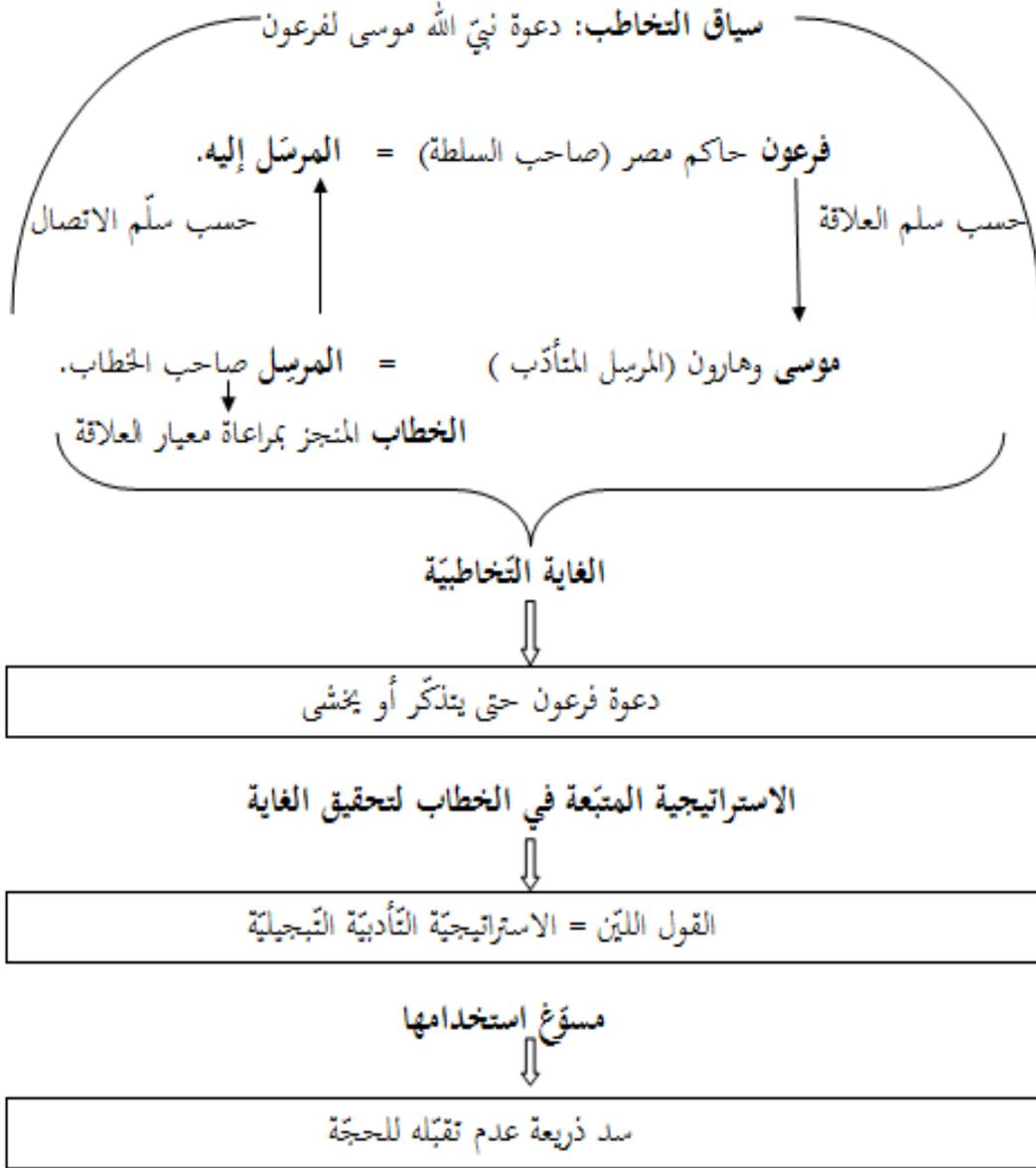
2.2) موسى وفرعون

انطلق ابن القيم من قول الله تعالى لنبيّه موسى وأخيه هارون¹: ﴿اذهبا إلى فرعون فقولا له قولا لينا لعلّه يتذكّر أو يخشى﴾ [طه: 43-44]، ومنها حدّد الغاية التّخاطبية والاستراتيجية المتّبعة في امثال نبيّ الله موسى لأمر الله تعالى له ولأخيه، حيث بيّن أنّ مسوّغ استخدام استراتيجية التّأدّب التّبجيلي التي تجسّدت من خلال تليين نبيّ الله موسى الخطاب لفرعون إنّما هو من باب "سد الذريعة"، حيث "أمر الله سبحانه أن يُليّن القول لأعظم أعدائه وأشدّهم كفرا وأعتاهم عليه؛ لئلا يكون إغلاظ القول له، مع أنّه حقيق به، ذريعة إلى تنفيره وعدم صبره لقيام الحجّة، فنهاهما عن الجائز لئلا يترتب عليه ما هو أكره إليه سبحانه"². فهناك غرض هو دعوة فرعون إلى التّوحيد، وهناك سياق تخاطبي يراعى فيه المرسل إليه الذي يملك السّلطة بالإضافة إلى استخدامها في البطش والعتوّ، ما يستلزم الحذر في المعاملة، فأليق استراتيجية، تليق بخطابه هي "استراتيجية التّأدّب التّبجيلي" عن طريق خطاب اللّين، ووفقاً لذلك يمكن تمثيل هذه العلاقة كما يلي:

¹ وقد اهتم ابن القيم بهذه المحاورة كثيراً، وذلك ما يتجلى في ذكرها في أكثر من مؤلف من مؤلفاته، وأكثر ما بسط فيها القول في مؤلف "التبيان في أقسام القرآن"، ص 94-95، وكذلك في "بدائع الفوائد" في موضعين منه، وأشار إليها في "إعلام الموقعين"، مج5، ص6، حسب ما وقفنا عليه.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص6.

مخطط توضيحي لخطاب موسى لفرعون



وحيث أنّ النظر إلى ما ذكره "ابن القيم" من آليات في هذه القصة، فإنّ أغلبها يدور حول استخدام الأساليب غير المباشرة والإيحائية خاصّة في البداية، ثم بعد سير الخطاب بلطف كانت هناك آليات تعكس سلطة الحجة ونوع من التبجيل المخفّف، ويمكن إيراد ذلك وفق ما يلي:

1.2.2) الآليات غير المباشرة في الدّعوة والطلب

لقد فصل ابن القيم في كيفية تحقيق المرسل غاياته التخاطبية مع الحفاظ على ماء وجهه وماء وجه مخاطبه (المرسل إليه) ضمن إطار تأديي يكفل لصاحب السّلطة قدره، وللمخاطب أمنه، وذلك ما أرشد إليه الله أنبيائه وتمثّلوه بالآليات مختلفة ذكرها ابن القيم وهي:

أ) استخدام الأسلوب غير المباشر في الطلب عن طريق الاستفهام

دعا ابن القيم إلى التأمّل في مسلك طلب موسى من فرعون أن يتركّي، حيث إنّه لم يجر على المباشرة بطريق الأمر بل جاء الطلب غير مباشر بطريق الاستفهام: " وتأمّل امثال موسى لما أمر به كيف قال لفرعون : ﴿ هل لك إلى أن تركّي ، وأهديك إلى ربك فتخشى ﴾ [التازعات: 19] ، فأخرج الكلام معه مخرج السّؤال والعرض لا مخرج الأمر"¹.

وقد استنبط ابن القيم الآليات التي تمثّل بها نبيّ الله موسى ما أرشده الله إليه، كما بيّن ابن القيم مركزية آليّة الاستنزام التخاطبي، من خلال الطلب غير المباشر؛ وذلك ما تمثّل في إخراج الكلام مع فرعون "مخرج السّؤال والعرض لا مخرج الأمر"، وفي هذا كياسة تخاطبية؛ حيث تبرز الوظيفة الاستراتيجية للفعل الكلامي غير المباشر في بعض المواقف الاجتماعيّة، إذ " يمكن أن تتوفّر الأفعال غير المباشرة، على سبيل المثال، على الوظائف التّالية: تحاشي المحاورات، التّحايل على حواجز غير مرغوب فيها، وتفادي مطلب غير مبرّر، أو تحفّ ما لمنزلة ما أو حق ما، وخلق إمكانيات واسعة للذّات ، وللطرف الثاني تمكّن من الاهتداء إلى مخرج. وهذه العمليات هي في الغالب أشكال لبروز مبدأ الكياسة بمعناه الواسع أي لبروز تكتيكات tactiques تحمي التّفاعل الاجتماعي"². كما أنّه من خلال العرض عن طريق السّؤال دون الإلزام يتجنّب إخراج صاحب السّلطة، إذ "عندما يصبح الآخر في موقف حرج. تتمثّل إحدى طرق تفادي المخاطرة في إعطاء فرصة للآخر لإنهاء الخطر الكامن. على سبيل المثال، سينشئ المتكلّمون أولاً عادة ما يمكن وصفه بالطلب القبلي pre-request بدلا من تقديم طلب مباشر فورا"³.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص117.

² الجليلي دلاش، مدخل إلى اللّسانيات التداولية، ص30.

³ جورج يول، التداولية، ص107.

ب) المسلك النظمي وحسن استثمار الإسناد والتقديم والتأخير

بيّن ابن القيم كيف تحكّم نبيّ الله موسى في انتقاء كلماته من حيث الإسناد ومن حيث المعنى، وبيّن حسن استخدام الإسناد في نظمه للكلام وإيحاءه بالتأدّب ، حيث قال: ﴿إلى أن تزكى﴾ ، ولم يقل إلى أن أزكّيك فنسب الفعل إليه هو، وذكر لفظ التزكي دون غيره لما في هـ البركة والخير والنماء، ثم قال: ﴿وأهديك إلى ربك﴾ [النازعات: 19] ، أكون كالدليل بين يديك الذي يسير أمامك، وقال: ﴿إلى ربك﴾ استدعاءً لإيمانه بربه الذي خلقه ورزقه ورباه بنعمه صغيراً وياضاً وكبيراً¹.

واستخدام التلميح بدل التصريح في مثل هذه المواقف يلين نفسية المخاطب ويجعله مهياً لقبول طلبات المرسل. وذلك ما استثمره نبيّ الله موسى في طريقة ترتيب وصياغة خطابه، وذلك وفق مسلك نظمي بديع، قال فيه ابن القيم: "وتأمل حسن سياق هذه الجمل، وترتيب هذا الخطاب، ولطف هذا القول اللين الذي سلب القلوب حسنه وحلاوته مع جلالاته وعظمته. كيف ابتداء الخطاب بقول: إنا رسولا ربك وفي ضمن ذلك إنا لم نأتك لننازعك ملكك ولا لنشركك فيه. بل نحن عبدان مأموران مرسلان من ربك إليك². وإدراك موسى وفرعون لموقفهما مع فرعون وفطنتهما لتمسكه بالسلطة، جعلهما لم ينازعانه فيها ولو في الخطاب؛ حيث بيّنا أنّهما مرسلان من ربّ فرعون إليه، وهذا هو شأن طلاب الرئاسة وحرصهم عليها "فإنّ طلابها يسعون في تحصيلها لينالوا بها أغراضهم من العلوّ في الأرض، وتعبّد القلوب لهم، ومساعدتهم لهم على جميع أغراضهم؛ مع كونهم عالين عليهم قاهرين لهم"³. كما أبرز ابن القيم السرّ في الإضافة التي عدلا فيها عن القول "ربنا" إلى قولهم "ربك"، وذلك أنّه " في إضافة اسم الرّب إليه هنا دون إضافته إليهما استدعاءً لسمعه وطاعته وقبوله. كما يقول الرسول للرجل من عند مولاه : أنا رسول مولاك إليك وأستاذك ، وإن كان أستاذها معاً ولكن

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص117.

² نفسه، ج2، ص145.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص707.

ينبّه بإضافته إليه على السمع والطاعة له"¹. وبذلك في تلك النسبة تنبيه وتذكير بأنّ الله ربك يا فرعون.

وبعد هذه التهيئة النفسية للمخاطب أمكن لموسى وأخيه عرض طلبهما، وهو طلب لم يكن فيه تزيد أو إفراط؛ يقول ابن القيم مبيّنا تراتب الآليات ضمن الخطاب: " ثم إنّهما طلبا منه أن يرسل معهما بني إسرائيل ويحلّي بينهم وبينهما، ولا يعذبهم ، ومن طلب من غيره ترك العدوان والظلم، وتعذيب من لا يستحق العذاب ، فلم يطلب منه شططاً ، ولم يرهقه من أمره عسراً، بل طلب منه غاية النصف "². وابن القيم قد استنبط من خلال كيفية الطلب تلك إرشاد القرآن إلى مبدأ يعدّ من أهم قواعد التآدّب وهو "مبدأ التآدّب"³. الذي يبنى على مراعاة المتكلّمين الجانب التآدّبي في الحديث مثل مراعاتهم الجانب التّليغيّ التّواصلية، وفق ما تقتضيه صيغة "لتكن مأدّباً"⁴. وشمل ما ذكره ابن القيم قاعدتين مهمّتين من هذا المبدأ وهما، قاعدة التّعفف التي تطلب من المخاطب عدم فرض نفسه على المرسل إليه، وقاعدة التّشكك التي تطلب من المخاطب أن يترك مجال الاختيار للمرسل إليه⁵، وهذا المبدأ بقاعدتيه قد تمثّلهما سيّدنا موسى تطبيقياً كأحسن ما يكون، وجلاهما ابن القيم نظرياً بأحسن تعبير، وإن لم يكن في هذا البحث إلا هذا الشاهد في بيان وعي علمائنا بالبعد التآدّبي في الخطاب لكفى، لأنّه قد جمع بين البعد التّطري والمنهجي والإجرائي لاستراتيجيات الخطاب.

كما بيّن ابن القيم تأخير لفظ السّلام والتلفظ به بطريق الإخبار لا الإنشاء وكيف أثر إيجاباً في الجانب التآدّبي في الخطاب، ولابن القيم في عبارة السّلام عليكم تفصيل طويل، قد عالجهما فيه من ناحية البنية اللغويّة وعلاقتها بالجانب التّداولي ومقاصد المتكلّمين، وما ينجم عن ذلك في الحكم على العبارة بأنّها من قبيل الخبر أو الإنشاء أو أنّها ضامّة للجانبين، بل

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص145-146.

² نفسه، ج2، ص146.

³ Robin Lakoff . "The Logic of Politeness". pp 292-305.

⁴ طه عبد الرحمان، اللّسان والميزان، ص240.

⁵ نفسه، ص240-241.

قد طرح ابن القيمّ سؤالات عدّة¹ حول هذه العبارة من حيث عدّة زوايا، إحداها زاوية الخبر والإنشاء، وهي التي تهمّنا هنا في محاوره موسى لفرعون.

قد فصّل ابن القيمّ في قضية دوران لفظ "السّلام عليكم" بين القصد الإنشائي أو الخبري وأثر ذلك على الجانب التّخاطبي من حيث التّادّب في الخطاب، وذلك ما أسقطه على محاوره سيّدنا موسى مع فرعون، حيث قال: "وأما قول موسى: السّلام على من اتّبع الهدى، فليس بسلام تحية، فإنّه لم يتديء به فرعون بل هو خبر محض، فإنّ من اتّبع الهدى له السّلام المطلق دون من خالفه، فإنّه قال له: ﴿فَأَرْسَلْنَا مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا نُعَذِّبُهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامَ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى، إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [طه: 47، 48]. أفلا ترى أنّ هذا ليس بتحيةة في ابتداء الكلام ولا خاتمة، وإنّما وقع متوسطاً بين الكلامين إخباراً محضاً عن وقوع السّلامة، وحلولها على من اتّبع الهدى"².

وقد بيّن ابن القيمّ الغرض التّخاطبي الذي تغيّاه نبي الله موسى من خلال التّلفظ بالسّلام عن طريق الإخبار المحض الذي لا يزوج فيه الإنشاء الإخبار، كما يزوجه في الخطابات التي يراد بها الإنشاء والإخبار معاً بلفظ السّلام، بل لم يأت به إلا في وسط الكلام، وسرّ ذلك يكمن في مراعاة نفسيّة المخاطب صاحب السّلطة من خلال تحيّر اللفظ؛ "ففيه استدعاء لفرعون وترغيب له بما جبلت النفوس على حبه وإيثاره من السّلامة، وإنّه إن اتّبع الهدى الذي جاءه به، فهو من أهل السّلام... والله تعالى أعلم"³. فبعث الطّمأنة في المخاطب عن طريق فعل كلامي معيّن (الإخبار)، وتخيّر الموقع والترتيب المناسب وسط الجملة، يدل على المسلك النّظمي الذي اعتمده نبي الله موسى في تحقيق غاياته التّخاطبيّة؛ وهي دعوة فرعون إلى عبادة الله، بطريق ليّن كما أمره ربه تعالى وأرشدته إلى ذلك.

2.2.2 قيام الحجّة على فرعون وتعديل درجة السّلطة

وضّح ابن القيمّ كيف أفضى قيام الحجّة على فرعون من خلال ماقدّم له من براهين إلى وضع المرسل إليه في موضعه الحقيقيّ، ومن ثمّ برزت سلطة الرّسل الرّبانيين، وكثيراً ما يقع

¹ طرح ابن القيمّ ثمانية وعشرين سؤالاً حولها، ينظر: بدائع الفوائد، ج2، ص120.

² ابن القيمّ، بدائع الفوائد، ج2، ص145.

³ نفسه، ج2، ص145.

ذلك، حيث إنّ السّلطة التي تكون للمخاطب" قد تكون ضمن التفاعل الحواري؛ إذ يمكن للمرء أن يسيطر على المحادثة، وعلى استراتيجيات التقديم الدّاتي، والسيطرة -أيضا- على أي مستوى من مستويات الحديث العفوي أو الحوار الرسمي¹. وتلك السيطرة على مجريات الحوار، هي التي مكّنت موسى من تعديل درجة سلطة فرعون، ومن ثم تغيير لهجة الخطاب نوعا ما، لأنّ المرسل إليه قامت عليه الحجّة وأصبح ملزما بخيارات لا يمكنه تجاهلها أو تعديها.

فبعد أن أقام موسى الحجّة على فرعون " أخبره بعد الطّلب بثلاث إخبارات أحدها: قوله تعالى: ﴿قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ﴾ [طه: 47]، فقد برئنا من عهدة نسبتك لنا إلى التّقوّل والافتراء بما جئناك به من البرهان والدّلالة الواضحة ، فقد قامت الحجّة. ثم بعد ذلك للمرسل إليه حالتان : إمّا أن يسمع ويطيع فيكون من أهل الهدى ، والسّلام على من اتّبع الهدى، وإمّا أن يكذب ويتولّى، فالعذاب على من كذب وتولّى ، فجمعت الآية طلب الإنصاف وإقامة الحجّة، وبيان ما يستحقه السّامع المطيع، وما يستحقه المكذب المتولّي بألطف خطاب وأليق قول وأبلغ ترغيب وترهيب². فمن خلال تحكّم نبيّ الله موسى في مسار التّخاطب عبر استهدافه للنّماذج العقليّة للمرسل إليه (فرعون)، جعل مخاطبه (أي فرعون) في موضع المتحكّم فيه، وهذا مما ينتهجه من يريد أن يحقّق من خلال خطابه السّلطة في أرقى استثمار لها من خلال الخطاب، فعندما " يتمكّن المتحدثون من التّأثير في النّماذج العقليّة ومعرفة مواقف المتلقّين وأيديولوجياتهم، فإنّهم يسيطرون بصورة غير مباشرة على أفعال المتلقّين المستقبليّة، ويمثّل هذا التّأثير للمتكلّمين أقصى حدّ لسلطة الخطاب"³.

وقد وضّح ابن القيم عبر هذه المحاورّة البعد الاستراتيجي الذي بُني من خلاله هذا الخطاب، حيث نُسج وفق استراتيجيّة ذات مدى بعيد، تجسّدت في خطوات محكمة بأغراض جزئيّة خدمت الغاية الكلّيّة (الدّعوة)، حيث بدئ الخطاب أولا بخطاب الرّفق واللّين وتهميئ النفس وطمأننتها، ثم انتهى بعد التّهميئ وإقامة الحجّة بخيارات إلزاميّة للمرسل إليه، وبهذا قد حقّق المرسل "نبيّ الله موسى وأخوه هارون"، غايات تخاطبيّة متعدّدة ضمن محاورّة واحدة،

¹ توين فان دايك، الخطاب والسّلطة، ص99.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص146.

³ توين فان دايك، الخطاب والسّلطة، ص158.

حيث " جمعت الآية طلب الإنصاف وإقامة الحجّة، وبيان ما يستحقه السّامع المطيع ، وما يستحقه المكذّب المتولّي بألطف خطاب وأليق قول وأبلغ ترغيب وترهيب "1.

ومّا ينبغي الإشادة به هو تلك الإشارة التي أنهى بها ابن القيم قوله، والتي تدل على وجود مساحة يراوح فيها المرسل بين استراتيجيتي التوجيه والتأدب، وذلك لاختلاف الموضوع الذي يكفل لصاحبه أن يكون هو الموسوم بصاحب السّلطة (نبي/ملك)، لكن مع ذلك يبقى تغليب جانب التأدّب في الخطاب مع المدعو، رفقا به، هو سمة تأديبية تسم التّخاطب الذي أرشد الله سبحانه وتعالى إليه، سواء أكان المخاطب هو صاحب السّلطة أو كان مخاطبه هو صاحبها، ما يدل على أنّ آداب التّخاطب مركوزة في الثقافة الإسلامية بل هي من مقوماتها الدّاتية، فضلا عن أن تكون محلّ بحث عنها في التراث من خلال بعض الإشارات إليها، والله أعلم.

وقد حصر ابن القيم في موضع آخر أهمّ الآليات التي تمثل بها نبيّ الله موسى أمر ربّه في مخاطبة فرعون باللين، حيث قال: ثم أمره أن يخاطبه باللين خطاب، فيقول: ﴿فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ (18) وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَحْسَبَهُ﴾ [النازعات: 18-19]، ففي هذا من لطف الخطاب ولينه وجوه²، وقد عدّد ابن القيم تلك الوجوه وجعلها سبعة:

أحدها: إخراج الكلام مخرج العرّض، ولم يخرج مخرج الأمر والإلزام، وهو أطف، ونظيره قول إبراهيم لضيفه المكرّمين: ﴿أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ [الذّاريات: 27]، ولم يقل: كلوا.

الثاني: قوله: ﴿إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ﴾ والتزكي: النماء والطّهارة والبركة والزيادة، فعرض عليه أمراً يقبله كل عاقل ولا يردّه إلا كلّ أحمق جاهل.

الثالث: قوله: ﴿تَزَكَّىٰ﴾، ولم يقل: أزكّيك، فأضاف التزكية إلى نفسه، وعلى هذا يُخاطب الملوك.

الرابع: قوله: ﴿وَأَهْدِيكَ﴾ أي: أكون دليلاً لك، وهادياً بين يديك، فنسب الهداية إليه، والتزكي إلى المخاطب؛ أي: أكون دليلاً لك وهادياً، فتزكّى أنت، كما تقول للرجل: هل لك أن أدلّك على كنز تأخذ منه ما شئت؟ وهذا أحسن من قوله: أعطيتك.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص146.

² ابن القيم، التّبيان في أقسام القرآن، ص94.

الخامس: قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ فَإِنَّ فِي هَذَا مَا يُوْجِبُ قَبُولَ مَا دَلَّ عَلَيْهِ، وَهُوَ أَنْ يَدْعُوهُ وَيُوْصِلُهُ إِلَىٰ رَبِّهِ: فَاطِرِهِ وَخَالِقِهِ الَّذِي أَوْجَدَهُ، وَرَبَّاهُ بِنِعْمِهِ: جَنِينًا، وَصَغِيرًا، وَكَبِيرًا، وَأَتَاهُ الْمَلِكُ، وَهُوَ نَوْعٌ مِنْ خُطَابِ الْاسْتِعْطَافِ وَالْإِلْزَامِ: كَمَا تَقُولُ مَنْ خَرَجَ عَنْ طَاعَةِ سَيِّدِهِ: أَلَا تَطِيعُ سَيِّدَكَ وَمَوْلَاكَ وَمَالِكَ؟ وَتَقُولُ لِلْوَلَدِ: أَلَا تَطِيعُ أَبَاكَ الَّذِي رَبَّكَ.

السادس: قوله: ﴿فَتَخَشَى﴾ أَي: إِذَا اهْتَدَيْتَ إِلَيْهِ وَعَرَفْتَهُ خَشِيْتَهُ؛ لِأَنَّ مِنْ عَرَفَ اللَّهَ خَافَهُ، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ لَمْ يَخَفْهُ، فَخَشِيَةُ اللَّهِ مَقْرُونَةٌ بِمَعْرِفَتِهِ، وَعَلَىٰ قَدْرِ الْمَعْرِفَةِ تَكُونُ الْخَشِيَةُ. السابع: أَنَّ فِي قَوْلِهِ: ﴿هَلْ لَكَ﴾ فَائِدَةٌ لَطِيفَةٌ وَهِيَ أَنَّ الْمَعْنَى: هَلْ لَكَ فِي ذَلِكَ حَاجَةٌ أَوْ إِرْبٌ؟ وَمَعْلُومٌ أَنَّ كُلَّ عَاقِلٍ يَبَادِرُ إِلَىٰ قَبُولِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الدَّاعِيَ إِنَّمَا يَدْعُو إِلَىٰ حَاجَتِهِ وَمَصْلَحَتِهِ، لَا إِلَىٰ حَاجَةِ الدَّاعِي، فَكَأَنَّهُ يَقُولُ: الْحَاجَةُ لَكَ، وَأَنْتَ الْمَتَزَكِّي، وَأَنَا الدَّلِيلُ لَكَ، وَالْمُرْشِدُ لَكَ إِلَىٰ أَكْبَرِ مَصَالِحِكَ"¹.

وقد أوردنا الموضوع الثاني دون تصرّف فيه بالتعليق في وسطه، بيانا لوعي ابن القيم باستراتيجيات الخطاب تنظيرا وتطبيقا، فهذا موضع واحد درس فيه الاستراتيجية التأديبية من حيث عدّة زوايا. كما نلاحظ تشابها جليّا بين الموضوع هذا والموضوع الذي سبق ذكره وشرحه، إلا أنّه قد حدّد في الموضوع الثاني مواطن اللّطف في نقاط معدودة محصورة، كما أنّه ذكر بعض الإضافات، منها: تركيزه على البعد النفسي التّأثيري من كل خطاب، (الأسلوب، اختيار المادة المعجميّة، اختيار التّصرف والإسناد المناسب، اختيار التّيجة المناسبة "تحشى"، إعطاء العروض التي يبادر إلى قبولها كل عاقل "هل لك"). والفائدة أنّ كلى الموضوعين لا يخلوان من فائدة.

3.2) التّأدّب في طلب العلم مع من له علم في قصّة موسى والخضر

قد خصّص ابن القيم لفضل العلم وشرفه بابا هاما من كتابه "مفتاح دار السّعادة"، وفي معرض ذلك ذكر ما أخبرنا الله به عن قصّة سيّدنا موسى مع الخضر في رحلته إلى طلب العلم، حيث "أخْبَرْنَا عَنْ صَفِيّهِ وَكَلِيمِهِ الَّذِي كَتَبَ لَهُ التَّوْرَةَ بِيَدِهِ وَكَلَّمَهُ مِنْهُ إِلَيْهِ، أَنَّهُ رَحَلَ إِلَىٰ رَجُلٍ عَالِمٍ يَتَعَلَّمُ مِنْهُ وَيَزِدُّهُ عِلْمًا إِلَىٰ عِلْمِهِ"². ثم ساق المحاورّة التي جرت في ذلك، والتّأدّب في الخطاب الذي كان من نبيّ الله موسى نحو الخضر كما ذكره الله في كتابه، "فَقَالَ: ﴿وَإِذْ قَالَ

¹ ابن القيم، التّبيان في أقسام القرآن، ص 94-95.

² ابن القيم، مفتاح دار السّعادة، ج 1، ص 236.

مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحَ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴿ [الكهف: 60] حِرْصًا مِنْهُ عَلَىٰ لِقَاءِ هَذَا الْعَالَمِ وَعَلَىٰ التَّعْلَمِ مِنْهُ، فَلَمَّا لَقِيَهُ سَلَكَ مَعَهُ مَسَلَكَ الْمُتَعَلِّمِ مَعَ مَعْلَمِهِ وَقَالَ لَهُ: ﴿هَلْ اتَّبَعْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تَعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف: 66]¹. وفي هذا ذكر ابن القيم الآليات التخاطبية التي استخدمها نبي الله موسى: والتي تمثلت في: البدء بالسلام والاستئذان في طلب العلم.

قال ابن القيم منطلقاً من الآية السابقة: " فبدأه بعد السلام بالاستئذان على مُتَابَعَتِهِ وَأَنَّهُ لَا يَتَّبِعُهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَقَالَ عَلَىٰ أَنْ تَعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا، فَلَمَّ يَجِيءُ مَمْتَحِنًا وَلَا مَعْلَمًا، وَإِنَّمَا جَاءَ مَتَعَلِّمًا مُسْتَزِيدًا عِلْمًا إِلَىٰ عِلْمِهِ، وَكَفَىٰ بِهَذَا فَضْلًا وَشَرَفًا لِلْعِلْمِ، فَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ وَكَلِيمَهُ سَافِرٌ وَرَحِلٌ حَتَّىٰ لَقِيَ النَّصَبَ مِنْ سَفَرِهِ فِي تَعَلُّمِ ثَلَاثِ مَسَائِلٍ مِنْ رَجُلٍ عَالِمٍ وَمَا سَمِعَ بِهِ لَمْ يَقَرَّرْ لَهُ قَرَارٌ حَتَّىٰ لَقِيَهُ وَطَلَبَ مِنْهُ مُتَابَعَتَهُ وَتَعْلِيمَهُ"². فقد بين ابن القيم ما طوي من الخطاب وهو السلام لأنه معلوم، ثم انتقل إلى بيان أنّ سيدنا موسى بجّل الخضر فلم يطالبه بالتعليم وإنما استأذنه في ذلك.

وقد صرح ابن القيم بأنّ سيدنا موسى تلطّف في الخطاب من أجل تحقيق غايته السامية وهي "طلب العلم"، وأنّ تلك الغاية، لشرفها، احتاجت إلى الترفق والتلطّف مع صاحبها، "فلولا أنّ العلم أشرف ما بذلت فيه المهج وأنفقت فيه الأنفاس لاشتغل موسى عن الرحلة إلى الخضر بما هو بصدد من أمر الأمة، وعن مقاساة النصب والتعب في رحلته، وتلطّفه للخضر في قوله: ﴿هل اتبعك على ان تعلمني ممّا علمت رشدا﴾، فلم ير أتباعه حتّى استأذنه في ذلك وأخبره أنّه جاء متعلما مستفيدا، فهذا النبي الكريم كان عالما بقدر العلم و أهله صلوات الله وسلامه عليه"³.

3) حسن التآدب بتغليب التآدب على الإعلام في مخاطبة الخلفاء

جعل ابن القيم حسن اختيار الألفاظ تأدبا في الحديث من باب الفراسة، وساق لذلك وقائع وقصصا كثيرة بدأها بحسن خطاب ذوي السلطة (الخلفاء)، يقول ابن القيم: " ومن

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص236.

² نفسه، ج1، ص236-237.

³ نفسه، ج1، ص488.

مَحَاسِنِ الْفِرَاسَةِ: أَنَّ الرَّشِيدَ رَأَى فِي دَارِهِ حُزْمَةَ خَيْرِزَانَ، فَقَالَ لِرِيزِ بْنِ الْفَضْلِ: مَا هَذِهِ؟ قَالَ عُرُوقُ الرِّمَاحِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَنْ يَقُلُ الْخَيْرِزَانَ لِمُؤَافَقَةِ اسْمِ أُمِّهِ¹. وبذلك تجنب الوزير استخدام اللفظ الأصلي لجنس حزمة الحطب المحمولة، بل عبّر عن ما ستؤول إليه وهو الرماح، لمطابقة اللفظ الأصلي لاسم أم الخليفة.

ثم انتقل إلى ذكر المثال الثاني الشبيه به، وهو "أَنَّ بَعْضَ الْخُلَفَاءِ سَأَلَ وَلَدَهُ - وَفِي يَدِهِ مِسْوَاكٌ - مَا جَمَعَ هَذَا؟ قَالَ: مَحَاسِنُكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. وَهَذَا مِنَ الْفِرَاسَةِ فِي تَحْسِينِ اللَّفْظِ"². ففي هذا المثال، وإن كان جمع السواك المذكور ليس هو لغة إلا أنه عين السلامة التخاطبية، لأنه لو تسرّع الولد وأجاب إجابة سليمة لغويا سيكون قد أخفق تخاطبياً من حيث التأدّب، وهنا دور كفايات التخاطب التداوليّة من حيث الجانب الاجتماعي، وذلك من حيث ما يسميه الغربيون الكياسة في الخطاب وما سماه ابن القيم "الفراسة في تحسين اللفظ"³.

وبعد أن ساق ابن القيم المثالين السابقين أشاد بهذا النوع من الفراسة التي تؤدّي بصاحبها إلى حسن الخطاب، وبين بأن هذا المسلك "هُوَ بَابٌ عَظِيمٌ، اعْتَنَى بِهِ الْأَكْبَرُ وَالْعُلَمَاءُ. وَلَهُ شَوَاهِدٌ كَثِيرَةٌ فِي السُّنَّةِ وَهُوَ مِنْ خَاصِيَّةِ الْعَقْلِ وَالْفِطْنَةِ"⁴.

وهناك أمثلة أخرى تخصّ التأدّب وحسن اختيار الألفاظ في مخاطبة الخلفاء ذكرها ابن القيم في السياق نفسه، وبين أنّها من اللطائف، ومن تلك الأمثلة المثال الذي أورده ابن القيم لرجل مع أحد الخلفاء، "وَمِنْ أَلْطَفِ مَا يُحْكِي فِي ذَلِكَ: أَنَّ بَعْضَ الْخُلَفَاءِ سَأَلَ رَجُلًا عَنْ اسْمِهِ؟ فَقَالَ: سَعْدُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ: أَيُّ السُّعُودِ أَنْتَ؟ قَالَ: سَعْدُ السُّعُودِ لَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، وَسَعْدُ الذَّابِحِ لِأَعْدَائِكَ، وَسَعْدُ بَلَعِ عَلَيَّ سِمَاطِكَ، وَسَعْدُ الْأَخْبِيَّةِ⁵ لِسِرِّكَ، فَأَعَجَبَهُ ذَلِكَ"¹.

¹ ابن القيم، الطّرق الحكيمية، ص 108.

² نفسه، ص 108.

³ نفسه، ص 108.

⁴ نفسه، ص 108.

⁵ هي التّجوم ويقال لكل واحد منها سعد، وهي عشرة، أربعة منها ينزل بها القمر، وهي: سعد الذابح، وسعد بلع، وسعد السُّعود، وسعد الأخبية، والسنة الباقية لا ينزل بها القمر، سعد الذابح هما كوكبان أحدهما أكبر من الآخر وهما متلازمان

ومنه أيضا قصة مع المنصور ، في السياق نفسه الذي ذكره ابن القيم، حيث قال: " وَيُشْبِهُ هَذَا: أَنَّ مَعْنَ بْنَ زَائِدَةَ دَخَلَ عَلَى الْمَنْصُورِ، فَقَارَبَ فِي خَطْوِهِ. فَقَالَ لَهُ الْمَنْصُورُ: كَبِرْتَ سِنَّكَ يَا مَعْنُ، قَالَ: فِي طَاعَتِكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. قَالَ: إِنَّكَ لَجَلْدٌ. قَالَ: عَلَى أَعْدَائِكَ، قَالَ: وَإِنَّ فِيكَ لَبَقِيَّةً، قَالَ: هِيَ لَكَ"².

ومن تلك الأمثلة قصة المرأة التي شكت زوجها للخليفة عمر بن الخطاب ، حيث ذكر ابن القيم هذه القصة في معرض حديثه عن دور كفاءة المتلقي في فهم مقاصد المتكلم من خلال القرائن والأحوال ضمن ما سماه "الفراسة"، وقد جاءت هذه القصة لتعكس تأدب المرأة الذي كان من ورائه خلق ندر وجوده، وذلكاء في إنتاج الخطاب التأديبي قل نظيره، حيث كان المقصود الشكوى وجاء الخطاب بمسلك المدح، إذ أصبح المدح مسلكا لتحقيق غرض الشكوى، بغاية الإنصاف، يقول ابن القيم: " فَهَذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَشَكَرَتْ عِنْدَهُ زَوْجَهَا وَقَالَتْ: " هُوَ مِنْ خَيْرِ أَهْلِ الدُّنْيَا، يُقُومُ اللَّيْلَ حَتَّى الصَّبَاحِ، وَيَصُومُ النَّهَارَ حَتَّى يُمَسِّي، ثُمَّ أَذْرَكَهَا الْحَيَاءُ، فَقَالَ: " جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا فَقَدْ أَحْسَنْتِ الشَّنَاءَ ". فَلَمَّا وَلَّتْ قَالَ كَعْبُ بْنُ سَوْرٍ: " يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَقَدْ أَبْلَعْتَ فِي الشُّكْوَى إِلَيْكَ، فَقَالَ: وَمَا اشْتَكَيْتِ؟ قَالَ: زَوْجَهَا. قَالَ: عَلَيَّ بِهَمَا. فَقَالَ لِكَعْبٍ: اقْضِ بَيْنَهُمَا، قَالَ: أَقْضِي وَأَنْتِ شَاهِدٌ؟ قَالَ: إِنَّكَ قَدْ فَطِنْتَ إِلَى مَا لَمْ أَفْطِنْ لَهُ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا﴾ [النساء: 3] صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَأَفْطِرْ عِنْدَهَا يَوْمًا. وَثُمَّ ثَلَاثَ لَيَالٍ، وَبِتْ عِنْدَهَا لَيْلَةً، فَقَالَ عُمَرُ: هَذَا أَعْجَبُ إِلَيَّ مِنَ الْأَوَّلِ " فَبَعَثَهُ قَاضِيًا لِأَهْلِ الْبَصْرَةِ. فَكَانَ يَقَعُ لَهُ فِي الْحُكُومَةِ مِنَ الْفِرَاسَةِ أُمُورٌ عَجِيبَةٌ"³.

فكان الأكبر مكب على الصغير يذبحه ومنه سمي كذلك، وسعد السعد أيضا كوكبانوهو أحمد السعد ولذا سمي كذلك. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج4، ص581-582. مادة (سعد).

¹ ابن القيم، الطرق الحكيمية، ص110-111.

² نفسه، ص110-111.

³ نفسه، ص66.

فهنا قد علم " كَعْبُ بْنُ سَوْرٍ " أنّ مقصود المرأة ليس الثناء كما قد يوهم ظاهر الخطاب* ، وهذا أيضا يعكس الاستراتيجية التأديبية التبجيلية التي سلكتها المرأة، حيث كان بإمكانها التصريح بالشكوى للخليفة، فهذا من حقها، لكنّها بلغت المقصود بطريقة تأديبية راعت فيها السياق التخاطبي كونها تخاطب رجلاً ثم الخليفة "صاحب السلطة" فلم تجر معه الحديث دون قيود تأديبية.

* لا تدل القصة هذه على أنّ الخليفة عمر كان أقلّ فِراسَة من "كعب" في جميع أحواله، بل هذه واقعة فقط كان لكعب فيها فِراسَة ولم تكن لعمر، رضي الله عن الاثنين. إذ هناك وقائع أخرى أردفها ابن القيم لبيان فِراسَة سيدنا عمر وقد صدر لها بقوله: " وَلِلَّهِ فِراسَة مَنْ هُوَ إِمَامٌ الْمُتَفَرِّسِينَ، وَشَيْخُ الْمُتَوَسِّمِينَ: عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - الَّذِي لَمْ تَكُنْ تُحْطِئُ لَهُ فِراسَة، وَكَانَ يَحْكُمُ بَيْنَ الْأُمَّةِ بِالْفِراسَةِ الْمُؤَيَّدَةِ بِالْوَحْيِ ". ابن القيم، الطّرق الحكيمة، ص73. وساق وقائع عدّة تشهد لذلك.

خامسا: استراتيجيّة الوعظ ومسلكا التّرهيب والتّرهيب

1) الدّعوة ومسلكا التّرهيب والتّرهيب في الخطاب الوعظي عند ابن القيم

1.1) الدّعوة إلى الله والخطاب الوعظي

يدخل مجال "الوعظ" المتضمّن في الخطاب الإسلامي في حقل "الدّعوة إلى الله" التي تكون مقرونة بالتّبليغ. والدّعوة إلى الله لها مكانة جليلة القدر من حيث الشرف والأجر، لذا فقد احتلّت مكانا هاما في التراث الإسلامي من حيث الاعتناء بها ولا تزال إلى اليوم. ولابن القيم كلام جميل في بيان أهمّيّتها وشرفها، وأيضا في بيان أساليبها؛ يقول ابن القيم عن الدّعوة إلى الله: "وهذا من أفضل الأعمال وأعظمها نفعا للعبد في الدّنيا والآخرة قلل تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: 108]"¹. وقد فسّر ابن القيم المراد بالآية الأخيرة التي خوطب به النبي صلى الله عليه وسلم، حيث "إنّه أمره سبحانه أن يخبر أن سبيله الدّعوة إلى الله، فمن دعا إلى الله تعالى فهو على سبيل رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو على بصيرة، وهو من أتباعه، ومن دعا إلى غير ذلك فليس على سبيله، ولا هو على بصيرة ولا هو من أتباعه"².

ثم ذكر ابن القيم شرف وأهميّة الدّعوة والتّبليغ، حيث قال: "فالدّعوة إلى الله تعالى هي وظيفة المرسلين وأتباعهم وهم خلفاء الرّسل في أممهم والناس تبع لهم، والله سبحانه قد أمر رسوله أن يبلغ ما أنزل إليه، وضمن له حفظه وعصمته من الناس، وهكذا المبلّغون عنه من أمته لهم من حفظ الله وعصمته إيّاهم بحسب قيامهم بدينه وتبليغهم لهم، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالتّبليغ عنه ولو آية، ودعا لمن بلغ عنه ولو حديثا، وتبليغ سنّته إلى الأمة أفضل من تبليغ السّهام إلى نحر العدو، لأنّ ذلك التّبليغ يفعله كثير من الناس وأما تبليغ السنن فلا تقوم به إلا ورثة الأنبياء وخلفاؤهم في أممهم، جعلنا الله تعالى منهم بمنه وكرمه"³. ثم ساق آثارا عن الصحابة وأحاديث كثيرة عن النبي تبين شرف الدّعوة والتّبليغ وأهميتهما.

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص 491-492.

² نفسه، ص 492.

³ نفسه، ص 492-493.

ويدخل ضمن الدعوة " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "، فقد بين ابن القيم وجوبها وملزوميتها على المسلمين خاصة ذوي السلطة منهم، وذلك في معرض حديثه عن الحكم بين الناس، حيث قال: " وَقَاعِدَتُهُ وَأَصْلُهُ: هُوَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ بِهِ رُسُلَهُ، وَأَنْزَلَ بِهِ كُتُبَهُ، وَوَصَفَ بِهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ، وَفَضَّلَهَا لِأَجْلِهِ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ الَّتِي أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، وَهَذَا وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ قَادِرٍ، وَهُوَ فَرَضٌ كِفَايَةٌ، وَيَصِيرُ فَرَضًا عَيْنًا عَلَى الْقَادِرِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ بِهِ غَيْرَهُ مِنْ ذَوِي الْوِلَايَةِ وَالسُّلْطَانِ، فَعَلَيْهِمْ مِنَ الْوُجُوبِ مَا لَيْسَ عَلَى غَيْرِهِمْ، فَإِنَّ مَنَاطَ الْوُجُوبِ: هُوَ الْقُدْرَةُ، فَيَجِبُ عَلَى الْقَادِرِ مَا لَا يَجِبُ عَلَى الْعَاجِزِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] وَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». وَجَمِيعُ الْوِلَايَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ: مَقْصُودُهَا الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ "1. وهذا ما يبرز أهمية هذا "الخطاب الدعوي" في الدين الإسلامي، وأنه يلزم المسلمين، وأصحاب السلطة أكثر إلزاماً بذلك، ومجال الدعوة واسع يشمل ما تم ذكره وغيره.

وما سيتم التركيز عليه هنا ضمن إطار الدعوة مسلكان هامان في الدعوة إلى الله، وهما "الترويج والترهيب"، وقد جعلهما ابن القيم منضويين تحت مسمى "الموعظة"؛ يقول ابن القيم: " وَالْعِظَةُ هِيَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ، الْمَعْرُوفُ بِالرَّغِيبِ وَالرَّهْبِ "2. وقد ربط ابن القيم العظة بالأمر والنهي مع الترويج والترهيب، وقد وضح في موضع قريب العلاقة بين الأمر والنهي والترغيب والترهيب، بالإضافة إلى معنى ثانٍ للعظة، حيث قال: "و(العظة) يراد بها أمران: الأمر والنهي المقرونان بالرغبة والرغبة ونفس الرغبة والترهبة "3. وذلك أيضاً ما رآه شيخه ابن تيمية، حيث قال: " والموعظة الحسنة تجمع التصديق بالخبر والطاعة للأمر؛ ولهذا يجيء الوعظ في القرآن مراداً به الأمر والنهي بترويج وترهيب، كقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ﴾ [النساء: 66]، وقوله: ﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ﴾ [النور: 17]، وقوله: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً﴾ [البقرة: 66]، أي: يتعظون بها فينتبهون، وينزجرون "4.

¹ ابن القيم، الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية، مج2، ص622-623.

² ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص477.

³ نفسه، ج1، ص479.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص45.

بل في موضع آخر جعل العظة هي التّريغيب والتّرهيب، حيث قال: " إنّما يشتدّ افتقار العبد إلى العظة - وهي التّريغيب والتّرهيب - إذا ضعفت إنابته وتذكّره، وإلا فمتى قويت إنابته وتذكّره: لم تشتد حاجته إلى التّذكير والتّريغيب والتّرهيب، ولكن تكون الحاجة منه شديدة إلى معرفة الأمر والنهي"¹.

وذلك يوضّح العلاقة بين الخطاب الوعظي ومسلكي التّريغيب والتّرهيب، كما أنّه يدل على أبعاد أخرى تكتنف آليتي الأمر والنهي في غير منهج المعالجة ضمن إطار التّكليف الشرعي الذي تناوله الأصوليون؛ فمجال الوعظ مجال دعوي يوظّف أسلوب الأمر والنهي مقرونين بالتّريغيب والتّرهيب كما بيّن ذلك ابن القيم، لذا فالمهتمون بالوعظ "لا يعنون بالأمر والنهي أو التّريغيب والتّرهيب المفهوم الأصولي أو اللّغوي المباشر، بل يريدون دلالة أوسع تعني الحثّ والحضّ على فعل الشّيء أو تركه، بغض النّظر عن حكمه من حيث الوجوب أو الحرمة"². كما أنّه دليل على تنوع مسالك الوعظ³.

وقد بيّن ابن القيم على ما تقوم العظة، أو لنقل "مادة الوعظ"، وذلك حينما بيّن أنّها نوعان: "عظة بالمسموع وعظة بالمشهود، فالعظة بالمسموع: الانتفاع بما يسمعه من الهدى والرّشد والنصائح التي جاءت على يد الرّسل وما أوحى إليهم، وكذلك الانتفاع بالعظة من كل ناصح ومرشد في مصالح الدّين والدّنيا. و(العظة) بالمشهود: الانتفاع بما يراه ويشهده في العالم من مواقع العبر وأحكام القدر ومجاريه، وما يشاهده من آيات الله الدّالة على صدق رسله"⁴.

وقد ذكر ابن القيم ارتباط هذين المسلكين باليتين هما الوعد والوعيد، الذين بهما يتحقّق الأثر التّفيسي: الرجاء أو/والخوف؛ حيث قال: " وأما تذكّر الوعد والوعيد، فإنّ ذلك يوجب خشيته والحذر منه، ولا تنفع الموعظة إلا لمن آمن به وخافه ورجاه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ﴾ [هود: 104]، وقال: ﴿سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى﴾ [الأعلى: 10]، وقال: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَّخْشَاهَا﴾ [النّازعات: 45]، وأصرح من ذلك

¹ ابن القيم، مدارج السّالكين، ج1، ص479.

² السّفياني، الخطاب الوعظي، ص33.

³ وذلك ما سيأتي بيانه ضمن العنصر الموالي "تنوع مسالك الوعظ باختلاف المتلقين".

⁴ ابن القيم، مدارج السّالكين، ج1، ص478.

قوله تعالى : ﴿ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدٌ ﴾ [ق: 45] ، بالوعد والوعيد ، وذكره: شرط في الانتفاع بالعظات والآيات والعبر يستحيل حصوله بدونها¹ . وقد بيّن ابن القيم الفرق بين الوعد والوعيد، حيث إنّ "الوعد فضله والوعيد عدله ، وفضله من رحمته وهي تغلب غضبه"² . كما بيّن أنّ مسلكي التّرجيب والتّرهيب يمكن أن يجتمعا، و"هذه طريقتة القرآن يقرن بين أسماء الرّجاء وأسماء المخافة كقوله تعالى ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 98]"³ .

ومن خلال ما سبق من كلام ابن القيم حول الوعد، يمكن تلخيص ذلك بالقول بأنّ الموعدة تقوم على التّرجيب والتّرهيب، وكذلك من خلال الوعد والوعيد اللّذين لهما أثر نفسي يخدم مسلكي التّرجيب والتّرهيب، كما أنّ الموعدة من حيث مادّتها يمكن أن تكون مسموعة من خلال ما جاء في الوحي، أو مشهودة من خلال ما هو مشاهد من آيات الله وسننه الكونيّة.

2.1 تنوع مسالك الوعد باختلاف أصناف المتلقين

بيّن ابن القيم، في معرض تقسيمه لأصناف النّاس من حيث البصيرة، أنّ هناك قسما واحدا من ضمن ثلاثة أقسام (منعدي البصيرة، ضعيفي البصيرة، أصحاب البصائر النّافذة) هم المخصوصون بخطاب التّنبية والإرشاد، وهم "القسم الثّالث وإليهم هَذَا الْحَدِيثُ يساق وهم أولو الأبواب اللّذين يخصّهم الله في كتابه بخطاب التّنبية والإرشاد وهم المرادون على الحقيقتة بالتذكّرة، قَالَ تَعَالَى : ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَبَابِ﴾ [البقرة: 269]"⁴ . هذا من حيث البصيرة، أمّا من حيث الإنابة والغفلة، فقد ذكر ابن القيم من تشتّد حاجته إلى الخطاب الوعظي، حيث بيّن أنّ "المنيب المتذكّر لا تشتّد حاجته إليها كحاجة الغافل المعرض ، فإنّه شديد الحاجة جدا إلى العظة ليتذكّر ما قد نسيه ، فينتفع بالتذكّر"⁵ . وذلك ما فصل فيه ابن القيم، في تقريره لمسلكي التّرجيب والتّرهيب.

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص481.

² ابن القيم، طريق المهجرتين، ص451.

³ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص188.

⁴ ابن القيم مفتاح دار السعادة، ج2، ص312.

⁵ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص480.

فبالنسبة إلى مسلكي "التّريغيب والتّرهيب" فقد بيّن ابن القيم أنّ حال المخاطب هي التي تحدّد أيّ المسلكين هو المنتهج معه ضمن الخطاب الوعظي وذلك بحسب التّدكر والغفلة، وإن لم يُفد المسلكان (التّريغيب والتّرهيب) فهناك مسلك ثالث للمعاندين. يقول ابن القيم: "وَالْعِظَةُ يُرَادُ بِهَا أَمْرَانِ: الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ الْمَقْرُونَانِ بِالرَّغْبَةِ وَالرَّهْبَةِ، وَنَفْسُ الرَّغْبَةِ وَالرَّهْبَةِ. فَالْمُنِيبُ الْمُتَذَكَّرُ شَدِيدُ الْحَاجَةِ إِلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَالْمُعْرِضُ الْعَافِلُ شَدِيدُ الْحَاجَةِ إِلَى التَّريغيبِ وَالتَّرهيبِ، وَالْمُعَارِضُ الْمُتَكَبِّرُ شَدِيدُ الْحَاجَةِ إِلَى الْمُجَادَلَةِ"¹. فما ذكره ابن القيم حول الموعظة وما قد يعنى بها فذلك مردّه إلى تنوع المخاطبين المستهدفين بها؛ بحيث:

الأمر والنهي المقرون بالرغبة والرهبة هو المسلك الذي يسلك مع ————— المنيب المتذكر.
نفس التريغيب والترهيب هو المسلك الذي يسلك مع ————— المعارض الغافل.

المجادلة، وهي وإن لم تكن ضمن الوعظ، وإّما من باب إكمال القسمة التي تقتضيها أنواع الخطابات الدعوية بتنوع المخاطبين، إذ هي التي تسلك مع ————— المعارض المتكبر.

وقد بيّن ابن القيم اجتماع هذه المسالك الثلاثة السابقة في آية من القرآن، حيث "جَاءَتْ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ فِي حَقِّ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ فِي قَوْلِهِ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]"². ثم بيّن ابن القيم السرّ في الصفات التي قيّد بها كلّ مسلك، حيث قال: "أَطْلَقَ الْحِكْمَةَ وَمَ يُقَيِّدُهَا بِوَصْفِ الْحَسَنَةِ، إِذْ كُلُّهَا حَسَنَةٌ، وَوَصَفُ الْحُسْنِ لَهَا ذَاتِيٌّ. وَأَمَّا الْمَوْعِظَةُ فَتَقَيِّدُهَا بِوَصْفِ الْإِحْسَانِ، إِذْ لَيْسَ كُلُّ مَوْعِظَةٍ حَسَنَةً. وَكَذَلِكَ الْجِدْلُ قَدْ يَكُونُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، وَقَدْ يَكُونُ بغيرِ ذَلِكَ، وَهَذَا يُحْتَمَلُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى حَالِ الْمُجَادِلِ وَغِلْظَتِهِ، وَلِينِهِ وَحِدَّتِهِ وَرَفِيقِهِ، فَيَكُونُ مَأْمُورًا بِمُجَادَلَتِهِمْ بِالْحَالِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ صِفَةً لِمَا يُجَادَلُ بِهِ مِنَ الْحُجَجِ وَالْبَرَاهِينِ، وَالْكَلِمَاتِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ شَيْءٍ وَأَبْيَنُهُ، وَأَدْلُهُ عَلَى الْمَقْصُودِ، وَأَوْصَلُهُ إِلَى الْمَطْلُوبِ. وَالتَّحْقِيقُ: أَنَّ الْآيَةَ تَتَنَاوَلُ النَّوْعَيْنِ"³.

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص479.

² نفسه، ج1، ص479.

³ نفسه، ج1، ص479-480.

فابن القيم يبيّن أنّ صفة الحسن تحتمل أن تكون صفة لمادة الخطاب، أو للمخاطب، ورجّح أنّ الآية تدل على أنّ تلك الصّفة (الحسن) تشمل بناء الخطاب وشخصيّة المخاطب.

وقد ذكر "ابن القيم" في موضع آخر أنّ هذه الآية اشتملت على مراتب الدّعوة بحسب حال المخاطبين من حيث القبول والغفلة، حيث "جعل سُبحانَهُ مَرَاتِبَ الدّعوة بِحسب مَرَاتِبِ الخلق فالمتسجيب القابل الذّكي الذي لا يعاند الحق ولا ياباه يدعى بطريق الحكمة، والقابل الذي عنده نوع غفلة وتأخر يدعى بالموعظة الحسنة، وهي الأمر والتّهي المقرون بالرغبة والرّهبة، والمعاند الجاحد يُجادل بالتي هي أحسن"¹. وبجمع الخصائص التي ذكرها ابن القيم لأحوال المخاطبين، يكون التّالي:

الحكمة هي المسلك الذي يسلك مع _____ القابل الذّكي.

الموعظة الحسنة (الأمر والتّهي المقرون بالرغبة والرّهبة) هي المسلك الذي يسلك مع _____ القابل الغافل.

المجادلة بالتي هي أحسن، وهي المسلك الذي يسلك مع _____ المعارض المتكبر.

ويمكن عرض هذا التّصنيف (باعتبار مراتب الدّعوة) مقارنا مع التّصنيف السّابق

(باعتبار التّرجيب والتّرهيب)، وفق الجدول التّالي:

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص474-475.

نوع المتلقي باعتبار التّريغيب والتّرهيب	المسلك باعتبار التّريغيب والتّرهيب	نوع المتلقي باعتبار مراتب الدّعوة	المسلك باعتبار مراتب الدّعوة
المنيب المتذكّر	الأمر والتّهي المقرون بالرغبة والرّهة	القابل الذّكي	الحكمة
المعرض الغافل	نفس التّريغيب والتّرهيب	القابل الغافل	الموعظة وهي الأمر والتّهي المقرون بالرغبة والرّهة
المعانّد الجاحد	المجادلة	المعارض المتكبر	المجادلة والتي هي أحسن

من خلال النّظر في الجدول وعقد مقارنة بين تخريجي ابن القيم للمسالك ولأصناف المخاطبين؛ يظهر أنّ الصّنف الأخير متفق عليه (المجادلين)، بينما الصّنف الثاني فيه اختلاف؛ حيث كان في الخطاب الوعظي صنفان باعتبار نمطي التّريغيب والتّرهيب، أما في مراتب الدّعوة فلم يكن إلا نمط واحد (الأمر والتّهي المقرون)، لكن كان مسلك جديد هو "الحكمة".

لكن لكل من التخريجين محلّ، فالتّخريج على مراتب الدّعوة هو الأليق بأصناف المحاججين، ولذلك نجد أنّ الموضوع الذي ذكر فيه ابن القيم تلك الأصناف كان في سياق بيان أصناف المقصودين بالخطاب الحجاجي في القرآن الكريم، وتفضيل الاصطلاح القرآني على الاصطلاح اليوناني في التّقسيم¹، أمّا الموضوع الأوّل فكان في معرض تقسيم أصناف المقصودين بالخطاب الوعظي، ومنه فهو الأليق بهذه الاستراتيجية (الوعظية) وعليه الاعتماد، لكن بإسقاط الصّنف الثالث الذي كان من باب تكميل التّقسيم الثلاثي وهو "المجادلين"، ومنه فاستراتيجية الوعظ عن طريق مسلكي التّريغيب والتّرهيب يمكن أن نميّز فيها بين نمطين كلاهما لهما علاقة بالتّريغيب والتّرهيب، وهما:

¹ وسيأتي بيان ذلك في الفصل الأوّل من الباب الثالث المخصّص لغرض قضية المصطلح الحجاجي عند ابن القيم.

الأمر والتّهي المقرون بالرّغبة والرّهبة هو المسلك الذي يسلك مع _____ المنيب المتذكّر.
نفس التّريغ والتّريب هو المسلك الذي يسلك مع _____ المعرض الغافل.

3.1) شروط الواعظ والخطاب الوعظي

أما عن شروط الواعظ فقد جاء ذكر ابن القيم لها بعد نصحه للمتّعظ بعدم النّظر إلى عيوب الواعظ وإلا لم يستفد منه، وبذلك انتقل إلى الواعظ ليبيّن له ما عليه، حيث قال: "وأما العمى عن عيب الواعظ: فإنّه إذا اشتغل به حُرِم الانتفاع بموعظته ، لأنّ النفوس مجبولة على عدم الانتفاع بكلام من لا يعمل بعلمه ولا ينتفع به ، وهذا بمنزلة من يصف له الطّيب دواء لمرض به مثله، والطّيب معرض عنه غير ملتفت إليه، بل الطّيب المذكور عندهم أحسن حالا من هذا الواعظ المخالف لما يعظ به، لأنّه قد يقوم عنده دواء آخر عنده مقام هذا الدّواء ، وقد يرى أنّ به قوّة على ترك التّداوي، وقد يقنع بعمل الطّبيعة، وغير ذلك، بخلاف هذا الواعظ فإنّ ما يعظ به طريق معيّن للنّجاة لا يقوم غيرها مقامها ولا بدّ منها ، ولأجل هذه التّفرة قال شعيب عليه السّلام لقومه: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالَفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَاكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: 88]، وقال بعض السّلف: إذا أردت أن يقبل منك الأمر والتّهي ، فإذا أمرت بشيء فكن أول الفاعلين له المؤثّرين به، وإذا نهيته عن شيء فكن أول المنتهين عنه وقد قيل:

يا أيّها الـرجل المِعْلَمُ عَمِيْرُهُ *** هَلَّا لِنَفْسِكَ كَانَ ذَا التَّغْلِيْمُ ؟

تَصِفُ الدَّوَاءَ لِذِي السَّقَامِ مِنَ الضَّنَى *** وَمِنَ الضَّنَى تَمْسِي وَأَنْتَ سَقِيْمٌ

لَا تَنْهَهُ عَنْ حُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلَهُ *** عَارٌّ عَلَيَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَمِيْمٌ

أَبْدَأُ بِنَفْسِكَ فَأَنْهَاهَا عَنْ عِيِيهَا *** فَاِذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيْمٌ

فَهُنَاكَ يَقْبَلُ مَا تَقُولُ وَيُثَقِّدِي *** بِالْقَوْلِ مِنْكَ وَيَنْفَعُ الْعَمِيْمُ" ¹.

وختم ابن القيم كلامه بإعادة تنبيه المخاطب المقصود بالخطاب الوعظي بغضّ النّظر

عن عيوب الواعظ، "فالعمى عن عيب الواعظ: من شروط تمام الانتفاع بموعظته" ².

¹ ابن القيم، مدارج السّالكين، ج1، ص480-481.

² نفسه، ج1، 481.

أما عن شروط الخطاب الوعظي فيمكن التماسها في ما ذكره ابن القيم من سمات خطب النبي الكريم، تلك التي خرج عنها الخطاب الوعظي بعده، يقول ابن القيم في ذلك: " كَانَتْ خُطْبَتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِنَّمَا هِيَ تَقْرِيرٌ لِأُصُولِ الْإِيمَانِ، مِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَلِقَائِهِ، وَذِكْرِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَمَا أَعَدَّ اللَّهُ لِأَوْلِيَائِهِ وَأَهْلِ طَاعَتِهِ، وَمَا أَعَدَّ لِأَعْدَائِهِ وَأَهْلِ مَعْصِيَتِهِ، فِيمَا لُفُوبِ مَنْ خُطِبَتْهُ إِيْمَانًا وَتَوْحِيدًا، وَمَعْرِفَةً بِاللَّهِ وَأَيَّامِهِ، لَا كَخُطْبِ غَيْرِهِ الَّتِي إِنَّمَا تُفِيدُ أُمُورًا مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الْخَلَائِقِ، وَهِيَ النَّوْحُ عَلَى الْحَيَاةِ، وَالتَّخْوِيفُ بِالْمَوْتِ، فَإِنَّ هَذَا أَمْرٌ لَا يَخْصُلُ فِي الْقَلْبِ إِيْمَانًا بِاللَّهِ، وَلَا تَوْحِيدًا لَهُ، وَلَا مَعْرِفَةً خَاصَّةً بِهِ، وَلَا تَذْكَيرًا بِأَيَّامِهِ، وَلَا بَعْثًا لِلنَّفُوسِ عَلَى مَحَبَّتِهِ وَالشُّوقِ إِلَى لِقَائِهِ، فَيُخْرِجُ السَّامِعُونَ وَمَنْ يَسْتَفِيدُوا فَائِدَةً غَيْرَ أَنَّهُمْ يَمُوتُونَ، وَتُنْفَسَمُ أَمْوَالُهُمْ، وَيُبْلَى التُّرَابُ أَجْسَامَهُمْ، فَيَا لَيْتَ شِعْرِي أَيُّ إِيْمَانٍ حَصَلَ بِهَذَا؟ ! وَأَيُّ تَوْحِيدٍ وَمَعْرِفَةٍ وَعِلْمٍ نَافِعٍ حَصَلَ بِهِ؟"¹

ثم عاود ابن القيم الدعوة إلى تأمل خطب النبي وصحابته، والمضامين التي كانت مادة الدعوة إلى الله ترغيبًا وترهيبًا، حيث قال: " وَمَنْ تَأَمَّلَ خُطْبَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخُطْبَ أَصْحَابِهِ، وَجَدَهَا كَفَيْلَةً بَيِّنِ الْهُدَى وَالتَّوْحِيدِ، وَذَكَرَ صِفَاتِ الرَّبِّ جَلَّ جَلَالُهُ، وَأُصُولِ الْإِيمَانِ الْكُلِّيَّةِ، وَالدَّعْوَةَ إِلَى اللَّهِ، وَذَكَرَ آيَاتِهِ تَعَالَى الَّتِي تُحِبُّهُ إِلَى خَلْقِهِ، وَأَيَّامِهِ الَّتِي تُخَوِّفُهُمْ مِنْ بَأْسِهِ، وَالْأَمْرَ بِذِكْرِهِ وَشُكْرِهِ الَّذِي يُحِبُّهُمْ إِلَيْهِ، فَيَذْكُرُونَ مِنْ عَظَمَةِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ مَا يُحِبُّهُ إِلَى خَلْقِهِ، وَيَأْمُرُونَ مِنْ طَاعَتِهِ وَشُكْرِهِ، وَذَكَرَهُ مَا يُحِبُّهُمْ إِلَيْهِ، فَيَنْصَرِفُ السَّامِعُونَ وَقَدْ أَحْبَبُوهُ وَأَحَبَّهُمْ، ثُمَّ طَالَ الْعَهْدُ وَخَفِيَ نُورُ النُّبُوَّةِ، وَصَارَتِ الشَّرَائِعُ وَالْأَوَامِرُ رُسُومًا تُقَامُ مِنْ غَيْرِ مُرَاعَاةِ حَقَائِقِهَا وَمَقَاصِدِهَا، فَأَعْطَوْهَا صُورَهَا وَزَيَّنُّوَهَا بِمَا زَيَّنُّوَهَا بِهِ، فَجَعَلُوا الرُّسُومَ وَالْأَوْضَاعَ سُنَنًا لَا يَنْبَغِي الْإِخْلَالُ بِهَا وَأَخْلَوْا بِالْمَقَاصِدِ الَّتِي لَا يَنْبَغِي الْإِخْلَالُ بِهَا، فَرَصَّعُوا الْخُطْبَ بِالتَّسْجِيعِ وَالْفَقْرِ، وَعِلْمِ الْبَدِيعِ، فَتَقَصَّ بَلْ عَدِمَ حِطُّ الْقُلُوبِ مِنْهَا، وَفَاتَ الْمَقْصُودُ بِهَا"².

وبهذا فابن القيم نظر أكثر إلى المضامين في الخطاب الوعظي، لا إلى التسميات

البديعية، التي أقصى غاياتها شكل الخطاب. فالوعظ بمادته أكثر أثرًا من شكله.

¹ ابن القيم، زاد المعاد، ج1، ص409.

² نفسه، ج1، ص409-410.

2) مسلك الترغيب وآلياته

يعتبر الترغيب المسلك الذي يستدعي في الإنسان جانب رغبته في الأمور، وقد تعددت الآليات التي تخدم هذا الغرض، ومن تلك الآليات:

1.2) المدح على سبيل المفاضلة بغرض الحثّ والحضّ

انطلق ابن القيم في بيان ذلك من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ

مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُوَ لَا فَتَدْرِكْهَا وَلَا يَسْتَوِي لَهَا فَتُصَبِّحُهَا بِكُفْرٍ أَوْ يُشْرِكُ بِهَا بِكُفْرِيٍّ فَكُفْرٌ هُوَ لَا ضَيْعَةَ عَلَيْهِمْ وَأَنْ هُوَ لَا يَقْبَلُهَا فَانَّ هَٰذَا الْآيَاتِ الَّتِي وَرَدَتْ فِي بَيَانِ أَنَّ الشَّرِيعَةَ مَحْفُوظَةٌ مَصُونَةٌ، حَيْثُ ذَكَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنَّ " تَحْتَ هَذِهِ الْآيَةِ إِشَارَةٌ وَبَشَارَةٌ بِخَطئِهَا وَأَنَّهُ لَا ضَيْعَةَ عَلَيْهَا ، وَأَنَّ هُوَ لَا يَقْبَلُهَا وَلَمْ يَقْبَلُهَا فَانَّ هَٰذَا قَوْمًا غَيْرَهُمْ يَقْبَلُونَهَا وَيَحْفَظُونَهَا وَيُرْعَوْنَهَا وَيَذَبُّونَ عَنْهَا ، فَكُفْرٌ هُوَ لَا يَضِيْعُهَا وَلَا يَذْهَبُهَا وَلَا يَضُرُّهَا شَيْئًا فَإِنَّ هَٰذَا أَهْلًا وَمُسْتَحَقًّا سِوَاهُمْ"¹.

ثم دعا ابن القيم إلى التأمّل في الغرض المتضمّن في الآية، حيث قال: " فتأمل شرف هذا المعنى وجلالته وما تضمّنه من تحريض عباده المؤمنين على المبادرة إليها والمشاركة إلى قبولها، وما تحته من تنبيههم على محبته لهم وإيثاره إيّاهم بهذه النعمة على أعدائه الكافرين، وما تحته من احتقارهم وازدراءهم وعدم المبالاة والاحتفال بهم ، وإنّكم وإن لم تؤمنوا بها فعبادي المؤمنون بها الموكّلون بها سواكم كثير ، كما قال تعالى: ﴿قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَجِرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا وَيَجِرُونَ لِلْأَذْقَانِ يَكُونُ وَزَيْدُهُمْ خُشوعًا﴾ [الإسراء: 107-109]"².

ثم أكّد أهمية المدح على سبيل التفضيل ودوره في إذكاء المعنويات ودفع المرسل إليه نحو العمل، وذلك بأمثلة من الواقع، حيث قال: " وَإِذَا كَانَ لِلْمَلِكِ عِيْدٌ قَدْ عَصَوْهُ وَخَالَفُوا أَمْرَهُ وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى عَهْدِهِ، وَلَهُ عِيْدٌ آخَرُونَ سَامِعُونَ لَهُ مَطِيعُونَ قَابِلُونَ مُسْتَجِيبُونَ لِأَمْرِهِ فَنَظَرُ إِلَيْهِمْ وَقَالَ: إِنْ يَكْفُرْ هُوَ لَا نَعْمَ يَعْصُوا أَمْرِي وَيَضِيعُ عَهْدِي ، فَإِنَّ لِي عِبِيدًا سِوَاهُمْ ، وَهُمْ أَنْتُمْ

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص493.

² نفسه، ج1، ص493.

تطيعون أمري وتحفظون عهدي وتؤدّون حقي؛ فَإِنَّ عبيده المطيعين يَجِدُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مِنَ الْفَرْحِ وَالشُّرُورِ وَالنَّشَاطِ وَقُوَّةَ الْعَزِيمَةِ مَا يَكُونُ مُوجِبًا لَهُمُ الْمَزِيدَ مِنَ الْقِيَامِ بِحَقِّ الْعُبُودِيَّةِ وَالْمَزِيدَ مِنْ كَرَامَةِ سَيِّدِهِمْ وَمَالِكِهِمْ ، وَهَذَا أَمْرٌ يَشْهَدُ بِهِ الْحَسَنُ وَالْعِيَانُ ¹ . ومن خلال هذا المقول الذي استشهد فيه "ابن القيم" بنموذج الملك مع عبيده، يتبيّن بأنّ أسلوب المفاضلة بين المملوكين بمدح المحسن وذمّ المسيء هو آليّة من آليّات مسلك التّغيب التي تدفع المملوك المحسن عبر هذا المدح إلى المزيد من من التّقرب إلى الملك وزيادة حبّه وطاعته، بنفسية ملؤها الفرح والنشاط الذي يبثّه مدحهم بإزاء مملوكين آخرين مذمومين غير مقرّبين. كما ختم ابن القيم كلامه بعبارة تدلّ صراحة على أنّ هذه الآليّة ممّا يدخل في **كليات التّخاطب** لأنّ ذلك أمر "يشهد به الحسن والعيان".

2.2) التّبشير والبشارة

لقد أفاض ابن القيم في الحديث عن قضيّة بشارة المؤمنين، وجمع، مستقرّنا، الآيات والأحاديث الدّالة على ذلك، لينتهي إلى تأصيلات هامّة تتعلّق ببشارة المؤمنين؛ إذ بيّن كثرة هذه الآيات وأنها تدور حول **ثلاثة أصول** وقواعد، حيث قال: " وهذا في القرآن كثير مداره على ثلاث قواعد إيمان وتقوى وعمل خالص لله على موافقة السنّة ² . وبعد أن بيّن ابن القيم شروط وأصول استحقاق هذه البشارة، عدّد من هم المستحقون لها وأرجع تلك الأصول إلى **أصليين** اثنين، " فأهل هذه الأصول الثلاثة هم أهل البشرى دون من عداهم من سائر الخلق ، وعليها دارت بشارات القرآن والسنّة جميعها ، وهي تجتمع في أصليين : إخلاص في طاعة الله ، وإحسان إلى خلقه ، وضدّها يجتمع في الذين يراءون ويمنعون الماعون ³ . ثم بيّن ابن القيم رجوع الأصليين إلى **خصلة** واحدة وأنّ الأعمال التي تقتضيها هي تفاصيلها، قال ابن القيم: " وترجع إلى خصلة واحدة وهي موافقة الرّب تبارك وتعالى في محابّه ، ولا طريق إلى ذلك إلا بتحقيق القدوة ظاهرا وباطنا برسول الله، وأما الأعمال التي هي تفاصيل هذا الأصل فهي بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمطة الأذى عن

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص493.

² ابن القيم، حادي الأرواح، مج2، ص825.

³ نفسه، مج2، ص825.

الطريق، وبين هاتين الشعبتين سائر الشعب التي مرجعها تصديق الرسول في كل ما أخبر به نّ وطاعته في جميع ما أمر به، إيجاباً و استحباباً، كالإيمان بأسماء الرب وصفاته وأفعاله وآياته من غير تحريف لها، ولا تعطيل، ومن غير تكليف، ولا تمثيل¹. وبذلك فقد انتهى ابن القيم إلى أنّ تلك الخصال الثلاث ثم الاثنتان كلّها راجعة إلى خصلة واحدة هي اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

وقد أورد ابن القيم قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَاً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 111]. ثم عقب مبيناً الآليات المعتمدة في تحقيق تلك البشارة، وأنها جاءت بنوع من التأكيد الذي تمثل في عدّة أدوات لغويّة وبلاغية، يقول ابن القيم: "فجعل سبحانه ههنا الجنّة ثمناً لنفوس المؤمنين وأموالهم بحيث إذا بذلوا فيه استحقتوا الثمن ، وعقد معهم هذا العقد وأكّده بأنواع من التأكيد:

أحدها: إخبارهم سبحانه وتعالى بصيغة الخبر المؤكّد بأداة أنّ.
 الثاني: الإخبار بذلك بصيغة المضى الذي قد وقع وثبت واستقرّ.
 الثالث: إضافة هذا العقد إلى نفسه سبحانه وأنّه هو الذي اشترى هذا المبيع.
 الرابع: أنّه أخبر بأنّه وعد بتسليم هذا الثمن وعدا لا يخلفه ولا يتركه.
 الخامس: أنّه أتى بصيغة "على" التي للوجوب، إعلاماً لعباده بأنّ ذلك حقّ عليه أحقّه هو على نفسه.

السادس: أنّه أكّد ذلك بكونه حقّاً عليه.
 السابع: أنّه أخبر عن محل هذا الوعد ، وأنّه في أفضل كتبه المنزلة من السماء ، وهي التوراة والإنجيل والقرآن.

الثامن: إعلامه لعباده بصيغة استفهام الإنكار، وأنّه لا أحد أوفى بعهده منه سبحانه.
 التاسع: أنّه سبحانه وتعالى أمرهم أن يستبشروا بهذا العقد ، ويشترّ به بعضهم بعضاً بشارة من قد تمّ له العقد ولزم، بحيث لا يثبت فيه خيار ولا يعرض له ما يفسخه.

¹ ابن القيم، حادي الأرواح، مج2، ص825.

العاشر: أنّه أخبرهم إخباراً مؤكداً بأنّ ذلك البيع الذي بايعوه به هو الفوز العظيم ، والبيع ههنا بمعنى المبيع الذي أخذوه بهذا الثمن وهو الجنة. وقوله: بايعتم به، أي عاوضتم وثامنتم به"¹.
فقد بيّن ابن القيم أنّ هناك عشر آليات جاءت مرغبة للمؤمنين في عقد يدخلون به الجنة، حيث استخدمت عدّة أدوات وآليات لغوية ، من التأكيد، واستخدام لفظ المضى الدال على أنّ الأمر قضي، ونسبة العقد إلى الله، واستخدام الفعل الكلامي الذي هو الإخبار بأنّه سيني لهم بالعقد، واستخدام الأداة اللغوية الدالة على الوجوب وهي "على"، ثم مجموعة الأفعال الكلامية المتمثلة في: إخباره بأنّ هذا الوعد جاء أيضاً في الكتب الأخرى المنزلة، والإعلام بأنّه لا أوفى بالعهد منه وذلك بصيغة الاستفهام الإنكاري الذي يقوّى ذلك الإعلام، ثمّ الأمر بالاستبشار بمضى العقد وأن لا شيء يفسخه، ثم آخر فعل كلامي هو الإخبار بخبر مؤكّد أنّ ماتمّ عليه العقد وأنّ ذلك المبيع (الجنة) هو الفوز العظيم، وبالتالي فعقدهم مضمون من حيث تحقّقه ومن حيث فائدته. وهذا كلّه يرغبهم في هذا العقد بل يدفعهم إليه دفعا.

3.2 آليّة التكرار

ذكر ابن القيم فائدة تكرار ترغيب العباد إلى عمل الصالحات في زيادة الحضّ على العمل، حيث ذكر تكرار الحضّ على العمل الصالح في سورة واحدة من القرآن والسّر في ذلك، حيث بدأ بذكر مواضع ورود ذلك في سورة النحل، حيث قال: "وقد دلّ القرآن في غير موضع على أنّ لكل من عمل خيراً أجراً: عمله في الدنيا، ويكمل له أجره في الآخرة، كقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلِلَّذِينَ الْآخِرَةَ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾ [النحل: 30]، وفي الآية الأخرى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 41]، وقال في هذه السورة: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97] وقال فيها عن خليله: ﴿وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [النحل: 122]"².

¹ ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مج1، ص167-168.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص437.

ثم بيّن ابن القيم سرّ ذلك التكرار وغايته التأثيرية، حيث " قد تكرر هذا المعنى في هذه السورة دون غيرها في أربعة مواضع لسر بديع ؛ فإنّها سورة النعم التي عدّد الله سبحانه فيها أصول النعم وفروعها، فعرف عباده أنّ لهم عنده في الآخرة من النعم أضعاف هذه بما لا يدرك تفاوته، وأنّ هذه من بعض نعمه العاجلة عليهم ، وأنهم إن أطاعوه زادهم إلى هذه النعم نعماً أخرى، ثم في الآخرة يوفّيهم أجور أعمالهم تمام التوفية . وقال تعالى : ﴿وَأَن اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ﴾ [هود: 3]، فهذا قال أمير المؤمنين: فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام"¹.

فالتكرار هنا قد أدى وظيفته من أجل التأثير والإقناع، ولذلك يُعتمد التكرار عوناً في الحجاج والإقناع وغيره من الغايات التأثيرية والجمالية، حيث "إنّ الدراسات الدائرة حول الحجاج وأفانيه تجمع أو تكاد على أهمية الدور الحجاجي الذي يضطلع به أسلوب التكرار، أو المعادة. وهو أسلوب شائع في الخطابات على تنوع مواضيعها واختلاف أجناسها، ولكنّه لا يدرس ضمن الحجج أو البراهين وإنما يعدّ رافداً أساسياً يرفد هذه الحجج أو البراهين التي يقدمها المتكلم لفائدة أطروحة ما، بمعنى أنّ التكرار يوفّر لها طاقة مضافة تحدث أثراً جليلاً في المتلقّي على نحو فعّال في إقناعه أو حمله على الإذعان"². ومن هنا يكون هذا الرّافد المضاف إلى الإقناع هو التأثير الذي من بين أساليب تحقيقه "التكرار".

4.2) العموم في الصّفات التّرجيبية

بعد أن بيّن ابن القيم بأنّ العموم هو المسلك المتبع فيمن توعدهم الله وأنّ الآيات وإن نزلت في أفراد معيّنين إلا أنّها عامّة، بيّن أنّ ذلك أيضاً يشمل التّرجيب والوعد، "وهكذا الحكم فيمن أثنى عليه ومدحه بما صدر منه من قول أو فعل، عدل سبحانه عن ذكره باسمه وعينه إلى ذكره بوصفه وفعله ليتناول المدح لمن شركه في ذلك من سائر الناس"³.

ولهذا انتقد ابن القيم تخصيص بعض الآيات بأفراد معيّنين، يقول ابن القيم: " فإذا حمل السامع قوله : ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [الزمر : 33]، وقوله:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص437-438.

² (الدريدي) سامية، الحجاج في الشعر العربيّ بنيتة وأساليبه، عالم الكتب الحديث (إربد - الأردن)، ط2 (1432هـ - 2011م)، ص168.

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص705.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحديد 19]، ونظائرها على أبي بكر الصديق، أو علي بن أبي طالب، فقد ظلم اللفظ والمعنى، وقصّر به غاية التقصير، وإن كان الصديق أول وأولى من دخل في هذا اللفظ العام وأريد به¹.

بل بين ابن القيم بأنه، أحيانا، يكون سبب النزول المخصّص به خاطئا، "ونظير ذلك ما ذكره بعضهم في قوله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ إلى قوله ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان 5 - 8] أنّ المراد بذلك علي بن أبي طالب، فجمع إلى حمل هذا اللفظ العام المجاهرة بالكذب والبهت في دعواه نزولها في علي؛ فإنّ السورة مكيّة، وعلي كان بمكة فقيرا قد رباه النبي في حجره، فإنّ أبا طالب لما مات اقتسم بنو عبد المطلب أولاده لأنّه لم يكن له مال، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليّا ورباه عنده وضمّه إلى عياله فكان فيهم².

وقد ذهب ابن القيم إلى أنّ الآية السابقة عامّة وحتى السورة التي جاءت فيها (سورة الإنسان) جاءت كلّ مضامينها عامّة، يقول ابن القيم: "ومن تأمل هذه السورة علم يقينا أنّه لا يجوز أن يكون المراد بألفاظها العامّة إنسانا واحدا، فإنّها سورة عجيبة التّبيان، افتتحت بذكر خلق الإنسان ومبدئه وجميع أحواله من بدايته إلى نهايته، وذكره أقسام الخلق في أعمالهم واعتقاداتهم ومنازلهم من السعادة والشقاوة، فتخصيص العام فيها بشخص واحد ظلم وهضم ظاهرٌ للفظها ومعناها"³.

بناءً على ذلك فقد بين ابن القيم ذهول من قام بتخصيص مثل هذه الآيات عن المال السيء لذلك، وأثره على آيات الوعد والوعيد وأنّه يذهب عظمة القرآن وعدا ووعيدا، يقول ابن القيم: "ولو أنّ الذين ارتكبوا ما ذكرنا من التّفاسير المستكرهة المستغربة، وحملوا العموم على الخصوص، وأزالوا لفظ الآية عن موضوعه؛ علموا ما في ذلك من تصغير شأن القرآن وهضم معانيه من النفوس وتعريضه لجهل كثير من الناس بما عظم الله قدره وأعلى خطره، لأقلّوا مما استكثروا منه، ولزهدوا فيما أظهروا الرّغبة فيه، وكان ذلك من فعلهم أحسن وأجمل وأولى

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص705-706.

² نفسه، ج2، ص706.

³ نفسه، ج2، ص706-707.

بأن يوفى معه القرآن بعض حقه من الإجلال والتعظيم والتفخيم ، ولو لم يكن في حمل تفسير القرآن على الخصوص دون العموم إلا ما يتصوره التالي له في نفسه من أنّ تلك الآيات إنّما فُصد بها أقوام من الماضين دون الغابرين ، فيكون نفعه وعائدته على البعض دون البعض لكان في ذلك ما يوجب النفرة عن ذلك والرغبة عنه¹.

ولذلك رأى ابن القيم حكمة الله في العدول عن ذكر الأسامي إلى ذكر الأفعال والأوصاف، قال ابن القيم: " وبحكمة بالغة عدّل الربّ تعالى عن تسمية من ذكر هؤلاء أنّه مرادٌ باللفظ إلى ذكر الأوصاف والأفعال التي يأخذ كلّ أحد منها حظّه ، ولو سمّي سبحانه أصحابها بأسمائهم لقال القائل: لست منهم"².

3) مسلك الترهيب وآلياته

لقد بيّن ابن القيم بأنّ الوعظ يقوم على الوعد والوعيد، والضرب الثاني (الوعيد) هو الذي يدخل ضمن الترهيب، وقد ذكر ابن القيم له أمثلة متنوعة مجسّدة لكثير من آليات الترهيب، وهذا ما سيأتي ذكره بالإضافة إلى آليّة أخرى غير تلك الداخلة في الوعيد، وهذه الآليات هي:

1.3) شدّة الوعيد بطريق جعل المُتَوَعَد عليه أشدّ حرمة

ذكر ابن القيم هذه الآليّة في حديثه عن عظم حرمة القول على الله بغير علم في الإفتاء، حيث قال: "وقد حرّم الله سبحانه القول عليه بغير علم في الفتيا والقضاء ، وجعله من أعظم المحرّمات ، بل جعله في المرتبة العليا منها ، فقال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْبَغْيَ بغير الحقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: 33]، فرتب المحرّمات أربع مراتب ، وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم تّى بما هو أشدّ تحريماً منه وهو الإثم والظلم ، ثم ثلث بما هو أعظم تحريماً منهما وهو الشّرك به سبحانه، ثم ربّع بما هو أشدّ تحريماً من ذلك كلّهُ وهو القول عليه بلا علم ، وهذا يعمّ القول عليه سبحانه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وفي دينه وشرعه"³. فبيّن ابن القيم

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص707-708.

² نفسه، ج2، ص708.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص73.

من خلال هذه الآية أنّ القول على الله بغير علم يأتي في أعلى مراتب المحرّمات* ، وذلك يدل على عظم هذا الفعل وخطره.

وبعد ذلك ذكر ابن القيم آية أخرى تبين الوعيد على التجرؤ على الفتيا بغير علم، يقول ابن القيم: "وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يفلحون متاعٌ قليلٌ ولهم عذابٌ أليمٌ﴾ [النحل: 116-117]، فتقدّم إليهم سبحانه بالوعيد على الكذب عليه في أحكامه وقولهم لما لم يحرمه: هذا حرام، ولما لم يحلّه: هذا حلال. وهذا بيان منه سبحانه أنّه لا يجوز للعبد أن يقول: هذا حلال وهذا حرام إلا بما علم أنّ الله سبحانه أحلّه وحرمه"¹.

2.3) السكوت عن ذكر الجزاء والعاقبة

ذكر ابن القيم أقوال أهل العلم في الأصناف الثلاثة الذين ذكروا في الآية: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: 32] من حيث الوعد والوعيد، حيث خصّ الوعد بالسابقين بالخيرات، وخصّ الوعيد بالظالم لنفسه، أمّا المقتصد الذي في عمله شوائب بين عمل الفريقين، فلم يُذكر جزاؤه وعاقبته، ومن الأقوال في تخريج عدم الذكر، ما أورده ابن القيم عن إحدى الطوائف، حيث "قالوا: وفي اختصاصهم بعد ذكر الأقسام بذكر ثوابهم والسكوت عن الآخرين ما هو معلوم من طريقة القرآن؛ إذ يصرّح بذكر ثواب الأبرار والملتقين والمخلصين والمحسنين ومن رجحت حسناتهم، ويذكر عقاب الكفار والفسّاق والظالمين لأنفسهم ومن خفّت موازينهم، ويسكت عن القسم الذي فيه شائبتان وله مادّتان، هذه طريقة القرآن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: 13-14]، وقوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النّازعات: 37-41] وهذا كثير في القرآن"².

* وهذا مثال بيّن في قضية التدرج وهي التي استثمرها الحجاجيون (ديكرو) في "السلم الحجاجي"، وسيأتي استثمار هذا المثل في الفصل الثاني من الباب الثالث الخاص بتقنيات الحجاج وآلياته.

¹ ابن القيم، أعلام الموقعين، ج2، ص73-74.

² ابن القيم، طريق المهجرتين، ص203.

ثم انتهى ابن القيم إلى ما قيل في الغرض من السكوت عن الصنف الثالث، حيث "قالوا: وفي السكوت عن شأن صاحب الشائبين تحذيرٌ عظيم، وتخويف له بأن أمره مرجأ إلى الله، وليس عليه ضمان، ولا له عنده وعد، ليحذر كل الحذر، وليبادر بالتوبة النصوح التي تلحقه بالمضمون لهم التجارة والفلاح"¹. و"ابن القيم" نفسه قد أكد هذا القول في موضع لاحق من مؤلفه مبيناً أنّ الدّاخل في الصنف الثالث هو ما بين الوعد والوعيد، لكن عليه الحذر، حيث قال: "وترك سبحانه وتعالى ذكر المخلّط صاحب الشائبين على طريقة القرآن في ذكر السعداء والأشقياء دون المخلّطين غالباً، لسر اقتضته حكمته، فليحذر صاحب التخليط، فإنّه لا ضمان له على الله، ولا هو من أهل وعده المطلق، ولا ييأس من روح الله فإنّه ليس من الكفّار الذين قطع لهم بالعذاب، ولكنّه بين الجنّة والنار واقف بين الوعد والوعيد، كلّ منهما يدعوه إلى موجهه لأنّه أتى بسببه"².

كما ربط ابن القيم بين هذه الآية وموقف بعض الفرق، حيث بيّن أنّ عدم الذّكر هذا هو الذي أوقع بعض الفرق في القول بالمنزلة بين المنزلتين وتحليل صاحبها في النار، وبيّن بطلان قولهم، حيث بيّن أنّ القرآن وإن سكت عن الجزاء في هذه الآية، إلا أنّ بالإمكان استنباط ذلك بمجموع النصوص القرآنية في الوعد والوعيد، "فصاحب الشائبين يعلم حكمه من نصوص الوعد والوعيد، فإنّ الله سبحانه وتعالى ربّ على كل عمل جزاء في الخير والشرّ فإذا أتى العبد بما كان فيه سبب الجزاءين، والله لا يضيع مثقال ذرّة، فإن كان عمل الشرّ مما يوجب سقوط أثر الحسنه كالكفر كان التأثير، وإن لم يسقطه كالمعصية، ترتّب في حقّه الأثران ما لم يسقط أحدهما بسبب من الأسباب"³.

3.3 استخدام العموم من جهة اللفظ والمعنى في الوعيد

يرى ابن القيم أنّ العموم في آيات الترهيب يجب أن يبقى على عمومه وأن لا يخصّص، ولذلك أنكر على من رأى خلاف ذلك، يقول ابن القيم: "وقالوا أكثر عمومات القرآن مخصوصة وليس ذلك بصحيح بل أكثرها محفوظة باقية على عمومها. فعليك بحفظ العموم فإنّه

¹ ابن القيم، طريق المهجرتين، ص203.

² نفسه، ص374.

³ نفسه، ص374.

يُخَلِّصُكَ مِنْ أَقْوَالٍ كَثِيرَةٍ بَاطِلَةٌ، وَقَدْ وَقَعَ فِيهَا مَدْعُو الْخُصُوصِ بِغَيْرِ بَرَهَانٍ مِنَ اللَّهِ، وَأَخْطَأُوا مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى"¹. ثم يبيّن ذلك في الجهتين:

أ) من جهة اللفظ

ذكر ابن القيم وجود العمومات في خطاب الوعيد من جهة اللفظ، واستشهد لذلك بعدة آي من القرآن الكريم، يقول ابن القيم: " أما من جهة اللفظ فلأنك تجد النصوص التي اشتملت على وعيد أهل الكبائر مثلاً في جم يع آيات القرآن خارجة بألفاظها مخرج العموم المؤكد المقصود عمومه ، كقوله ﴿وَمَنْ يَظَلِمْ مِنْكُمْ نُدْفَهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان : 19]، وقوله ﴿وَمَنْ يُؤْمِدْ يُؤْمِدْ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ﴾ [الأنفال : 16]، وقوله ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء : 93] و﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة : 7-8]"². وقد بيّن ابن القيم إشارة النبي صلى الله عليه وسلم إلى عموم هذه الآية الأخيرة: "وقد سمى النبي هذه الآية جامعة فاذة ، أي عامّة فذّة في بابها"³. وذلك لما قد ذكره ابن القيم من صيغ العموم التي جاءت في الآيات كأسماء الشرط والأسماء الموصولة، والتشكيك.

ثم ضرب ابن القيم أمثلة أخرى وبيّن أنّ هناك مزيداً منها أضعاف ذلك، حيث قال: "وقوله: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ﴾ [طه : 74-75]، وقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ﴾ [النساء : 10]، وقوله ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الفرقان : 68] وأضعاف أضعاف ذلك من عمومات القرآن المقصود عمومها التي إذا أبطل عمومها بطل مقصود عامّة القرآن"⁴.

ب) من جهة المعنى

ثم بيّن ابن القيم خطأ من نفى العموم من جهة المعنى بغياب فهمهم لعلل الأحكام، حسث قال: " وأما خطوهم من جهة المعنى، فلأنّ الله سبحانه إنّما علّق الثواب والعقاب على الأفعال المقتضية له اقتضاء السبب لمسببه ، وجعلها عللاً لأحكامها ، والاشتراك في الموجب

¹ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص689.

² نفسه، ج2، ص689.

³ نفسه، ج2، ص690.

⁴ نفسه، ج2، ص690.

يقتضي الاشتراك في موجهه، والعلّة إذا تخلف عنها معلولها، من غير انتفاء شرط أو وجود مانع، فسدت بل يستحيل تخلف المعلول عن علته التامة وإلا لم تكن تامة¹. وبهذا فذكر فعل وترتيب حكم عليه يدل على أنّ ذلك الفعل علّة ذلك الحكم، وبالتالي تعم تلك العلّة كل من أتى بذلك الفعل ما لم ينتف شرط أو يوجد مانع.

وبعد أن بيّن ابن القيم الطوائف التي أخطأت فيما ذهبت إليه، ثم الحجج التي أوردتها، بيّن وجه الصواب الذي رآه، حيث قال: "والصواب غير المذهبين، وأنّ هذه الأفعال سبب لما علق عليها من الوعيد، والسبب قد يتخلف عن مسببه لفوات شرط أو وجود مانع، والموانع متعدّدة، منها ما هو متفق عليه بين الأمة كالتوبة النصوح، ومنها الحسنات الماحية والمصائب المكفّرة وما يلحق العبد بعد موته من ثواب تسبّب إلى تحصيله، أو دعاء، أو استغفار له، أو صدقة عنه، ومنها شفاعة يأذن الله فيها لمن أراد أن يشفع فيه، ومنها رحمة تدركه من أرحم الراحمين يترك بها حقّه قبله ويعفو عنه، وهذا لا يخرج العموم عن مقتضاه وعمومه"².

وقد ذكر ابن القيم نماذج من التفاسير التي لم تعتمد القاعدة المتعارف عليها لدى الأصوليين وهي "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، حيث ذكر شواهد من القرآن الكريم في جوانب متنوّعة منها ما يدخل في باب الوعد والوعيد الذي يكون سبب نزوله فرد أو طائفة معيّنة، إلا أنّ الحكم فيه عام، يقول ابن القيم: "ونظير هذا ما يذكره كثير من المفسّرين في آيات عامّة أنّها في قوم مخصوصين من المؤمنين والكفار والمنافقين، وهذا تقصير ظاهر منهم وهضم لتلك العمومات المقصود عمومها، وكأنّ الغلط في ذلك إنّما عرض من جهة أنّ أقواما في عصر الرّسول صلوات الله وسلامه عليه قالوا أقوالا وفعلوا أفعالا في الخير والشر، فنزلت بسبب الفريقين آيات حمد الله فيها المحسنين وأثنى عليهم ووعدهم جزيل ثوابه، وذمّ المسيئين ووعدهم وبيل عقابه، فعمد كثير من المفسّرين إلى تلك العمومات فنسبها إلى أولئك الأشخاص وقالوا إنّهم المعنيون بها"³.

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص690-691.

² نفسه، ج2، ص691.

³ نفسه، ج2، ص700.

وقد بيّن ابن القيم بأنّ هذا العموم هو الأسلوب الجاري في القرآن الكريم، " ومن تأمل خطاب القرآن وألفاظه، وجلالة المتكلم به وعظمة ملكه ، وما أراد به من الهداية العامة لجم يع الأمم قرنا بعد قرن إلى آخر الدهر، وأنّه جعله إنذارا لكل من بلغه من المكلفين ؛ لم يخف عليه أنّ خطابه العام إنّما جعل بإزاء أفعال حسنة محمودة ، وأخرى قبيحة مذمومة ، وأنّه ليس منها فعل إلا والشركة فيه موجودة أو ممكنة ، وإذا كانت الأفعال مشتركة كان الوعد والوعيد المعلق بها مشتركا"¹.

ثم ذكر ابن القيم نماذج فردية كانت سببا لنزول بعض الآيات، إلا أنّ تلك الآيات قد جاءت عامّة متعدّية إلى غيرهم ممّن تحققت فيهم تلك الأوصاف، وهذا في الوعد والوعيد، حيث قال: " ألا ترى أنّ الأفعال التي حكيت عن أبي جهل بن هشام ، والوليد بن المغيرة ، والعاص بن وائل، وأضربهم وعن عبد الله بن أبيّ وأضربه، كان لهم فيها شركاء كثيرون حكمهم فيها حكمهم. ولهذا عدل الله سبحانه عن ذكرهم بأسمائهم وأعيانهم إلى ذكر أوصافهم وأفعالهم وأقوالهم لئلا يتوهم متوهم اختصاص الوعيد بهم، وقصره عليهم، وأنّه لا يجاوزهم، فعلق سبحانه الوعيد وقصره عليهم ، وأنّه لا يجاوزهم ، فعلق سبحانه الوعيد على الموصوفين بتلك الصفات دون أسماء من قامت به، إرادة لتعميم الحكم وتناوله لهم ولأمثالهم ممن هو على مثل حالهم"².

4.3) التّنفير بدم الفعل (ذم الجهل نموذجاً)

بيّن ابن القيم في معرض حديثه عن فضائل العلم وفضل العلماء عند الله تعالى، قبح الجهل والتّنفير منه، حيث ذكر بأنّ أوّل موعظة لرسول الله كانت بدمّ الجهل، حيث " قَالَ لأوّل رسله نوح عليّه السّلام: ﴿إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود: 46]"³.

وقد ذكر ابن القيم نماذج كثيرة من الآيات تبين ذمّ الله سبحانه له، وتعوّد الرسل والأنبياء منه، إذ "إنّه سبحانه ذمّ أهل الجهل في مواضع كثيرة من كتابه فقال تعالى : ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: 111]، وَقَالَ: ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 37]، وَقَالَ

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص704

² نفسه، ج2، ص704-705.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص231.

تَعَالَى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 44]. فَلَمْ يَقْتَصِرْ سُبْحَانَهُ عَلَى تَشْبِيهِ الْجُهَّالِ بِالْأَنْعَامِ حَتَّى جَعَلَهُمْ أَضَلَّ سَبِيلًا مِنْهُمْ، وَقَالَ: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبِكْمِ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: 22]، أَخْبَرَ أَنَّ الْجُهَّالَ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَهُ عَلَى اخْتِلَافِ أَصْنَافِهَا مِنَ الْحَمِيرِ وَالسَّبَاعِ وَالْكَلابِ وَالْحَشْرَاتِ وَسَائِرِ الدَّوَابِّ، فَالْجُهَّالُ شَرُّ مِنْهُمْ، وَلَيْسَ عَلَى دِينِ الرُّسُلِ أَضْرَ مِنَ الْجُهَّالِ، بَلْ أَعْدَاؤُهُمْ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَقَالَ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ وَقَدْ أَعَاذَهُ: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام: 35]، وَقَالَ كَلِيمَهُ مُوسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: 67]¹. وَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ الْقَيِّمِ نَمَازِجَ أُخْرَى تَدُلُّ عَلَى مَقْتِ الْجَهْلِ وَالْجَاهِلِ حَتَّى مِنْ عِنْدِ الْجَاهِلِ نَفْسِهِ، " وَكُلُّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى قُبْحِ الْجُهْلِ عِنْدَهُ وَبَغْضِهِ لِلْجَهْلِ وَأَهْلِهِ، وَهُوَ كَذَلِكَ عِنْدَ النَّاسِ فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَتَبَرَّأُ مِنْهُ وَإِنْ كَانَ فِيهِ"².

وفي نهاية هذا الفصل نكون قد عرّجنا على الاستراتيجيات التأثيرية ضمن الوظيفة التعلّمية، وذلك بذكر مجموعة من المعايير التي أنتجت مجموعة من الاستراتيجيات التأثيرية؛ فمعيار العلاقة وما يتعلق به من عامل السلطة، نتجت استراتيجيات متنوّعة، منها للمتكلم صاحب السلطة الاستراتيجية التوجيهية، والاستراتيجية التضامنية اللطيفة، ومنها للمتكلم مع صاحب السلطة الاستراتيجية التأديبية التبجيلية. بالإضافة إلى الاستراتيجية التي احتفينا بها، وهي استراتيجية الوعظ.

فالتوجيه قد كان فيه الحديث عن أبرز آيتين وهما الأمر والنهي وما يتعلق بصيغتهما وأساليبهما والمعاني التي يدلان عليها، وذلك من خلال حقل علم أصول الفقه، الذي أبان فيه ابن القيم، حضوره من خلال تلك الاستقراءات التي قدّمها لأسلوب الأمر والنهي في الخطابات الشرعية. بالإضافة إلى آلية العموم التي كان لها حضور في العديد من الاستراتيجيات التي تدلّ على استعمال صاحب السلطة لمسلك العموم تفخيماً له ولخطابه.

أما التضامن فقد كان من خلال تلك الخطابات التي ظهر فيها لطف الخطاب، خاصة ما ورد في خطابات ملك الملوك الله سبحانه، حيث كانت في قمة اللطف والرأفة بعباده، من

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص230-231.

² نفسه، ج1، ص231.

ندائه بأسمائهم وتلقيبهم بأحسن الألقاب، وحتى في أمره ونهيه لهم راعى مصالحهم، وليس اللطف بمجارة المخاطب، بل إرشاده إلى مصلحته حتى وإن خالفت هواه، وذلك هو اللطف به، وذلك ما تجلّى في العديد من الخطابات، حيث روعي في ذلك نفسياتهم بالتدرج في الأوامر والطمّانة في المصائر. وكذلك خطابات النبيّ صلى الله عليه وسلم مع أزواجه وأصحابه، ملاطفة وممازحة.

أمّا الاستراتيجية التي ركّزنا عليها، نظراً لأهمّيتها تجسّد البعد التأديبي في الخطاب، وتعكس البعد الأخلاقي في التّخاطب من خلال ما دعت إليه الشريعة الإسلامية، فهي الاستراتيجية التّأديبية التّجليلية، حيث أورد ابن القيم سياقات تخاطبية متنوّعة من مخاطبة الأنبياء لربهم، ولذوي السّلطة، ومن خطابات البشر للخلفاء والملوك، وما ميّز ذلك كلّهُ هو أنّ ابن القيم أعطاهم تحليلات كشفت عن آليات التّأدّب في الخطاب وحفظ ماء وجه الطّرفين، من خلال عدّة مسالك وآليات، لا نجدّها في الكتب التي عنيت بالجانب التأديبي في الدّراسات التّداولية، بل ما ذكره ابن القيم يشكّل مورداً تعليمياً تطبيقياً لكيفية التّخاطب مع ذوي السّلطة، خاصّة وأنّ معظمها مستقى من القرآن الكريم وتوجيهها وتمثيلاً.

أما آخر استراتيجية أبرزناها عند ابن القيم، هي استراتيجية الوعظ بمسلكها "التّروغيب، والتّرهيب"، وقد سعينا إلى بيانها من عدّة جوانب وكلّ ذلك من عند ابن القيم، وذلك من خلال التّأطير المصطلحي والمنهجي لها من حيث التّقسيمات والمسالك العامّة المتّبعة في الوعظ، ومن ثمّ من حيث أهمّ آلياتها الموظّفة فيها لغاية التّأثير. وبذلك لم يبق من المسالك التي أطرها ابن القيم في تقسيمه المنهجي إلا "مسلك الجدال بالتي هي أحسن" هو مسلك ينسجم مع المسالك الإقناعية الأخرى، فهو بذلك يدخل معها ضمن الوظيفة والغاية الإقناعية، وذلك ما سنخصّص له الباب الموالي.

الباب الثالث

الاستراتيجية الإقناعية ومسالكها الحجاجية عند ابن

القيّم: دراسة في المنطلقات والآليات

● الفصل الأول: الحجاج بين النظريات الغربية وفكر ابن

قيّم الجوزية

● الفصل الثاني: آليات الحجاج والمناظرة من خلال

نماذج من القرآن الكريم والأحاديث النبوية

الفصل الأول

الحجاج بين النظريات الغربية وفكر ابن قيم الجوزية

أولاً: الحجاج في الفكر الغربي قديماً وحديثاً

ثانياً: الحجاج والمناظرة في الفكر العربي قديماً وحديثاً

ثالثاً: الحجاج عند ابن القيم من تجاوز الإرث اليوناني إلى اقتفاء الأثر القرآني

رابعاً: منطلقات الحجاج ومرتكزاته في فكر ابن القيم وشيخه ابن تيمية

توطئة

إنّ علاقة الحجاج باستراتيجيات الخطاب علاقة وثيقة جدا، حيث لم تلق استراتيجية من الاستراتيجيات الاهتمام الذي لقيته هذه الاستراتيجية قديما وحديثا، بل قد ارتبط الحجاج باللّغة نفسها ارتباطا وثيقا، حتى "عدّه (بوبر) من وظائف اللّغة الأربع، إلى جانب كل من الوظيفة الوصفية، والوظيفة الإشارية، والوظيفة التعبيرية. إذ يستعمل المرسل اللّغة بغرض الحجاج ليهيئ الحجج والتفسيرات ويقومها"¹.

وبالنظر إلى نظريات الحجاج فأول ما تطالعنا به الكتب التي تتحدّث عن استراتيجية الحجاج والإقناع، هو الإرث اليوناني على أنّه أول محطات البحث في الحجاج ممارسة وتنظيرا، تلك المحطة الحافلة التي توقفت ولم تجر بعد ركودها إلا مع تيار البلاغة الجديدة ثم النظريات الحجاجية التي تلتها والتي انطلقت من مراجعة للمنطق اليوناني. وأغلب المؤلفات العربية مقرّة بذلك لكن مع الاعتراف بوجود جهود عربية قديما في مجال الحجاج تنظيرا وممارسة، ويبقى ذلك الاعتراف في حدود الكشف عن أسماء لمعت في سماء المناظرة، والحديث عن مجالات الحجاج وأهم مؤلفاته، ولكن قلما تجد من يبحث عن نظريات حجاجية عربية تضاهي المنجزات الغربية، وهذا إما لعدم بلوغ ذلك في التراث العربي، أو لانعدام الاستقصاء حول وجود ذلك. ومما سبق سيأتي هذا الفصل ليعرض في البداية أهمّ محطات الحجاج بحسب ما يذكره المؤلّفون المحدثون، ابتداء عند الغرب من حقبة اليونان إلى البلاغيين الجدد ومن تلاهم، ومن ثمّ الالتفات إلى ما صوّرتة تلك المؤلفات العربية من جهود العرب في مجال الحجاج، ثم عرض أهم منجزات العرب المحدثين في مجال الحجاج. لكن يبقى الجانب الأهمّ في هذا الفصل هو البحث عن جهد ابن القيم في هذا المجال، خاصّة وأنّه جهد ينطلق من نقد المنجز اليوناني بحدّ ذاته، وهي الميزة التي لم يدر المؤرّخون الغربيون للحجاج أنّهم سبقوا إليها عبر تلك التّقلّة التي حدثت في الحضارة العربية الإسلامية، وليس الأمر مقتصرًا على التّقد فقط، بل سعى ابن القيم إلى البحث عن البدائل من خلال القرآن الكريم، وهي بدائل تغري بالبحث عن نظرية حجاجية عربية، خاصّة وأنّها تمسّ الجوانب المصطلحية والمنهجية والإجرائية، وهذا ما سيسعى إلى بيانه الفصل الأوّل، ليأتي الفصل الثّاني مكملًا له ببيان الشّواهد التطبيقية لآليات الحجاج.

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص 457.

أولاً: الحجاج في الفكر الغربي قديماً وحديثاً

1) الحجاج مفهومه ومجالاته

يعتبر عرض نظريات الحجاج الغربية غرضاً محفوفاً بكثير من الصعوبات، كون هذه النظريات متعددة الروافد والاتجاهات فضلاً عن اتسامها بالجدّة التي تجعل منها قابلة للكثير من الاجتهادات والإضافات، بل قد يمزّ الاتجاه الواحد من تلك الاتجاهات بمراحل عديدة قد يغيّر فيها كثيراً من مفاهيمه الإجرائية. ومنه فمجرد تتبّع ذلك التغيّر وحده لا بدّ له من تخصيصه بمؤلفات، ومن هنا سنقتصر على أهمّ الأمور المتعلقة بالإطار النظري والإجرائي بشكل موجز.

أما بالنسبة إلى تحديد مفهوم الحجاج فإنّه تعرّضه الصعوبات نفسها التي سبق ذكرها، من تعدّد الحقول والمرجعيات التي ينتمي إليها، ومنه فإنّ "الوظيفة المفهومية والمنهجية للحجاج قد لا تتحدّد إلا في سياقها الخاص" ¹. بالإضافة إلى أنّ كل حقل من تلك الحقول المعرفية يسعى إلى احتواء الحجاج ضمن مجاله ومن ثمّ مقارنته وفق زاويته المحددة "لذلك اغتنى مفهوم الحجاج وطعم بمفاهيم ووظائف مختلفة ما زالت في تحدّد مستمر" ²، ولاختلاف تلك الحقول التي تناولت الحجاج واختلاف التّحديد المفهومي له، من منطلق ذلك التّنوع، سنحاول تقديم أهمّ تلك النظريات بشكل موجز وفق ما يقتضيه البحث، مع التركيز على النظريات والقضايا الأكثر علوقاً بالآليات التي جاءت عند ابن القيم، والتي هي الغرض من تناول نظرية الحجاج عند الغرب، وضمن تلك النظريات يمكن إيراد مفهوم الحجاج وفق رؤية كل اتجاه.

ومع ذلك هناك محاولات لإعطاء مفاهيم عامّة للحجاج، ومن ذلك محاولة "بلونتين" الذي عرفه بأنّه "هو العملية التي من خلالها يسعى المتكلم إلى تغيير نظام المعتقدات والتصورات لدى مخاطبه بواسطة الوسائل اللغوية" ³. كما قد أورد "محمد الولي" تعريفاً له بأنّه "هو توجيه

¹ (أعراب) حبيب، "الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون (الكويت)، ع1، مجلد30 (يوليو-سبتمبر 2001م)، ص98.

² نفسه، ص100.

³ (صولة) عبد الله، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه، ضمن ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص350.

خطاب إلى متلق ما لأجل تعديل رأيه أو سلوكه أو هما معا. وهو لا يقوم إلا بالكلام المتألف من معجم اللغة الطبيعية¹.

أما عن "مجال الحجاج" فإنه يعتبر ذا بعد تداولي من جهة، وبعد جدلي من جهة أخرى، وقد بيّن طه عبد الرحمن هذين البعدين في حدّه للحجاج حيث قال: "وحدّ الحجاج" أنه فعالية تداولية جدلية². ثم علّل انتماء الحجاج للبعدين معا؛ إذ "هو تداولي لأنّ طابعه الفكري مقامي واجتماعي"، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجّهاً بقدر الحاجة³.

كما بيّن البعد الجدلي له؛ فالحجاج "أيضاً جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تُبنى الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيّما اجتماع، وأن يُطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وأن يُفهم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها، تعويلاً على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتاً وإنكاراً كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم"⁴.

ولذلك، من خلال **بعد الحجاج التداولي**، فقد عدّ مجال الحجاج من مجالات اللسانيات التداولية، رغم مرجعيته المعرفية المختلفة، إذ "هو مجال غني من مجالات التداولية يشترك مع العديد من العلوم الأخرى. يعدّ ضمن الحقل التداولي، لكنه انبثق من حقل المنطق والبلاغة الفلسفية"⁵. وهو بذلك يعكس روافد التداولية المختلفة، فالتداولية مجال رحب يستقبل

¹ محمد الولي، "مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان"، مجلة عالم الفكر (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت)، ع2، مج 40 (أكتوبر - ديسمبر 2011م)، ص11.

² (عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء - المغرب)، ط 2 (2000م)، ص65.

³ نفسه، ص65.

⁴ نفسه، ص65.

⁵ خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص105.

العديد من النظريات على اختلاف انتماءاتها، ولهذا عُدَّت التداوليّة تداوليات، منها "تداوليّة حقيقيّة عند المناطق، وتداوليّة مقارنة لدى اللسانيين، وتداوليّة الإقناع لدى البلاغيين"¹.

2) الحجاج في التراث الغربي

تعدّ الحضارة اليونانيّة، حسب مؤرخي الحجاج الغربيين، مهداً للنظريّة الحجاجيّة، حيث كانت أئينا في القرن الخامس (ق.م)، حاضنةً للمنطق والجدل والخطابة، وذلك من خلال الفلاسفة الذين أثروا هاته الميادين انطلاقاً من الفلاسفة السّوفسطائيين الذين مثلوا مرحلة التأسيس، ثم ردود سقراط عليهم، ومحاورات أفلاطون لهم، انتهاءً إلى تلميذه أرسطو الذي قدّم لكثير من المسائل المتعلّقة بالبلاغة² /الخطابة وعلى يده عرفت النظريّة مرحلة النّضج³.

لقد قدّم أرسطو تقعيداً للعمليّة الذهنيّة المسماة "Raisonnement"، والتي عرفت في التراث بمصطلح "النّظر"⁴، وذلك بمختلف أنواع هذه العمليّة (النّظر)؛ "فلقد قدّم أرسطو للنّظر التحليلي في كتاب "التّحليلات الأولى"، وللنّظر العلمي في كتاب "التّحليلات الثانية"، وللنّظر والتناظر الجدليين في كتاب "الطّويقيّا"، وللنّظر والتناظر البلاغيين في كتاب "فنّ الخطابة"، وللنّظر والتناظر الفاسدين في كتاب "إبطلات السّوفسطائيين"⁵. والمؤلّفات الأخيرة

¹ خليفة بوجادي، في اللسانيّات التداوليّة، ص136.

² مما تجدر الإشارة إليه أنّ المصطلح المستخدم عند أرسطو في الكتابات الغربية هو "la rhétorique"، وهناك من عربّه بمصطلح الخطابة، وهناك من عربّه بالبلاغة، وهناك من ترجمه نقلاً بـ"الرّيتوريقا".

³ للتّوسع حول محضن الحجاج في التّقاليد الغربيّة ينظر: (الرّيفي) هشام، "الحجاج عند أرسطو"، ضمن كتاب: أهم نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمّادي صمّود، سلسلة الآداب، كلية الآداب (منوبة-تونس)، المطبعة الرسميّة للجمهورية التّونسيّة، د.ت، ص49 وما بعدها.

⁴ هذا المكافئ الذي اقترحه حمّو النقاري، في مقاله "من منطق مدرسة بور رويال"، ضمن كتاب: التّحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، أما حبيب أعراب في مقاله "الحجاج والاستدلال الحجاجي" ضمن مجلة عالم الفكر، فقد جعل المكافئ هو مصطلح "الاستدلال".

⁵ (النّقاري) حمّو، "من منطق مدرسة بور رويال: في سوء النّظر والتناظر ووجوه الغلط والتّغليط فيهما"، ضمن كتاب: التّحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمّو النّقاري، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، ط1(1427هـ-2006م)، ص165.

أشدّ التصاقاً بمبحث الحجاج والإقناع، خاصة الخطابة؛ إذ الخطابة عند أرسطو هي "قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة"¹.

وينبني الإقناع عند أرسطو على ثلاثة أركان هي: الإيتوس (Ethos) ويتعلق بأخلاق الخطيب، والباتوس (pathos) ويتعلق بحالة السامع، واللوغوس (logos) ويتعلق بالكلام و/أو العقل². ووفق هذه الأركان تتسم البلاغة الأرسطية بأنها "احتمالية وتعددية، تبني عملية الإقناع على عقلنة الخطاب دون إلغاء مبدأ إحداث التأثير بواسطة الأهواء، لذلك شملت مجمل أنماط الخطاب البرهاني والاستشاري، والقانوني، المحيلة على القسمة الثلاثية المعروفة للأنواع الخطابية وأعطت الأولوية للغة أو اللوغوس"³. وقد شكّلت آراء أرسطو مهذا نظرياً للدراسات بعده، سواء تلك التي تتبعت نهجه، أو تلك التي خالفتها في بعض القضايا والجزئيات.

3) نظريات الحجاج في الفكر الغربي الحديث

لقد كان ظهور الحجاج وازدهاره في الثقافة الغربية آتٍ بعد أفول شهدته الساحة الغربية من قمع للحريات وعدم قبول الرأي الآخر، وفرض سلطة القوة لا سلطة الحجّة، لكن في العصر الحديث مع ظهور التيارات الفكرية وفلاسفة مختلفي التوجهات، توفرت البيئة المناسبة للحجاج، البيئة القائمة على التّحاور ومناقشة الآراء بشكل مسالم⁴، ومنه فقد ظهرت عدّة نظريات عنيت بالحجاج، وكلّ منها ينتمي إلى حقل معرفي معيّن، مع اختلاف في بعض المنطلقات ووجهات النظر، وفي مقدّمة تلك النظريات نجد نظريتين بارزتين هما: نظرية البلاغة الجديدة، ونظرية الحجاج اللغوي أو التداولية المدجّمة، وهناك اتجاهات أخرى من أبرزها نظرية المساءلة ذات الانتماء الفلسفي التي استفادت من الاتجاهين السابقين بالإضافة إلى الحقل

¹ أرسطو طاليس، الخطابة (الترجمة العربية القديمة)، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم (بيروت-لبنان)، د.ت (1979م)، ص9.

² Voir : (REBOUL) OLIVER, Introduction à La rhétorique : Théorie et pratique, P.U.F (Paris-France), 4^e edition (mars 2009), p59.

³ (الدّهري) أمينة، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، المدارس (الدار البيضاء-المغرب)، ط 1 (2011)، ص5.

⁴ ينظر حول هذا المناخ الذي برز فيه الحجاج: (بروتون) فيليب، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي - جامعة الملك عبد العزيز - (جدة-السعودية)، ط 1 (1432هـ-2011م)، ص14.

الفلسفي الذي تنتمي إليه، وستتناول بصورة موجزة النظريتين الأولتين، مع الإشارة إلى بعض النظريات والاتجاهات الأخرى المهمة.

1.3) الاتجاه البلاغي (البلاغة الجديدة)

1.1.3) منطلقات هذا الاتجاه ورؤيته للحجاج

يذكر صلاح فضل أنّ هذه "البلاغة الجديدة" تتمثل في ثلاث تيارات: التيار الذي يتبناه "شايم بيرلمان (Ch. Perelman)"، وإليه تعود ولادة مصطلح "البلاغة الجديدة"، تيار "البلاغة البنوية العامة" الذي تمثله كتابات مجموعة من النقاد البنويين من المدرستين الفرنسيّة والألمانيّة و"جماعة مو (Groupe Mu)" التي تبنته في بحوثها المتتاليّة. أما التيار الثالث فهو تيار متعدد الروافد، اتّبع منهجا وظيفيا واعتمد على السيميولوجيا وعلى التداوليّة كذلك، كما قد التقى هذا التيار ببحوث تحليل الخطاب من منظور وظيفي تداولي لغوي¹. وأهمّ هذه التيارات وأبرزها علوقا بحقل "الحجاج"، هو التيار الأوّل لما له من إسهام بارز فيه، حيث تعرّف نظريته بأنّها "نظرية الحجاج التي تهدف إلى دراسة التّقنيات الخطابيّة، وتسعى إلى إثارة النّفوس، وكسب العقول عبر عرض الحجج"². وفي الحقيقة قد سعى هذا الاتجاه إلى ضمّ البلاغة إلى الحجاج، حيث إنّ "بيرلمان يحاول أن يجعل من الحجاج نظريّة مطابقة للبلاغة، بحصر هذه الأخيرة فيه. وقد وافقه في هذا التصوّر العديد من البلاغيين المعاصرين وخاصة أوليفي ريبول"³.

وإذا جئنا إلى الخلفيّة المعرفيّة التي تأسّست عليها البلاغة الجديدة، نلفيها قد تأسّست "على تعاضد فكرتين جوهرتين: أولاهما وجوديّة ظاهرية في آن، عمادها مقولة هيدغر التي اعتبر فيها اللّغة هي الوجود بكل أبعاده وأزمته. أما الثانيّة فتأويلية (هرمينوطيقية) مفادها ضرورة الانطلاق من اللّغة المرسلّة في مقام معيّن، ثم تفكيكها والغوص فيها للوصول إلى

¹ (فضل) صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النّص، سلسلة "عالم المعرفة" يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، د.ط (أغسطس 1992م)، ص 65 وما بعدها.

² (الحباشة) صابر، التداوليّة والحجاج: مداخل ونصوص، صفحات للدراسة والنّشر (دمشق-سورية)، ط 1 (2008)، ص 15.

³ (الطلّبة) محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة التّقند المعاصر، دار الكتاب الجديد المتّحدة (بيروت - لبنان)، ط 1 (حزيران 2008م)، ص 108.

مكوّناتها الأساسية، وعلاقتها بالمتكلمين والمخاطبين، ولهذه الخطوة الهرمينوطيقية أبعاد وروافد سيكولوجية تتلخّص في السؤال عن الكيفية التي تدفع بها الكلمات المخاطبين إلى الفعل¹. وانطلاقاً من الفكرتين السابقتين، فقد اهتم "بيرلمان" بمجموعة من العناصر التخاطبية التي تكفل التأثير باللغة وتأويل المفوضات، "وأهم عنصرين حظيا باهتمام بيرلمان واعتبرهما أساسيين لكل حجاج خطابي هما:

- **القصّد** "فهو الذي يحسم في تحديد مجال التخاطب، ويحدد طبيعة المخاطبين الذين يستهدف المتكلم التأثير فيهم باحتجاجة. وهكذا يمكن أن يتّسع مجال المتخاطبين ابتداءً من المتكلم نفسه - حين يحاول إقناع نفسه بقضية ما - إلى الناس حيثما كانوا.

- **المقام**: ولذلك يجب على المتكلم، وفق بيرلمان، التركيز على معايير الأولوية في ما يتعلّق بعلاقة المخاطبين مع المقام والموضوع معاً، ويكون أكثر تأثيراً كلما استثمر حقائق فعلية، وأحداثاً معينة لا يشكّ المخاطبون في ثبوتيتها المرجعية"².

ولقد **تأطّرت** هذه النظرية من خلال العمل المشترك لشايم بيرلمان و أولبريخت تيتيكا، المتمثّل في مؤلّفهما "مصنّف في الحجاج"³، الذي كان حوصلة وزيدة جهودهما وبجوثهما المتفرقة، كما يعتبر عملاً ملماً بقضايا الحجاج، ولعلّ ذلك هو الذي أدّى إلى صعوبة قراءته كما أقرّ بذلك "كريستيان بلونتين" (وهو أحد أعلام الحجاج)⁴، وقد صدر الكتاب بعدة طبعات أولها سنة (1958م)، كما ترجم إلى اللغة الإنجليزية*، ويضم هذا المصنّف ثلاثة أقسام، الأول: أطر الحجاج، الثاني: منطلقات الحجاج، الثالث: تقنيات الحجاج⁵.

وقد عرّف "تيتيكا" و"بيرلمان" الحجاج من خلال موضوعه، ومنه ذ "موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض

¹ محمد أمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص105.

² رضوان الرقي، الاستدلال الحجاجي التداولي، ص84.

³ OLIVER REBOUL, Introduction à La rhétorique: Théorie et pratique, p97.

⁴ صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص298.

* وهي الترجمة التي توقّرت لنا.

⁵ (PERELMAN) CH. And L. OLBRECHTS-TYTECA: The New Rhetoric A Treatise on Argumentation, Translated by: JOHN WILKINSON And PURCELL WEAVER, University of Notre Dame Press Notre Dame, Indiana 46556 (LONDON), Second printing (1971).

عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم" ¹. كما بيّنا الهدف من الحجاج عندهما، إذ "غاية كلّ حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان. فأبجح الحجاج ما وُقِّع في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السّامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُقِّع على الأقل في جعل السّامعين مهتّمين لذلك العمل في اللّحظة المناسبة" ². وبينّ صولة أنّ هذين القولين يحصل من خلالهما أنّ "لفظ الحجاج يطلق على العلم وموضوعه، أي على التّظريّة وعلى المحاجّة أيضا" ³. ويرى صولة أنّ أهمّ غاية يرمي إليها هذا المؤلّف هي تمييز الحجاج عن "الخطابة" و"الجدل" ⁴، مع أنّ الحجاج هو وليدهما! حيث سعى المؤلّفان إلى تخليص الحجاج من التّهمة اللائطة بأصله (الخطابة) هذا من جهة، ومن جهة أخرى عملا على تخليصه من صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطب به في وضع ضرورة وخضوع واستيلا ب ⁵، ولكن لما كان هو إلى الخطابة أقرب، فقد وضعها بينهما فوارقا، ومن الفوارق بين الخطابة والحجاج أنّ الخطابة تستهدف الجمهور وتكون مباشرة عبر خطاب شفوي، أما الحجاج فمتنوع قد يستهدف جمهورا أو فردا، حاضرا كان أو غائبا، بل وحتى الشّخص مع نفسه *، كما يكون الخطاب، حسب مادته، شفويّا أو مكتوبا ⁶.

ومن جهة أخرى فقد رفضا التّصوّر التّقليدي للتّمييز بين الخطابة التي تخاطب العواطف وتؤثّر في الإرادة (الجانب العملي)، و"الجدل" الذي يخاطب العقل ويؤثّر في الذّهن (الجانب التّظري)، وذهبا إلى أنّ هذا يؤدّي إلى تصوّر الإنسان مركّبا من ملكات بعضها منفصل عن

¹ (صولة) عبد الله، في نظريّة الحجاج: دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتّوزيع (تونس)، ط 1 (2011م)، ص13.

² نفسه، ص13.

³ نفسه، ص13.

⁴ هناك فوارق بين المصطلحين منها ما ذكره صولة من "أنّ الجدل مداره على التّظنّ الخض في حين الخطابة همتها الأساسي العمل الذي يمارسه الخطاب على الجمهور". ينظر: عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص306.

⁵ عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص11.

* وقد تبّه ابن القيم إلى أنواعه، من أنّه موجّه للغير أو حتى مع الشّخص نفسه، وسيأتي بيان ذلك في الفصل المتضمّن لاستراتيجيّات الحجاج.

⁶ عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص306-307.

بعض (العقل/الإرادة) وهذا غلط، كما يؤدي إلى مأزق مفاده: نزع المسحة العقلية عن كل عمل اختياري حرّ، "وعلى هذا يرى المؤلفان أنّ الحجاج غايته إحداث التأثير العملي Effet pratiques الذي يمهّد له التأثير الذهني، بحيث يبدو المؤلفان يجمعان بين جدل أرسطو وخطابته معا"¹.

كما فرّق الباحثان بين نوعين من الحجاج من خلال نوع الجمهور المستهدف؛ فهناك الحجاج الإقناعي (L'argumentation Persuasive) وهو يستهدف جمهوراً خاصاً، وهناك الحجاج الاقتناعي (L'argumentation Convaincante)² وهو يستهدف كل ذي عقل (الجمهور الكوني)، ويذكر صولة بأنّ المؤلفين يردّان جميع أنواع المخاطبين سواء أكانوا جمهوراً خاصاً، أو فرداً، أو مجموعة إلى نوع واحد هو "الجمهور العام" الذي يستحضره الخطيب، ولذلك فهما يجعلان الاقتناع ذا الطابع العقلي هو أساس الحجاج، دون الإقناع ذي الطابع الذاتي الذي لا يعتدّان به، وقد بيّنا بأنّ "الاقتناع" يتموضع بين "الإقناع" و"الاستدلال" ذي الطابع المنطقي³، لأنّه يتسم بالحرية والاختيار المبني على العقل⁴، أي هو وسط بين الحرية الحرية الذاتية والضوابط المنطقية.

وفي الحقيقة ركزت نظريتهم الحجاجية على الجانب المكتوب من الخطاب الذي يغيب فيه الجمهور (المستمعون)، حيث "يلاحظ في نظرية الحجاج تركيزها الكبير على المكتوب

¹ عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص303.

² وهذا بخلاف الفرق "الذي يتضح بتأمل البنية الصرفية للمصطلحين. فالاقتناع مترتب على الإقناع، لأنّ الإقناع من الفعل المزيد المتعدّي أفع. فهو فعل واقع من فاعل على مفعول به، فإذا استجاب المستهدف بالإقناع يكون قد اقتنع. أي تحقق له الاقتناع: الذي هو مصدر الفعل اللازم أفع. ومن البديهي أن يكون الاقتناع هو غاية الحجاج. وبمزيد من التأمل نجد أن الاقتناع هو غاية الإقناع". (بلع) عيد، "المغالطة الحجاجية في سياق الاستشهاد"، مجلة سياقات: اللغة والدراسات البنائية (المغالطة في الحجاج)، صادرة عن (NSP)، مج2، ع5 (أفريل 2017م)، ص13.

³ الاستدلال عند بيرلمان هو "استنباط نتائج من مقدمات، وتكون هذه النتائج منبثقة، بالضرورة ومن غير لبس، من هذه المقدمات، وبالتالي فهو أساس البحوث المنطقية. ويقضي الاستدلال أيضاً أن تكون عناصره المكوّنة له غير قائمة على التعداد والاشترك، بحيث تكون مشتركة بين كلّ التأس، ولا يثير تأويلها أي خلاف، وهذا بعكس الحجاج الذي لا تكون الحقيقة فيه مؤكّدة ولا موضوعية، بل نسبية ذاتية مرتبطة بالمقام المنحب لها وبعناصره ووحداته". محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص109.

⁴ عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص301.

وآليات البرهنة فيه، لأنّ مجال إعمال العقل فيه تحليلاً وتأويلاً أوسع ممّا هو متاح في الخطابة التي يتمييز نوع الخطاب فيها بأنه شفوي فقط" ¹، ومن هنا "يمكن القول: إنّ هذا الكتاب - "مصنف في الحجاج" - يُعمّق فكرة "المستمعين" الواردة في كتب البلاغة الكلاسيكية من خلال تركيزه على غيابهم المادي، ويعمل على تنمية عناصر الخطاب الحجاجية بعيداً عن وسائل الضّغط والتّحريض من جهة، والعمل من جهة ثانية على استثمار كل ما من شأنه أن يمنح الخطاب نفاذيته المطلوبة، من تقنيات ومكوّنات معرفية واجتماعية ونفسية وسياقية، تُساعد - متضافرة - في تحقيق الخطاب" ².

وقد لخصّ "أوليفي روبول" ما يتمييز به الحجاج عند أصحاب هذه البلاغة، حيث بيّن أنّه يتمييز بخمسة ملامح رئيسية حدّدها من خلال ما استلهمه من بيرلمان وتيتكا، وهي: أن يتوجّه إلى مستمع، أن يعبر عنه بلغة طبيعية، أن تكون مسلّماته لا تعدو كونها احتمالية، ألاّ يفترق تقدّمه (تناميّه) إلى ضرورة منطقيّة بمعنى الكلمة، أن تكون نتائجه غير ملزمة (احتمالية غير حتمية) ³.

2.1.3) مقدّمات الحجاج طرق عرضها وآليات اختيارها

يعتمد الحجاج عند شام بيرلمان على تقنيّتي الوصل والفصل، ولكن قبل استخدام الآليات المنضوية تحتها لا بد للمخاطب أن ينطلق من مقدّمات (Des prémisses) تعتبر مسلّمًا بها بين المخاطب والمخاطب، وتشكّل نقطة انطلاق الاستدلال ⁴. ومن هذه المقدّمات: **الوقائع**، وهي الحقائق القائمة على النظريات العلمية أو المفاهيم الفلسفية والدينية، **الافتراضات** وهي تحظى باتّفاق لكن نسبي، **القيم**: وتكون في الخطابات القانونية، الفلسفية، السياسية، وتنقسم إلى قيم مجردة (الحرية، العدل)، وقيم محسوسة (الوطن)، **هرمية القيم**: وذلك باختلاف أنواع القيم السابقة من حيث تفاضلها. وتعتبر هرمية القيم في البنية الحجاجية أهم من القيم نفسها، **المعاني أو المواضع (Les lieux)**: وهي أعلى من القيم وهرمية القيم،

¹ محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص110.

² نفسه، ص111.

³ (Rebol) OLIVIR, Introduction à la rhétorique, Presses Universitaires de France, 4 edition (1991), pp100-105.

⁴ ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص308 وما بعدها.

من هذه المواضع يوجد: الكم، الكيف. وهذه المقدمات يمكن أن تعود إلى ضربين " ضرب مداره على الواقع Le réel ، وهو المتعلق بالوقائع والحقائق والافتراضات، وضرب مداره على المؤثر والمفضل Le préférable ، وهو المتعلق بالقيم ومراتبها ومواضع الأفضل فيها"¹. وليس اعتماد الحجاج فقط على تلك المقدمات بل لها آليات مكملة ، من حيث طرق العرض والترتيب والاختيار؛ فهناك مقدمات تخضع لعملية اختيار ، وعملية الاختيار تخضع بدورها لطريقة العرض La présentation التي يتعلّق بها شكل الخطاب أيضا، وبالتالي فالمقدمات تمرّ بعملية طريقة العرض فالاختيار، لكن لا يوهم هذا بالتراتب، إذ هما حقًا عمليتان، إلا "أنّ اختيار عناصر الحجاج وعرضها عمليتان متداخلتان إلى حدّ أنّهما عمليّة واحدة"². ولذلك سنذكرهما معا لا بحسب الترتيب، وإنما حسب أسبقتهما تأثيرا، **والعمليتان هما:**

أ) طرق عرض المقدمات وشكل الخطاب

ذكر المؤلفان عدّة طرق للعرض، وهي بإيجاز:

-الإطناب والتّرديد لا الإيجاز: عبر أسلوب التّريث والبطء، وقد فهمه صوله أنّه يدور

بين الإطناب والإيجاز، حيث إنّ البطء هو بمعنى الإطناب والتّرديد، و"ذلك أنّ

الأسلوب العجل يدعم توجّه الخطاب الاستدلالي، والأسلوب البطيء يُحدث لدى

سامعيه الانفعال ويحرّك عواطفهم"³.

-اعتماد التّكرار: ووظيفة أسلوب العرض هذا هي "إبراز شدّة حضور الفكرة المقصود

إيصالها والتأثير بها. وكذلك التّشديد على بعض مقاطع الخطاب من خلال الصّوت أو

من خلال الصّمت الذي يسبق أداءها"⁴. ويرى "فيليب بروتون" أنّ التّكرار ليس

¹ صولة، الحجاج أطره ومنطقاته، ص313.

² نفسه، ص316.

³ نفسه، ص318.

⁴ نفسه، ص318.

"مجرد تقنية أسلوبية، فهو طريقة تسمح بإنتاج تأثير البروز، ورؤية الفكرة الواحدة من زوايا عديدة، باختصار إنَّها طريقة لتأطير الأطروحة"¹.

- إيراد الحكايات والتكثيف ومبدأ الحضور: بالإضافة إلى طرق العرض السابقة هناك

أيضا طرق لها أثر حجاجي ومن ذلك "كثرة إيراد الحكايات الدائرة حول موضوع واحد، وإن تعارضت هذه الحكايات وتضاربت، فهذا من شأنه أن يلفت الانتباه إلى أهمية الموضوع الذي تراكمت حوله الحكايات"². وهذا الأسلوب في الغالب لا يرد لوحده، إذ "كثيرا ما يصحب هذا التراكم تقنية حجاجية أخرى تُتوخى في العرض هي كثرة الإشارات إلى الدقائق والرقائق المتعلقة بذلك الموضوع، تكثيفا لحالة الحضور التي نريد أن يتسم بها موضوعنا في ذهن السامعين، وإلحاث الانفعال أيضا، فبقدر ما يكون الموضوع مخصوصا يكون أبعث على الانفعال"³.

ما سبق ذكره هو عن طرق عرض المعطيات، أما ما يخص شكل الخطاب أوصيغ

الحجاج اللفظية، فإنَّ لها أهميتها بالنسبة إلى الحجاج، فهي ممَّا يكسب الحجاج قوته ويعضد تلك المقدمات حجاجيا، من خلال مجموعة من الأدوات اللغوية والبلاغية، فهناك مجموعة من المعايير تمنح للمقدمات الحجاجية قوَّة ونفاذا، ومنها: "السياق القولي والأسلوب البلاغي اللذان يقدمهما فيها؛ ويدخل في هذا أيضا أنواع الصفات والأمثلة والنَّعوت والتأكيدات التي ينبغي أن يخلَّل بها الخطاب"⁴. وبالتالي لا يقتصر الجانب الحجاجي عند بيرلمان على تلك

المقدمات، "فهذه المكونات البلاغية والأسلوبية داخلة أيضا في آليات العرض الحجاجية les

présentations argumentatifs، والتي يوليها بيرلمان أهمية كبيرة حيث إنَّ لها دورا كبيرا

في تحقُّق القول فعلا على صعيد الواقع. وليس معنى هذا الدعوة إلى الفصل بين المكونات

¹ (بروطون) فيليب، الحجاج في التَّواصل، تر: محمد مشبال، المركز القومي للترجمة (القاهرة - مصر)، ط 1 (2013م)، ص108.

² صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص318.

³ نفسه، ص318.

⁴ محمد الأمين الطَّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص115.

الشكليّة والمضمون، فيرلمان يرى أنّ البنى الأسلوبية لا يمكن أبدا فصلها عن أهدافها الحجاجية¹.

وقد أدّى الاهتمام بتقنيات العرض في بعض مراحل الخطابة إلى الجمود على الجانب الشكلي، لذا انتقد بيرلمان وتيتكا الفصل بين الشكل والمضمون، مع اعترافهما بما تحقّقه الجوانب الشكليّة من تأثير حجاجي بما يتولّد عنها من انفعالات متنوّعة لدى الجمهور (إعجاب، حماس، انبساط)²، إلا المؤلّفين أهملوا هذه الظواهر الشكليّة، وذلك، وفق ما يرى صولة، راجع "إلى البحث في تقنيات الحجاج الأعلق بالمضمون دون الشكل، وذلك على عكس ما دأب عليه الدّرس البلاغي في العصور الأخيرة كما يقولان"³.

ب) اختيار المعطيات أو المقدمات وكيف يتمّ جعلها حجاجية

إنّ المعطيات والمقدمات *Les accords* التي هي متاحة للخطيب غير كافية وحدها للمحاجج، فهي "تمثل معطى *Un donné* ولكن هذا المعطى من الاتّساع وإمكان تعدّد وجوه الاستعمال ما يوجب انتقاء عناصر المحاجة. ويقع هذا الاختيار على أساس نوعيّة الجمهور المتلقّي للحجاج"⁴. وهناك وسائل متعدّدة معتمدة في تقديم هذه العناصر، منها:

- وسيلة الحضور *la présence*، تتمثّل وسيلة الحضور "في استحضار العنصر المنتقى للمحاجة وجعله ماثلا بين أعين المخاطبين وفي أذهانهم. وهذه الوسيلة، أي وسيلة الإحضار، عامل جوهري في الحجاج لطالما أهمله المنظور العقلاني في الاستدلال. ويستمد الإحضار أو الحضور أهميته الحجاجية من كونه يؤثّر في وجداننا تأثيرا مباشرا"⁵. وبالتالي فوسيلة الحضور لها بعد نفسي معزّز للعملية الإقناعية، وقد ذكر لها بيرلمان أمثلة واقعية تدل على نجاعة وسيلة الحضور، من مثل أن تأتي عائلة المتهمّ وتحضر في مجلس القضاء من أجل استدرار الشفقة⁶.

¹ محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 115.

² صولة، الحجاج أطره ومنطقاته، ص 316.

³ نفسه، ص 317.

⁴ نفسه، ص 314.

⁵ نفسه، ص 314.

⁶ نفسه، ص 315.

(- وسيلة تأويل المعطيات : تأتي أهمية هذه الوسيلة من أنّ الملفوظات الحجاجية

ليست كالملفوظات الاستدلالية، إذ هي متعدّدة الدلالات والتأويلات، ومنه " وجب على الخطيب أن يضيف إلى مجهوده في اختيار المعطيات الحجاجية مجهوداً يبدله من أجل أن تؤوّل هذه المعطيات التأويل الذي يرتضيه، وأن تعطى لها الدلالة التي يريد"¹.

3.1.3 تقنيات الحجاج

يعتبر القسم الذي تناول فيه المؤلفان تقنيات الحجاج القسم الأهم من الكتاب، وهي تقنيات عمادها على ثنائية "الوصل" و"الفصل". وتعني تقنية الوصل: الطرق التي تؤلف بين العناصر المتباينة في الأصل، وتقيم بينها صلات بغية هيكلتها وإبرازها في هيكل بنية واضحة، أو بغية تقويم بعض العناصر لعناصر أخرى تقويماً إيجابياً أو سلبياً، وضمن هذه الطريقة (الوصل) عدّة تقنيات منها: (الحجج شبه المنطقية، الحجج المؤسّسة على بنية الواقع، الحجج المؤسّسة لبنية الواقع). أما طرق الفصل فهي بخلاف الوصل؛ إذ هي تقنيات تستخدم لإحداث القطيعة بين العناصر الملتحمة في الأصل، وذلك بالفصل بين الظاهر/الحقيقة ويستخدم في ذلك عدّة آليات من مثل قولنا عن شيء ما: إنّه "لا علمي"². ويمكن إنجاز أهم تلك الآليات وفق التالي:

1.3.1.3 الحجج القائمة على الوصل، وتحتوي على ثلاثة أنواع رئيسية:

أ) الحجج شبه المنطقية

وسمّيت كذلك لأنّها حجج قريبة من الفكر الصوري ذي الطبيعة المنطقية أو الرياضية، لكنّها تختلف عنه في كونها تفترض دوماً القبول بدعاوى ذات طبيعة غير صورية، وهي وحدها التي تُمكن من استعمال الحجّة"³. وهي تعتمد على نوعين رئيسيين تحتها مجموعة من الآليات: النوع الأول: الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية، وهي أنواع منها:

¹ صولة، الحجاج أطره ومنطقاته، ص315.

² نفسه، ص324 وما بعدها.

³ (بنوهاشم) الحسين، النظرية الحجاجية عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديدة المتحدة (بيروت - لبنان)، ط 1 (مارس

2014م)، ص57.

- التناقض وعدم الاتفاق، التناقض يكون بين قضيتين إحداهما نفي للأخرى، أما عدم الاتفاق فيكون بين ملفوظين، إذا وضعوا في مقام واحد يكون بينهما تعارض. ولهذا فالمحاجج عليه الانتباه لما يقوله ويحاجج به، حتى لا يقع في الخور بسبب التناقض، ولا يكون هزأة بسبب التعارض.

- التماثل والحدّ: ويدخل فيه التعريف بطريق تحصيل الحاصل، كقولنا: المرأة هي المرأة، لكن هذا التكرار الذي يبدو من قبيل الحشو له غرض حجاجي إذا حسن استعماله في مقام معيّن.

- الحجج القائمة على العلاقة التبادلية وعلى قاعدة العدل : ويمكن تطبيقها على وضعيتين متماثلتين وبذلك يصح تطبيق قاعدة العدل عليهما، مثل: أحلالٌ عليكم حرام علينا. وفي ذلك الدّعوة إلى معاملة واحدة وفق قاعدة العدل.

- حجج التعدية : وتقوم على مجموعة علاقات مثل: التساوي، التفوق، التضمن. ومن ذلك الانتقال وتعدية الحكم الوارد في المثل "عدو عدوي صديقي"، وأيضاً "صديق الصديق صديق"¹.

النوع الثاني: الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية، ومن آلياتها:

- إدماج الجزء في الكل وفق قاعدة "ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء".
- تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له، وتسمى حجج التقسيم أو التوزيع. مثل قول النّحاة: الكلمة: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى. وهذه الحجّة تسهم في تقوية الحضور².

ب) الحجج المؤسسة على بنية الواقع

تعتمد الحجج شبه المنطقية على البعد العقلاني المستمد من علاقتها ببعض الصيغ المنطقية والرياضية، وبالتسبب إلى الحجج المؤسسة على بنية الواقع، فهي "ترتكز على الربط بين عناصر موجودة في الواقع، ولا يهم أن يقوم الاعتقاد في هذه البنى الموضوعية على حقائق

¹ ينظر: صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص325 وما بعدها. الحسين بنوهاشم، النظرية الحجاجية عند شايم بيرلمان، ص58 وما بعدها.

² ينظر: نفسه، ص330 وما بعدها.

متنوعة، أو علاقات سببية، أو على جواهر لا تكون بعض الظواهر سوى أعراضها لها، ما يهم هو وجود اتفاق بخصوصها، يخول للخطيب بناء حجاجه انطلاقاً منها. فالأساسي هو أن تبدو مضمونة بشكل كاف، حتى تمكن الخطيب من بسط حجاجه بشكل يجعله يربط بين أحكام مقبولة وأخرى يسعى إلى جعلها مقبولة¹. وهي أيضاً نوعان بحسب نوع الاتصال، وتنضوي تحتها مجموعة من الحجج.

النوع الأول: الاتصال التتبعي أو علاقات التتابع²، وله عدة وجوه:

- الوصل السببي ، ويتم بالمرور من السبب إلى النتيجة أو من النتيجة إلى السبب، وضمن هذا النوع تظهر الحجّة البراغمية ، التي يتمّ بها تقييم عمل ما من خلال نتائجه الإيجابية أو السلبية. ولهذا النوع من الحجاج (الوصل السببي) ثلاثة أضرب: حجاج يرمي إلى الربط بين حدثين متتابعين بواسطة رابط سببي مثاله: اجتهد فنجح. والضرب الثاني: حجاج يهدف إلى استخلاص السبب في حدث ما، مثاله: اجتهد لأنه نجح. والضرب الثالث: حجاج يهدف إلى التكهن بما سينجر عن حدث ما من نتائج، مثال: هو يجتهد فسينجح.
- حجّة التنبير : تقوم هذه الحجّة على الاتصال والتتابع، ولا تعتمد السببية، وأكثر ما تستخدم في التنبيه على عدم إضاعة الفرصة مادام هناك أمل في اقتناصها، حتى ولو فاتت أمور هامة، مثل القول: بما أننا ضحينا من أجل الحصول على الاستقلال، فلم لا نضحى من أجل المحافظة عليه.
- حجّة الاتجاه: هي طريقة للتصدي لخطوات التنازل عن شيء ما، أو السماح بحصوله، وذلك أنّ التنازل عنه يؤدي إلى تنازلات أخطر منه. ومن ذلك مثلا السماح للخصم بالقفز إلى النقطة (ب) دون ذكر (أ) فهنا يقوم الطرف الآخر بالاعتراض عن ذلك لأنه كما قفز إلى (ب) بإمكانه القفز إلى نقاط أبعد.

¹ الحسين بنوهاشم، النظرية الحجاجية عند شاييم بيرلمان، ص57-58.

² استخدم صولة المصطلح الأول (الاتصال التتبعي)، ينظر: صولة، الحجاج أطره ومنطقاته، ص 332. واستخدم الحسين بنوهاشم المصطلح الثاني (علاقات التعاقب)، ينظر: الحسين بنوهاشم، النظرية الحجاجية عند شاييم بيرلمان، ص71.

النوع الثاني: الاتصال التواجدي، أو علاقات التعايش (Les liaisons de)
 1 (coexistence)

وهي ليست كعلاقات التتابع التي تجمع بين عناصر من نفس الطبيعة بواسطة رابط سببي، فهي تجمع بين واقعتين ليستا من نفس المستوى، وقد تكون إحداهما تعبيراً أو تجلية للأخرى، ولهذا النوع عدّة وجوه:

- **الشخص وأعماله**: الإنسان تصدر عنه أعمال قابلة للتقييم، على أنّها تعكس جوهره، وفي ضوء المعرفة بأعمال الشخص يمكن تأويل أفعاله ومقاصده، التي ما هي إلا تجل لجوهره، وذلك من خلال مسارين: مسار شخص — عمل ، مثل: اعوجاج الظل سببه اعوجاج العود. مسار عمل — شخص، مثل: شخص أحسن إليه إنسان ثم قام هو بقتله وأخذ ماله، يحكم عليه باللّيم، فاللّوم جوهر وتلك الأعمال تجليات لذلك.

- **حجة السلطة**: تختلف السلطة وتعدّد، فقد تكون سلطة "الرأي العام" "الإجماع" "العلماء"، أو سلطة غير شخصيّة "الدين"، "العلم"، بشرط كونها سلطة معترفاً بها عند السامعين، وغالبا ما تأتي هذه السلطة مكتملة للحجاج.

- **الاتصال الرمزي**: واعتبر من أوجه الاتصال التواجدي لا التتابعي كونه ترابطاً تزامنياً بين الرمز وما يرمز إليه، والرمز يؤدي إلى دور تأثيري كبير، فمثلاً رمز العلم يؤدي إلى إثارة عاطفة الوطنيّة، ومنه فالرمز يمكن استغلاله للتأثير في مقامات الحجاج، لكن بشرط أن يكون مستهدفاً به من يفهم الرّبط بين الرمز وما يرمز إليه، ولهذا فالرمز يتّجه إلى جمهور خاص يفهمه، ولا يستخدم في مخاطبة الجمهور العام².

¹ استخدم صولة الترجمة الأولى (الاتصال التواجدي)، ينظر: صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص334. واستخدم الحسين

بنوهاشم الترجمة الثانية (علاقات التعايش)، ينظر: الحسين بنوهاشم، النظرية الحجاجية عند شاييم بيرلمان، ص76.

² ينظر: صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص 334 وما بعدها. الحسين بنوهاشم، النظرية الحجاجية عند شاييم بيرلمان، ص76 وما بعدها.

ت) الحجج المؤسسة لبنية الواقع

الحجج المؤسسة لبنية الواقع "هي التي تمكّن، انطلاقاً من حالة خاصّة، من إثبات سابقة أو وضع قاعدة عامّة أو خلق قدوة"¹. ويمكن أن تنقسم إلى نوعين تحت النوع الأول منها مجموعة حجج:

النوع الأول، تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصّة، ويدخل فيها مجموعة من الحجج هي:

- المثل (L' exemple)²: يؤتى بحجّة المثل في الغالب لما تغيب المقدمات، فيمكن للمثل نفسه أن يؤسّس القاعدة، كما يستخدم لتقوية الحضور، و"بالنسبة لبيرلمان، مثله في ذلك مثل أرسطو، تعتبر حجّة المثل استدلالاً، وللدقّة يمكن القول: إنّه استدلال استقرائي (raisonnement par induction)³. ويشغل المثل بالانتقال من حالة خاصّة إلى حالة خاصّة أخرى، وكما يرى "الحسين بنوهاشم" أنّ كليله ودمنة، جاء فيها استخدام المثل، حيث تبدأ بتسطير القاعدة قبل سرد الحكاية التي تجسّد المثل⁴.

- الاستشهاد (L'illustration): إن كان المثل قد يؤسّس القاعدة، فإنّ الاستشهاد يؤكّد صدقها، ويقوي حضور القول في الذهن، وإن كان المثل يؤتى به للبرهنة فالاستشهاد يؤتى به للتوضيح، وفي الغالب يأتي المثل قبل القاعدة مؤسساً، ويأتي الاستشهاد بعد القاعدة موضّحاً ومقوّياً للحضور بجعل القاعدة المجردة ملموسة وحسيّة، ومنه نُظِر إليه على أنّه صورة (une image)⁵.

¹ الحسين بنوهاشم، النظرية الحجاجية عند شاييم بيرلمان، ص58.

² هناك اختلاف في الترجمة ما بين الحسين بنوهاشم، وصوله، حيث ترجم (L' exemple) بالمثل أمّا بنوهاشم ترجمه بالشاهد، بينما نجد العكس في (L'illustration) حيث ترجمه صولة بالاستشهاد أو البيّنة، وترجمه بنوهاشم بالمثل، وقد أوردنا ترجمة صولة.

³ فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص53.

⁴ ينظر: الحسين بنوهاشم، النظرية الحجاجية عند شاييم بيرلمان، ص85.

⁵ ينظر: صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص337-338.

- التّموذج والتّموذج المضاد (**Modèle et l'anti-modèle**): هذا النوع من الاحتجاج "مداره على كائن نموذج يصلح على صعيد السلوك لا لتأسيس قاعدة عامّة أو دعمها فحسب، وإنما يصلح كذلك للحضّ على عمل ما اقتداءً به ومحاكاةً له ونسجاً على منواله، وإن بطريق غير موفّقة تمام التّوفيق" ¹، ومنه فمسلك التّموذج له وظيفة حجاجيّة، تستهدف السلوك، ولها قبول "وذلك لميل طبيعي في النّاس نحو الاقتداء بنماذج معيّنة. حيث تعتبر في القول الحجاجي مقدّمات تستخلص منها نتائج معيّنة تؤدي إلى امتداح سلوك خاص، يمتلك بعض ظواهر التّميّز (إذ لا يمكن الاقتداء بأيّ كان)" ².

النوع الثّاني، الاستدلال بواسطة التّمثيل المماثلة (التّناسب/ التّمثيل) ³ (**l'analogie**)
والاستعارة (**La métaphore**):

المماثلة "هي قبل كلّ شيء تأسيس علاقة بين ما يراد الدّفاع عنه (ما يسمّيه الموضوع (le thème)، وبين عنصر يجري البحث عنه في موقع آخر من الواقع هو المثل (le phore)، والذي يكون مقبولاً سلفاً لدى المتلقي (نحن دائماً هنا في عمليّة البحث عن الاتّفاق المسبق). العمليّة إذن عبارة عن "توضيح موضوع بواسطة مثل له"، و"نقل قيمة المثل إلى الموضوع" ⁴. وتقوم المماثلة على العلاقات المتشابهة، بخلاف مشابهة عنصر ما لعنصر آخر، فذلك داخل ضمن الحالات الجزئيّة الخاصّة، وملخّص ذلك أن المماثلة أو التّناسب هي مماثلة لعلاقة، إذ، كما يرى بيرلمان، "إنّنا في التّناسب، لا نكون أمام علاقة تشابه بل أمام تشابه علاقة" ⁵.

¹ عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص338.

² (عشير) عبد السلام، حينما نتواصل نغيّر: مقارنة تداوليّة معرفيّة لآليات التّواصل والحجاج، أفريقيا الشّرق (المغرب)، د.ط (2006)، ص95.

³ حمادي صمود استخدم "التّمثيل"، الحسين بنو هاشم استخدم "المماثلة"، مترجم تاريخ نظريّات الحجاج استخدم "التّناسب".

⁴ بنو هاشم، النظريّة الحجاجيّة عند شام بيرلمان، ص89.

⁵ نفسه، ص89.

وفيما يخص الاستعارة فقد رأى "صولة" أنّ "التفاعل بين أطراف التمثيل ليشتمد ويلطف أحيانا فيصبح استعارة، ومعنى هذا أنّ الاستعارة مشتقة من التمثيل ومنطلقه منه"¹.

2.3.1.3 الحجج القائمة على الفصل

ذكر صولة الطرائق التي يتمّ بها الفصل في الأقوال والخطابات، ومن ذلك:

- عبارات لغوية من قبيل: ظاهري/حقيقي، ظاهريًا/حقيقيًا.

- وبطرائق من قبيل:

هو شبه كذا، مثل شبه العلمي

اللاّكذا، مثل: اللاّعلمي.

غير كذا، غير صحيح.

بعض الجمل الاعتراضية، مثل: هذا البطل، إن صحّ أنّه بطل،.

بعض الأفعال، مثل يزعم أو يتوهم أنّه بطل.

وضع بعض الأقوال بين قوسين أو مزدوجتين، مثل: يومها كنت "بطلا"².

كما أنّ هناك العديد من الطّرق الأخرى. ويكثر الفصل في المفاهيم والحدود

والتّعريفات التي يعدّها المؤلفان من الطّرق شبه المنطقية، و وظيفة الفصل في الطّرائق الحجاجية

هي "حمل السّامع أو القارئ على تمثّل مظهرين اثنين للشّيء الواحد أو المعطى الواحد، مظهرٍ

زائف ظاهري خداع برّاق من حيث هو أول ما تصادفه الحواس ويراه الفكر، ومظهرٍ هو

الحقيقة عينها"³.

ولقد شكّلت هذه البلاغة الجديدة منطلقًا لنظريات الحجاج الأخرى التي بنت الكثير

من قضاياها ومنطلقاتها على ما جاء به "مصنف الحجاج"، "خصوصًا وأنّ رواد هذه العلوم

والتّظريّات (مثل ديكرو وماير) هم من تلامذة برلمان ومّن تربوا في أحضان "مصنّف في

الحجاج"⁴.

¹ عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص342.

² نفسه، ص345.

³ نفسه، ص346.

⁴ نفسه، ص350.

2.3) اتجاه التداولية المدمجة (الحجاج اللغوي)

1.2.3) منطلقات هذا التوجّه ورؤيته لمفهوم الحجاج وآلياته

من أهم منطلقات التداولية المدمجة أنّها ترفض التّصوّر القائم على الفصل بين الدّلالة والتداولية، كما أنّها تسعى إلى سبر كلّ ماله صلة داخل بنية اللّغة بالاستعمال البلاغي المحتمل من جهة أخرى. "فيكون مجال البحث عندها هو الجزء التداولي المدمج في الدّلالة، ويكون موضوع البحث هو بيان الدّلالة التداولية (لا الخبرية الوصفية) المسجّلة في أبنية اللّغة وتوضيح شروط استعمالها الممكن". ومن منطلقاتها أنّها تتصوّر بأنّ الحجاج هو وظيفة اللّغة الأساسية حيث "إنّنا نتكلّم عادة بقصد التأثير" لذا فالوظيفة الإخبارية عندها وظيفة ثانوية¹. ومن خلال تلك المنطلقات يسعى هذا الاتجاه إلى بيان "أنّ اللّغة تحمل، بصفة ذاتية وجوهريّة، الوظيفة الحجاجية"، أي أنّ هذه الوظيفة مؤثّر لها في بنية الأقوال نفسها، وفي المعنى وفي كل الظواهر الصوتية والصرفية والمعجمية والتركيبية والدلالية². ولذلك يبحث "أ.ديكرو" عن منطق اللّغة في بعدها الحجاجي داخل اللّغة، ولا يفرض المنطق الصوري عليها، فبين المنطقين فرق، وبناء على ذلك يميّز ديكرو بين مفهومي "البرهنة" و"الحجاج"، وذلك من خلال معيار النّظام الذي ينتمي إليه ويتأطرّ وفقه كلّ منهما؛ فالبرهنة تنتمي إلى نظام ما يسمّى بالمنطق، أما الحجاج فينتهي إلى نظام يسمّى الخطاب³. كما يفرّق ديكرو بين معنيين للحجاج (العادي، الفني): فالحجاج بالمعنى العادي يعني "طريقة عرض الحجج وتقديمها، ويستهدف التأثير في السّامع"⁴ أما الحجاج بالمعنى الفني فهو الذي تهتم به التداولية المدمجة ويدل "على صنف مخصوص من العلاقات المودّعة في الخطاب والمدرّجة في اللّسان"⁵.

¹ صابر الجباشة، التداولية والحجاج، ص23.

² (العزّوي) أبو بكر، اللّغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط1 (2006م)، ص8.

³ (ديكرو) أوزفالد، "السّلام الحجاجية" نص مترجم ضمن: لسانيات الخطاب: الأسلوبية والتلفظ والتداولية، صابر

الجباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع (اللاذقية-سورية)، ط1 (2010م)، ص253.

⁴ صابر الجباشة، التداولية والحجاج، ص21.

⁵ نفسه، ص21.

وينصب اهتمام هذه النظرية على عملية المحاجة، وتقوم وفق هذه النظرية بأن "يقدم المتكلم قولاً ق 1 (أو مجموعة من الأقوال) موجهة إلى جعل المخاطب يقبل قولاً آخر ق 2 (أو مجموعة أقوال أخرى) سواء أكان ق 2 صريحاً أم ضمنيّاً، وهذا الحمل على قبول ق 2 على أنه نتيجة للحجة ق 1 يسمى عمل محاجة"¹. ولذلك فأصحاب النظرية يفرّقون بين عملية المحاجة وبين "الاستدلال"، الذي يقوم على النظر إلى مضمون القضايا التي يحملها الخطاب، وبذلك تختلف العمليتان، "لأنّ الحجاج والاستدلال ظاهرتان من مستويين مختلفين، فأساس الاستدلال هو علاقة اعتقاد المتكلم بحالة الأشياء أي ترابط الأحداث والوقائع في الكون، أما الحجاج فهو موجود في الخطاب، وفي الخطاب فحسب"².

ومنه يتحدّد مفهوم الحجاج، وفق أصحاب هذه النظرية، بأنه "علاقة دلالية تربط بين الأقوال في الخطاب تنتج عن عمل المحاجة، ولكن هذا العمل محكوم بقيود لغوية، فلا بدّ من أن تتوفر في الحجة ق 1 شروط محدّدة تؤدّي إلى ق 2، لذلك فإنّ الحجاج مسجّل في بنية اللغة ذاتها وليس بالمحتوى الخبري للأقوال، ولا بمعطيات بلاغية مقامية. فالخطاب هو وسيلة الحجاج وهو في آن واحد منتهاه"³.

ومن هنا فإنّ آليات الحجاج في هذه النظرية مسجّلة في اللغة بحدّ ذاتها دون الحاجة إلى الاستدلالات المنطقية، أو المضامين الخبرية التي تدل على العالم الخارجي، بل الاستدلالات تؤخذ من الخطاب نفسه بما ينتج من تسلسل وتوجيه بعض الملفوظات إلى بعض النتائج، حتى وإن لم تتحقق في الواقع تلك المتتالية، بأن يكون ما يعقبها صمت أو فعل (عمل غير قولي)، فإنّه تكون "متتالية مدعاة تلك التي يضعها الملفوظ بوصفها علّة وجوده، وهذه المتتالية كامنة فيه كما أنّها خارجة عنه"⁴، وهذا يشير إلى تصوّر شبيه بتصوّر البنويين، وبالفعل فذلك هو ما يطمح إليه ديكرو من خلال نظريته العامة التي سمّاها "بنوية الخطاب المثالي"⁵، وهذه المثالية وثيقة الصلة بالبنوية بما أنّ الدلالة تدرس على أساس استقلاليتها عن الواقع. فقيمة

¹ شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ص 360.

² نفسه، ص 362.

³ نفسه، ص 360-361.

⁴ صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص 28.

⁵ نفسه، ص 28-29.

الوحدة اللغوية دلاليًا لا تكمن في بعدها الإحالي بل في خلاقيتها داخل النظام اللغوي¹. كما أنّ ديكرو ضمن تلك الرؤية قد استفاد من توجهات أخرى تداولية وغيرها، فقد استفاد من "نظرية الأفعال الكلامية"، وأضاف فعلين هما: فعل الاقتضاء، وفعل الحجاج²، وجعلهما من الأعمال اللغوية لا المنطقية³. كما استفاد من بعض أبحاث "إميل بنفنيست" حول "التلفظ"، كما استند إلى "حوارية باختين"⁴.

2.2.3) المفاهيم والآليات الإجرائية في الحجاج وفق رؤية هذا الاتجاه

وانطلاقًا من نظرة ديكرو إلى التداولية من أهما جزء مدمج في الدلالة اللغوية، فهذا يطرح مجموعة من المصطلحات والمفاهيم، ومنه فقد قامت هذه النظرية (نظرية الحجاج اللغوي) على العديد من المفاهيم والآليات الإجرائية وهي:

أ) العلاقات الحجاجية

يقدم المتكلم في عملية المحاججة مجموعة من الأقوال التي هي حجج ليصل إلى نتيجة معينة، "والعلاقة التي تربط بين الحجة والنتيجة هي التي تدعى "العلاقة الحجاجية"، وهي تختلف بشكل جذري عن علاقة الاستلزام أو الاستنتاج المنطقي⁵. وهذه العلاقات بما أنّها غير خاضعة للاستنتاج المنطقي، فهي "علاقة خطائية لا يحكمها الاستلزام المنطقي، بل تسيرها وتؤطرها المواضع الحجاجية"⁶. أو ما يسمى بالمبادئ الحجاجية.

ب) المبادئ الحجاجية (المواضع)

المبادئ الحجاجية هي "مجموعة من المسلّمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية وبشرية معينة، والكلّ يسلم بصدقها وصحتها"⁷، فمثلا يعترف الناس بأنّ العمل

¹ شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ص364.

² (حمداوي) جميل، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2014م)، ص36.

³ ينظر حول تفصيل هذين المفهومين: شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ص371 وما بعدها.

⁴ (عادل) عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان (الرباط - المغرب)، ط 1 (1434هـ - 2013م)، ص95.

⁵ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص20.

⁶ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص98.

⁷ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص33.

العمل يؤدي إلى النجاح، وأن القيم والأخلاق العالية ترفع الإنسان، كما أنهم يقبلون أن الغيوم الكثيفة يتوقع منها سقوط المطر، وأن بحلول فصل الصيف تنخفض درجة الحرارة . وهذا يبرز تنوع هذه المبادئ، إذ " بعض هذه المبادئ يرتبط بمجال القيم والأخلاق، وبعضها الآخر يرتبط بالطبيعة ومعرفة العالم"¹ . فالمبادئ الحجاجية من مرتكزات عملية الماحجة، فهي عملية لا تقوم فقط على العلاقة الحجاجية، " بل لابد من ضامن يضمن الربط بين الحجّة والنتيجة، هذا الضامن هو ما يعرف بالمبادئ الحجاجية (les topoi)، وهي تقابل مسلّمات الاستنتاج المنطقي في المنطق الصوري أو الرياضي"² . ومنه **فالمواضع** هي التي تربط بين الحجّة والنتيجة لا من منطلق ما تحيل عليه من وقائع خارجية، حيث إن "وظيفة المواضع تتمثل في تحقيق التآليف الخطابية، فالترابط الحجاجي بين الملفوظات إنما يتم على قاعدة المواضع، وليس استنادا إلى طبيعة الوقائع الخارجية"³ .

ومن هنا بعد تطوير هذه النظرية والحديث عن مفهوم المواضع لم تقتصر وظيفة الإرشادات والتآليف بين الملفوظات على العوامل والروابط الحجاجية، بل أصبحت وظيفة المواضع تتسم بذلك في إطار التعالق البنوي العام⁴ ، وعليه "يقرّر أنسكومبر وديكرو أن الترابط الخطابي بين الملفوظ/الحجّة، والملفوظ/النتيجة يتحقّق دائما عبر إعمال مبادئ عامة أو مواضع"⁵ .

ويعتبر مفهوم **الموضع** فكرة قديمة تكوّنت مع الجدل والخطابة الأرسطيين ، وقد عادت إليها النظرية الحجاجية اللسانية، "والغالب على التآليف في الخطابة من أرسطو إلى يومنا أن الخطيب لا يتتبع تلك الحجج أو ينشئها بالنص على غير رسم. وإنما هي موجودة، يكشفها أو يكشف عنها. يجدها في المشهورات والمواضع (Locus, Topos) وما عليه إلا

¹ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص33.

² نفسه، ص31.

³ رشيد الراضي، " مفهوم المواضع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو "، مجلة عالم الفكر، ع2، مجلد40، (أكتوبر 2011م)، ص200.

⁴ نفسه، ص202.

⁵ نفسه، ص199.

أن يربط بينها حتى تكون بنيتها الاستدلالية محكمة¹. وديكرو لا ينكر تأثر نظريته بالموروث الأرسطي، "فقد سبق لديكرو أن صرّح مرارا بالأصل الأرسطي للنظرية الحجاجية اللسانية برمتها، بل أشار إلى أنّ رهان هذه المدرسة هو في الأصل العمل على تطبيق الأطروحة الجدلية/الخطابية الأرسطية في مجال الدراسة اللسانية المعاصرة"². لكنّ هذا الأصل الأرسطي لم يكن متبعا بحذافيره وإنما تمّ تخفيفه من التّدقيقات التقنية الأرسطية مع المحافظة على الأصل والجوهر القائم على "أنّ جريان كل خطاب يكون دائما محكوما بمجموعة من المبادئ العامة (وهي التي يصطلح عليها بالمواضع أو الأمكنة المشتركة)، وهذه المبادئ تؤدّي دور المسوّغ والمعلّل للنقطة التي تتمّ من المقدمات إلى النتائج"³.

وقد أورد "العزاوي" مجموعة الخصائص التي تميّز بها هذه المبادئ (المواضع) الحجاجية، وهي:

- أ- إنّها مجموعة من المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة.
 - ب- العمومية: فهي تصلح لعدد كبير من السياقات المختلف والمتنوّعة.
 - ج- التدرجية (la gradualite): إنّها تقيم علاقة بين محمولين تدريجين أو بين سلّمين حجاجيين (العمل - النّجاح) مثلا.
 - د- التّسبية: فالى جانب السياقات التي يتم فيها تشغيل مبدأ حجاجي ما، هناك إمكان إبطاله ورفض تطبيقه باعتباره غير وارد وغير ملائم للسياق المقصود، أو يتم إبطاله باعتماد مبدأ حجاجي آخر مناقض له. فالعمل يؤدّي إلى النّجاح ولكنه قد يؤدي إلى الفشل في سياق آخر إذا زاد عن الحدّ المطلوب، وإذا نظر إليه على أنّه تعب وإرهاق وإهدار للطاقة⁴.
- والخاصية الأخيرة التي ذكرها "العزاوي" قد فضّل فيها "مويشليير"، بذكره مواضع الاعتراض على الموضوع، ومنه سنورد مثلا توضيحيا لمفهوم الموضوع ثم ما يمكن أن يرد عليه من اعتراضات كما بيّن ذلك مويشليير، ومنه ننتقل من المثال التّالي:
- اشتر السيارة فثمنها رخيص.

¹ حمادي صمود، مقدمة للخلفية النظرية للمصطلح، ص14-15.

² رشيد الرّاضي، "مفهوم الموضوع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومير وديكرو"، ص198.

³ نفسه، ص198.

⁴ أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص31-32.

فالمبدأ الحجاجي الموظف في المثال يتمثل في الرأي العام الذي يمكن صياغته بـ "اقتن السيارة ذات الثمن الرخيص"، فهو ربط بين المحمول (اشترى السيارة) وبين خاصية (انخفاض الثمن). وقد ذكر "مويشلير" ثلاث طرق تسهم في دحض الموضوع وهي:

- الاعتراض على المناسبة : مثل رفض من يحاول إقناعنا بشراء سيارة لأن ثمنها منخفض، بأن انخفاض ثمن السيارة ليس دافعا قويا لشرائها، فهذا لم يكن الموضوع مناسباً.

- الاعتراض على الأعمال عموماً : وأحياناً لا تكون المناسبة فقط المعترض عليها بل الموضوع بحد ذاته غير مقبول، فمثلاً من خلال المثال السابق قد نردّ بقولنا هي رخيصة لكن لوها ليس جميلاً، أو نقول نحن لا نشترى إلا السيارة الباهضة الثمن.

- الاعتراض على أعمال الموضوع في حالة مخصوصة: وذلك بأنّ الموضوع الذي استند إليه المحاجج لم يكن بالقدر الذي يراه المعترض، فيمكن أن نعترض بأنّ السيارة ليست رخيصة بالقدر الذي يرغبنا في شرائها¹.

كما أنّه وإن كانت هناك مواضع عامّة مشتركة بين جميع أفراد المجموعة اللغوية، فهناك مبادئ محلية (topoi locaux) مرتبطة بإيديولوجيات الأفراد داخل المجموعة البشرية الواحدة²، ما يدل على أنّ الموضوع ليست دائماً محلّ اتفاق كلي بين البشر، فهي مرتبطة بقناعات جماعية، "وإذا كانت المبادئ الحجاجية ترتبط بالإيديولوجيات الجماعية، فإنّه من الممكن أن ينطلق استدلالان من نفس المقدمات، وأن يعتمدا نفس الروابط والعوامل، ومع ذلك يصلان إلى نتائج مختلفة، بل متضادة. ولن يفسّر هذا إلا باعتماد مبادئ حجاجية تنتمي إلى إيديولوجيات متعارضة. لكن إلى جانب هذه المبادئ المحلية³، لكن تبقى المبادئ العامة محلّ اهتمام، فهي مبادئ "مشتركة بين جميع أفراد المجموعة اللغوية، ومؤشّر لها داخل اللغة⁴. وعلى كلّ فقد تخلى رواد هذه النظرية واتباعهم فيما بعد عن مفهوم الموضوع⁵.

¹ ينظر: رشيد الرّاضي، مفهوم الموضوع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو، ص204.

² أبو بكر العزّوي، اللغة والحجاج، ص33.

³ نفسه، ص33.

⁴ نفسه، ص33.

⁵ ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، 164-165. وسيأتي ذكر ذلك.

ت) الاتجاه الحجاجي

اختيار الموضوع هو في الحقيقة اختيار اتجاه حجاجي معين، وهذا الاتجاه مرتبط بمجموعة من المؤشرات وهي العوامل والروابط الحجاجية، ومنه ف مفهوم "الوجهة أوالاتجاه الحجاجي"، يدل على " أنه إذا كان قول ما يمكن من إنشاء فعل حجاجي فإن القيمة الحجاجية لهذا القول يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي، وهذا الأخير قد يكون صريحا أو مضمرا"¹، وفي الحقيقة ذلك راجع إلى وجود قرائن متمثلة في وجود العوامل والروابط، أو غيابها "فإذا كان القول أو الخطاب معلما، أي مشتملا على بعض الروابط والعوامل الحجاجية، فإن هذه الأدوات والروابط تكون متضمنة لمجموعة من الإشارات والتعليقات التي تتعلق بالطريقة التي يتم بها توجيه القول أو الخطاب. أما في حالة كون القول غير معلّم، فإنّ التعلّيمات المحدّدة للاتجاه الحجاجي تُستنتج إذاك من الألفاظ والمفردات بالإضافة إلى السياق التداولي والخطاب العام"². ومنه يمكن الحديث عن الروابط والعوامل الحجاجية.

ث) الروابط والعوامل الحجاجية

إنّ رؤية التداولية المدججة للحجاج أكثر ما تتجلى في هذه العوامل والروابط الحجاجية، فهي مؤشرات لغوية لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية، ومن ذلك في العربية الأدوات مثل: لكن، بل، إذن، حتى، لا سيما، إلا أنّ، تقريبا... إلخ.

الروابط الحجاجية (Les connecteurs): وهي " تربط بين قولين، أو بين حجّتين

على الأصح (أو أكثر)، وتسند لكل قول دورا محددا داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة. ويمكن التمثيل للروابط بالأدوات التالية: بل، لكن، حتى، لا سيما، إذن، لأن، بما أن، إذ... إلخ"³. وهذا القول بالربط بين الأقوال كان في التصوّر الأوّل للنظرية، لكن قد يكون هناك ربط بين قول وقول، كما قد يكون هناك ربط بين قول وسلوك غير كلامي، فيكون ربطا بين

¹ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص25.

² نفسه، ص25.

³ نفسه، ص25.

أمور غير متجانسة، ومنه في التصور الثاني صار الرباط هو الذي "يربط بين وحدتين دلالتين (أو أكثر)، في إطار استراتيجية حجاجية واحدة"¹.

وقد ميّز "العزّاي" بين أنواع عديدة من الروابط، إذ هناك:

1) الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن...)، والروابط المدرجة للنتائج (إذن، لهذا، وبالتالي...)

2) الروابط التي تدرج حججا قوية (حتى، بل، لكن، لاسيما...)، والروابط التي تدرج حججا ضعيفة

3) روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك...)، وروابط التساوق الحجاجي (حتى، لاسيما)².

مثلا: اجتهد الطالب، إذن سينجح. حيث كان الربط بين الحجّة (الاجتهاد) والنتيجة (النجاح)، بالرباط المدرج للنتائج (إذن).

أما العوامل الحجاجية³ (Les opérateurs) فهي لاتربط بين متغيّرات حجاجية

أي بين حجّة ونتيجة أو بين مجموعة حجج)، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما، وتضمّ مقولة العوامل أدوات من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا، ما...إلا، وجلّ أدوات القصر⁴. وبهذا فالرباط يكون بين مجموعة أقوال أو حجج يربط بينها، بينما العامل يكون في القول الواحد مقيدا وحاصرا لإمكاناته الحجاجية. ولتوضيح كيفية اشتغال العوامل الحجاجية نورد هذين المثالين المتداولين:

الساعة تشير إلى الثامنة

لاتشير الساعة إلا إلى الثامنة؟

¹ أبو بكر العزّاي، اللغة والحجاج، ص29.

² نفسه، ص30.

³ وقد أدرج ديكرو مفهوم العامل الحجاجي، لأول مرة في مقاله المعنون "Notes sur L'argumentation et L'acte d'argumenter" المنشور سنة 1982، ثم فصل فيه القول بعد ذلك في مقاله المنشور سنة 1983، والذي يحمل عنوان "Opérateurs argumentatifs et visée argumentative". ينظر، أبو بكر

العزّاي، اللغة والحجاج، ص28.

⁴ نفسه، ص25.

إذا نظرنا إلى المثالين من حيث البنية نجد دخول أداة القصر (لا-إلا)، والأداة لم تؤثر في القيمة الخبرية التي يعطيها المثالان معا، وهي "أن الساعة الآن الثامنة"، بيد أنه كان هناك تعديل في القيمة الحجاجية للقول، فالقول الأول إمكاناته متعدّدة، قد تؤدي إلى نتائج متعدّدة، حتى إنّها لتعدّدها قد تكون متعارضة:

السّاعة تشير إلى الثامنة = أسرع، ليس هناك متّسع من الوقت.

السّاعة تشير إلى الثامنة = لا تسرع، هناك متّسع من الوقت.

بينما في المثال الثاني الذي دخل عليه العامل الحجاجي (لا - إلا) فإنّ الإمكانيات فيه

تقلّصت، وصار الاستنتاج العادي هو:

السّاعة لا تشير إلا إلى الثامنة = لا تسرع.

بينما لو استنتجنا العكس (أسرع) لكان غير مقبول.

وللعوامل الحجاجية علاقة بالموضع، فيما أنّ الموضع وظيفته التّأليف بين الحجّة

والنتيجة، فالعامل يشير إلى الكيفيّة التي يستخدم وفقها أعمال الموضع. ولذلك يمثّل العامل الحجاجي "شبكة من المواضع"، وهذه الشبكة تمثّل مسارات حجاجية لا بدّ من اتّباعها لبلوغ نتيجة ما، والمرور إلى استخلاص النتيجة من الحجّة يكون عبر المرور بالمواضع التي تمثّل مصفاة لاتباع مسار معيّن دون الآخر¹.

وتفاوت الحجج فيما بينها ضعفا وقوّة، هو الذي دفع بديكرو إلى البحث عن السّلم

الحجاجي.

ج) السّلم الحجاجي*:

السّلم الحجاجي هو علاقة ترتيبية للحجج، " فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما، علاقة ترتيبية معيّنة، فإنّ هذه الحجج تنتمي إذاك إلى نفس السّلم الحجاجي ، فالسّلم الحجاجي هو فئة حجاجية موجهة"². والفئة الحجاجية أو "القسم الحجاجي" مفهوم

¹ شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ص383.

* بين "طه عبد الرحمن" أنّ الاهتمام بمسألة "المراتب أو المدايح" لم تكن مقتصرة على أصحاب هذه النظريّة فقط، بل اشغل عليها اللّسانيون والمنطقيون والرياضيون والمتفلسفون، وأنهم كثر، وذكر نماذج لهم ولأعمالهم في ذلك. ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص273 وما بعدها.

² أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص20-21.

من المفاهيم المتعلقة بالسلم الحجاجي¹، ويعني القسم الحجاجي أنّ الحجج المطروحة كلّها تخدم نتيجة واحدة (ن)، فهي ذات انتماء واحد، وإن كانت متفاوتة من حيث القوة بالنسبة إلى (ن)²، وهذا التفاوت في القوة أيضا يفضي إلى مفهوم "القوة الحجاجية"، وهو يشكل مبدأ من مبادئ عمل السلم، حيث يمكن النظر إلى مراتب في السلم (أكثر/ أقل)، ومختلف المراتب التي تدل على تفاوت في قوة الحجج فيما بينها، وهذا هو الجانب الذي يثري الحجاج، ولا يجعله مقتصرًا على البرهان المنطقي³، وهذه القوة تتحدّد وفق قرائن حجاجية أخرى تدخل ضمن مفهوم "الرّوابط الحجاجية" التي تمّ بيانها. ومن هنا يمكن الحديث عن كيفية اشتغال السلم الحجاجي.

يشغل السلم الحجاجي وفق سمتين هما:

1) كل قول يرد في درجة ما من السلم، يكون القول الذي يعلوه دليلاً أقوى منه بالنسبة إلى "ن"

2) إذا كان القول "ب" يؤدّي إلى النتيجة "ن"، فهذا يستلزم أن "ج" أو "د" الذي يعلوه درجة يؤدّي إليها، والعكس غير صحيح⁴. ومن الأمثلة التي تبين ذلك، الجمل التالية:

أ- حصل الطالب على شهادة الليسانس

ب- حصل الطالب على شهادة الماجستير

ج- حصل الطالب على شهادة الدكتوراه

فالجمل الثلاث كلّها تتوجّه نحو نتيجة ضمنية مفادها "الكفاءة والمرتبة العلمية

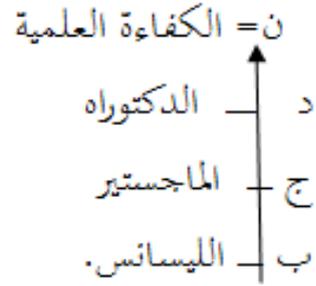
للطالب"، كما أنّها بذلك تنتمي إلى نفس القسم الحجاجي، إلا أنّها وفق السلم تترتب من الأدنى إلى الأعلى، أي الليسانس، فالماجستير، ثم الدكتوراه، للوصول إلى النتيجة (ن) التي هي "كفاءة الطالب"، ومنه يمكن تمثيل الترتيب هذا في السلم كالتالي:

¹ تتعلّق به في حال وجود حجج منتمة إلى فئة حجاجية واحدة، لكن إن وجدت علاقات تعارض فيكون هناك بديل عن السلم الحجاجي، وهو المربع الحجاجي. وسيأتي ذكره.

² ينظر: شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ص365. وقد استخدم مصطلح "القسم الحجاجي".

³ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص100-101.

⁴ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص21.



ويخضع السّلم الحجاجي لمجموعة من القوانين.

قوانين السّلم الحجاجي:

أبرز القوانين التي يشتغل عليها السّلم الحجاجي ثلاثة، وهي:

- **قانون التّفي** : هذا القانون مفاده أنّه " إذا كان قول ما "أ" مستخدماً من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معيّنة، فإن نفيه (أي ~ أ) سيكون حجّة لصالح النتيجة المضادة ¹. فمثلاً القولين التاليين:

(أ) زيد مجتهد، لقد نجح في الامتحان.

(~ أ) زيد ليس مجتهداً، إنّهُ لم ينجح في الامتحان.

وعليه إذا قبلنا نتيجة الحجّة (أ) يتوجب علينا قبول نتيجة الحجّة (~ أ).

- **قانون القلب** : هذا القانون مرتبط بقانون التّفي السّابق ومتمّم له، " ومفاد هذا القانون أنّ السّلم الحجاجي للأقوال المنفيّة هو عكس سلم الأقوال الإثباتيّة. وبعبارة أخرى، إذا كان (أ) أقوى من (أ) بالقياس إلى التّتيحة "ن"، فإن (~ أ) هو أقوى من (~ أ) بالقياس إلى "لا - ن"².

ويمكن توضيح ذلك بالقولين التاليين:

- حصل زيد على الماجستير، وحتى الدّكتوراه.

- لم يحصل زيد على الدّكتوراه، بل لم يحصل على الماجستير.

ففي المثال الأوّل الحصول على الدّكتوراه هو أقوى دليل على الكفاءة العلميّة لزيد، وأقلّ من ذلك إثبات الحصول على الماجستير، بينما نفي حصوله على الماجستير هو الحجّة الأقوى على عدم كفاءته من عدم حصوله على الدّكتوراه. ولذلك فإنّ حجّة الدّكتوراه تكون

¹ أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، ص22.

² نفسه، ص22.

هي أعلى السّلم في المثال الأوّل المثبت، بينما تكون حجّة الماجستير هي أعلى السّلم في السّلم المنفي.

- **قانون الخفض** : بيّن "العزاوي" بأنّ قانون الخفض هو موضّح للفكرة التي ترى أن النّفي اللّغوي الوصفي يكون مساويا للعبارة الفرنسيّة "moins que"¹ (دون/أقل)، فمثلا في الأقوال التّالية:

- الجو ليس باردا.

- لم يحضر كثير من الأصدقاء إلى الحفل.

يتم بمقتضى النّفي استبعاد تأويلات من قبيل: (الجوّ بارد أو قارس) في القول الأوّل،

كما يتم استبعاد تأويل (كلّ الأصدقاء حضروا إلى الحفل) في القول الثّاني. وبالتالي يكون تأويل تلك الأقوال على النّحو التّالي:

القول الأوّل: إذا لم يكن الجوّ باردا، فهو دافئ أو حار.

القول الثّاني: إذا لم يحضر كثير من الأصدقاء إلى الحفل، فلم يحضر إلا القليل.

لكن يطرح إدراج هذه الأقوال على السّلم صعوبة نتيجة أنّ الخفض الناتج عن النّفي لا

يتموقع في السّلم الحجاجي التّدرجي وفق معايير فيزيائية، فلا يمكن إدراج القول المثبت (الجو

بارد)، والقول المنفي (الجو ليس باردا) في نفس الفئة الحجاجية ولا في نفس السّلم الحجاجي،

وبيّن العزاوي أنّ أحد المناطق المعاصرين اقترح صياغة تقريبية لقانون الخفض أوردتها العزاوي

بقوله "إذا صدق القول في مراتب معيّنة من السّلم، فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع

تحتها"². وفي الحقيقة هناك إشكالات أهم من هذا، وقد تعلّقت بمفاهيم مركزية في النظرية،

وذلك هو ما سيأتي بيانه.

3.2.3 إشكالات على نظرية الحجاج اللّغوي، وتطوير النظرية

من خلال المنطلقات التي ذكرها أصحاب هذه النظرية وميزوا بها الحجاج عن

الاستدلال؛ والمتمثلة في الاعتماد على البنى الدّاخلية للغة دون النّظر إلى المعطيات الخارجيّة،

فإنّهم باعتمادهم على مفهوم الموضع، الذي يؤمّن المرور من الحجّة إلى التّنتيجة قد وقعوا في

¹ أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص24.

² نفسه، ص24-25.

خروج عن هذا المنطلق، باعتبار المواضيع معطيات خارج لسانيّة، و"هذه الصّعوبات دفعت بديكرو إلى التّخلّي عن نظريّة المواضيع، واستبدالها بإطار منهجي ونظري آخر يعرف في الأدبيات اللّسانيّة بنظريّة المجموعات الدّلاليّة، التي بسطت مفاهيمها وفرضياتها الباحثة الفرنسيّة "Marion Carel" في أطروحتها "نحو نمذجة جديدة لنظريّة الحجاج في اللّغة"، فضلا عن كتبها ومقالاتها المتعدّدة، سواء المفردة أو المشتركة"¹.

وتتأطر نظريّة المجموعات الدّلالية (T.B.S) التي انطلقت منها "ماريون كاريل" ضمن النّظريّة الحجاجيّة لتعدّد الأصوات، والتي هي بدورها تأخذ من رافدين: نظريّة الحجاج في اللّغة، ونظريّة تعدّد الأصوات. إلا أنّ "ماريون" فتحت أفقا جديدا للنّظريّة، حيث سعت إلى المزج فيها بين الدّلالة والتّداول؛ فقد جمعت العلاقة بين المقول والملفوظ، حسب تمييز ديكرو، كما قد بحثت عن دلالة الكلمات والملفوظات مبرهنة أنّها لا تمثّل العالم، إلا أنّها غير معزولة عن سياقاتها الكلاميّة المصاحبة لها².

والمبدأ الذي تقوم عليه هذه النّظريّة هو الاعتراف بأنّ الحجاج يقوم جوهره على الجمع بين ملفوظين أو جملتين من خلال رابط معياري (Normatif)، أو غير معياري (Transgressif)، كذلك كلّ كلمة تثير في الأذهان مجموعة من الدّلالات الملازمة لها، ولا يتّضح معناها إلا في سياقها الكلامي³. وكما ميّزت "ماريون كاريل" بين الرّوابط المعيارية وغير المعيارية، ميّزت بين الحجاج الدّاخلي والحجاج الخارجيّ الذي اقترحت فيما بعد بديلا عنه وهو "الحجاج البنيوي مقابل الحجاج السّياقي"، كما اعتمدت مفهوم "المربّع الحجاجي" الذي يوضّح العلاقات الحجاجيّة من خلال انتظام المجموعات الدّلاليّة من خلاله (علاقة تبادل، علاقة تعارض).

وبغض النّظر عن مختلف المفاهيم التي جاءت بها، فإنّ "ماريون كاريل" قد قدّمت لهذه النّظريّة الكثير؛ وأهم ما قدّمته هو الخروج من تبعيّة النّظريّة لفكرة "الموضع" الذي يعتمد على عناصر خارجيّة، إلى اعتماد مقارنة داخلية تعتمد الوحدات المعجميّة أو الملفوظات باعتبارها

¹ جواد ختام، التّداوليّة أصولها وأبجهاها، 164-165.

² ينظر: نفسه، ص 165 وما بعدها.

³ ينظر: نفسه، ص 167.

ترابطا حجاجيًا تتعالق فيه الحجّتان بواسطة رابط معياري، أو غير معياري. كما تميّزت نظريتها بالخصوبة والمرونة لما قدّمته من وصف دلالي للوحدات المعجمية المفردة وللملفوظات، ولم تقتصر على أحدهما فقط، "وقد حتمت هذه الخصوبة والمرونة اللسانية على ديكرو التخلّي عن تصوّره الداعي للتمييز في الترابط الحجاجي بين الحجّة والنتيجة، وتبّي منظور تلميذته ماريون كاريل الرامي لبناء حججيات دلالية وتداولية في الآن نفسه"¹. وهذا يبرز قابلية مراجعة الكثير من النظريات الحجاجية الغريبة، وإمكانية البناء على ما توصلت إليه. وجهد "ماريون" دليل ذلك، حتى إنّ صاحب النظرية "ديكرو" تبعها في التطوير الذي ذهبت إليه.

3.3 اتجاهات أخرى متنوعة

هناك توجّهات حجاجية عدّة ومتنوعة لا تزال إلى اليوم تبرز على الساحة الحجاجية الغربية، وقد قام "فيليب بروتون" بتقديم أهم تلك الاتجاهات الحديثة التي عقيبت ظهور "مصنف في الحجاج" أو تلك التي عاصرت (تولمين)، وذلك بتقسيمها إلى قسمين: البحوث الأنجلوفونوية، والبحوث الفرانكفونوية، ومنه سنورد أهم البحوث المدرجة تحتها وفق ما ذكره "بروتون" وذلك بإيجاز، ولربما نقف، يسيرا، مع بعض التوجّهات التي نراها ذات أهمية إما لمحوريتها في النظريات الحجاجية، أو للحاجة إليها في هذا البحث، كما يمكن إضافة جهود أخرى لم يأت "بروتون" على ذكرها، وذلك ما سيتمثل في جهد "روث أموسّي".

1.3.3 تولمين والدراسات الحجاجية الأنجلوفونوية

1.1.3.3 جهود تولمين

يعتبر جهد "تولمين" معاصرا لجهد "بيرلمان"، ففي السنة التي ظهر فيها مصنف الحجاج لبيرلمان (1958م) ظهر فيها كتاب تولمين "وجوه استعمال الحجاج"²، ويرى بروتون أنّ "تولمين" قد أتى في مجال الحجاج بما لم يسبق إليه، إذ لم تستطع التداولية، ولا فلسفة اللغة العادية وضع نظرية حقيقية للحجاج، وهذا لا يعني أنّ تولمين قد اكتملت عنده نظرية الحجاج، إلا أنّ "قصده الواضح كان محاولة جذب الانتباه إلى حقل البحث في الحجاج، أكثر من محاولة

¹ جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص172.

² ينظر: (بلخير) عمر، مقدمات في الحجاج والنص، منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر (2011)، ص19.

المعالجة المنهجية¹. ومحاولته أيضا كانت تقوم على النظر في العلاقة بين الحجاج والمنطق، وأنّ العلاقة بينهما ليست علاقة تصادم، "فهو لم يلق بالحجاج خارج المنطق، وإنما قام بالأحرى بعنق المنطق من تشكيكه الرياضي ودفعه باتجاه الحجاج. أي إنّه لا يهاجم المنطق، وإنما المنطق الصوري الرياضي. وفي هذا السياق يمكن فهم نظريته في الحجاج كإعادة صياغة وتحديد للمنطق"². وبذلك رغم الاختلاف الحاصل بين مضمون كتاب بيرلمان وتولمين، إلا أنّهما قد اتّفقا في الغاية، وهي تخلص الحجاج من ريقه المنطق والاستدلال الصّارمين³.

وقد قدّم تولمين خمسة فروق بين الأنواع المختلفة للحجّة هي "الفروق بين الحجج التحليلية والحجج الجوهرية، والفروق بين الحجج الصّالحة قطعا والحجج غير الصّالحة قطعا، والفروق بين الحجج المستخدمة لضمان والحجج المؤسّسة لضمان، والفروق بين الحجج التي تحتوي على مصطلحات منطقيّة والحجج التي لا تحتوي على مصطلحات منطقيّة، وأخيرا الفروق بين الحجج اللازمة والحجج المحتملة"⁴.

ومن أهم المفاهيم الإجرائية عند تولمين، نجد " المعطيات و الضمانات"، ويضرب تولمين لذلك مثلا توضيحيًا:

"ولد هاري بيرمودا"، ستكون نتيجة ذلك: أنّ هاري ذو جنسية بريطانية. وقد جاءت هذه النتيجة ممكنة بسبب الضامن، وهو: أنّ كل مواطن ولد بيرمودا فهو مواطن بريطاني. ويمكن توضيح ذلك وفق ما يلي:

المعطى [م]: ولد هاري بيرمودا.

الضامن [ض]: كل شخص ولد بيرمودا فهو مواطن بريطاني.

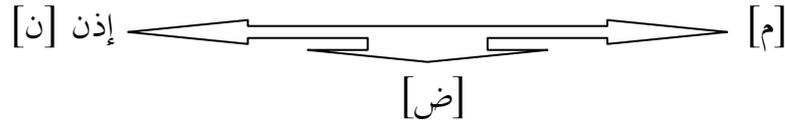
النتيجة [ن]: هاري مواطن بريطاني.

¹ فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص59.

² نفسه، ص59-60.

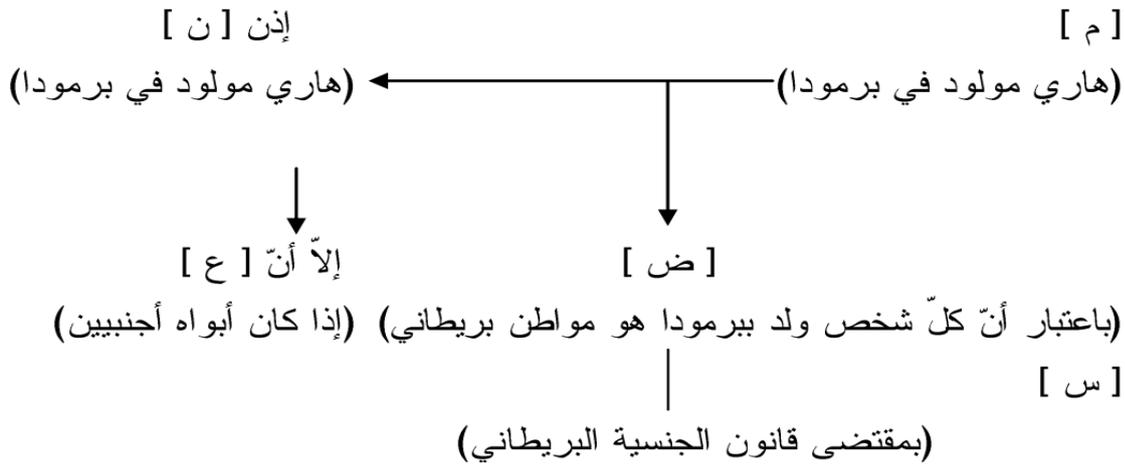
³ عمر بلخير، مقدّمات في الحجاج والنص، ص19.

⁴ فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص62-63.



(باعتبار أن)¹.

وهناك مفاهيم أخرى تكمل هذا النموذج منها: مفهوم "السند" [س]، ويعني المعطيات المشتركة التي تضمن تحقيق [ض]، ففي المثال السابق السند هو: القوانين والتشريعات التي تنظم العلاقات ما بين إنجلترا ومستعمراتها القديمة في إطار ما سمي بالكومنويلث، بحيث يسمح قانون الجنسية البريطاني للمولود ببرمودا بالجنسية البريطانية له، باعتبار برمودا مستعمرة بريطانية قديمة². كما أن هناك مفهوما إجرائيا آخر اعتمده "تولين" وهو "الاعتراض" [ع]، وهي معطيات واقعية تتدخل لتجعل من هذا الضامن يفقد سلطته، فبالنسبة إلى المثال السابق قد يدخل اعتراض من قبيل، إن أبوي هاري أجنيان³، وبالتالي يصير الشكل النهائي كالتالي⁴:



2.1.3.3 البحوث الأنجلوفونية والبحث عن المغالطات

يرى "بروتون" أن "تولين" قد مارس تأثيرا واسعا وعميقا على الدراسات الحجاجية الأنجلوسكسونية، وإن كان تأثيرا غير مباشر، و على الرغم ما في منجزه من اختلالات وعدم التسلسل، إلا أن الأثر موجود، وذلك في البحوث الحجاجية التي قسمها إلى نوعين، النوع الأول: اهتم بالتحليلات الدقيقة للحجج الخاصة، أو الطرق النموذجية في الحجاج، والثاني:

¹ عمر بلخير، مقدمات في الحجاج والنص، ص21.

² نفسه، ص21.

³ نفسه، ص22.

⁴ الشكل مأخوذ عن: عمر بلخير، مقدمات في الحجاج والنص، ص22.

هو المحاولات التي كانت تطمح للتتنظير الكلّي. "وتتمحور الدراسات الأولى حول قطبين كبيرين متجاورين هما: دراسة ما نسميه "المغالطات (Fallaces)" والمنطق غير الصوري، وهي دراسات تمتد في اتجاهات تطبيقية واستعمالية، والقطب الثاني هو التفكير النقدي، وما يمكن تسميته، تبعاً لذلك "الحجاج التواصلي"¹. ونظراً لتشعب تلك الاتجاهات نكتفي بذكر اتجاه واحد، له علاقة بمجال الحجاج منذ القديم وهو مجال "المغالطة".

السفسطة والمغالطة: "إنّ السفسطة في أصل معناها اللغوي اليوناني (sophia) تفيد "الحكمة"، وبالتالي يكون السفسطائي (sophist) هو المنتسب للسفسطة، أي الحكيم"². وبهذا فإنّ السفسطة تشير إلى الاتّصاف بالحكمة بينما الفيلسوف (philo-sophe) فهو يجب philo الحكمة، ولذلك فهذا نوع من التّواضع، بخلاف الأول الذي يدّعي اتّصافه بالحكمة، "ولا شكّ أنّ في وجود المدّعي، والمحبّ في مسرح واحد سيجعل الكفّة تميل إلى الثاني"³. والسفسطائية (la sophistique) هي "جملة من النظريات أو المواقف العقلية المشتركة بين كبار السفسطائيين كبروتاغوراس (Protagoras) وغورجياس (Gorgias) وبروديكوس (Prodicus) وهيبياس (Hippias) وغيرهم"⁴.

والسفسطة لها مفهوم عند الفلاسفة والمناطق، ف"السفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموّهة، وعند المنطقيين هي القياس المركّب من الوهميات. والغرض منه تغليب الخصم وإسكاته، كقولنا: الجوهر موجود في الدّهن، وكل موجود في الدّهن عرض، لينتج أنّ الجوهر عرض"⁵.

أما حديثنا فقد تمّ تجديد البحث في "الحجاج المغالط" مع "شارل هامبلن (Charles Hamblin) عندما نشر كتابه "المغالطات (Fallacies)" عام 1972، والمغالطات بهذا الاصطلاح الذي يقارب مصطلح السفسطة، يكون قد خرج من

¹ فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص71-72.

² (الراضي) رشيد، الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديدة المتّحدة (بيروت - لبنان)، ط1 (يناير 2010م)، ص12.

³ نفسه، ص12.

⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص660.

⁵ نفسه، ص658.

الحمولة المنطقية باعتبار السنسطة لا تستخدم للتعبير عن الحجّة، وإنما للاستدلال الخاطيء، ولذلك آثر هامبلن استخدام مصطلح المغالطة، و"تعتبر المغالطة عند هامبلن حجّة غير صالحة، لكن لها مظهر الصّلاحية: أي أنه يرى المغالطة، من تعريفها كحجّة معيبة"¹. ولذلك فقد أخذ كلّ أنواع المغالطات التي تمّ تصنيفها منذ أرسطو (في التّفنيدات السنسطائية)، كالالتباس، والإبهام، والخلط والتّقسيم، والعارض، والمصادرة على المطلوب، وتأكيد اللازم، والسبب الخطأ، والسؤال المتعدّد، ومجموعة حجج الاستدعاء كالحجّة باستخدام شخص الخصم، والحجّة باستخدام الصّلاحية، والحجّة باستخدام الشّفقة، والحجّة باستخدام الجهل بالشّيء². وقد ربط "هامبلن" الحجاج باعتقادات المتكلمين لا بالمقدّمات نفسها، "الفكرة الرئيسيّة في نظريّة هامبلن، هي أنّ صلاحية الحجاج لا تعتمد على معايير منطقيّة متعلّقة بصحة المقدّمات، أو بمعايير إيستميك متعلّقة بالتّعرف على صحة المقدّمات، وإتّما تعتمد على معايير جدليّة تتعلّق بمدى قابليتها (acceptbilité) فالحجاج، كما يراه، ليس مسألة صواب أو انتساب لهذا الصواب، وإتّما هو في آخر المطاف مسألة اعتقاد. وهذا الحال يرجع إلى هدف الاقتناع الذي يبحث عنه الحجاج. فهذه الغاية الإقناعيّة مهمّة جدا لصلاحية الحجج"³. فهو بذلك ينظر إلى الحجّة في علاقتها بأطراف الحجاج، لا إلى صلاحيتها في حدّ ذاتها، وذلك هو المحقّق للغاية الإقناعيّة في نظره.

2.3.3 البحوث الفرانكفونيّة

تتميّز هذه البحوث عن البحوث الأنجلوفونيّة بأنّها تتسم بطبيعة فلسفيّة أكثر منها تجربيّة، وعلى المستوى النظري ميّز أصحاب مؤلف "تاريخ نظريّات الحجاج" بين أربع مقاربات مختلفة: مقارنة بلاغيّة تسير على نهج بيرلمان تماما، ويمثّل هذه المقاربة بصورة رئيسيّة كل من "ميشل ماير" و"أولوفيه ربول"، والمقاربة الثّانية هي مقارنة إبستمولوجيّة أو بشكل أوسع إدراكية (intellective)، يمثلها بشكل خاص "جان بليز جرايز" و"جورج فينو"، وهناك مقارنة اجتماعيّة تلفظيّة (énonciative) يمثلها بصورة أساسيّة "كريستان بلانتان"

¹ فيليب بروتون، تاريخ نظريّات الحجاج، ص73.

² نفسه، ص73-74.

³ نفسه، ص75.

و"أولي فينديش"، أمّا المقاربة الأخيرة فهي مستوحاة من "بيرلمان وتركز على البعد الأخلاقي للحجاج، وهي التي يمثلها "فيليب بروتون"¹.

3.3.3 الحجاج في الخطاب روث أموسّي

يتمثّل منجز روث أموسّي (Ruth Amossy) الحجاجي في مؤلّفها "الحجاج في الخطاب" (L'argumentation dans le discours) الذي ناقشت فيه مجموعة من النظريّات الحجاجيّة السابقة والمزامنة لها، وطرحت فيه مجموعة من الآراء النظريّة، وجاء مؤلّفها حاوياً لأربعة أبواب في كلّ منها مجموعة فصول، وهذه الأبواب هي:

- أسس التحليل الحجاجي الخطابيّة.
- أسس التحليل الحجاجي المنطقيّة.
- أسس التحليل الحجاجي التداوليّة، البرغماتيّة.
- تحليل الخطاب حجاجيّاً: مساراته وموضوعاته².

وما تناولته "أموسّي" في كتابها دليل على نوع من التوسّع في جانب تحليل الخطاب الحجاجي، "ومن ثمة تغدو نظريّة الحجاج حسب "روث أموسّي" مجالاً تنشط ضمنه التّصورات ومدارا تحتزل داخله النظريّات، غايتها تحليل الواقع ورصد القوانين وبنيتها وتأويل العالم بما هو فضاء يشمل علامات الخطاب رمزيّة كانت أم واقعيّة"³.

وختامنا لهذا المبحث بهذا المؤلّف، أردنا من خلاله الاستدلال على اتّساع النظريّات الحجاجيّة، وتنوّع حقولها التي تستقي منها سواء أكانت تداوليّة أم منطقيّة أم غير ذلك، وقد رأينا كيف ظهرت نظريّات حجاجيّة في أعقاب أخرى مستفيدة ومطوّرة، ثم ظهور مؤلّفات جامعة ومؤرّخة لها؛ وهذا ما يدفع بالمبحث عن المنظور العربي لحقل الحجاج، وخاصة منظور ابن القيم، فالحجاجيون الغربيون ينظّرون ثم ما يلبث أن يأتي من يجمع نظرياتهم ويؤرّخ لها، دون أن يوجد لحقل الحجاج عند العرب شيء مذكور من ذلك، مع توقّر مادة الجمع والتأريخ.

¹ فيليب بروتون، لتبيخ نظريّات الحجاج، ص 97.

² (الشّبعان) علي، الحجاج بين المنوال والمثال: نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع (تونس)، ط 1 (2008م)، ص 13.

³ نفسه، ص 22.

ثانيا الحجاج والمناظرة في الفكر العربي قديما وحديثا

1 مفهوم الحجاج والمناظرة

1.1 مفهوم الحجاج ومراتب الحجج

بالتسبة إلى الحجاج لغة فقد جاء في لسان العرب في مادة "حجج": "الحجة البرهان؛ وقيل: الحجة ما دُفِعَ به الخصم، وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة... والتحجج: التخاصم، وجمع الحجة: حُجَجٌ وحِجَاجٌ"¹. ومنه فالحجاج لغة جمع حجة، والحجة في الاصطلاح "ما دلّ به على صحة الدعوى، وقيل الحجة والدليل واحد"². أما البرهان فهو "القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداءً، وهي الضروريات، أو بواسطة وهي: النظريات"³.

ويرى "محمود عكاشة" أنّ "الحجاج مصطلح عربي خالص، ويحمل مفهوما عربيًا، وقد تأثر تكوينه العلمي بالقرآن الكريم، والحديث الشريف، ورؤية العلماء المسلمين، وقد واقعه مصطلح غربي (The argument, L'argumentation) بيد أنّ الأخير تأثر بالفلسفة والمنطق"⁴. وهو بذلك يرى تأصل فنّ الحجاج مصطلحا وتكويناً⁵.

أما من حيث مقابله بالمصطلح الأجنبي، فيرى بعض الباحثين أنّه إذا تمّ مقارنة " دلالة الحجاج في اللغة العربية بدلالاتها في لغة أجنبية كالفرنسية فإنّ معنى Argumentation في اللغة الفرنسية التي تقابل معنى الحجاج لا تختلف من حيث الجوهر عن معناها في العربية. إذ

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة (حجج)، ج2، ص328.

² (الجرجاني) علي بن محمد السيّد الشريف (-816هـ)، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة (القاهرة-مصر)، د.ط، د.ت، ص73.

³ الجرجاني التعريفات، ص40.

⁴ (عكاشة) محمود، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة : دراسة تطبيقية لأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في الخطاب التسوي في القرآن الكريم، دار النشر للجامعات (القاهرة - مصر)، ط1 (1435هـ - 2014م)، ص48.

⁵ وهي الفكرة التي ستندعم بالدليل من خلال جهد ابن القيم.

أنّ لفظة Argument تحيلنا في القاموس الفرنسي "روبر- إلى معنى الاعتراض أو طرح موقف مصاحب بحجج تؤيد وجهة النظر"¹.

وضمن عملية تلقي الحجاج قد حاول بعض العرب المعاصرين وضع تعريف للحجاج

انطلاقاً من تعاريفه الغريبة المختلفة المنظورات، ومن ذلك أنّ "الحجاج جنس خاص من الخطاب، يبنى على قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطاً منطقيّاً، قاصداً إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية"².

وقد ذكر "عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني" في مؤلفه "ضوابط المعرفة وأصول

الاستدلال والمناظرة" أنواع الحُجَج بحسب مراتبها، وهي خمسة، على الترتيب التالي:

- ما أفاد منها اليقين والجزم وهي = الحجة البرهانية. أما ما يفيد دون ذلك فبقية الحجج على مراتب:

- فإن كانت ملزمة للطرف الآخر المناظر أو الذي عرض عليه الدليل، كونه مُسلماً بمقدمات هذه الحجة لشهرتها مقاربة لقوة اليقين، أو لكونها مذهبا له، فهذه = الحجة الجدلية.

- إن كانت غير ملزمة للطرف الآخر، لكنّها تفيد ظناً راجحاً مقبولاً، فهي = الحجة الخطابية.

- وإن كانت دون ما سبق إلا أنّها تتلاعب بمشاعر الطرف الآخر المخاطب، فيستجيب لمضمونها ويتأثر بها، ولو كان عالماً بعدم صحتها، فهي = الحجة الشعرية.

- إن كانت مؤلفة من مقدمات كاذبات، أو فيها ما هو كاذب غير صحيح، فهي = الحجة المرفوضة. لكنّ هذه الحجة تنقسم بحسب القصد إلى نوعين، فإن كان الخطأ

¹ (بنعبو) الحسن، "المنحى الحجاجي للخطاب القرآني وأثره في منهج الاستدلال الأصولي"، مجلة الإحياء، مجلة فصلية تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء (المغرب)، ع26 (شوال 1428هـ - نونبر 2007م)، ص131.

² (العبد) محمد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي (القاهرة - مصر)، ط1 (1426هـ - 2005م)، ص148.

غير مقصود فهي = الغلط ، وإن كان مقصودا، فهي = المغالطة . وتسمى
سوفسطائية نسبة إلى الفلاسفة السوفسطائيين اليونانيين¹.

2.1) مفهوم المناظرة ومجالها الذي تجري فيه

يبيّن "الشنقيطي" بأنّ المناظرة اصطلاحاً هي "المحاورة في الكلام بين شخصين مختلفين
يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول الآخر، مع رغبة كل واحد منهما في ظهور
الحق، فكأنّها بالمعنى الاصطلاحي مشاركتها في النظر الذي هو الفكر المؤدّي إلى علم أو غلبة
ظنّ ليظهر الصواب"².

والمناظرة في التراث الإسلامي قريبة من مفهوم المحاورة عند "بيرلمان"، وذلك ما
يتجلّى في ذكره للفرق بين الحوار والنقاش ، "فالحوار تتمّ فيه مراعاة آراء ومواقف الطرف
الآخر، لذلك فهو الكفيل بالوصول إلى نتائج جيّدة وحاسمة لأنّه عبارة عن "بحث جاد" في
سبيل تبيان الحقيقة؛ أما النقاش فهو سعي، بشتّى الوسائل المشروعة وغير المشروعة، لإظهار
فرضية ما على أنّها هي الصواب المطلق وما سواها باطل، بالتالي فهو لا يولي أهمية تذكر لآراء
المخاطبين ومواقفهم"³. وبهذا فالمناظرة في التراث العربي ليست نقاشاً، بل هي محاورة، خالية
من إرادة الوصول إلى الفوز بكل الوسائل، بل غايتها ظهور الحق. ولذلك حرص "طه عبد
الرحمن" على الاحتفاء بالمناظرة بوصفها الممارسة الحوارية الأجلّي التي اختصّ بها التراث العربي
الإسلامي، داعياً إلى تجديدها، ومنبّها إلى الفضائل الفكرية والحضارية التي يزخر بها هذا
الحوار"⁴.

وبناء عليه فسمّة المحاورة والتفاعل، هي السّمّة المميّزة للمناظرة، وقد بيّن طه عبد الرحمن
أنّ المناظرة فعالية استدلالية خطائية قائمة على تقابل بين "عارض" و"معترض" كل واحد
منهما يتوجّه بآليات إقناعية خاصّة وحقوق وواجبات محدّدة، "وكل خطاب استدلاليّ يقوم

¹ (الميداني) عبد الرحمن حسن حبتكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: صياغة للمنطق وأصول البحث متمشيّة
مع الفكر الإسلامي، دار القلم (دمشق - سوريا)، ط4 (1414هـ - 1993م)، ص297.

² (الشنقيطي) محمد الأمين (1393هـ)، آداب البحث والمناظرة، دار عالم الفوائد (السعودية)، ط 1 (1426هـ -
2005م)، ص139.

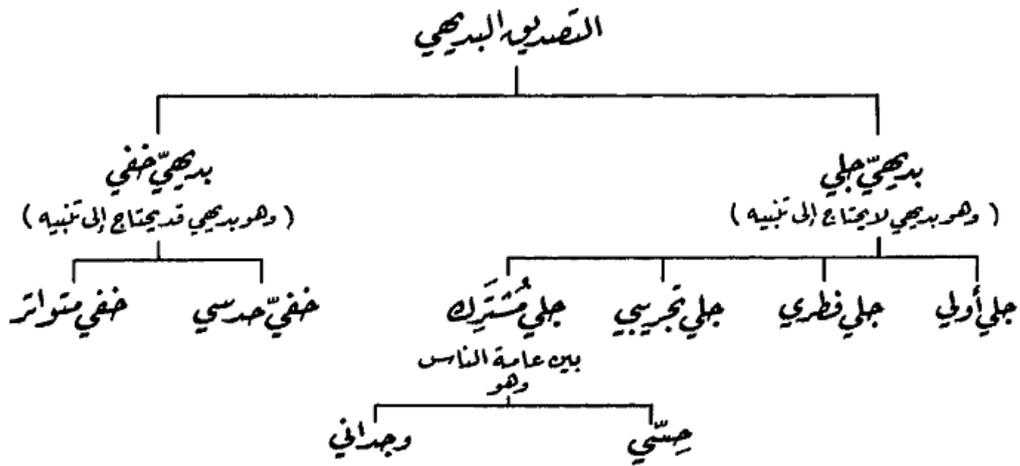
³ محمد أمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، هامش ص119.

⁴ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص17.

على "المقابلة" و"المفاعلة" الموجهة يسمى مناظرة"¹. وقد انتهى الباحث "عبد اللطيف عادل" إلى تعريف المناظرة بأنها "ممارسة حوارية قائمة على التفاعل بين متخاطبين، يشتركان في صنع المعرفة عبر مسار حجاجي"². ولذلك فالمحاورة فيها مواقف متنوعة تتنوع بين الأخذ والرد في الأدلة.

أما عن مجال المناظرة ، فقد بين الميداني بأنّ "المناظرة تجري في قسمين من التصديقات، هما: قسم التصديق النظري، وقسم التصديق البديهي الخفي، وإنّ التصديق النظري يتطلب إثباته دليلاً يقدمه المعلل، وأنّ البديهي الخفي يحتاج إلى التنبية على ما يشبهه، وعلى المعلل أن يقدم هذا التنبية عند الاعتراض"³. وقد وضع لذلك المخطط التالي:

المخطط الذي وضعه "حنكة الميداني" لتقسيم البديهي⁴



2) الحجاج والمناظرة في التراث العربي

وفي مجال البحث عن المنجز العربي في الحجاج والمناظرة من خلال التراث العربي الإسلامي، يذهب الباحث "ظافر الشهري" إلى أنّ "استراتيجية الإقناع" قد درست في التراث العربي في إطارها النظري من خلال وجهتين:

- الأولى، هي التنظير لهذه الاستراتيجية ذاتها.

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص66.

² عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص131.

³ عبد الرحمن حنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، ص415.

⁴ نفسه، ص410.

– أما الثانية فقد عنيت بوضع ضوابط للسياقات التي تستخدم فيها هذه الاستراتيجية¹.
 وضرب بعض النماذج من العلماء الذي يمثلون كلّ وجهة؛ ويمكن تناول الجهود التراثية وفق ذلك التقسيم الذي ذكره الشهري، ويدخل ضمنه ما ذكره هو وما ذكره باحثون غيره، وإن كانت بعض الجهود تدخل في التوجهين معا، خاصة التي عنيت بالمناظرات، إذ عنيت بضوابطها وبآلياتها، ومنه سيتمّ التركيز أكثر على التوجه الثاني لأهميته.

أ) توجه التنظير للاستراتيجية الإقناعية

يمكن الوقوف هنا على ما ركزّ عليه الباحثون المعاصرون، من علماء رأوا أنّهم قد اهتموا بالتنظير لهذه الاستراتيجية، خاصة الجاحظ، حيث يرى "الشهري" أنّ الجاحظ يمثل الوجهة الأولى من خلال كتابه البيان والتبيين الذي بسط فيه مجموعة من السمات التي تتعلق بالخطيب من حيث صفاته الجسدية وملكاته الذهنية وكل ما يجعله يحظى بالقبول أو ما يحول دون قبوله، وأشار حتى إلى الصفات الخلقية للخطيب وما يستحسن منها وما يستقبح، كما أنّه أشار إلى ما يتعلق بمفهومي البلاغة والبيان مع الشواهد من كلام العرب².

وقد وقف الباحث "عبد اللطيف عادل"، عند مجموعة من العلماء مختلفي الاختصاصات والتوجهات، فوقف عند الجاحظ، وابن وهب، والسكاكي، لكنّه وقف طويلا عند جهد "الجاحظ" في الجوانب الإقناعية، ورأى أنّ ذلك تجسّد في الكثير من مؤلفاته، كما رأى بأنّ انتماء الجاحظ المذهبي (الاعتزال) كان مسهما في ذلك، حيث بيّن أنّ "ربط البلاغة بالإقناع تجلّى في مشروع الجاحظ من خلال العناية الخاصة التي أفردتها لوظيفتي الإقناع والإقناع في القول، ثم من خلال تركيزه على عنصرَي المقام والمتلقي/المستمع"³. وقد انطلق الباحث في استخراج تلك الوظيفتين من مقولة الجاحظ في حدّه للبيان بأنّه: "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يغضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصولة كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى،

¹ الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 447-448.

² نفسه، ص 448-449.

³ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 62.

فذلك هو البيان في ذلك الموضوع¹. ورأى الباحث بأن ذلك التعريف يكتسي بعدا تداوليا، حيث إنّ بلاغته تعنى بإفهام السامع وإقناعه².

وقد تتبّع الباحث الكثير من المواطن التي تدلّ على اهتمام الجاحظ بالبعد الإقناعي، ومن ذلك ما نقله في تعريف البلاغة، قول أحد أهل الهند^{*}: "جماع البلاغة البصر بالحجّة، والمعرفة بمواضع الفرصة"³. كما تناول استثمر الجاحظ للمقام في مجال الإقناع من حيث الإلزام به، وذلك من خلال عدّة نماذج ذكرها، وكيف يجب على المتكلّم مراعاة ذلك⁴.

وكذلك "العمري" قد احتفى بالبعد الحجاجي لدى الجاحظ، ومن ذلك قوله "بل إنّ الجاحظ ليحصر موضوع كتاب البخلاء (بعد ما يتصل بالموضوع مما تناولته كتب أخرى) في "احتجاج الأشخّاء ونوادير أحاديث البخلاء"⁵.

كما أنّ "عيد بليغ" قد أشاد بجهد "الجاحظ" و"ابن رشد" في مجال الوعي بالحجاج المغالط، حيث قال: "وليس عبثا أن يستعمل الجاحظ مصطلح الحيلة والشبهة بديلا عن مصطلح الحجّة والدليل في مقامات الاحتجاج البلاغي الخطابي. وقد استعمل ابن رشد مصطلحات: المغالطة والحجّة المغالطية والقياس المغالطي في وصف المحاجّة السّوفسطائية ومقاصدها في خداع الجمهور بغرض إحراز المنفعة"⁶.

أما "ابن وهب" فقد بيّن "عبد اللطيف عادل" مساره من خلال كتابه "البرهان في وجوه البيان" مبينا أنّه اتّضح فيه استفادته من دراسات سابقة عكسها ميوله الشّيعي، بالإضافة إلى مؤلفات الجاحظ وبعض المتكلّمين، ومن ذلك اهتمامه أيضا بالبيان كما عند الجاحظ، وإن كان تقسيمه له مخالفا للجاحظ، كما بيّن أنّ بلاغته كانت مرتبطة بالاتّجاه الخطابي، وقد

¹ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص82.

² عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص63.

^{*} الباحث "عبد اللطيف عادل" يوهّم كلامه أنّ الجاحظ صاحب المقولة، وذلك تكثر معنا مع كثير من الباحثين، مع أنّ الجاحظ يسرد أقوالا متنوّعة لحدّ البلاغة عند الفارسي واليوناني، والروماني، وهذا القول لهندي. ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص64.

³ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص92.

⁴ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص65.

⁵ (العمري) محمد، البلاغة الجديدة بين التّحليل والتداول، أفريقيا الشّرق (المغرب)، د.ط (2012م)، ص126.

⁶ عيد بليغ، المغالطة الحجاجية في سياق الاستشهاد، ص10.

اعتبر "ابن وهب" الظنّ أحد الطّرق الخطابيّة المستعملة في المعارف ولم يبلغ أهمّيته في اكتساب المعرفة، ويبيّن الباحث أنّ أكثر ما اهتم به هو "القياس"، وكذلك التّنبية على المغالطات في مقدّمات القضايا الملتبسة، كما بيّن تردّد مصطلح الحجّة في كتاباته كثيرا¹. كما قد تتبّع "محمد العبد" البعد الحجاجي عند "ابن وهب"، خاصّة في مباحث الجدل، من حيث المفهوم والضّوابط (أدب الجدل)، وكيفية إجراء الجدل وفق طرائق معيّنة².

أما "السّكاكي" فقد كان منطلق الباحث عنده هو النظر بداية في تقسيم السّكاكي لكتابه، حيث كان على النحو التالي:

القسم الأوّل: في علم الصرف.

القسم الثاني: علم النّحو.

القسم الثالث: علم المعاني وعلم البيان وما يتعلق بهما³.

ولما كان عمل السّكاكي فيه ربط بين النّحو والبلاغة، فقد أشاد به، وقال: "وجدير بالملاحظة أنّ الدّراسات الحجاجيّة المعاصرة تركز على علاقة البلاغة بالنّحو، ولعلّ أبحاث أوزفالد ديكره حول العوامل والرّوابط الحجاجيّة تشكل نموذجا دالا على ذلك"⁴. كما تناول دور المقام في الإقناع عند السّكاكي من حيث مطابقة الكلام لمقتضى الحال ومراعاة حال المخاطب ومقاصد المتكلّم إزاء ذلك. كما تناول الطّبيعة الاستدلاليّة للصّورة البيانيّة عنده، "حيث إنّ التّصوير البياني عند السّكاكي لا يقوم على مجرد التّخييل، أو يستند فقط إلى الاختراع بل إنّ جوهره استدلالي"⁵.

وفي الحقيقة ليس الأمر مقتصرًا على السّكاكي من البلاغيين، فلكثر من علماء البلاغة إسهام في دراسة الجانب الإقناعي من الخطاب، ويشهد لذلك مسمى "المذهب الكلامي" عندهم، "والواقع أنّ ما أسموه بالمذهب الكلامي دعامة أساسيّة في الأسلوب القرآني، مثل الطباقي، لأن القرآن خاصم وجادل كثيرا في سبيل إحقاق الحق، ودحر الباطل. وكثيرا ما كان

¹ ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 68 وما بعدها.

² محمد العبد، التّص والخطاب والاتّصال، ص 150 وما بعدها.

³ ينظر تفصيل منهجه في مقدّمة المحقق، السّكاكي، مفتاح العلوم، ص 19.

⁴ ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 74 وما بعدها.

⁵ نفسه، ص 78.

يُشرك العقل والإحساس والعواطف والوجدان في الخطاب، ولذلك فإن المذهب الكلامي فيه لم يأت على الطريقة المنطقية الجافة. بل ساق لهم الحقيقة نابضة حيّة لا يحير في تمثيلها عقل ولا تجمد في الإحساس بها عاطفة، ولا يتبلد شعور"¹.

وهناك مؤلفات سعت إلى البحث عن الحجاج عند شخصيات وأعلام من التراث العربي، فبالإضافة إلى الدراسات السابقة التي تضمّنتها بعض المؤلفات والمجلات، نجد مؤلف "الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية : مقارنة تداولية"² للباحث "عبد الهادي بن ظافر الشهري"، وقد حاول فيه مؤلفه البحث عن الحجاج من خلال البحث عن الاختلافات التي جرت في التراث العربي، وكيف كان يبنى فيها الخطاب الحجاجي، ومنه سعى إلى "فحص خطاب ابن تيمية الحجاجي الناتج عن اختلافاته مع كثير من العلماء بشئى انتماءاتهم المذهبية وتعدّد حقولهم المعرفية"³. كما كان القصد من خلاله هو البحث عن المنظومة التي كوّن من خلالها ابن تيمية خطابه الحجاجي، خاصّة وأنّه ينطلق من نقد المنطق الأرسطي الذي يعتمد عليه مخالفوه، "وعليه يتأكّد أنّه لم يعد خطاب ابن تيمية المنجز هو غاية هذا العمل، بقدر ما استحال إلى مجرد مدخل للكشف عمّا يثوي وراءه من إسهام قد يغني نظرية الخطاب الحجاجي بعامة، وذلك بتبيّن معالم معالجته وبيانها... إذ أصبح المقصود منه بيان طبيعة الخطاب الحجاجي عنده، وليس خطابه المنجز"⁴. وكأنّ الباحث، حسب فهمنا لمقصوده، قد أراد بذلك أن يبحث عن نظرية الحجاج عند ابن تيمية انطلاقاً من خطابه المنجز التي تحوي بمضامينها نظرتّه إلى الخطاب الحجاجي.

¹ (المطعني) عبد العظيم، خصائص التعبير القرآني، مكتبة وهبة (القاهرة - مصر)، ط 1 (1413هـ - 1992م)، ج 2، ص 434.

² (الشهري) عبد الهادي بن ظافر، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية : مقارنة تداولية، دار الانتشار العربي (بيروت - لبنان)، ط 1 (2013م)، ص 21.

³ نفسه، ص 21.

⁴ نفسه، ص 22.

ب) توجه وضع سياقات وآليات المناظرات وتواصل فنّ المناظرة في التراث العربي
تعدّ المناظرة ممارسة قديمة وبحسب ما ورد في القرآن بدأت مذ خلق آدم أبو البشرية،
حيث جاءت في القرآن من مناظرات الملائكة حول خلق أبي البشر "آدم عليه السلام"،
وكذلك مناظرة إبليس في شأنه¹، حتى إنها عدّت "أول مناظرة جرت في العالم"²، ثم عرفت
عند بني آدم فنا ضاربا بجذوره، وقد لقي هذا الفنّ تطوّرا ملحوظا في الثقافة العربيّة، حيث
"كان خطاب المناظرة في التراث العربي، وما زال، من أهم أنواع الخطاب الذي ينتجه المرسل
للإقناع، إذ برزت، وتبرز فيه سمات الكفاءة التداوليّة والقدرة على توظيفها طبقا لما يتطلّبه
السياق، من أجل بلوغ الهدف الكلي الذي يصبو إليه"³. كما أنّ المناظرة تعتبر "جنسا
حجاجيا"⁴.

وفنّ المناظرة من أبرز الفنون التي برع فيها العرب المسلمون، لأهميّة خطاب المناظرة في
التراث العربي إذ يعدّ من أهم أنواع الخطاب الذي ينتجه المرسل للإقناع"⁵. وقد كان الاهتمام
بها من حيث آلياتها وسياقاتها التي تجري فيها، فالمناظرة عند المسلمين ليست مجرد آليات
إقناعيّة بل لها أيضا ضوابط أخلاقيّة، "وقد ركّز منظرو المسلمون حديثهم عن المناظرة في ركنين
أثنين: ركن أخلاقي تدييري عامّ هو الذي اصطالحوا عليه بالأدب؛ وركن منطقي دقّقوا فيه
وظائف كل من السائل (المعترض) والمعلّل (العارض)"⁶.

ولقد بيّن "طه عبد الرحمن" تأثّل فنّ المناظرة في التراث العربي ممارسة وتأليفا في شتى
مجالات العلوم، "فقد أقيمت مجالس للمحاورة عُرفت بـ"المناظرات" كما وضعت تأليف على
طريقة المناظرة في مختلف الميادين، وظهرت صنوف من الخطابات تقرّ بالمناظرة منهجا فكريّا
مثل "خطاب التّهافت" و"خطاب التعارض" و"خطاب الرّد" وخطاب النّقض" وما إليها؛ بل

¹ وقد ذكرها ابن القيم، في مؤلفه بدائع الفوائد، ج4، ص118.

² (السّكوني) أبو علي عمر (- 717هـ/1317م)، عيون المناظرات، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التّونسيّة،
د.ط(1976م)، ص15. وهي أول مناظرة افتتح بها عيون المناظرات.

³ الشّهري، استراتيجيّات الخطاب، ص444.

⁴ عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص15.

⁵ الشّهري، استراتيجيّات الخطاب، ص449.

⁶ رشيد الرّاضي، الحجاج والمغالطة، ص86.

حيثما وُجِدَت مذاهب ومدارس وأبحاث في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه (باب الخلاف) والنحو (باب القياس) والأدب (التقاضي)، ولم تكن المناظرة وجه تفاعل التيارات التي تنتسب إلى قطاع علمي واحد فحسب، بل طبعت أيضا التعامل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة (المناظرة بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتي بن يوسف الفيلسوف)¹.

وقد ذهب "طه عبد الرحمن" إلى أن غنى معجم المناظرة في اللغة العربية دليل على تجدد سمة المناظرة عند المتكلمين بها إذا ما صدقت مقولة "اللغة تحمل فكر من يتكلمونها"، فبالإضافة إلى لفظي المناظرة والمحاورة يوجد "المخاطبة، والمجادلة، والمحاجة، والمناقشة، والمنازعة، والمذاكرة، والمباحثة، والمجالسة، والمفاوضة (في معناها القديم)، والمراجعة، والمطارحة، والمساجلة، والمعارضة، والمناقضة، والمداولة، والمداخلة وأخرى غيرها كثير"². بل قد ذهب "الحاج صالح" إلى تمركز البعد الحجاجي في لفظة الخطاب نفسها، و عد ذلك من السمات التي تميزه عن "الكلام" ف"للخطاب مدلول آخر اختص به دون الكلام- ولا يقوم مقامه حينئذ إلا لغرض- وهو معنى المحاجة والجدل ومحاولة إقناع الغير. فالخطاب في هذا الجانب هو محاولة صاحبه التأثير في المخاطب"³.

وقد حاول الباحث "عبد اللطيف عادل" إحصاء أعلام المناظرة في التراث العربي الإسلامي، حيث ذكر جمعا من العلماء سواء المتكلمين أو الأصوليين أو الفقهاء أو المحدثين، أو النحويين، وحتى بعض الصحابة وبعض الخلفاء والأمراء، وقد ارتكز في جمعه ذلك على مؤلف "عيون المناظرات" للسكوني بدرجة كبيرة، وكذلك على مؤلف "الأعلام" لخير الدين الزركلي، و"وفيات الأعيان" لـ "ابن خلكان"، و"عيون الأنباء. وممن ذكرهم: "أبو إسحاق الإسفرائيني (418هـ)، أبو الحسن الأشعري (260هـ)، أبو علي الجبائي المعتزلي (235هـ)، أبو حنيفة التَّعمان (80هـ)، أبو سعيد السيرافي⁴. إلا أن هذا جمع يبقى على سبيل التمثيل وإلا فهناك أعلام كثير للمناظرة، لم يأت الباحث على ذكرهم، فمثلا هناك مناظرة الباجي مع ابن

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص67-68.

² نفسه، ص69.

³ عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص16.

⁴ ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص249.

حزم، والتي قد أفرد لها "عبد المجيد التركي" كتابا موسوم بـ "مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي". فضلا عن مناظرات ابن القيم وشيخه ابن تيمية لكثير من الفرق والطوائف والمذاهب. وهذا كله دليل على ثراء التراث العربي بالمناظرات العلمية، وحتى المناظرات الداخلة في أغراض أخرى (سياسية... إلخ).

ولقد تتبّع "محمد أبو زهرة" في مؤلفه "تاريخ الجدل" الكثير من المحطّات التي كانت حافلة بالمناظرات والمجاجات، فبعد تعريفه للجدل والمناظرة والمكابرة، وتعريجه على نشأة الجدل وأسباب الخلاف، فتش عن الجدل بداية من العصر الجاهلي، ثم عصر النبوة وماتلاه، مبينا حجاجية الخطابات القرآنية، وبعض الآليات في ذلك، وبعد ذلك تعرض إلى الافتراق بعد زمن النبوة، وأسباب ذلك، ليتحدّث عن الخلاف والجدل في عصر الخلفاء ثم الأمويين، وفيه ذكر جدل الشيعة ونماذج من مناظراتهم، وكذلك الخوارج وامتيازهم بالفصاحة وطلاقة اللسان، ثم المعتزلة الذين اختار عدّة نماذج من مناظراتهم، هذا عن أصول الدين (العقيدة). ثم تعرض للجدل في الفروع ومن ذلك ما جرى بين أهل الرأي وأهل الحديث. وبعد ذلك دخل "أبو زهرة" إلى العصر العباسي، وبيّن نمو الجدل فيه، ومواضع الجدل، ومن ذلك الجدل في الإمامة، الجدل في العقائد، قضية خلق القرآن، وأيضا مناظرات الأشاعرة والماتردية، ثم ذكر اختلاف المجتهدين ونماذج من مناظرات الفقهاء. وقد ختم كتابه بترجمة لخطيبين أفاض في ذكر نشأتهما وصفاتهما وخصائص خطبهما، وهما "الحسن البصري" و"واصل بن عطاء"¹. وذلك يبيّن غنى مجال المناظرة في التراث العربي.

وهناك آراء حول أوائل المؤلفين في هذا الفن، حيث قيل: "إنّ أوّل من دوّن الجدل هو أبو علي الطبري. وقيل أوّل من كتب فيه البزدوي والعميدي ثم كثر التأليف بعدهما، وقيل إنّ طريقة البزدوي خاصّة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال، وإنّ طريقة ركن الدين العميد عامّة في كل دليل يستدل به في أيّ علم كان. والعميدي أوّل من كتب فيه ونسبت الطريقة إليه وقد وضع كتابه المسمّى بالإرشاد مختصرا، وتبعه من بعده من المتأخرين كالنسفي وغيره، وأوّل من صنف فيه من الفقهاء القفال الشاشي سنة 336هـ"².

¹ (أبو زهرة) محمد، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط1 (1934)، ص 5 وما بعدها.

² (الأمعي) زاهر عواض، مناهج الجدل في القرآن، ط3 (1404هـ)، ص37.

ومنه فقد عرضنا للجهود التي تقع تحت التقسيمين اللذين ذكرهما الشهري، واستفضنا فيهما، إلا أنّ ذلك الفصل ما هو إلا على الغالب على الجهود الموجودة، وإلا فكثير من العلماء برزوا في الجانبين معا، وابن القيم يبرز جهده في الإطارين معا اللذين ذكرهما الشهري (التنظير لهذه الاستراتيجية، ووضع الضوابط لها)، بل يضاف إلى ذلك عند ابن القيم كثافة الاستشهادات التي يستشهد بها تنظيرا وضبطا. فضلا عن أهم ميزة تميز بها هو وشيخه، وهي الانطلاق من نقد الإرث اليوناني، وعدم الاعتماد عليه منطلقا في تناول الحجاج اصطلاحا وتقسيما، وذلك بحد ذاته سبق للجهود الغربية الحديثة التي أرادت تجاوز الإرث اليوناني من أجل تجديد هذا المجال. وذلك ما تبرزه المباحث الموالية.

وبناء على ما تقدّم من جهود، وقبل أن نسلم بالمقولات التاريخية الغربية للحجاج والمناظرة، لابدّ من كبح جماح الانبهار بتلك المقولات الظنيّة، ومن ثمّ الاعتبار بالالتفات إلى ما أرشدنا إليه خالق البشر من جوانب تبين السبق لمن كان، فهو الحقّ الذي لا مرية فيه. ولذلك فقد بيّن "ابن القيم" أنّ معلّم المناظرة والحجاج هو خليل الله إبراهيم، حيث إنّهُ "هُوَ الَّذِي فَتَحَ لِلأُمَّةِ بَابَ مَنَازِرَةِ المُشْرِكِينَ وَأَهْلَ البَاطِلِ وَكَسَرَ حُجُوجَهُمْ"، وقد ذكر الله سبحانه منازراته في القرآن مع إمام المعطلين ومناظرته مع قومه المشركين وكسر حجج الطائفتين بأحسن مناظرة وأقربها إلى الفهم وحصول العلم. قَالَ تَعَالَى ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَشَاءُ﴾ [الأنعام: 83]¹. هذا فضلا عن تجاوز الإرث الحجاجي والمناظرات الواردة في التراث العربي، والتي لم تعط حقها من الدراسة العلمية.

3) تلقّي الحجاج في الثقافة العربية المعاصرة

تلقّي الحجاج في الثقافة العربية، لم يكن بمنأى عن تطوّر الحجاج نفسه، وقد قسم أحد الباحثين تلقّي الحجاج في الساحة العربية حسب البيئات إلى مدرستين: المدرسة المصرية والمدرسة المغاربية، ورأى بأنّ المدرسة المصرية بريادة "صلاح فضل" لها السبق الزمني في التلقي، وذلك مع كتاب "بلاغة الخطاب وعلم النص (1992م)" لصلاح فضل، الذي عدّه من بواكير المحاولات التي اهتمت ببلاغة الحجاج وبرائدها "بيرلمان"، مع أنّه أشار في هامش بحثه إلى سبق "محمد العمري" إلى الإشارة إلى جهود بيرلمان وذلك في مؤلّفه "في بلاغة

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص314.

الخطاب الإقناعي (1986 م)"، لكنّه سوّغ تقديمه لصالح فضل بأنّ مؤلّف "العمرى"، أشار إشارة متواضعة لجهود بيرلمان، كما أنّه لم يستهدف دراسة الحجاج لذاته، وإمّا اهتم بدراسة الإقناع في بعض خطب العربيّة في العصر الإسلامي، ولذا كان اهتمامه بالحجاج بدافع انتباهه للإقناع في مرحلة أولى، ثم بعد ذلك اهتم بالحجاج خاصة في ترجماته لبعض رواد البلاغة المعاصرة¹. كما قد أشار الباحث في مقدّمة بحثه إلى المدرسة التّونسية وقد تمثّلت في جهود "حمادي صمود"².

ومهما يكن من أمر السّبق الزّمني، وإن كانت نسبة الفضل إلى المبتدي ذات أهميّة، فإنّ المهم هو بيان اشتغال السّاحة العربيّة عموماً (مشرقاً ومغرباً) بالحجاج تلقياً وحتى إضافة، وذلك ما تبيّنه مجموعة عناوين المؤلّفات (البيبليوغرافيا)، سواء التي ألّفت جماعياً أو فردياً. فبالإضافة إلى المؤلّفين الرّائدين الذين ذكرهما "الطلّبة"، هناك أيضاً مؤلّفات أخرى لا تقلّ ريادة عنها ومن ذلك أعمال " طه عبد الرّحمن " في التّداوليّة والحجاج ومن ذلك، مؤلّفه " اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي"، و"في أصول الحوار وتجديد علم الكلام". زيادة على ذلك يمكن إيراد مجموعة من المؤلّفات التي وقفنا عليها، ومن بينها ما قد استعنا به في البحث، ومن ذلك المؤلّفات الجماعيّة أو الفرديّة، كتباً كانت أو مجلّات، وهي:

نجد من المؤلّفات الجماعيّة الرّائدة، العمل المشترك الذي عنوانه " أهم نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم"، وهو عمل جماعي قام به " فريق البحث في البلاغة والحجاج " بإشراف "حمادي صمود"، وصدر عن كليّة الآداب بمنوبة (جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة- تونس) بدعم من وزارة التّعليم العالي. وقد حوى بين دفتيه مجموعة هامّة من المقالات لرواد الحجاج في الوطن العربي، حيث جاء فيه: مقدّمة لـ "عبد القادر المهيري"، ثم مقال لـ "حمادي صمود" عنوانه "مقدّمة في الخلفية التّظريّة للمصطلح"، ثم مجموعة مقالات أخرى هي على التّوالي: "الحجاج عند أرسطو" للباحث "هشام الرّيفي"، "الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنّف في الحجاج- الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتيكا"، "نظريّة الحجاج في اللّغة" للباحث "شكري المبخوت"، "البلاغة والحجاج من خلال

¹ ينظر: رأي محمد الطّلبة في كتابه "الحجاج في البلاغة المعاصرة"، ص220.

² ينظر: نفسه، ص18.

نظرية المساءلة لميشال ميار" للباحث "محمد علي القارصي"، "الأساليب المغالطية مدخلا لنقد الحجاج"¹.

ومن المؤلفات الجماعية نجد مؤلف "التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه"، وهو عبارة عن مجموعة أبحاث علمية عرضت في أشغال مائدة مستديرة بجامعة محمد الخامس (أكدا) بمراكش، ودام أيام 24-27 فيفري 2005م، خصّصت لبحث موضوع التحاجج من حيث طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه، وجمعت في الكتاب المذكور، بتنسيق "حمو النقاري"²، وقد شارك فيه كل من: "محمد العمري" بمقال "تداخل الحجاج والتّحليل"، و"بناصر البعزاتي" بمقال "الصّلة بين التّمثيل والاستنباط"، وكذلك "أبو بكر العزّاوي" بمقال "الحجاج والمعنى الحجاجي" بالإضافة إلى مقالات أخرى عربية وأجنبية.

وهناك مؤلف آخر أيضا مهم جدًا في حقل الحجاج، وهو "الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة"، وهو عمل جماعي بإشراف "حافظ إسماعيل علوي"، وقد تحدّث "محمد الولي" عن أهميته متأسفا على أنّه لم يحصل عليه حتى بعد أن أنهى مقاله³، حيث قال: "والكتاب عبارة عن دراسة موسوعية للحجاج استقطبت ما يقرب الخمسين باحثا مختصّا من كل العالم العربي. إنّ ظهور هذا الكتاب يعتبر بحق حدثا ويستحق أن يحتفل به كل الحجاجيين العرب، إنّّه ففزة نوعيّة في مجال البحث في الحجاجيات في العالم العربي"⁴.

كما يمكن إضافة مجلة "عالم الفكر" التي نلّفها بين الفينة والأخرى تضع مقالا خاصا بالحجاج ضمن أعدادها، وقد خصّصت العدد الثاني من المجلد الأربعين (ع2، مج40) للحجاج، وقد ضمّ مجموعة مقالات متنوّعة من حيث المفاهيم والآليات والتّأصيلات، شارك فيها جمع من الباحثين المعروفين باشتغالهم في مجال الحجاج، وقد استهلت بمقالة "عبد النبي

¹ حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.

² حمّو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص7.

³ وفي الحقيقة ما حصل لمحمد الولي أنّه اطّلع على هذا الكتاب عند نهاية مقاله، فلم يستفد منه الكثير، أيضا قد وقع لنا حيث لم يتوفّر الكتاب إلا بعد إنهاء الاشتغال النظري على آليات الحجاج، فلم نعد إليه تفرّغا إلى الجوانب التطبيقية من البحث.

⁴ محمد الولي، "مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان"، مجلة عالم الفكر، ع2، مج40، ص36.

ذاكر " بعنوان "الحجاج: مفهومه ومجالاته"، ثم مقال لـ "محمد الولي" بعنوان "مدخل إلى الحجاج.. أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان"، ثم مقال لـ "الحسين بنوهاشم" بعنوان "آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاح"، ثم مقال لـ "رضوان الرقي" بعنوان "الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله"، ثم مقال لـ "حسن خميس الملخ" بعنوان "الحجاج في الدرس النحوي"، ثم مقال لـ "محمد مشبال" بعنوان "التصوير والحجاج: نحو فهم تاريخي لبلاغة نثر الجاحظ"، ثم مقال لـ "رشيد الراضي" بعنوان "مفهوم الموضوع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو"، ثم مقال لـ "حاتم عبيد" بعنوان "منزلة العواطف في نظريات الحجاج"، وآخر مقال ختمت به هو لـ "عبد الرزاق بنور" بعنوان "التأصيل الشعبي جنس حجاجي أهمله المنظرون"¹.

كما أنّ هناك مؤلفات فردية سعت إلى التعريف بالنظريات الحجاجية الغريبة، منها مؤلف لـ "محمد طروس" عنوانه "النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية"، تناول فيه المقاربات الحجاجية الغريبة المتنوعة، بدءاً من المقاربة البلاغية، ثم المقاربات المنطقية، المقاربات اللسانية: التداوليات المدججة، وانتهاءً بالمقاربات اللسانية: نظرية الأفعال الكلامية². كما أنّ هناك مؤلفاً آخر حاول توضيح أهم النظريات الحجاجية الغريبة وإن كان يسعى إلى البحث عن المقاربة المعرفية التداولية لآليات الحجاج، وهو للباحث "عبد السلام عشير" وعنوانه "عندما نتواصل نغير": مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج"، حيث عرض فيه أولاً التداوليات المعرفية ونظريات التواصل، ثم ذكر نظرية الحجاج مبتدئاً بالحجاج اللغوي من خلال آلياته اللسانية، ثم الحجاج البلاغي من خلال آلياته المنطقية وشبه المنطقية، وعلاقة ذلك بالآليات المعرفية، ثم انتقل إلى نظرية المساءلة في الحجاج خاتماً بها³.

¹ مجلة عالم الفكر (مجلة فصلية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت-)، ع2، مج 40 (ديسمبر 2001م).

² (طروس) محمد، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع (المغرب)، ط1 (1426هـ - 2003م).

³ عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير: مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج.

كما أنّ هناك مؤلفاً آخر للباحث " الحسين بنوهاشم " عنوانه " نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان " خصّه لهذه النظرية، وأصله رسالة علمية بإشراف " محمد العمري " و " محمد معتصم "، وقد تناول فيه نظرية شاييم بيرلمان من خلال كتابه " إمبراطورية الخطابة "، فتناول مقوّمات الحجاج، ومقدّماته، ثم تقنياته، ثم تنظيم الحجج داخل الخطاب، لينتج بالحديث عن " إمبراطورية الخطابة " ¹.

كما أنّ هناك مؤلفات تتبعت اتجاه **البلاغة المعاصرة** في الحجاج وتلقّي السّاحة العربيّة لتلك البلاغة، وأبرز مؤلف في ذلك هو " الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة التّقد المعاصر " للمؤلف " محمد سالم الأمين الطلبة "، وقد قسّمه إلى ثلاثة أبواب في كلّ باب فصلان، في الباب الأوّل تناول " الحجاج في الدّرس النّقدي المعاصر "، أما في الباب الثاني فتناول " الحجاج في البلاغة المعاصرة: التّأصيل والتّطور " وبحث فيه تأصيل المصطلح عند المدرستين البلجيكيّة والفرنسيّة، وكذلك مساهمة البحوث التّداوليّة في بلاغة الحجاج، أمّا الباب الثالث فقد خصّصه للمنجز العربيّ الحديث " الوعي العربيّ بتيار البلاغة المعاصرة: إفادة أم إضافة.. "، وتناول فيه كل من المدرستين المصريّة والمغربيّة ².

وهناك مؤلفات أخرى اهتمت أيضاً بالبلاغة الجديدة منها مؤلف للباحث " جميل حمداوي " وعنوانه " من الحجاج إلى البلاغة الجديدة "، تناول في الفصل الأوّل منه أهمّ النظريّات الحجاجيّة من أرسطو إلى اليوم، أما الفصل الثّاني فتناول فيه المسار من البلاغة الكلاسيكيّة إلى البلاغة الجديدة، بدءاً من البلاغة الكلاسيكيّة مروراً بالإنجارات: اللّساني، الأسلوبية، الحجاجية، السّيميائية، التّداولية، لينتهي بامتدادات البلاغة ³.

وتوالى العديد من المؤلّفات التي درست بلاغة الإقناع، فمثلاً نجد: " بلاغة الخطاب الإقناعي: نحو تصوّر نسقي لبلاغة الخطاب " للباحث " حسن المودن "، تناول في الباب الأوّل منه كفايات المتكلّم في الإنتاج والإنجاز، وفي الباب الثاني تناول فعاليّة النّص من حيث بلاغة اللفظ، بلاغة النّظم، الإقناع بالجاز والاستعارة، وتناول في الباب الثالث دور المخاطب والمقام

¹ الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان.

² ينظر: محمد الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة.

³ جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة.

في الإقناع من خلال دور المخاطب في إنتاج الخطاب الإقناعي، وكذلك دور المقام في الإنتاج، لينهي الباب بفصل خاص بالمخاطب والمقام في الدراسات الغربية¹. كما أنّ هناك مؤلفاً آخر بعنوان "بلاغة الإقناع: دراسة نظرية وتطبيقية" للباحث "عبد العالي قادا" وقد تناول فيه مفهوم الحجاج، ثم الحجاج في البلاغة الأرسطية، وبعده بلاغة الإقناع في الثقافة العربية وذكر في ذلك الجاحظ، ابن وهب، الجرجاني، السكاكي، حازم القرطاجني، بعد ذلك أتى على بلاغة الإقناع في الثقافة العربية الحديثة، وذكر كل من بيرلمان وتيتيكاه، والحجاج في اللغة، والأساليب المغالطية، وهذا يشكل الإطار النظري، ثم أتى على الجانب التطبيقي وهو "رسالة ابن غرسية الشعوبية وردّ ابن من الله القروي عليها: مقاربة حجاجية"².

ومن المؤلفات الزائدة في مجال الحجاج والتي حاولت الكشف عن الحجاج في القرآن الكريم، مؤلّف "الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية" للمؤلّف المعروف في ساحة الحجاج العربي "عبد الله صولة"، والذي حاول أن يكشف فيه عن البعد الحجاجي في القرآن لكل من الكلمة، والتركيب، والصورة؛ حيث خصّص لكل واحدة باباً خاصاً بها، فتناول الكلمة من حيث خصائصها الحجاجية وحركاتها الحجاجية مبيناً البعد الحجاجي للمعجم القرآني، أما التركيبي فقد تناول فيه العدوليات الكمية في الجمل وبين الجمل وأبعاد ذلك حجاجياً، أما الصورة فقد تناولها من حيث مادتها وشكلها، وبحث عن البعد الحجاجي لكل منهما³. ومنها مؤلّفه "في نظرية في الحجاج: دراسات وتطبيقات"، وهو في الحقيقة مجموعة مقالات قدّمها وأعانت على نشرها زوجته، وقد جاء فيها "عرض منجز "مصنف في الحجاج" وهو الذي جاء في المؤلّف الجماعي الذي تحت إشراف حمادي صمود، كما جاء فيه البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة أو الحجاج، كما جاء فيه تطبيق الحجاج على كتاب "الأيام" لطفه حسين. وكذلك الحجاج من خلال التشبيه"⁴.

¹ (المودن)، حسن، بلاغة الخطاب الإقناعي: نحو تصوّر نسقي لبلاغة الخطاب، دار كنوز المعرفة (عمان - الأردن)، ط1 (1435هـ - 2014م).

² (قادا) عبد العالي، بلاغة الإقناع: دراسة نظرية وتطبيقية، دار كنوز المعرفة (عمان - الأردن)، ط 1 (1437هـ - 2016م).

³ عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية

⁴ صولة، في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات.

وهناك مؤلفات سارت على درب صولة العام في الحجاج اللغوي، ومّن سار في بحث الحجاج اللغوي، وبحثه في اللغة العربية، نجد " عز الدين الناجح "، الذي خصّص مؤلفه "العوامل الحجاجية في اللغة العربية" الذي أشرف عليه "عبد الله صولة"، وقد بحث فيه صاحبه مفهوم العامل الحجاجي وأهم العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ثم تناول العامل وعلاقته بالموضع، ثم علاقته بالسلم الحجاجي والمربعات الحجاجية، ليختم البحث بالعامل الحجاجي ومبدأ الإفادة في التواصل¹.

كما أنّ هناك مؤلفات لأحد أعلام الحجاج لا يقل شهرة عن "عبد الله صولة"، وهو "أبو بكر العزاوي"، تدور في حقل الحجاج اللغوي، وذلك في مؤلفه "اللغة والحجاج" (2006م)، الذي قسمه إلى أربعة فصول، في الفصل الأول تناول الحجاج اللغوي والدلالات الحجاجية، كما أبرز فيه دور بعض العوامل والروابط الحجاجية، أما الفصل الثاني فقد خصّصه لبعض الروابط الحجاجية في اللغة العربية، أما الفصل الثالث فتناول فيه الاستعارة والحجاج، ليختم بالفصل الرابع الذي تناول فيه قوّة الكلمات والحجاج والقوّة الحجاجية². وهناك بحوث تناولت أعمال الرجل، وقد جمع كثيرا منها "حسن مسكين" في مؤلف عنوانه "الحجاج اللغوي: قراءات في أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي"، ومن بين ما ضمّه: مقال بعنوان "الروابط الحجاجية والطّاقات الاستدلالية قراءة في كتاب "اللغة والحجاج" للدكتور أبو بكر العزاوي"، ل"أحمد كروم"، وأيضا مقال آخر ل"عبد اللطيف عادل" بعنوان "المشروع الحجاجي للدكتور أبي بكر العزاوي"، وغير ذلك من المقالات³.

كما أنّ هناك مؤلفات خصّصت لبحث مجال المناظرة ومن ذلك صنيع الباحث "عبد اللطيف عادل" في مؤلفه "بلاغة الإقناع في المناظرة" عرض فيه بلاغة الإقناع في السياق الغربي القديم تناول فيه كل من: السفسطائيين، أفلاطون ومحاوره جورجياس ومحاوره فايدروس، أرسطوطاليس والأرجانون. ثم تناول بلاغة الإقناع في التراث الإسلامي، حيث تناول

¹ (الناجح) عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين (صفاقس)، ط1 (2011م).

² أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج.

³ ينظر: (مسكين) حسن، الحجاج اللغوي: قراءات في أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي، عالم الكتب الحديث (إربد - الأردن)، ط1 (2017م).

فيه كل من: الجاحظ، وإسحاق بن وهب، والسكاكي. بعدها انتقل إلى السياق الغربي الحديث وبلاغة الإقناع فيه فتناول كل من: بيرلمان، ديكر، ميشال ماير، جاك موشلر، وهذا كله داخل ضمن الباب الأول، أما الباب الثاني فقد خصّه للمناظرة في التراث العربي الإسلامي، وتناول فيه خصائصها، وعوامل نشأتها وتطورها، ثم قواعدها، أما الباب الثالث فقد خصّسه للآليات الإقناعية أو الاشتغال الحجاجي في المناظرة، وتناول فيه البناء الحواري في المناظرة، كما تناول دور آلية الاستفهام في المناظرة، وكذلك آلية النفي، وبعد الخاتمة أعطى ذكر بعض الأسماء العلمية في التراث العربي تحت عنوان "أعلام المناظرة في التراث العربي الإسلامي"¹.

كما أنّ هناك مؤلفات حاولت الكشف عن البعد الحجاجي في الشعر، ومن ذلك مؤلف "الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه" للمؤلفة "سامية الدريدي"، حيث بينت في الجزء الأول منه مفهوم الحجاج أولاً، ثم سعت للاحتجاج لوجود الحجاج في الشعر، وبعد ذلك قامت في الجزء الثاني من الكتاب ببيان على ما يقوم الحجاج في الشعر من مختلف الروافد، ثم وضحت بنية الحجاج في الشعر من خلال استثمار منجز "بيرلمان"، وبعده سعت إلى استثمار نظرية الحجاج اللغوي من خلال العلاقات الحجاجية، لتنتهي البحث بتحليلها لمجموعة من القصائد الشعرية العربية². كما أنّ هناك مؤلفاً آخر للباحث "محمد عبد الباسط عيد" يدور في نفس المجال عنوانه "في حجاج النص الشعري"، حاول فيه البحث عن حجاجية النص الشعري، ثم طبّق على نص "حميد بن ثور الهلالي"³.

وهناك مؤلفات سعت إلى بحث مجال السفسطة والحجاج المغالط، ومن ذلك مؤلف "الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار" لمؤلفه "رشيد الراضي"، تناول في الجزء الأول الحوار والسفسطة عارضاً مفهوم السفسطة ثم أهم أنواع السفسطة في ذلك والتي هي أمّهات السفسطات، ثم تعرّض إلى أنواع أخرى من السفسطة، وبعدها ذكر عقلائية المناظرة في التراث العربي⁴. وهناك في نفس المسار مقال للباحث "عيد بلبع" بعنوان "المغالطة

¹ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة.

² سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه.

³ (عيد) محمد عبد الباسط، في حجاج النص الشعري، إفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2013م).

⁴ رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار.

الحجاجية في سياق الاستشهاد -تأصيل منهجي-¹. و للباحث " محمد العمري " مؤلف بعنوان " دائرة الحوار ومزالق العنف : كشف أساليب الإعنات والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب"، وقسمه إلى قسمين، القسم الأول: النظري، وتناول فيه دائرة الحوار تديير الاختلاف وانزلاقات الخطاب، وذكر فيه بعض آليات المغالطة، ثم ذكر الخطابة والسياسة. أما القسم الثاني التطبيقي تناول فيه: الاستهواء ومزالق العنف في الخطابة العربية الحديثة، وقد ذكر فيه مجموعة من الآليات الاستهوائية المغالطية مدعمة ببعض التماذج².

كما أنّ هناك مؤلفات حاولت الاستفادة من أكثر من نظرية حجاجية لتبيّن البعد الحجاجي، ومن ذلك دراسة " الشهرى " حول " استراتيجيات الخطاب"، فقد خصّ الحجاج باستراتيجية سمّاها " استراتيجية الإقناع " وذلك حسب معيار الهدف، وقد تناول في ذلك مسوغات استعمال هذه الاستراتيجية، ثم الدراسات التي عنيّت بها عند العرب والغربيين قديما وحديثا، ثم آليات الإقناع، وكذلك ضوابط التداول الحجاجي، وأصناف الحجاج، لينتهي إلى تقنيات الحجاج التي قسمها إلى ثلاثة أنواع: أدوات لغوية صرفة، آليات بلاغية، وآليات شبه منطقيّة رأى بأنّها تتجسد من خلال السّلم الحجاجي³.

وهناك مؤلفات سعت إلى البحث عن الحجاج عند شخصيات وأعلام من التراث العربي، فبالإضافة إلى الدراسات السابقة التي تضمنتها بعض المؤلفات والمجلات، نجد مؤلف "الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية : مقارنة تداولية"⁴ للباحث " عبد الهادي بن ظافر الشهرى"، وقد سبق ذكر محتوياته، وهو الكتاب الأقرب إلى مجال بحثنا، بيد أنّ هذا الكتاب وقفنا عليه بعد إتمام أغلب المباحث، فلم نستفد منه كما ينبغي، لكن إن كان هناك تقارب في المعالجة فهي من باب الإثراء فالنموذج مختلف ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم. والتلميذ ابن القيم هو المراد بالبحث، وإن كان جهد شيخه غير معيّب فيما تابع فيه ابن القيم شيخه.

¹ منشور ضمن مجلة سياقات: اللّغة والدراسات البيّنية (المغالطة في الحجاج)، صادرة عن (NSP)، مج 2، ع 5 (أفريل 2017م).

² (العمري) محمد، دائرة الحوار ومزالق العنف : كشف أساليب الإعنات والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب ، أفريقيا الشّرق (المغرب)، د.ط (2002م).

³ ينظر: الشهرى، استراتيجيات الخطاب، ص444 وما بعدها.

⁴ الشهرى، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: مقارنة تداولية، ص21.

ثالثاً: الحجاج عند ابن القيم من تجاوز الإرث اليوناني إلى استثمار المنهج القرآني

يشغل الحجاج في فكر ابن القيم ومؤلفاته مساحة هامة، تتسم بالشمولية، إن من حيث المنطلقات النظرية والمنهجية أو من حيث الأمثلة والشواهد التطبيقية؛ ففضية الحجاج عنده ليست مجرد أمثلة مسرودة شواهد على أنماط معينة من الحجج، بل إن ابن القيم كان ينظر إلى مجال الحجاج نظرة خاصة، لها خلفياتها التي تؤطرها، وذلك ما أبان عنه ذكره لعدة منطلقات ومرتكزات وجوانب مصطلحية ومنهجية، استنبطها من خلال القرآن الكريم الذي أراد ابن القيم أن يثبت حجتيه وحجاجيته، ردًا على من زعم بأنه لم يأت بالحجاج وإنما هو من الطرق البيانية. وتلك هي الرؤية التي تشيعها المقولات التي تنتمي إلى مجال العقليات وعلم الكلام، وهو النموذج الذي لا يرضاه ابن القيم الذي ينطلق من مكوّن خاص في الثقافة الإسلامية وهو القرآن الكريم، ويؤمن بوجود ركائز النظرية الحجاجية فيه دون الحاجة إلى مكونات خارجية، وعليه يتحتم علينا إبراز رؤية ابن القيم ومعالجته لحقل الحجاج.

1) تجاوز الإرث اليوناني، ودعوة العلماء وابن القيم إلى اتباع المنهج القرآني

1.1) موقف ابن القيم من التبعية للموروث اليوناني

لقد عاب "ابن القيم" على من تأثر بتراث اليونان المعرب بمنطقه وفلسفته إلى حدّ أن رأى أنّ قولهم هو الحقّ، وأنّ الحق لا يخرج عمّا جاء من عندهم، كما قد بين بداية التأثير هذا ومداه، حيث قال: "ولما عُرِّبَت كتب الفلاسفة صار كثير من الناس إذا رأى أقوال المتكلمين الضعيفة، وقد قالوا: إن هذا هو الذي جاء به الرسول! قطع القنطرة وعدّي إلى ذلك البرّ، وكلّ ذلك من الجهل القبيح والظنّ الفاسد أنّ الحق لا يخرج عن أقوالهم، فما أكثر خروج الحق عن أقوالهم وما أكثر ما يذهبون في المسائل التي هي حق وصواب إلى خلاف الصواب!! والمفصود: أن المتكلمين لو أجمعوا على شيء لم يكن إجماعهم حجة عند أحد من العلماء فكيف إذا اختلفوا؟! "¹. وابن القيم قد بين أنّ ذلك الانبهار لربما أدّى إلى تقديم قول اليونان على كل قول، وكأنّه لا يأتيه الباطل لا من بين يديه ولا من خلفه، كما صرح، عن دراية، بأنّ

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص256-257.

كثيرا من موروث اليونان فيه جوانب عديدة قد جانب أصحابها فيها الصواب، فكيف تجعل أقوالهم حكما وقانونا يحتكم إليه¹ ؟

وقد بيّن ابن القيم أنّ العلوم الإسلامية والعربية الأصيلة لم تفتقر، ولم تلجئها الحاجة إلى علوم اليونان ولا إلى منطقهم، وذلك في دعوته إلى النظر في علوم المتقدمين، حيث قال: "وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم، وسائر أئمة العربية وتصانيفهم، وأئمة التفسير وتصانيفهم لمن نظر فيها؛ هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صحّ لهم علمهم بدونه أم لا؟ بل هم كانوا أجلّ قدرا وأعظم عقولا من أن يشغلو أفكارهم بهذين المنطقيين. وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغيّر أوضاعه وشوّش قواعده"². وفي الحقيقة، حسب ابن القيم، ليس علم المنطق في المرتبة العليا من الصحة والدقة التي يجعل بها حكما على العقول، "فلو كان علما صحيحا كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها، فكيف وباطله أضعاف حقه، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها الذهن أن يزيغ في فكره. ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه ل لعقل الصريح"³. ولذلك نظم ابن القيم شعرا في ذم المنطق ومنه قوله:

واعجبا لمنطق اليونان ** كم فيه من إفكٍ ومن بهتان
مخبّطٌ لحيّيد الأذهان ** و مفسدٌ لفطرة الإنسان
مضطرب الأصول و المباني ** على شفا هار بنّاه الباني
أحوج ما كان إليه العاني ** يخونه في السرّ و الإعلان⁴.

بل كم استنكر ابن القيم على من أدرج المنطق في علوم اللغة، منطقةً للغة لا تتبعا لمنطق اللغة، وذلك لوعيه بوجود فرق بين منطق اللغة ومنطقة اللغة؛ ومن ذلك ما نجده في

¹ لقد انتقد ابن القيم وشيخه ابن تيمية المنطق على أسس علمية، ومن ذلك الكتاب الذي ألفه ابن تيمية في "الرد على المنطقيين" وبيّن فيه عقم المنطق الأرسطي من عدّة زوايا كاختزاله المقدمات في مقدمتين، والقول بالمقدمة الكلية التي هي في حدّ ذاتها تجعل ما بعدها معلوما مسبقا. لكن ربما نُظِر إلى ذلك التقد أنه تعصّب، إلا أنّ البحث العلمي لا يتعامل مع الأحكام الشخصية، ولذلك قد أثبتت الدراسات المنطقية الحديثة عقم المنطق الأرسطي وتجاوزه بالمنطق الرمزي، والمنطق الرياضي. بل كثير من الآراء التي نقدت المنطق الأرسطي أثبتت ما أثبتته ابن تيمية من مثالب المنطق الأرسطي.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص485.

³ نفسه، ج1، ص483.

⁴ نفسه، ج1، ص485. وضمنها تنمة بقية الأبيات.

تخطئه لرأي بعض النحاة في تأويل الخبر الجامد بمشتق من أجل تحقيق القول بأنّ الرابط مضمّر، ورأى أنّ ذلك تكلف جرّهم إليه منطقة اللغة لا احتكامهم إلى منطق اللغة، حيث ذكر الرّأي اللّغوي معقبا إياه برأي المناطقة؛ حيث قال: " وبعضهم يتكلف تأويله بالمشتق ، وهذا موضع لا بدّ من تحريره، فنقول: الخبر المفرد لما كان نفس المبتدأ كان اتّحادهما أعظم رابط يمكن، فلا وجه لاشتراط الرّابط بعد هذا أصلا، فإنّ المخاطب يعرف أنّ الخبر مسند إلى المبتدأ وأنّه هو نفسه ، ومن هنا يعلم غلط المنطقيين في قولهم إنّ لا بد من الرّابط إما مضمرا وإما مظهرا، وهذا كلام من هو بعيد من تصوّر المعاني وارتباطها بالألفاظ ولا تستنكر هذه العبارة في حقّ المنطقيين فإنهم من أفسد الناس تصوّرا ولا يصدّق بهذا إلا من عرف قوانين القوم وعرف ما فيها من التّخبيط والفساد"¹. وهذا الكلام يدل على الوعي السابق لعلمائنا بقضية أنّ اللغة منطقتها الذي يتحكّم فيها دون إخضاعها لمنطق قد يفسد الكثير من جماليّاتها. وهذا يجعلنا نحكم على أنّ بعض النظريات الحجاجية الحديثة التي ادّعت الانطلاق من داخل اللغة والخروج عن سطوة المنطق، لم تخرج من ربة المنطق الذي أرادت أن تشقّ طريق الحجاج بعيدا عنه، وهذه الجزئية "لا بدّ من وجود رابط مظهر وإلا فمضمّر"² دليل على ذلك.

2.1) أعلام من علماء الكلام توصلوا إلى الاقتناع بتجاوز الإرث اليوناني

ولقد ذكر ابن القيم نماذج من أقوال واعترافات جمع من حدّاق المتكلّمين، ممّن أقرّ، بعد بحث ونظر، بحجاجية القرآن الكريم والشريعة ، حيث ساق نقولات عنهم تبين أنّهم بعدما خبروا طرق اليونان رجعوا في الأخير إلى طريق القرآن، ومن بين من ذكرهم ابن القيم، وسرد أقوالهم:

"الغزالي"³: "قال أبو حامد في أول الإحياء: فإن قلت فلم لم تورد في أقسام العلم الكّلام والفلسفة، وتبين أنّهما مذمومان أو ممدوحان؛ فأعلم أنّ حاصل ما يشتمل عليه الكّلام

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص32.

² ولعلّ هذا يؤكّد الفكرة القائلة بأنّ المنطق اليوناني متأثر بلغته اليونانية، ولذلك فالزامية الرّابط، لما لم يجدها النحاة المتأثرون بالمنطق اليوناني، تكلفوا إيجادها في اللغة العربية، واللغة العربية في قضية الإسناد لا تحتاج رابطا فالإسناد كافٍ.

³ أورد له صاحب أعلام النبلاء ترجمة واسعة، نكتفي ببعض ما جاء فيها، " الشّيخ الإمام البحر ، حجة الإسلام، أعجوبة الزّمان زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطّوسي، الشّافعي، الغزالي، صاحب التّصانيف، والدّكاء المفرط. تفقّه ببلده أولا ، ثمّ تحوّل إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة، فلزم إمام الحرمين، فبرع في الفقه في مدة قريبة، ومهر في الكلام والجدل،

من الأدلة التي يُدّعى بها ، فالقرآن والأخبار مُشتملة عليه ، وما خرج عنهما فهو إما مجادلة مدمومة، وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانا تُزديرها الطباع وتمجّجها الأسماع . وبعضها حوض فيما لا يتعلّق بالدين ، ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول ، ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مُقتضى القرآن والسنة ؛ فلَققت لها شبها ، وربّت لها كلاماً مؤلفاً ، فصَارَ ذَلِكَ المَحْظُورَ بِحُكْمِ الصَّرْوَةِ مَا دُونَا فِيهِ ¹ . فالإمام الغزالي قد صرّح بأن ما هو موجود في موروث اليونان جاء به القرآن، وما كان خارجاً عما جاء به فهو إما من الباطل أو من التطويل الذي لا فائدة ترجى من ورائه.

ومن ذكرهم أيضاً "الرازي"²، قال ابن القيم: " وَقَالَ الرَّازِي فِي كِتَابِهِ "أقسام اللدّات": لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تروي غليلاً ولا تشفى عليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ؛ أقرأ في الإثبات ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [فاطر: 10] ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: 5] وأقرأ في النفي ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: 11] ومن جرّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي"³.

حتى صار عين المناظرين، وأعاد للطلبة، وشرع في التصنيف، فما أعجب ذلك شيخه أبا المعالي، ولكنه مظهر للتبجح به، ثم سار أبو حامد إلى المخيم السلطاني، فأقبل عليه نظام الملك الوزير، و سرّ بوجوده، وناظر الكبار بحضرته، فانبهر له، وشاع أمره، فولاه النظام تدريس نظامية بغداد، فقدمها بعد الثمانين وأربعمائة، وسنه نحو الثلاثين، وأخذ في تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة، وأدخله سيلان ذهنه في مضائق الكلام، ومزال الأقدام، والله سر في خلقه " ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، 322-323. توفي سنة (505 هـ)، وله عدّة مصنفات أشهرها: المستصفي في أصول الفقه، إحياء علوم الدين، المنحول.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص455.

² قال صاحب أعلام النبلاء في ترجمته أنه "العلامة الكبير ذو الفنون، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الأصولي المفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين. ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة (544 هـ)، واشتغل على أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري، وانتشرت تواليفه في البلاد شرقاً وغرباً، وكان يتوقّد ذكاء، وقد سقت ترجمته على الوجه في " تاريخ الإسلام ". وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنّه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر. مات بجمرة يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة (606 هـ) وله بضع وستون سنة، وقد اعترف في آخر عمره، حيث يقول : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى غليلاً ولا تروي غليلاً...". الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ص501-502.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص456.

وعقب "ابن القيم" على مقولة الرازي واعترافه بقوله: "وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر، وإلا فدلالاته البرهانية العقلية التي يُشير إليها ويرشد إليها فتكون دليلاً سمعياً عقلياً، أمرٌ تميّز به القرآن وصار العالم به من الراسخين في العلم، وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب، وتسكن عنده النفس، ويؤكد به العقل، وتستنير به البصيرة، وتقوى به الحجة، ولا سبيل لأحد من العالمين إلى قطع من حاج به، بل من خاصم به فلجأت¹ حجته، وكسر شبهة خصمه، وبه فتحت القلوب، واستجيب لله ولرسوله، ولكن أهل هذا العلم لا تكاد الأعصار تسمح منهم إلا بالواحد بعد الواحد. فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبداً².

ويمكن أن نركز على جانب هام قد حوته مقولة ابن القيم، من حيث التأكيد على حجاجية القرآن الكريم، فقد بين ابن القيم أنه رغم ما حصل للرازي من طريق الاقتناع بالقرآن من باب الخبر (السمعي)، إلا أن ذلك لا يعني أن إقناع القرآن منحصر في ذلك، بل للقرآن دلالة برهانية عقلية هي في ذاتها دليل سمعي-عقلي. وبهذه تميّز حجج القرآن فتكون دلالاته "سمعياً عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات". ومقول ابن القيم بين عن موقف العالم الواثق بعلمه المعترف بمنطلقاته ونسقه المعرفي ذي المصدر الرباني، لا من باب الدين الخرافي غير العلمي، وإنما الدين الذي هو العلم، والذي يدعو إلى العلم وينقّر من الجهل، ويدعو إلى التدبر والتفكير وإعمال العقل وتذكيته، ولا يغفل جانب الروح ويدعو إلى تزكيته، فجمع ما اجتمع في الإنسان. وقد ذكر نماذج أخرى من المتكلمين الذين رجعوا إلى طريقة القرآن³.

ولعل قول ابن القيم هذا كان على علماء الكلام في عصره، وهم الذين كان لهم مسكة من علم الشريعة لكنهم تأثروا بكتب الفلاسفة، ثم اعترفوا بقصورها، فكيف بالدارسين اليوم الذين ليس لهم من علم الشريعة حتى الضروري من علم الدين؟ وليس لهم حظ كبير في دراسة التراث العربي ثم يحكمون عليه، جهلاً، بأنه لا يرقى إلى رحابة ودقة الدراسات الغربية الحديثة، وذلك هو الذي أسهم في تعميق المركزية الغربية الموهومة. "وقد تشكل التمرکز حول إمكانات

¹ "الفلج: الظفر والفوز... وقد فلج أصحابه وعلى أصحابه إذا غلبهم". ابن منظور، لسان العرب، مج 7، ص 153. مادة (فلج). وهنا فلج بحجته أي غلب بها.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج 1، ص 456-457.

³ نفسه، ج 1، ص 457.

العقل الغربي من تراث تراكمي كبير، بدأ منذ أول إقالة للثقافات الأخرى وبدء وصفها بالهامشية والبربرية. ولعلها منذ بدايات التمييز الحقوقي لمواطني أثينا وإلى اليوم، لكنّه ثار وتضخّم بشكل أكبر في حقبة العصر الحديث، والتّقدّم الذي رافق الصّناعة، وسيطرة النّزعة العِلْمويّة؛ ليجد العقل الغربي نفسه متسيّدا¹.

وليست النّماذج التي ذكرها ابن القيم الوحيدة التي أدلت بذلك، بل إنّ ابن القيم إنّما قد ذكر حذاق الصّناعة، ممّن تقدّموه، وقد ساق نماذج منهم حتى يبيّن بأنّ هذا الحكم الذي حكم به ليس لحاجة في نفسه، بل هو ما يقرّ به النّظر الصّحيح والبحث العلمي، ولذلك فموقف ابن القيم ليس كلاما نابعا من تعصّب وإنقاص من قيمة علوم اليونان، وإنّما هو تقرير للواقع، ولذلك نجد نماذج أخرى تقرّ بذلك، ومن ذلك ما ذكره "ابن خلدون" حينما بيّن ماهي صناعة المنطق، حيث قال: "فالمنطق، إذا، أمر صناعيّ مساق للبطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمرا صناعيّا استغني عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيرا من فحول النّظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق، ولا سيّما مع صدق النية والتّعرض لرحمة الله تعالى فإنّ ذلك أعظم معنى"².

وأكد "ابن خلدون" هذه الفكرة في موضع غير بعيد من نفس الباب الذي هو بصدده، حيث دعا من اشتبهت عليه الألفاظ وأغمّته الأمور الصّناعية إلى الرّجوع إلى الفكر الطّبيعي، حيث قال: " فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أوتشغيب بالشّبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشّبهات، واترك الأمر الصّناعي جملة واحلص إلى فضاء الفكر الطّبيعي الذي فطرت عليه. وسرّح نظرك فيه وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النّظار قبلك، متعرضاً للفتح من الله، كما فتح عليهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظّفر بمطلوبك"³.

¹ (المحمدوي) علي عبّود، بقايا اللّوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، منشورات دار الأمام (الرباط- المغرب)، ط1 (1436هـ - 2015م)، ص12.

² (ابن خلدون) عبد الرّحمن (808هـ)، المقدمة، دار الكتب العلميّة (بيروت - لبنان)، ط1 (2009م)، ص459.

³ نفسه، ص460.

كما بين "ابن خلدون" أنّ الوقوف عند الصنعة يبقي الشك والريبة، " فيستمر ما حصل من الشك والارتياب، وتسدل الحجب على المطلوب وتقع بالتأخر عن تحصيله. وهذا شأن الأكثر من النظائر والمتأخرين، سيما من سبقت له عجمة في لسانه، فربطت على ذهنه، أو من حصل له شغف بالقانون المنطقي وتعصّب له، فاعتقد أنّه الذريعة إلى إدراك الحق بالطبع، فيقع في الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها. والذريعة إلى إدراك الحق بالطبع إنّما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرّد عن جميع الأوهام وتعرّض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى. وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر، فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى، متى أعوزك فهم المسائل، تشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب. والله الهادي إلى رحمته، وما العلم إلا من عند الله ¹. فما المنطق إلا مساوق لفطرة البشر اجتهادا منهم في أنّه مساوق، فكيف إذا اختلف في تلك المساوقة؟ أليس الاحتكام إلى الفطرة وطلب الحق من خالق الفطرة هو الأحق؟

وقد نصح ابن خلدون من صعب عليه الأمر في الصنعة بالاطراح بين يدي الله، فكيف إذا أضاف إلى ذلك أن استهدى على تلك الصنعة بكتابه. وهذا الذي قد دعا إليه ابن القيم، بيانه أنّ في كلام الله إغناء عن ذلك، وذلك ما أكدته كثير من المؤلفات وبحث عنه ²، وما جهد ابن القيم الذي سنحاول عرضه إلا من ذلك الاستمطار.

3.1 البدائل المغنية عن الإرث اليوناني عند ابن القيم

لم يكن ابن القيم متشبّثا بالعلوم الشرعية من منطلق التعصب الرافض لأيّ جديد، ودون بدائل معرفية للموروث اليوناني، بل هو يأتي بالبديل وينتصر للطريقة القرآنية، ويردّ على من توهم قصور الشريعة عن بلوغ مباحث الحجاج كما هي عند اليونان، فردّ قولهم وبين مظان وجود الحجاج في القرآن الكريم، إذ يقول: "وقد يقع في وهم كثير من الجهّال أن الشريعة لا احتجاج فيها، وأنّ المرسل بها صلوات الله وسلامه عليه لم يكن يحتاج على خصومه ولا يجادلهم، ويظنّ جهال المنطقيين وفروخ اليونان أنّ الشريعة خطاب للجُمهور ولا احتجاج فيها،

¹ ابن خلدون، المقدمة، ص 460.

² من ذلك مؤلف "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" محمد بن إبراهيم الوزير الحسني اليمني الصنعاني (840هـ)، ومؤلف حديث للدكتور زكريا بشير إمام بعنوان "أساليب الحجاج في القرآن الكريم: نماذج من الحجج الاستنباطية".

وأنّ الأنبياء دعوا الجُمهُور بطريق الخطابة، والحجج للخواص وهم أهل البرهان يعنون نفوسهم ومن سلك طريقتهم، وكلُّ هَذَا من جهلهم بالشريعة والقرآن¹.

وبعد أن ذكر "ابن القيم" مقولة من جهل حجاجية الشريعة أردف قولهم برده الذي قال فيه: "فإن القرآن مملوء من الحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد وإثبات الصانع والمعاد وإرسال الرُّسل وحدوث العالم، فلا يذكر المتكلمون وغيرهم ذليلاً صحيحاً على ذلك إلا وهو في القرآن بلُفصَح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعده عن الإيرادات والأسئلة، وقد اعترف بهذا حذاق المتكلمين من المُتَقَدِّمين والمتأخرين"².

ولما أورد ابن القيم تفنيده رأي من قال بأن القرآن لا حجاج فيه، وساق شهادات العلماء الذين رجعوا إلى طريق القرآن بعدما تأثروا بطرق اليونان³؛ بين الغرض من ذلك، حيث قال: "والمقصود أن القرآن مملوء بالاحتجاج وفيه جميع أنواع الأدلة والأقيسة الصحيحة، وأمر الله تعالى رسوله فيه بإقامة الحجّة والمجادلة، فقال تعالى ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [التحل: 125]، وقال ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت: 46]. وهذه مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه، وهذه مناظرات رسول الله وأصحابه لخصومهم وإقامة الحجج عليهم لا يُنكر ذلك إلا جاهل مفرط في الجهل"⁴.

وقد أكد ذلك أيضاً في موضع آخر بين فيه وفرة الحجج في القرآن الكريم وحثه على محاججة المخالفين، حيث قال منكر على من نفى وجود الحجج في القرآن: "وليس المراد نفي الاحتجاج من الطرفين كما يظنُّه بعض من لا يدري ما يقول، وأنّ الدين لا احتجاج فيه، كيف والقرآن من أوله إلى آخره حجج وبراهين على أهل الباطل قطعياً يقينية، وأجوبة لمعارضتهم وإفسادا لأقوالهم بأنواع الحجج والبراهين، وإخباراً عن أنبيائه ورُسُلِهِ بإقامة الحجج والبراهين، وأمرًا لرسوله بمجادلة المخالفين بالتي هي أحسن، وهل تكون المجادلة إلا

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص454-455.

² نفسه، ج1، ص455.

³ وهو ماتم ذكره في المبحث السابق، من دعوة أعلام علماء الكلام إلى ترك إرث اليونان.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص457-458.

بالاحتجاج وإفساد حجج الخصم . وَكَذَلِكَ أَمَرَ الْمُسْلِمِينَ بِمُجَادَلَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ¹.

كما بين ابن القيم امتثال الرسول ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِحَثِّ اللهِ لَهُ بِمُحَاجَّةِ طَوَائِفِ الْكُفْرِ، وَكَيْفَ كَانَ حَالَهُمْ وَمَوْقِفُهُمْ تَجَاهَ تِلْكَ الْحُجَجِ، يَقُولُ ابْنُ الْقَيْمِ: " وَقَدْ نَظَرَ النَّبِيُّ جَمِيعَ طَوَائِفِ الْكُفْرِ أُمَّ مَنَازِرَةً، وَأَقَامَ عَلَيْهِمْ مَا أَفْحَمَهُمْ بِهِ مِنَ الْحُجَجِ حَتَّى عَدَلَ بَعْضُهُمْ إِلَى مَحَارِبَتِهِ بَعْدَ أَنْ عَجَزَ عَنِ رَدِّ قَوْلِهِ وَكَسَرَ حُجَّتَهُ، وَاخْتَارَ بَعْضُهُمْ مَسَالِمَتَهُ وَمَتَارَكَتَهُ ، وَبَعْضُهُمْ بَدَلَ الْجُرِيَّةِ عَنِ يَدِ وَهُوَ صَاغِرٌ، كُلٌّ ذَلِكَ بَعْدَ إِقَامَةِ الْحُجَجِ عَلَيْهِمْ ، وَأَخَذَهَا بِكُظْمِهِمْ ، وَأَسْرَهَا لِنَفْسِهِمْ . وَمَا اسْتَجَابَ لَهُ مِنْ اسْتِجَابٍ إِلَّا بَعْدَ أَنْ وَضَحَتْ لَهُ الْحُجَّةُ وَلَمْ يَجِدْ إِلَى رَدِّهَا سَبِيلًا، وَمَا خَالَفَهُ أَعْدَاؤُهُ إِلَّا عِنَادًا مِنْهُمْ وَمِيلًا إِلَى الْمَكَابِرَةِ بَعْدَ اعْتِرَافِهِمْ بِصِحَّةِ حُجَّتِهِ وَأَنَّهَا لَا تَدْفَعُ، فَمَا قَامَ الدِّينُ إِلَّا عَلَى سَاقِ الْحُجَّةِ² . وَقَدْ صَرَّحَ ابْنُ الْقَيْمِ فِي مَقُولِهِ الْأَخِيرِ بِثَرَاءِ الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِمُبَاحِثِ الْحُجَجِ، حَيْثُ لَمْ يَقُمْ سَاقُ الدِّينِ الَّذِي انْتَشَرَ فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا إِلَّا عَلَى سَاقِ الْحُجَّةِ، فَأَيْنَ مِنْ يَزْعُمُ بِأَنَّ لَا حُجَجَ إِلَّا ضَمِنَ الْحَضَارَةَ الْغَرِيبَةَ، بَعْدَمَا زَعَمَ مِنْ زَعْمٍ بِأَنَّ الدِّينَ لَا حُجَجَ فِيهِ ؟

بل وقد بين ابن القيم أنّ الحجاج والمناظرة ليسا من تعليم اليونان، وليسا لليونانيين قصب السبق فيهما، بل هما من عند الله وأنّ معلّم المناظرة والحجاج هو خليل الله إبراهيم: " وَهُوَ الَّذِي فَتَحَ لِلْأُمَّةِ بَابَ مَنَازِرَةِ الْمُشْرِكِينَ وَأَهْلِ الْبَاطِلِ وَكَسَرَ حُجَجَهُمْ ، وَقَدْ ذَكَرَ اللهُ سُبْحَانَهُ مَنَازِرَاتِهِ فِي الْقُرْآنِ مَعَ إِمَامِ الْمُعْطَلِينَ وَمَنَازِرَتِهِ مَعَ قَوْمِهِ الْمُشْرِكِينَ ، وَكَسَرَ حُجَجَ الطَّائِفَتَيْنِ بِأَحْسَنِ مَنَازِرَةٍ وَأَقْرَبَهَا إِلَى الْفَهْمِ وَحُصُولِ الْعِلْمِ ، قَالَ تَعَالَى ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَشَاءُ﴾ [الأنعام: 83]³.

وقد ذكر ابن القيم كيف امتدح الله إبراهيم بعلم الحجّة، حيث إنّهُ " سُبْحَانَهُ ذَكَرَ مَنَازِرَةَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ وَغَلَبَتْهُ هُمْ بِالْحُجَّةِ ، وَأَخْبَرَ عَنِ تَفْضِيلِهِ بِذَلِكَ وَرَفَعَهُ دَرَجَتَهُ بِعِلْمِ الْحُجَّةِ ، فَقَالَ تَعَالَى عَقِيبَ مَنَازِرَتِهِ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ : ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص441-442.

² نفسه، ج2، ص441-442.

³ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص314.

قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَشَاءُ ﴿۸۳﴾ [الأنعام: 83]، قَالَ زَيْدُ بْنُ أَسْلَمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ يَعْلَمُ الْحُجَّةَ¹.

وقد بين ابن القيم خصوصية الشريعة الإسلامية من حيث صحتها وجلالتها، وحبّيتها وحباجها؛ فإنه "ما طرق العالم شريعة أكمل ولا أجل ولا أعظم منها، فهي نفسها الشاهد والمشهود له، والحجة والمحتج له، والدعوى والبرهان. ولو لم يأت الرسول ببرهان عليّتها لكفى بها برهاناً وآية وشاهداً على أنّها من عند الله، وكلّها شاهدة له بكمال العلم وكمال الحكمة وسعة الرّحمة والبر والإحسان والإحاطة بالغيّب والشّهادة، والعلم بالمباديء والعواقب، وأنّها من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عباده"².

ولهذا فالنص القرآني هو حجة في ذاته وحجة لذاته، حيث إنّ "القرآن جاء حجة الحجج، ومعتمد كلّ حكم، وأصل كل قضية ومرجعها بمنطوق نصّه وظاهر حكمه... وكانت تلك الحجة أنّه من دائرة المعجز المنقطع، لا من دائرة الممكن الموصول. وإنّه بذلك تنزيل من عزيز حكيم، فقامت الحجة من شكل النصّ وبنائه لسدّ الحاجة إلى حجة العقل. وعقدت الأواصر بين هذه الثقافة ومنطق العقل"³.

فمن خلال نظرة "ابن القيم" إلى الحجاج في القرآن، وأنّ القرآن حجة في ذاته، وباعث للماحجة، ومعلّم لها ولسالكها. فهو ينطلق في إثبات استقلالية هذا المجال (الحجاج) عن الإرث اليوناني، واستلهاهم، ما يمكن أن يطلق عليه اليوم: "نظرية الحجاج"، من كتاب الله. وحتى لا يكون نقد ابن القيم للموروث اليوناني، وتجاوزه له، مجرد أحكام مسبقة، عارية عن البدائل، فهو يأخذ مجال الحجاج من القرآن الكريم ويوسّعه وييسط رؤيته فيه، ابتداءً من القضايا المصطلحية، وانتهاءً بالآليات والتقنيات الحجاجية، مروراً بمقدمات الحجاج ومرتكزاته، ولذلك فهو يرفض التقيّد فيها بما جاء عن اليونان، ويستلهم منظومته المصطلحية وتأطيراته المنهجية وأدواته الإجرائية من خلال القرآن الكريم. وذلك ما سيتمّ تتبّعه عنده ابتداءً بالقضايا الاصطلاحية والمنهجية.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص226.

² نفسه، ج2، ص308.

³ حمادي صمود، مقدّمة للخلفية النظرية للمصطلح، ص26.

2) قضايا مصطلحية ومنهجية في الحجاج مستمدة من القرآن الكريم عند ابن القيم

هناك العديد من القضايا الاصطلاحية والمنهجية التي تناولها ابن القيم من خلال إرشادات القرآن الكريم، واستعمالاته لألفاظ متنوعة في الحجج سواء بهذه المادة (حجج) أو ما هو في معناها، كما تناول إطلاقات هذه المادة (حجج) على أنواع متعددة من الحجج، بالإضافة إلى الجوانب المنهجية في تقسيم أنواع الحجج والمتحاججين، وكل ذلك من خلال ما ورد في القرآن الكريم.

1.2) الحجّة والحجج بحث في الاصطلاح والمفاهيم الدالة والمقاربة

أ) الحجّة والبيّنة وأهم الاصطلاحات المقاربة لها في المعنى

قد بيّن ابن القيم مفهوم الحجّة ومفهوم "البيّنات" في معرض تفريقه بينهما من خلال ما ورد في آي القرآن، يقول ابن القيم: "فإن قيل فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَجَجِ وَالْبَيِّنَاتِ، قِيلَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْحَجَجَ هِيَ: الْأَدَلَّةُ الْعَلْمِيَّةُ الَّتِي يَعْقِلُهَا الْقَلْبُ وَتُسْمَعُ بِالْأُذُنِ"¹. فابن القيم أضفى صفة الدليل العلمي على الحجّة وأنها تلك التي توجه نحو القلب ليعقلها*. ثم ساق ابن القيم هذا النوع من الحجّة من خلال آي القرآن الكريم، حيث "قَالَ تَعَالَى فِي مَنَازِرَةِ إِبْرَاهِيمَ لِقَوْمِهِ وَتَبَيَّنَ بَطْلَانُ مَا هُمْ عَلَيْهِ بِالذَّلِيلِ الْعَلْمِيِّ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهُمْ إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَشَاءُ﴾ [الأنعام: 83]. قَالَ ابْنُ زَيْدٍ يَعْلَمُ الْحُجَّةَ ، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿فَلْيَدْنِ حَاجُوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾ [آل عمران: 20] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَحِاجُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: 16]"².

وبعد أن أفاض ابن القيم في ذكر لفظ الحجّة وتتبع إطلاقاتها في القرآن الكريم، عاود الحديث عن مقصوده بذكر الفرق، حيث قال: "والبيّنات جمع بيّنة، وهي صفة في الأصل، يُقَالُ: آيَةٌ بَيِّنَةٌ وَحُجَّةٌ بَيِّنَةٌ، وَالْبَيِّنَةُ اسْمٌ لِكُلِّ مَا يَبَيِّنُ الْحَقَّ مِنْ عِلْمَةٍ مَنْصُوبَةٍ أَوْ أَمَارَةٍ أَوْ دَلِيلٍ

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، 454.

* لا يعني هذا مجرد مخاطبة العاطفة، وإنما العقل أيضا، لأنّ ابن القيم من العلماء الذين يأخذون باصطلاح القرآني بأنّ القلوب تعقل. وقد بيّنا رأيه حول هذا في الفصل الثاني من الباب الأول الخاص بقضايا التخاطب عنده، وذلك حين الحديث عن الإدراك عند المتلقي.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، 453 - 454.

علمي¹. ثم ذكر ابن القيم هذه الإطلاقات في القرآن الكريم، حيث "قَالَ تَعَالَى : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رِسَالًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد: 25]، فالبَيِّنَاتِ الآيات الَّتِي أَقَامَهَا اللَّهُ دَلَالَةً عَلَى صِدْقِهِمْ مِنَ الْمَعْجَزَاتِ، وَالْكِتَابُ هُوَ الدَّعْوَةُ، وَقَالَ تَعَالَى : ﴿إِنْ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: 97]، ومقام إبراهيم آية جزئية مرتبة بالأبصار وهو من آيات الله الموجدودة في العالم ، ومنه قول موسى لفرعون وقومه: ﴿قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ فَأَلْقَى عَصَاهُ﴾ [الأعراف: 105] وَكَانَ إِلقاءُ الْعَصَا وَانْقِلَابُهَا حَيَّةً هُوَ الْبَيِّنَةُ².

وفي موضع آخر ذكر معاني البيئنة العامة وأنها قد تكون بمعنى الحجّة، كما ذكر المعاني التي جاءت في القرآن الكريم، حيث قال: "وَبِالْجُمْلَةِ: فَالْبَيِّنَةُ اسْمٌ لِكُلِّ مَا يُبَيِّنُ الْحَقَّ وَيُظْهِرُهُ ، وَمَنْ خَصَّهَا بِالشَّاهِدِينَ، أَوْ الْأَرْبَعَةَ، أَوْ الشَّاهِدِ لَمْ يُؤَفِّ مَسْمَاها حَقَّهُ. وَلَمْ تَأْتِ الْبَيِّنَةُ قَطُّ فِي الْقُرْآنِ مُرَادًا بِهَا الشَّاهِدَانِ وَإِنَّمَا أَتَتْ مُرَادًا بِهَا الْحِجَّةَ وَالذَّلِيلُ وَالْبُرْهَانَ، مُفْرَدَةً بِجَمُوعَةٍ وَكَذَلِكَ قَوْلُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدْعَى» الْمُرَادُ بِهِ: أَنَّ عَلَيْهِ بَيَانٌ مَا يُصَحِّحُ دَعْوَاهُ لِيُحْكَمَ لَهُ"³.

لكن رغم ذلك الاتفاق فقد بين ابن القيم الفوارق بين الحجّة والبيئنة باعتبار الزمن من حيث الزوال والبقاء ، ومن حيث ما يترتب عليها من عند الله، حيث قال: "وَهَذِهِ هِيَ الآيات الَّتِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا : ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نَرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ﴾ [الإسراء: 59]، فعدم إجابته سبحانه إليها إذ طلبها الكفار رحمة منه و إحسان، فإنه جرت سنته الَّتِي لَا تَبْدِيلَ لَهَا أَنَّهُمْ إِذَا طَلَبُوا الآيَةَ واقترحوها و أجيئوا ولم يؤمنوا ؛ عولجوا بعذاب الاستئصال، فلمَّا علم سبحانه أَنَّهُ هُوَ لَا يُؤْمِنُونَ ، وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ ؛ لم يجيبهم إلى ما طلبوا، فلم يعمّمهم بعذاب لِمَا أُخْرِجَ مِنْ بَنِيهِمْ وَأَصْلَابِهِمْ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ آمَنَ بَعْدَ ذَلِكَ بِغَيْرِ الآيَاتِ الَّتِي اقترحوها، فَكَانَ عَدَمُ إِنْزَالِ الآيَاتِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْ تَمَامِ حِكْمَةِ الرَّبِّ

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، 458.

² نفسه، ج1، 458.

³ ابن القيم، الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية، ص25-26.

وَرَحْمَتِهِ وَإِحْسَانِهِ ، بِخِلَافِ الْحُجَجِ فَلَيْتَهَا لَمْ تَزَلْ مُتَتَابِعَةً يَتَلَوُ بَعْضُهَا بَعْضًا ، وَهِيَ كُلُّ يَوْمٍ فِي مَزِيدٍ ، وَتُوفِّي رَسُولُ اللَّهِ وَهِيَ أَكْثَرُ مَا كَانَتْ ، وَهِيَ بَاقِيَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ"¹.

وقد ذكر ابن القيم مجمل المعاني التي تدور حول معنى مقارب للحجة، وأنها متقاربة فيما بينها، إذ "البينة والدلالة والحجة والبزهان والآية والتبصرة والعلامة والأمارة، متقاربة في المعنى"². وهذا نوع من الاتفاق، من حيث المدلول العام. وهناك تتبعات أخرى للفظ الحجة، ومن ذلك بيان ابن القيم لها من ناحية صرفية، حيث أفاد بأن الحجة بصيغة المفرد أبلغ وأقوى من الحجج بصيغة الجمع، وذلك ضمن الاستعمال العربي، حيث بين أن ذلك هو ما جاء جريا على سنن العرب، وما جاء في القرآن الكريم، يقول ابن القيم: " فالإفراد هنا أكمل وأكثر معنى من الجمع، وهذا بديع جدًا أن يكون مدلول المفرد أكثر من مدلول الجمع، ولهذا كان قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ أعم وأتم معنى من أن يقال: فلله الحجج البوالغ"³.

ب) الحجة بمعنى الخصومة والمخاصمة

كما ذكر بأن الحجة قد تطلق على ما يدخل ضمن دلالة الخصام، الخصومة، وذلك ما ورد في قوله: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [الشورى: 15]، "والحجة ههنا هي الخصومة، أي: للخصومة، ولا وجه لخصومة بيننا وبينكم بعدما ظهر الحق، وأسفر صبحه، وبانت أعلامه، وانكشفت العممة عنه"⁴.

كما أكد ابن القيم في موضع لاحق بأنها تدور في حقل الخصام، إذ تأتي بمعنى المخاصمة، يقول ابن القيم: "وقد تكون الحجة بمعنى المخاصمة والمجادلة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلذَلِكَ فَادَعِ واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ الْكِتَابِ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [الشورى: 15]، أي: قد وضع الحق واستبان وظهر، فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة، فلذ الجِدَالِ

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص459.

² ابن القيم، الطرق الحكيمة، ص26.

³ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج2، ص156.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص441.

شريعة مؤسوسة للتعاون على إظهار الحق فإذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء ، فلا فائدة في الخصومة . والجدال على بصيرة مخاصمة المنكر ، ومجادلته عناء لا غناء فيه ، هذا معنى هذه الآية¹.

2.2) الحجّة وأنواعها حسب إطلاقات القرآن الكريم

أ) الحجّة الصحيحة والحجّة الباطلة

ذكر ابن القيم إطلاقات لفظ الحجّة في القرآن الكريم وما يراد بها وأنها تطلق على الحجّة الصحيحة، وأحيانا على مطلق الحجّة سواء أكانت صحيحة أم باطلة، حيث بين بأن الحجّة في كتاب الله يراد بها نوعان:

"أحدهما: الحجّة الحقّ الصّحيحة كقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: 83]، وقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام: 149]². ثم أتى إلى النوع الثاني ، وبين أنّ الحجّة فيه تطلق " ويراد بها مطلق الاحتجاج بحقّ أو باطل كقوله: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: 20]، وقوله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآيَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجاثية: 25]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ [البقرة: 285]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: 16]³، ولما بين ابن القيم قبول الحجّة للإطلاقين نبه إلى أنّ القرآن راعى ذلك، فإنّ كانت الحجّة اسما لما يحتج به من الحق أو باطل، صحّ استثناء حجّة الظالمين من قوله: ﴿لَيْتَ لَوْ كَانَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: 150]، وهذا في غاية التحقيق⁴.

وقد أكد ابن القيم في موضع آخر أنّ الحجّة قد تطلق على ما هو حق أو ما هو باطل، مستدلا على ذلك بأي من القرآن الكريم، مبيّنا نوعها إذا ما نسبت إلى الله عزّ وجل:

"والحجّة هي اسم لما يحتج به من حق وباطل قال تعالى: ﴿لَيْتَ لَوْ كَانَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ الا

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، 454.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص146.

³ نفسه، ج4، ص146.

⁴ نفسه، ج4، ص146.

الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ﴿ [البقرة: 150]، فَلَيْتُمْ يَحْتَجُونَ عَلَيْكُمْ بِحُجَّةٍ بَاطِلَةٍ ﴿ فَلَا تَخْشَوهُمْ
وَإِخْشَاؤِي ﴿ [البقرة: 150]، وَقَالَ تَعَالَى ﴿ وَإِذَا تَلَى عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا
أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿ [الجاثية: 25] وَالْحُجَّةُ الْمُضَافَةُ إِلَى اللَّهِ هِيَ الْحَقُّ¹.
ومن خلال المقولين السابقين لابن القيم، يتبيّن بأنّ الحجّة، هي لفظ يشتمل على
مطلق ما يحتجّ به، لكنّها تنقسم إلى صنفين باعتبار توظيفها وبنائها، فإن بنيت على حقّ فهي
صحيحة، وإن بنيت على باطل فهي باطلة، وهذا في الحقيقة بيان من ابن القيم للحجاج
الصّحيح والمغالط، وذلك ما بيّنه في مواضع أخرى، كما سيأتي.

ب) الحجّة الجدلية والحجّة العلميّة

وغير بعيد عن الحجّة الصّحيحة والباطلة، فقد فرّق ابن القيم بين الحجّة الجدليّة
والحجّة العلميّة، حيث ذكر ذلك لما فنّد أقوال من رأى بأنّ كثيرا من آي الصفات هي من
قبيل الاستعارة والجاز لا من قبيل الحقيقة، حيث قال: "وهذا حجّة على من نفى حقيقة ذلك
ومدلوله من المعطلة نفاة الصفات، وهو حجّة عليه وعليهم جميعا، وموافقهم له على التّعطيل
لا ينفعه، فإنّ ذلك حجّة جدليّة لا علميّة، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن
يسلم ذلك له، فإذا تبين بالعقل الصّريح ما يوافق الثقل الصّحيح دلّ ذلك على فساد قوله"².
وقد بيّن ابن القيم ما يطلقه القرآن الكريم على الحجّة العلميّة، وارتباطها بالسلطة، وأنها
بقوتها تهب السلطة، وذلك ما جاء به استعمال القرآن لها بوتيرة مطّردة، ومن ذلك "أنه
سُبْحَانَهُ سَمِيَ الْحُجَّةَ الْعِلْمِيَّةَ سُلْطَانًا، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كُلُّ سُلْطَانٍ فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ
حُجَّةٌ"³. ثم ساق آيات عديدة من القرآن شاهدة على ذلك⁴.

ت) الحجّة البالغة

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص454.

² ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج4، ص1110.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص243-244.

⁴ ينظر: نفسه، ج1، ص243-244.

ومن بين إطلاقات القرآن على الحجّة نجد الحجّة البالغة: " وهي التي بَلَغَتْ إلى صَمِيمِ القَلْبِ وَخَالَطَتْ العَقْلَ وَاتَّحَدَتْ بِهِ فَلَا يُمَكِّنُ للعَقْلِ دَفْعُهَا وَلَا بَحْثُهَا " ¹. ومن هنا تتبين إطلاقات لفظ الحجّة في القرآن الكريم باعتبار سياقات ومعايير متنوّعة.

3.2) أنواع الحجاج والحجج بحسب المتحاجين وسياقات الاحتجاج

1.3.2) أنواع الحجاج بحسب المتكلّم المُحاجِج، وأقسام المجادلين

بيّن ابن القيم أنواع الحجاج، من حيث هو فردي أو ثنائي فما فوق، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْيِئِ ذُرِّيَّتِكُمْ وَمَا يُغْنِي عَنْكُمْ كُفْرُكُمْ إِنَّكُمْ سَاءَ مُتَكَبِّرُونَ ﴾ ². حيث قال: "ولما كان للإنسان الذي يطلب معرفة الحق والصواب حالتان:

أحدهما: أن يكون ناظراً مع نفسه.

والثانية: أن يكون مناظراً لغيره.

أمرهم بخصلة واحدة وهي أن يقوموا لله اثنين اثنين فيتناظران ويتساءلان بينهما، وواحد واحداً يقوم كل واحد مع نفسه، فيتفكّر في أمر هذا الداعي وما يدعو إليه، ويستدعي أدلة الصدق والكذب، ويعرض ما جاء به ليتبين له حقيقة الحال. فهذا هو الحجاج الجليل والإنصاف البيّن التام ². وليس غريباً أن يحاجج الإنسان نفسه، فهناك الخطاب النفسي، وقد أشار إليه ابن القيم ضمن الأنواع التي عدّها، حيث قال: "النوع الثالث: خطاب حالي، تكون بدايته من النفس، وعوده إليها" ³.

أقسام المجادلين

بيّن ابن القيم أنّ المجادلة داخلة ضمن عمليّة الاحتجاج، " وهل تكون المجادلة إلا بالاحتجاج وإفساد حجج الخصم" ⁴. كما ذكر ابن القيم صنفين للمجادلين دون أهلية، وذلك ضمن ثلاثة أصناف استنبطها من القرآن الكريم، وذلك لما أورد جواباً عن سؤال ما الفرق بين

¹ ابن القيم، طريق المهجرتين وباب السعادتين، ص 129.

² ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج 2، ص 472.

³ ابن القيم، مدارج السالكين، ج 1، ص 56.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج 2، ص 442.

الصنفين اللذين ذكرهما الله في قوله: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ﴾ [الحج 3]، حيث أجاب بقوله: " قد ذكر سبحانه ثلاثة أصناف : صنفا يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مرید مكتوبا عليه إضلال من تولاه ، وهذه حال المتبع لأهل الضلال، وصنفا يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ثاني عطفه ليضل عن سبيله ، وهذه حال المتبوع المستكبر الصاد عن سبيل الله . فالأول حال الأتباع ، والثاني حال المتبوعين ، ثم ذكر حال من يعبد الله على حرف وهذه حال المتبع لهواه الذي إن حصل له ما يهواه من الدنيا عبد الله، وإن أصابه ما يمتحن به في دنياه ارتد عن دينه ، وهذه حال من كان مريضا في إرادته وقصده، وهي حال أهل الشهوات والأهواء "1.

فهنا ابن القيم استنبط من خلال القرآن الكريم نماذج المجادلين:

صنف 1: مجادل تابع لأهل الضلال. مسلكه: الجدل بغير علم واتباع كل شيطان.

صنف 2: مجادل متبوع مستكبر صاد عن سبيل الله. مسلكه: الجدل بغير علم ولا هدى

ولا كتاب منير.

ثم بين ابن القيم الفرق بين المجادلين، والسر في التفصيل في حال المجادل الثاني (المتبوع) دون الأول التابع، حيث إن الله سبحانه " ذكر التفصيل في مجادلة المتبوع الداعي وأنها في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، واكتفى في ذكر التابع بنفي العلم المستلزم لنفي هذه الثلاثة، فإن مجادلة المتبوع أصل، وهو أقعد بها من مجادلة التابع، ومصدرها كبر، ومصدر مجادلة التابع ضلالاً وتقليد، فذكر حال المتبوع على التفصيل، ولهذا ذكر فساد قصده وعلمه ، وذكر من عقوبته أشد مما ذكر من عقوبة التابع . وهذا وأمثاله من أسرار القرآن التي حرمها الله على من عارض بينه وبين العقل وقدم العقل عليه "2.

2.3.2 تنوع الحجج بتنوع المتلقين وتخير التعبير القرآني لا اليوناني في التقسيم

إن الاهتمام بمسألة تنوع الحجج بتنوع المتلقين، قد شغلت به الدراسات الحجاجية

الحديثة؛ فمثلا بروتون وضع خطاطات وضّح من خلالها اختلاف الحجج بتنوع المتلقين رغم

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج4، ص1088.

² نفسه، ج4، ص1090-1091.

أنّ الهدف والرأي المنطلق منه واحد¹. ولم يكن ذلك غائبا عند علمائنا، ومنهم ابن القيم حيث نلفيه يقرّر تنوع الحجج بتنوع المتلقين، وتنوع سياقات ومقامات التخاطب، من خلال مراعاة أساليب القرآن الحجاجية لذلك التنوع؛ فبالنسبة إلى تنوع الحجج بتنوع المتلقين فقد بيّن بأنّ الله سبحانه في كتابه قد "أقام الحجّة، وصرف الآيات، وضرب الأمثال، ونوع الأدلة، ولو كان الخلق كلّهم على طريقة واحدة من الهداية لما حصلت هذه الأمور، ولا تنوّعت هذه الأدلة والأمثال، ولا ظهرت عزّة سبحانه في انتقامه من أعدائه ونصر أوليائه عليهم، ولا حججه التي أقامها على صدق أنبيائه ورسله"².

كما أنّ ابن القيم قد بيّن أسباب **اختلاف الحجّة** وأنّ ذلك راجع إلى اختلاف **مقامات التخاطب وأصناف المخاطبين**، وذلك من عدل الله سبحانه وتعالى ولطفه، حيث إنّ "قيام الحجّة يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فقد تقوم حجّة الله على الكفار في زمان دون زمان، وفي بقعة وناحية دون أخرى، كما أنّها تقوم على شخص دون آخر إما لعدم عقله وتمييزه كالصغير والمجنون، وإما لعدم فهمه كالذي لا يفهم الخطاب ولم يحضر ترجمان يترجم له، فهذا بمنزلة الأصم الذي لا يسمع شيئا ولا يتمكن من الفهم"³.

وقد انطلق ابن القيم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، في بيان انقسام المتلقين للخطاب بحسب استعداداتهم، حيث إنّ "الآية تضمّنت تقسيما وترديدا بين قسمين، أحدهما: من كان له قلب، والثاني: من ألقى السمع وحضر بقلبه ولم يغب، فهو حاضر القلب شاهده لا غائبه"⁴. وبناء على ذلك بيّن اشتمال الآية على نوعين وفصل فيهما:

فالنوع الأول هو "ذو القلب الواعي الطوّكي الذي يكتفي بهدايته بأدنى تنبيه، ولا يحتاج

إلى أن يستجلب قلبه ويحضره ويجمعه من مواضع شتاته، بل قلبه واع زكي قابل للهدى غير معرض عنه، فهذا لا يحتاج إلا إلى وُصول الهدى إليه فقط، لكَمال استعداده وصِحّة فطرته،

¹ ينظر: بروتون، التّواصل في الحجاج، ص36 وما بعدها.

² ابن القيم، طريق المهجرتين وباب السّعادتين، ص129.

³ نفسه، ص438.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السّعادة، ج1، ص516.

فَإِذَا جَاءَهُ الْهُدَى سَارِعَ قَلْبُهُ إِلَى قَبُولِهِ لِأَنَّهُ كَانَ مَكْتُوبًا فِيهِ، فَهُوَ قَدْ أَدْرَكَهُ مُجْمَلًا ثُمَّ جَاءَ الْهُدَى بِتَفْصِيلٍ مَا شَهِدَ قَلْبُهُ بِصِحَّتِهِ مُجْمَلًا، وَهَذِهِ حَالُ أَكْمَلِ الْخَلْقِ اسْتِجَابَةً لِدَعْوَةِ الرُّسُلِ كَمَا هِيَ حَالُ الصِّدِّيقِ الْأَكْبَرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ¹. فقد بين ابن القيم أنّ هذا القسم من المخاطبين مجرد إبلاغه كاف لقبوله، دون حاجة إلى شرح، وما أدقّ تعبير ابن القيم حين عبر بمصطلح تواصل في قوله "لا يحتاج إلا إلى وصول الهدى"، حتى كأنه دون كلفة ولا محاولة إيصال.

أما النوع الثاني فتحتته تفصيلات، إذ هو "من ليس له هذا الاستعداد والقبول فإذا ورد عليه الهدى أصغى إليه بسمعه، وأحضر قلبه، وجمع فكرته عليه، وعلم صحته وحسنه بنظره واستدلّاه"². وقد بين ابن القيم أنّ هذا النوع عليه الأغلبية من المتلقين، وهم الصنف الذي يكون معه الخطاب حجاجيًا، ولهذا ذكر الطرائق الحجاجية المتبعة معهم، إذ "هذه طريقة أكثر المستجيبين، ولهم نوع ضرب الأمثال وإقامة الحجج وذكر المعارضات والأجوبة عنها"³.

ثم ربط أصناف هذه الآية التي دلّت على أنواع المتلقين بحسب مراتب إدراكهم، بالآية التي ذكرت أصناف المتلقين باعتبار الخطاب اللائق بكل صنف، حيث قال: "والأولون هم الذين يدعون بالحكمة، وهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة، فهؤلاء نوعا المستجيبين. وأما المعارضون المدعون للحق فنوعان: نوع يدعون بالمجادلة بالتي هي أحسن، فلقد استجابوا وإلا فالمجادلة، فهؤلاء لا بد لهم من جدال أو جلال. ومن تأمل دعوة القرآن وجدّها شاملة لهؤلاء الأقسام متناولة لها كلها، كما قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، فهؤلاء المدعوون بالكلام، وأما أهل الجلال فهم الذين أمر الله قتالهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله"⁴. وبهذا قد قسم ابن القيم المتلقين بمعيار قبولهم إلى قسمين في كل قسم صنفان، وفق التالي:

المستجيبون، وهم الصنفان الأولان:

صنف 1: ذو القلب الواعي ————— وطريقة دعوته: الحكمة

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص517.

² نفسه، ج1، ص517.

³ نفسه، ج1، ص517.

⁴ نفسه، ج1، ص517-518.

صنف 2: قلب غير واع لكنّه يصغي — وطريقة دعوته: الموعظة الحسنة (ضرب

المثل).

المعارضون، يُدعون للحق، وهما الصنفان الأخيران:

صنف 1 ————— يدعى بالمجادلة.

صنف 2 (لم يستجيبوا للمجادلة) ————— معهم الجلال (القتال).

وقد استلهم ابن القيم مصطلحاته في ذكر أنواع الحجج بتنوع المتلقين من خلال القرآن الكريم، من خلال الآية المذكورة، وهي قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، ولم يرض ابن القيم، بما أسقطه بعض أهل الكلام من اصطلاحات تخص أنواع الحجاج، على تلك الآية؛ حيث قال: " وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنْوَاعِ الْقِيَاسَاتِ فَالْحُكْمَةُ هِيَ طَرِيقَةُ الْبُرْهَانِ، وَالْمَوْعِظَةُ الْحُسْنَى هِيَ طَرِيقَةُ الْخُطَابَةِ، وَالْمُجَادَلَةُ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ طَرِيقَةُ الْجَدَلِ، فَالْأَوَّلُ: بِذِكْرِ الْمَقَدِّمَاتِ الْبُرْهَانِيَّةِ لِمَنْ لَا يَرْضَى إِلَّا بِالْبُرْهَانِ، وَلَا يَنْقَادُ إِلَّا لَهُ، وَهُمْ خَوَاصُّ النَّاسِ، وَالثَّانِي: بِذِكْرِ الْمَقَدِّمَاتِ الْخُطَابِيَّةِ الَّتِي تُثِيرُ رَغْبَةً وَرَهْبَةً لِمَنْ يَنْفَعُ بِالْخُطَابَةِ وَهُمْ الْجُمْهُورُ، وَالثَّلَاثُ: بِذِكْرِ الْمَقَدِّمَاتِ الْجَدَلِيَّةِ لِلْمُعَارِضِ الَّذِي يَنْدَفِعُ بِالْجَدَلِ، وَهُمْ الْمُخَالَفُونَ فَتَنْزِيلُ الْقُرْآنِ عَلَى قَوَائِنِ أَهْلِ الْمَنْطِقِ الْيُونَانِيِّ وَاصْطِلَاحِهِمْ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ قَطْعًا مِنْ وُجُوهِ عَدِيدَةٍ لَيْسَ هَذَا مَوْضِعَ ذِكْرِهَا، وَإِنَّمَا ذُكِرَ هَذَا اسْتِطْرَافًا لِذِكْرِ الْعِظَةِ"¹.

كما قد عاود ذم هذا التّخريج أيضا في موطن آخر مبينا أنه من بيئة غير إسلامية، وذلك بعد أن ذكر التّخريج الصّحيح للآية بأنّها تدل على مراتب الدّعوة، حيث قال: " هَذَا هُوَ الصّحِيح فِي مَعْنَى هَذِهِ الْآيَةِ لَا مَا يَزْعَمُ أُسِيرُ مَنْطِقِ الْيُونَانِ أَنَّ الْحُكْمَةَ قِيَاسُ الْبُرْهَانِ، وَهِيَ دَعْوَةُ الْخَوَاصِّ، وَالْمَوْعِظَةُ الْحُسْنَى قِيَاسُ الْخُطَابَةِ، وَهِيَ دَعْوَةُ الْعَوَامِّ، وَالْمُجَادَلَةُ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ الْقِيَاسِ الْجَدَلِيِّ، وَهُوَ رُدُّ شَعْبِ الْمَشَاغِبِ بِقِيَاسِ جَدَلِيٍّ مُسَلِّمٍ الْمَقَدِّمَاتِ. وَهَذَا بَاطِلٌ وَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى أَصُولِ الْفَلَسَفَةِ وَهُوَ مَنَافٍ لِأَصُولِ الْمُسْلِمِينَ وَقَوَاعِدِ الدِّينِ مِنْ وُجُوهِ كَثِيرَةٍ"².

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص480.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص475.

وقد بيّن ابن القيم المحمل الصحيح و الاصطلاحات المناسبة للأصناف المذكورة في الآية، وربطها بمسلكي الموعظة (التّريغ والتّرهيب) ومسلك الجدال، حيث قال: " وَالْعِظَةُ يُرَادُ بِهَا أَمْرَانِ: الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ الْمَقْرُونَانِ بِالرَّغْبَةِ وَالرَّهْبَةِ، وَنَفْسُ الرَّغْبَةِ وَالرَّهْبَةِ. فَالْمُنِيبُ الْمُتَذَكِّرُ شَدِيدُ الْحَاجَةِ إِلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَالْمُعْرِضُ الْعَافِلُ شَدِيدُ الْحَاجَةِ إِلَى التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ، وَالْمُعَارِضُ الْمُتَكَبِّرُ شَدِيدُ الْحَاجَةِ إِلَى الْمُجَادَلَةِ، فَجَاءَتْ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ فِي حَقِّ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ فِي قَوْلِهِ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]"¹. وقد سبقت الإشارة إليها في مسلك التريغ والترهيب. ويمكن إيراد ما يخص أنواع المتلقين باعتبار مراتب الدّعوة، والمسالك التي تخص كل نوع:

نوع المتلقي باعتبار مراتب الدّعوة	المسلك باعتبار مراتب الدّعوة
القابل الذّكي	الحكمة
القابل الغافل	الموعظة وهي الأمر والنهي المقرون بالرغبة والرهبة
المعارض المتكبر	المجادلة بالتي هي أحسن

وبيّن في موضع آخر من مؤلفاته أنّ الله سبحانه في كتابه قد " أطلق الحكمة ولم يقيدّها بوصف الحسنة إذ كلّها حسنة ووصف الحسن لها ذاتي. وأما (الموعظة) فقيدها بوصف الإحسان إذ ليس كل موعظة حسنة. وكذلك (الجدال) قد يكون بالتي هي أحسن وقد يكون بغير ذلك. وهذا يحتمل أن يرجع إلى حال المجادل وغلظته ولينه وحدّته ورفقه ، فيكون مأمورا بمجادلتهم بالحال التي هي أحسن. ويحتمل أن يكون صفة لما يجادل به من الحجج والبراهين والكلمات التي هي أحسن شيء وأبينه وأدله على المقصود وأوصله إلى المطلوب والتّحقيق: أن الآية تتناول النوعين"².

وابن القيم بكلامه هذا ينتهج النهج نفسه الذي انتهجه شيخه ابن تيمية في موقفه من الإرث اليوناني عموماً، ومن قضية أنواع الحجج على وجه الخصوص، وإن كان شيخه لم يعب

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص479.

² نفسه، ج1، ص479-480.

إسقاط تلك الاصطلاحات وإنما أوردتها كما هي، لكنّه أراد أن يصل إلى ما تتميز به الطريقة القرآنية عن طريقتهم، فقد ذكر ابن تيمية الآية التي أوردتها تلميذه ابن القيم وذكر تقسيما قريبا مما ذكره تلميذه وقارنها باصطلاحات المتكلمين وماورثوه عن اليونانيين، ليصل إلى تمييز الطريقة الإسلامية عما جاء به هؤلاء، حيث قال في ذلك مفصّلا أوجه التفاضل: "وأما الحكمة والموعظة الحسنة، والجدل الأحسن، فإنّه يعطي التصديق والعمل، فهو نافع منفعة عظيمة. وإنما قلت: إنّ هذه الثلاثة تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الثلاثة، التي هي: البرهانية، والخطابية، والجدلية، وليست هي، بل أكمل من وجوه كثيرة"¹.

وقد فصل ابن تيمية في تلك الوجوه مركزا على البعد العملي للحجة القرآنية، حيث ذكر، أربعة أوجه، كلّها تفرّق بين الحجج القرآنية وبين الحجج المذكورة في الموروث اليوناني، إن من حيث درجاتها ومراتبها، أو من حيث تعلّقها بالمخاطب ونوعية المحاجج، أو من حيث قطعيتها وظنيتها ومدى مقبوليتها، وكذلك مقدّمات القياس هل هي مظنونة أم صحيحة، وأن حجج القرآن لا تخضع لتلك الشائيات بل هي، دوما، في الأقوى منها درجة ومناسبة للمخاطب، وقطعية وصحة. هذا مجمل مدار الأوجه الأربعة التي ذكرها "ابن تيمية"²، وسيأتي ذكرها بالتفصيل ضمن المفاضلة بين المقدمات اليونانية ومقدمات القرآن الكريم.

وفي نهاية عرض طرق الحجاج تبقى طرق آخر تدخل ضمن المغالطات والحجج غير الإقناعية، وهي السفسطة والشعر، يقول "ابن تيمية" موضّحا ذلك: "وهذا الطرق الثلاثة النافعة في العلم، والعمل، وتشبه ما يذكره أهل المنطق من البرهان والخطابة، والجدل. بقي الشعر والسفسطة - التي هي الكذب المموه - فنفي الله ذلك بقوله: ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن نَّزَّلَ الشَّيَاطِينُ نَزَّلَ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْفُونَ السَّمْعَ وَأَكْتُرُهُمْ كَاذِبُونَ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴾ [الشعراء: 221-224] إلى آخر السورة، فذكر الأفاكين؛ وهم المسفسطون، وذكر الشعراء"³. وقد بيّن ابن تيمية الأساليب غير المعتمدة في الحجج ذات القوة الحجاجية الإقناعية، سواء التي يمثلها المذهب السفسطائي بالكذب، أو تلك التي توجد في نواح أخرى

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص44.

² نفسه، ج2، ص44 وما بعدها.

³ نفسه، ج2، ص42.

مثل الشعر، وإن كان هذا الأخير قد يعتمد طرق المغالطة، حيث "لم يخل الشعر العربي القديم من أساليب مغالطية يعتمدها الشاعر لخداع المتلقي وإيهامه بصد ما يقول وصحة ما يصور ويصف، ولا غرابة في ذلك وأعلى رتب البلاغة عن الكثيرين أن يحتج للمذموم حتى يخرجه في معرض الحمود وللمحمود حتى يصيره في صورة المذموم، بل إن الشعر عند القدامى يلتقي مع السحر في قيام كليهما على الخداع والإيهام"¹.

وقد بين "ابن القيم" أن السفسطة ليست مجرد طائفة انتهت بنهاية أهلها، بل هي مذهب في الحجاج المغالط، حيث قال في معرض نقده لبعض الفرق الكلامية: "إنكم فتحتم باب السفسطة فإن القدح في معلومات العقول وموجباتها، كالقدح في مدركات الحواس وموجباتها، فمن لجأ إلى المكابرة في المعقولات فقد فتح باب المكابرة في المحسوسات، ولهذا كانت السفسطة تعرض أحياناً في هذا وهذا، وليست مذهباً لأمة من الناس يعيشون عليه كما يظنُّه بعض أهل المقالات، ولا يمكن أن تعيش أمة ولا أحد على ذلك، ولا تتم له مصلحة، وإنما هي حال عارضة لكثير من الناس، وهي تكثر وتقل، وما من صاحب مذهب باطل إلا وهو مرتكب للسفسطة شاء أم أبى"².

ومن هنا يتبين المنحى الذي سلكه ابن القيم وشيخه ابن تيمية في الانتصار للمصطلحات والتقسيمات التي جاءت في القرآن وتعضيدها بعدد من الأدلة، ومن ثم تفنيد المناحي الأخرى التي آثرت المصطلحات والتقسيمات اليونانية، حتى إن ابن القيم لم يرض حتى بإسقاط تلك المصطلحات على الآية القرآنية التي قسّمت أنواع الخطاب بتنوع المخاطبين. وذلك لأن ما ذكره الفلاسفة هو إنقاص من قدر حجاجية القرآن الكريم، وهذا شأنهم قديماً وحديثاً، حيث إن "الذين حطّوا من شأن الوعظ هم بعض الفلاسفة والمفكرين قديماً وحديثاً، وبلغ بأصحاب الفلسفة الحد الذي اعتبروا فيه القرآن خطاب العامة؛ لأنه يناسب مستواهم وفيه من الأمثال ما يقرب بهم الحقائق الفلسفية العقلية التي لا يدركها إلا هم ومن أوتي صناعتهم، فهو خطاب قائم على التخيل والبيان"³.

¹ الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيتة وأساليبه، ص129.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص451-452.

³ عبد الله بن رفود السنياني، الخطاب الوعظي، ص56-57.

3) مجال الحجاج

لقد بيّن ابن القيم مجال الحجاج وأنه يأتي حينما تكون هناك قابلية للمحاجة ، باعتبار أنّ المخاطب المقصود بالحجة هو بحاجة إليها، وبعد ذلك من انتفع بالحجة فقد انتفع، ومن لم يستسغها كبرا وعنادا، فليس مجال الحجاج مفتوحا حينها، يقول ابن القيم: " وَمَا اسْتَجَابَ لَهُ مِنْ اسْتِجَابٍ إِلَّا بَعْدَ أَنْ وَضَحْتَ لَهُ الْحُجَّةَ وَلَمْ يَجِدْ إِلَى رَدِّهَا سَبِيلًا ، وَمَا خَالَفَهُ أَعْدَاؤُهُ إِلَّا عِنَادًا مِنْهُمْ وَمِيلًا إِلَى الْمَكَابِرَةِ بَعْدَ اعْتِرَافِهِمْ بِصِحَّةِ حُجَّتِهِ وَأَنَّهَا لَا تَدْفَعُ ، فَمَا قَامَ الدِّينَ إِلَّا عَلَى سَاقِ الْحُجَّةِ فَقَوْلُهُ : ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [الشورى: 15] أَيْ لَا خُصُومَةَ فَإِنَّ الرَّبَّ وَاحِدٌ ، فَلَا وَجْهَ لِلْخُصُومَةِ فِيهِ وَدِينُهُ وَاحِدٌ ، وَقَدْ قَامَتِ الْحُجَّةُ وَتَحَقَّقَ الْبُرْهَانُ فَلَمْ يَبْقَ لِلْإِحْتِجَاجِ وَالْمُخَاصِمَةِ فَائِدَةٌ ؛ فَإِنَّ فَائِدَةَ الْإِحْتِجَاجِ ظُهُورُ الْحَقِّ لِيَتَّبَعَ ، فَإِذَا ظَهَرَ وَعَانَدَهُ الْمُخَالَفُ وَتَرَكَ جَحُودًا وَعِنَادًا لَمْ يَبْقَ لِلْإِحْتِجَاجِ فَائِدَةٌ ، فَلَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَيُّهَا الْكُفَّارُ ، فَقَدْ وَضَحَ الْحَقُّ وَاسْتَبَانَ ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْإِفْرَارُ بِهِ أَوْ الْعِنَادُ ، وَاللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقْضِي لِلْمُحَقِّ عَلَى الْمُبْطَلِ ، وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ"¹.

كما بيّن ابن القيم بأنّ مجال الحجاج ليس يشمل الأمور البيّنات الواضحات "فإنّ المحاجة والمجادلة بعد وضوح الشيء وظهوره نوع من العبث بمنزلة المحاجة في طلوع الشمس"². وما ذكره ابن القيم هو ما يؤكده أصحاب الاستدلال والمناظرة؛ "إذ ليست البدهيات الجليّة محلا للجدل والحوار أصلا، ولو كانت محلا للحوار والجدل لتعدّر إثبات أيّة حقيقة من حقائق المعرفة، ومن ناقش أو جادل في البدهيات الجليّة، كان مكابرا لا يقصد الحق، وإنّما يريد أن يجادل بالباطل ليدحض به الحق"³. وانطلاقا من أنّ الواضح ليس محل نزاع، فهو محل احتجاج على الأخفى: " فلن الاحتجاج إنّما يكون بالأوضح على الأخفى فإذا كان المَطْلُوبُ الْمُسْتَدَلَّ عَلَيْهِ أَوْضَحَ مِنَ الدَّلِيلِ كَانَ الْإِسْتِدْلَالُ عِنَاءً وَكَلْفَةً"⁴.

وبهذا يمكن تلخيص مجال الحجاج بأنّه يكون في حالات هي:

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص442.

² ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص486.

³ عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، ص415.

⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ج2، ص468.

- قابلية للمحاجة، ووجود هدف إقناعي من وراء هذه المحاجة.
- الحجاج لا يكون في الأمور البينة الواضحة.
- الحجاج يكون بالدليل الأوضح على الأخص؛ فلا يستدل بما هو أوضح من الدليل.

رابعاً: منطلقات الحجاج ومرتكزاته في فكر ابن القيم وشيخه ابن تيمية

لقد تفتن ابن القيم إلى الأمور التي تكون منطلقاً منها في الحجاج، وهي التي يمكن أن تشكل الأرضية أو الجانب الذي يُخاطب في الإنسان العاقل السوي، ولذلك نجد أنه قد تحدّث عن منطلقات، ومرتكزات تعتبر مرجعية المحاجج في الإقناع، وذلك من قبيل حديثه عن العقل، والفطرة، وكذلك حجاجية النقل. وما يتفرّع عن هذه المرتكزات من تقنيات وآليات. وهذا المنجز المبذول في بيان المنطلقات هو ما قد يكافئ معرفياً المنطقات الحجاجية التي تحدّث عنها أصحاب النظريات الحجاجية قديماً وحديثاً، من مثل حديثهم عن **المواضع**، وعن المقدمات كما هو صنيع أريسطو، وكذلك "بيرلمان" الذي اجتهد في تحديد منطلقات الحجاج من خلال المقدمات التي أتى بها، حيث "تمثّل هذه المقدمات على اختلاف أنواعها منطلقاً للمحاجة يعتمد الحسن المشترك *Les sens commun* الذي لمجموعة لسانية معينة فهو جماع معتقداتها ومناطق موافقاتها *Accords* بل ومناطق موافقة كلّ عاقل وتسمّى المحاجة في هذه الحال "المحاجة الموجهة للإنسان عامّة *Argumentation ad humanitatem*"¹.

ولكن هذا التكافؤ يبقى في مجال محدود، حيث لا مطابقة لتلك المقدمات للمرتكزات التي ذكرها ابن القيم، فلكل خلفيّة معرفيّة يصدر عنها، وأهم فارق اتّضح لنا بين العاملين هو أنّ المواضع والمقدمات المذكورة عند بيرلمان ليست ثابتة مطلقاً حيث "إنّ المواضع حسب بيرلمان وتبتكاه متغيّرة من عصر إلى عصر، ومن مرحلة حضاريّة إلى أخرى"²، أما عند ابن القيم فسمّة الثبات قائمة في تلك المرتكزات وما قد ينبني عليها من مقدمات صحيحة موافقة لها، وحتى وإن وقع تغير في المقبولية فله ما يفسّره، حيث إنّ ابن القيم بحث عن **الخلفية** التي تضفي طابع المقبولية على المقدمات المحتج بها، وعن سرّ تلك المقبولية ومكمنه، فألفاه في ما ركّز في العقول والفطر عند جميع البشر. ولذلك فمقدمات الحجاج القرآني، كما سيأتي بيانه عند ابن تيمية، تتوافق مع تلك المرتكزات فهي بهذا لا تكون محلّ تبدّل ولا تغير، ولا تراتب من حيث درجات يقينيّتها، كما هو شأن المقدمات الأرسطية وتلك المذكورة عند بيرلمان وغيرها.

¹ عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطقاته وتقنياته، ص313.

² صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص529.

ومن جهة أخرى فإنّ "بيرلمان"، رغم محاولاته التجديدية، لم يخرج من ريقه الأثر الأرسطي، حيث إنّ كتاب بيرلمان وتيتكا هو إقرار صريح بأثر الخطابة القديمة في الحجاج الحديث، بل إنّ المتصفح لهذا العمل يدرك بوضوح أنّه سعي حثيث لبعث الخطابة القديمة. لكن من منظور معاصر، يحیی البرهان الأرسطي، ويبعث الرّوح أيضا في العناصر الهامة التي أهملت في هذا البرهان¹. بينما ابن القيم وشيخه ابن تيمية انتقدا كثيرا من القضايا التي كان عليها غالبية من العلماء قديما وحديثا، خاصّة تلك التي سببها التأثير اليوناني، وألقت بظلالها على دراسة التّحاطب، وكثير من المجالات الأخرى تأتي في مقدّماتها مباحث وقضايا العقيدة. ومنه فليس بالضرورة تتبع سنن بيرلمان في مبحث الحجاج عند ابن القيم، إلا ما جاء منه موافقا لما أتى به ابن القيم أو مقاربا له.

والأمر الذي لا بدّ من التنبية عليه هو: أنّ التّطرق إلى تلك **المرتكزات** عند ابن القيم تصادفه عدّة إشكالات معرفية، ليست معرّقة لفهم نظرية الحجاج عنده بقدر ما هي مثرية لها ومبرزة لكثير من معالمها، ولعلّ أهم إشكاليتين مشاريتين في التراث العربي الإسلامي، مما له مساس مباشر بمبحث الحجاج ومنطلقاته عند ابن القيم، هما: **إشكالية العلاقة بين العقل والنقل**، من حيث إمكان وجود التعارض، الذي يفضي إلى الحديث عن أيّهما المقدم، وهذه الإشكالية تمسّ مرتكز "العقل". أما الإشكالية الثانية فهي **قضية الحسن والقبح** وإلى أيّ معيار يحتكمان للعقل والفطرة أم للشرع؟ ولها علاقة بمرتكز "العقل والفطرة" أيضا. وبهذا سيكون الحديث أولا عن المرتكزات التي ذكرها ابن القيم، ثم الإشكاليات المثارة حولها، ورأي ابن القيم في ذلك.

1) مخاطبة الله للعقل والفطرة وتيهيؤهما لقبول النقل والحجة

نظرا لوعي ابن القيم بمركزية **العقل**، فقد اهتم به من عدّة نواحٍ، ومن ذلك أنّه ذكر انقسامه إلى نوعين **غريزي ومكتسب**، وبيّن أنّ الخير كلّ الخير في اجتماع النوعين، حيث قال: "والعقل عقلان عقل غريزي، وهو أب العلم ومربيه ومفوه، وعقل مكتسب مستفاد، وهو ولد العلم وثمرته ونتيجته. فإذا اجتمعا في العبد فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، واستقام له أمره،

¹ (مسكين) حسن، مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحجاج، مؤسسة الزحّاب الحديثة (بيروت لبنان)، ط2 (2010م)، ص158.

وأقبلت عليه جيوش السعادة من كل جانب ، وإذا فقدهما فالحيوان البهيم أحسن حالا منه ، وإذا انفردا انتقص الرجل بنقصان أحدهما"¹. فجعل علاقة العقليين بالعلم علاقة أبوة وبنوة، فالغريزي أب العلم فهو يرييه، أما المكتسب فيأتما نشأ بأبوة العلم فهو ابن له. والخير في اجتماعهما.

كما ذكر ابن القيم أنّ هناك من فاضل بين العقليين، ففند ذلك الرأي بذكره للآفات التي تلحق نقص أحدهما عن الآخر، وأنه لا بد لهما من التكمال، " والتّحقيق أنّ صاحب العقل الغريزي الذي لا علم ولا تجربة عنده آفته التي يؤتى منه: الإحجام وترك انتهاز الفرصة ، لأن عقله يعقله عن انتهاز الفرصة لعدم علمه بها، وصاحب العقل المكتسب يؤتى من الإقدام، فليد علمه بالفرص وطرقها يلقيه على المبادرة إليها، وعقله الغريزي لا يطبق رده عنه ، فهو غالباً يؤتى من إقدامه والأول من إحجامه"². فهما آفتان تلحقان كل عقل إذا لم يكمل بصاحبه، فللغريزي آفة الإحجام، وللمكتسب آفة الإقدام.

وقد بيّن ابن القيم موطن اكتمال قوة عقل الغريزي من خلال الوحي (النقل): "فإذا رزق العقل الغريزي عقلاً إيمانياً مستفاداً من مشكاة النبوة ، لا عقلاً معيشياً نفاقياً يظنّ أربابه أنهم على شيء - ألا إثم هم الكاذبون - فليهم يزوّن العقل أن يرضوا الناس على طبقاتهم ، ويسالموهم ويستجلبوا مودّتهم ومحبتهم ، وهذا مع أنّه لا سبيل إليه فهو إثارة للراحة والدعة ، ومؤنة الأذى في الله والموالاتة فيه والمعاداة فيه ، وهو ، وإن كان أسلم عاجلة ، فهو الهلك في الآجلة؛ فإنّه ما ذاق طعم الايمان من لم يوال في الله ويعاد فيه، فالعقل كلّ العقل ما أوصل إلى رضا الله ورُسوله"³.

وقد بيّن ابن القيم قيمة العقل عند الله سبحانه، فقد "مدح الله سبحانه العقل وأهله في كتابه في مواضع كثيرة منه، وذم من لا عقل له، وأخبر أنهم أهل النار الذين لا سمع لهم ولا عقل، فهو آلة كل علم وميزانه الذي به يعرف صحّحه من سقيمه ، وراجحه من مرجوحه ،

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص384.

² نفسه، ج1، ص384.

³ نفسه، ج1، ص385.

والمرأة التي يعرف بها الحسن من القبيح¹. فبين ابن القيم أنّ العقل آلة تنزّل بين الأمور صحة وخطأ وحسناً وقبحاً، فهذا فالعقل هو المخاطب.

وبما أنّ العقل هو المخاطب، فهو الذي تُوجّه إليه الحجج والأدلة، ولذلك فإنّ الله سبحانه قد "نصب من الأدلة الدالة على وجوده وحدانيته وصفات كماله على اختلاف أنواعها، ولا يُطبق حصرها إلاّ الله، ثمّ ركز ذلك في الفطرة ووضعه في العقل جملة، ثمّ بعث الرّسل مذكّرين به، ولهذا يقول تعالى: ﴿فَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذّاريات: 55]، وقوله: ﴿فَذَكَرْ إِنْ نَفَعْتَ الذِّكْرَ﴾ [الأعلى: 9]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾ [الغاشية: 21]، وقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: 49]، وهو كثير في القرآن، ومفصّلين لما في الفطرة والعقل من العلم به جملة². فقد بين ابن القيم أنّ الشّرع جاء مذكراً للعقل بما ركز فيه. وقد أكّد ابن القيم على الفطرة وأنّ الله سبحانه في تقريره للتوحيد قد خاطب الفطر، وودلك لارتكاز التوحيد في الفطر، حيث إنّ الفطر لو تركت وحالها لأقرت به، "فانظر كيف وجد الإقرار به، وتوحيده وصفات كماله ونعوت جلاله، وحكمته في خلقه وأمره المُقتضية إثبات رسالة رسله، ومجازات المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، مُودعاً في الفطرة مركزاً فيها، فلو خلّيت على ما خلقت عليه لم يعرض لها ما يُفسدها ويحوّلها ويغيّرهما عمّا فطرت عليه، ولأقرت بوحدانيته، ووجوب شكره وطاعته وبصفاًته وحكمته في أفعاله وبالثواب والعقاب"³. وابن القيم لما عرض حال الفطر السليمة أتى إلى الفطر التي تغيرت، حيث بين أنّها "لما فسدت وانحرفت عن المنهج الذي خلقت عليه أنكرت ما أنكرت ووجدت ما وجدت"⁴، ولهذا السبب فقد أرسلت الرّسل فكانوا أمام صنفين من الناس، وكان لهم منهما موقفان: "فبعث الله رسله مذكّرين لأصحاب الفطر الصّحيحة السليمة، فانقادوا طوعاً واختياراً ومحبة وإذعاناً بما جعل من شواهد ذلك في قلوبهم، حتّى إن منهم من لم يسأل عن المعجزة والخارق، بل علم صحة الدّعوة من ذاتها، وعلم أنّها دّعوة حق برهانها فيها، ومعدّرين ومقيمين

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص383.

² نفسه، ج2، ص243.

³ نفسه، ج2، ص244.

⁴ نفسه، ج2، ص244.

البينة على أصحاب الفطر الفاسدة ، لئلا تحجج على الله بأنه ما أرشدها ولا هداها ، فيحق القول عليها بإقامة الحجّة ، فلا يكون سبحانه ظالماً لها بتعديدها وإشغالها¹ . وذكر ابن القيم أنّ الله سبحانه قد بين ذلك " في قوله ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ لِيُنذِرَ مَنِ كَانَ حَيًّا وَيُحِقَّ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [يس: 69-70]"² .

وقد أكد كثيرا على قضية الفطر والعقول في كونها دالة على ربوبيته كما يقرها أيضا بالشرعية، حيث "قد شهدت الفطر والعقول بأنّ للعالم ربّاً قادراً حليماً عليماً رحيماً كاملاً في ذاته وصفاته ، لا يكون إلا مريدا للخير لعباده ، مجريا لهم على الشريعة والسنة الفاضلة العائدة باستصلاحهم، الموافقة لما ركب في عقولهم من استحسان الحسن واستقباح الفئح ، وما جبل طباعهم عليه من إيتار النافع لهم المصلح لشأنهم ، وترك الضار المُفسد لهم . وشهدت هذه الشريعة له بأنه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين وأنه المُحيط بكل شيء علما"³ .

كما بين ابن القيم سهولة ويسر المعارف الفطرية المودعة في العقول والفطر وأنها لا تحتاج إلى كبير عناء، وذلك لما دعا إلى التأمل في ظهور معرفة الله وتوحيده وكيف هي مسطورة في الفطر، ثم دعا إلى التدبّر فيما أورده من حقائق، حيث قال: " فتدبّر هذا الفصل فإنّه من الكُنوز في هذا الكتاب، وهو حقيق بأن تثنى عليه الخناصر ولله الحمد والمنه ، والمقصود أنّ الله سبحانه أعطى العبد من هذه المعارف وطرقها ويسرها عليه ما لم يُعطه من غيرها ، لعظم حاجته في معاشه ومعاده إليها، ثم وضع في العقل من الإقرار بحسن شرعه ودينه ، الذي هو ظلّه في أرضه وعدله بين عباده ونوره في العالم، ما لو اجتمعت عقول العالمين كلهم فكأنوا على عقل أعقل رجل واحد منهم لما أمكنهم أن يقترحوا شيئا أحسن منه ولا أعدل ولا أصلح ولا أنفع للخليقة في معاشها ومعادها ؛ فهو أعظم آياته ، وأوضح بيناته ، وأظهر حججه على أنّه الله الذي لا إله إلا هو ، وأنه المتّصف بكل كمال المنزه عن كل عيب ومثال ، فضلا عن أن يحتاج إلى إقامة شاهد من خارج عليه بالأدلة والشواهد لتكثير طرق ال هدى، وقطع المعذرة

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص244.

² نفسه، ج2، ص244.

³ نفسه، ج2، ص314.

وإزاحة العلة والشبهة ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيي عن بينة﴾ وإن الله لسميع عليم ﴿[الأنفال: 42]﴾¹.

وبما أن العقل والفطرة مقصودان بالخطاب وقد هيئا لقبول الحجّة، يرى ابن القيم أنّ الإذعان للحجّة أمر فطري مشترك، وذلك " لما جعل الله في فطر عباده من الانقياد للحجّة، وقبول قول صاحبها، وهذا أمر مشترك بين جميع أهل الأرض، مؤمنهم وكافرهم برّهم وفاجرهم الانقياد للحجّة وتعظيم صاحبها"². ففي مجال "العقيدة" مثلاً، يرى ابن القيم أنّ العقل هو الذي خوّطب بما يعقل من صفات الله وأفعاله، " وقد نبّه سبحانه على إثبات صفاته وأفعاله بطريق المعقول فاستيقظت لتبنيها العقول الحيّة واستمرت على رقدتها العقول الميتة"³. وبذلك فالعقل والفطرة قاعدتان في الحجاج يقبلان النّقل (الشرع الموحى) الذي يصير حجّة ومنطلقاً منه في الحجاج، لكونه موافقاً لما ركز في الفطر السليمة . إلا أنّ بعض العلماء قد شكك في قيمة النّقل فقدّم عليه العقل، فكانت هناك إشكالية "العقل والنقل"، وكان لابن القيم فيها رأي الذي ما فتى يدافع عنه في كم من موضع في مؤلفاته.

2) إشكالية العقل والنقل وموقف ابن القيم (تكامّل العقل والفطرة والنقل)

هذه الإشكالية المطروحة حول ثنائية العقل والنقل وأيهما المقدم، ليست محلّ تساؤل عن أيّهما المقدم عند ابن القيم، فهو لا يرى ثنائية العقل والنقل على أنّهما قسيمان منفصل بعضهما عن بعض، بل هو يناقش من آثار هذه الإشكالية بأن قدّم العقل على النّقل، ويجعل ذلك التّقسيم والفصل باطلاً من أساسه، لأنّه يرى أنّ العقل هو الذي يحتكم إلى الشرع في تقسيمه، إذ "تقسيم الناس الكلام في الدين إلى الشرع والعقل هو تقسيم باطل، بل المعقول قسيمان: قسم يوافق ما جاء به الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، فهو معقول كلامه ونصوصه لا قسيم ما جاء به، وقسم يخالفه فلذلك ليس بمعقول وإنّما هي خيالات وشبه باطله لظنّ صاحبه أنّها معقولات، وإنّما هي خيالات وشبهات"⁴.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص244-245.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص11.

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج3، ص914.

⁴ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج3، ص133.

وقد خطأ ابن القيم الذين أثاروا هذه الإشكالية بأن قدّموا العقل على النقل إن كان هناك، حسب رأيهم، تعارض بينهما، وتحذاهم بالأدلة العلمية، بل إن ابن القيم لثقته العلمية والمنهجية بما هو فيه تحدّى كلّ من يرى بأنّ العقل مقدّم على النقل، حيث قال: " ونحن نقول قولاً نقدم بين يديه مشيئة الله وحوله والاعتراف بمثته علينا وفضله لدينا، وأنّه محض مثته وجوده وفضله، فهو المحمود أولاً وآخراً على توفيقنا له وتعليمنا إياه : إنّ كل شبهة من شبه أرباب المعقولات عارضوا بها الوحي فعندنا ما يبطلها بأكثر من الوجوه التي أبطلنا بها معارضة شيخ القوم¹، وإن مدّ الله في الأجل أفردنا في ذلك كتاباً كبيراً"². ثم بيّن أنّه لو وُجد من يقول بذلك لضرب إليه أكباد الإبل، حتى يناقشه في ذلك³.

كما صرح بأنّ هناك من قام بهذا العمل قبله (تحدّي مثيري إشكالية العقل والنقل)، لكنّه عورض وأوذى، وقد شكر ابن القيم له هذا الصنيع⁴، وأغلب الظنّ أنّه قصد شيخه ابن تيمية*، لأنّ له باعاً في هذا يدل عليه مؤلفه " دَرُءُ تَعَارُضِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ أَوْ مُوَافَقَةُ صَحِيحِ الْمُنْقُولِ لِصَرِيحِ الْمُعْقُولِ"، كما أنّه قد ذكر بأنّه الشيخ الذي قيضه الله لصد هجمة شيخ الفرقة القائلة بتعارض العقل مع النقل⁵، والله أعلم

وقد زعزع ابن القيم مقولة من يقدّم كلّ ما يدخل ضمن المعقول على المنقول، بدليل واقعي مفاده "أنّ المعقولات ليس لها ضابط يضبطها، ولا هي منحصرة في نوع معيّن، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليّات يختصون بها، فللفرس عقليّات، وللهند عقليّات، ولليونان عقليّات، وللمجوس عقليّات، وللصّابئة عقليّات، بل كلّ طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليّات، بل بينهم فيها من الاختلاف والتّباین ما هو معروف عند المعتنّين به"⁶.

¹ هو يقصد "الطّوسى (أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن) 672هـ"، وقد صرح باسمه في كم موضع، وذكر بأنّه شيخ الفرقة التي ألغت السّمع (التقل) وأحلّت الفلسفة والعقل وبدلت الآيات بالإشارات على أنّها عقليّات، ينظر: ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج4، ص1077.

² ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج4، ص1077.

³ نفسه، ج4، ص1077.

⁴ نفسه، ج3، ص1008.

* وهذا ما رجحه أيضاً محقق الكتاب علي بن محمد الدّخيل في (الصّواعق المرسلّة)، ج3، ص1008. لكن نميل إلى الجزم بأنّه هو للدليل الذي سيأتي بيانه.

⁵ ينظر: ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج4، ص1079.

به¹. وبهذا فالعقليات ليست كلها محلّ اتفاق بل قد تختلف بين الطوائف بل وحتى بين الطائفة نفسها، ومنه فابن القيم يقوِّض مقولة رفع المعقولات فوق النقل، بكون المعقولات نفسها ليست على درجة واحدة. وابن القيم لا ينكر المعقولات، وإنما يناقش من يقدمها على النقل، وإلا فهو يجعلها من ضمن ما قد يُحجج به من الحجج، وذلك يتّضح في إحدى مناقشاته حيث قال: " ونحن نطالب هؤلاء المعارضين بواحدة من ثلاث : إما كتاب منزل أو آثارة من علم يؤثر عن نبي من الأنبياء أو معقول صحيح المقدمات ، وقد اتفق العقلاء على صحة مقدماته"².

ولما طالب ابن القيم بمعقول صحيح المقدمات، فهذا يعني أنه لا ينقص من قيمة العقل كليّة، وإنما ينقص من قيمة العقليات المحتملة غير الصحيحة التي هي في حدّ ذاتها مختلفة، ثم هناك من يقول بتقديمها على النقل، أمّا العقل الصحيح فلا تعارض بينه وبين النقل، ولهذا فابن القيم يرى اتفاق العقل الصحيح والنقل الصحيح، وقد بيّن بأنّ ما يأتي به النقل إنما هو تفصيل لما ركز في الفطر والعقول، وذلك ما قد وضّحه في كم من موضع، ومن تلك المواضع: حديثه عن قضية المعاد، حيث قال: " أفلا ترى كيف ظهر في العقل الشّهادة بدينه وشرعه وبثوابه وعقابه، وهذا يدلّ على إثبات المعاد بالعقل ، كما يدلّ على إثباته بالسمع ، وكذلك دينه وأمره وما بعث به رسله هو ثابت في العُقُول جملة، ثمّ علم بالوحي، فقد تطابقت شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه والتصديق بوعدده ووعيدده ، وأنه سبحانه دعا عباده على ألسنة رسله إلى ما وضع في العُقُول حسنه والتصديق به جملة ، فجاء الوحي مفصلاً مُبيناً ومقرراً ومدكراً لما هو مركز في الفطر والعقول"³.

ووجود عقليات محتملة، خاصة إن كانت مجرد آراء حُكم عليها بأنها عقليات، يدل على تراتب حجاجي بينهما، ولابن القيم رأيه في تراتب الحجج وقوّتها، فالحجة النقلية أقوى من الحجة العقلية مع أنه لا تعارض بين النقل الصحيح والمعقول الصحيح لا المعقول المحتمل، ولذلك نبّه على مآل تقديم الحجة العقلية على الحجة النقلية في قضية الاحتجاج، وأنها تروم

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج4، ص1067.

² نفسه، ج4، ص1087.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص340.

إسقاط الحجّة التّقليّة، يقول ابن القيم: " إنّ حقيقة قول المعارضين بين النّصوص الإلهية النّبويّة وآراء الرّجال وتقديم الآراء عليها ؛ أن لا يحتج بالقرآن والسّنّة على شيء من المسائل العلميّة ، بل ولا يستفاد التّصديق الجازم بشيء من أخبار الله ورسوله ألبتة"¹.

ويستدل "ابن القيم" في تقديمه الدليل السّمعي على العقلي، بمراحل الإدراك وفق نموّ الإنسان حيث بيّن أنّ " الأدلّة السّمعيّة تدل بقصد الدال وإرادته ، وعلم المخاطب بذلك أيسر عليه من علمه باقتضاء الدليل العقلي مدلوله، ولهذا كان أول ما يفعله الطّفل معرفة مراد أبويه بخطابهما له قبل علمه بالأدلّة العقليّة. وأيضا فمن قصد تعليم غيره مقتضى الدليل العقلي لم يمكنه ذلك حتى يعرفه مدلول الألفاظ التي صاغ بها الدليل العقلي ، فعلمه بمدلول الدليل السّمعي الدال على مقتضى الدليل العقلي أسبق إليه وأيسر عليه ، وهذا هو التّرتيب الطّبيعي الموجود في النّاس كما يخاطب المعلّم المتعلّم بالألفاظ الدالة على الدليل العقلي ، فلا بدّ أن يعرف مدلول تلك الألفاظ أولا، ثم يرتّب مدلولها في ذهنه ترتيبا ينتج له العلم بالنتيجة"².

وقد بيّن ابن القيم أنّ ذلك عامّ على كلّ البشر، ولذلك أحيل الأنبياء وأقوامهم على الأدلّة السّمعيّة، "وليس أحد من البشر يستغني عن التّعلّم السّمعي، كيف وآدم أبوهم أول من علّمه الله أصول الأدلّة السّمعيّة، وهي الأسماء كلّها، وكلمه قبيلاً³، ونبأه وعلمه بخطاب الوحي ما لم يعلمه بمجرد العقل، وهكذا جميع الأنبياء من ذريته علّمهم بالأدلّة السّمعيّة، وهي الوحي، ما لم يعلموه بمجرد عقولهم، وحصل لهم من اليقين والعلم بالأدلّة السّمعيّة التي هي خطاب الله لهم ما لم يحصل لهم بمجرد العقل ، وأحيلوا هم وأمهم على الأدلّة السّمعيّة ، ولم يحالوا على العقل، وهداهم الله بالأدلّة السّمعيّة لا بمجرد العقل ، وأقام حجّته على أمهم بالأدلّة السّمعيّة لا بالعقل"⁴.

ولذلك ردّ ابن القيم على مزاعم الفلاسفة الذين أنقصوا من قدر الخطاب السّمعي، مبينا أنّ النّبوة خطاب سمعي، " وهو ما اتّفقت عليه أهل الملل أن النّبوة خطاب سمعي بوحي يوحيه الملك إلى النّبي عن الرّب تعالى، ليست مجرد معرفة الحقائق بقوة قدسيّة في البشر نقيز بما

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج4، ص1065.

² نفسه، ج2، ص758.

³ أي معانيه، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج7، ص228. مادة (قبل).

⁴ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص758-759.

عن غيره، وقوة تخيل وتخييل يتمكن بها من التصور وحسن البصيرة ، وقوة تأثير يتمكن بها من التصرف في عناصر العالم، كما يقول المتفلسفة. ويقولون إنّ ما يحصل للنبي من المعارف إنّما هو بواسطة القياس العقلي كغيره من البشر ، لكن هو أسرع وأكمل إدراكا للحد الأوسط¹ من غيره، ويزعمون أنّ علم الرب كذلك، والقائلون بأنّ اليقين والعلم إنّما يحصل من الأدلة العقلية لا من الأدلة السمعية هم هؤلاء ، وعنهم تُلقَى هذا الأصل ومنه م أخذ، فهو أحد أصول الفلسفة².

ثم بين ابن القيم مغبة هذا التقديم لا على عملية الاحتجاج فقط، بل على عملية التخاطب ذاتها، وذلك لأنّ معارض الحجة التقلية بعقله هو أمام حالين، الحال الأول: حينما يسمع النصوص التي أخبر بها الله ورسوله، ويكون فيها ما لا يدركه عقله، فهو إما أن يكون له رأي مخالف لهذا النص أو لا يكون، فإن كان له رأي (معقول) مخالف للنص قدّم عقله ولم يستفد من الخطاب فائدة علمية، " بل غايته أن يستفيد إتعاب قلبه وإعمال فكره فيما يحتمله ذلك اللفظ من المعاني التي لا يدل عليها الخطاب ، ليصرف دلالة الخطاب إليها ، ومعلوم أنّ المقصود من الخطاب الإفهام، وهذا لم يستفد من الخطاب الإفهام ولا الصواب ، فإنّ الحق إنّما استفاده من عقله والمعنى الذي دلّ عليه الخطاب الدلالة المألوفة لم يقصد بالخطاب إفهامه ، والمعنى البعيد الذي صرف اللفظ إليه وحمله عليه، وهو عالم بثبوت بدون الخطاب، فلم يكن في خطاب الله ورسوله عند هؤلاء فائدة علمية ألبتة³.

والمقول السابق من ابن القيم يدلّ على أنّ المخاطب المقدم للعقل على النقل رأيه سابق على الخطاب، فكأنّ الخطاب قد ألغى جانبه الإفادي، الذي يحوي قيمة علمية جديدة، قبل أن يتلقظ به، فتأويله سابق عن إنتاجه، بل هذا، حسب ابن القيم، يطعن في قيمة الوحي، ويفسد عملية التخاطب، حيث يصرف المخاطب دلالات الخطاب إلى النحو الذي يرضاه

¹ الحد الأوسط من المصطلحات المنطقية الداخلة في القياس، والحد المتكرر يسمى بالحد الأوسط، وذلك لتوسطه واشترائه بين الكبرى والصغرى، والموجود في الكبرى الحد الأكبر، والموجود في الصغرى يسمى الحد الأصغر. ينظر مثلا: الميداني، ضوابط المعرفة، ص229. ويمكن توضيح ذلك بهذا المثال: شارب الخمر فاسق، الفاسق لا تقبل شهادته، فشهادة شارب الخمر لا تقبل، فالحد الأوسط الذي تكرر هنا هو الفاسق.

² ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص759.

³ نفسه، ج4، ص1066.

رأيه، دون أن يحتكم إلى مراد المخاطب، وهذا يحدث تخاطبا غير ناجح وفق مبدأ البيان الذي قرره ابن القيم، حيث إنه "لما كان المقصود من التخاطب التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على محز واحد كان أصح الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم، وهذا هو حقيقة الفقه الذي أثنى الله ورسوله به على أهله وذم من فقده"¹. وغير ذلك ليس داخلا في مجال التخاطب، وإنما هي تأويلات مسبقة تلوي دلالات النصوص حتى تأتي موافقة لها، وإن لم تأت ألغيت بحجة مخالفة المعقول.

وقد كشف ابن القيم بذلك التحليل مكنم الزلل في نهج التأويل المسبق للنص وفق رأي المتلقي، لذا فهو داخل ضمن الأساليب المغالطية بالاستشهاد، وذلك حينما يصير أصحاب تلك التأويلات آراءهم ومقولاتهم هي المرادة من النص ويحتجون بها، "وفرق هائل بين الحجّة المنقولة من النص القرآني في سياقها من القرآن العظيم، وفي إحلالها سياقاً بشرياً جديداً، يأتي في وجهه منه تأويلاً خاصاً للنص القرآني، غير مبرأ من مغالطة المستشهد"².

و"لابن القيم" رأي قد حسم به هذه الإشكالية؛ حيث بين تكامل الفطرة والعقل والشرع، وذلك بتفصيل منهجي تراتبي دقيق، بين فيه "أن الله سبحانه منح عباده فطرةً فطرهم عليها لا تقبل سوى الحق ولا تؤثر عليه غيره لو تركت، وأيدها بعقول تفرق بين الحق والباطل، وكملها بشرعة تفصل لها ما هو مستقر في الفطرة وأدركه العقل مجملاً؛ فالفطرة قابلة، والعقل مزك، والشرع مبصر مفصل لما هو مركز في الفطرة مشهود أصله دون تفاصيله بالعقل"³. وقد بين ابن القيم أنه قد تحقق هذا الاتفاق في الإقرار بوجود الله، "فاتفقت فطرة الله المستقيمة، والعقل الصريح، والوحي المبصر المكمل على الإقرار بوجود فطر هذا العالم بجميع ما فيه عاليه وسافله وما بينهما"⁴.

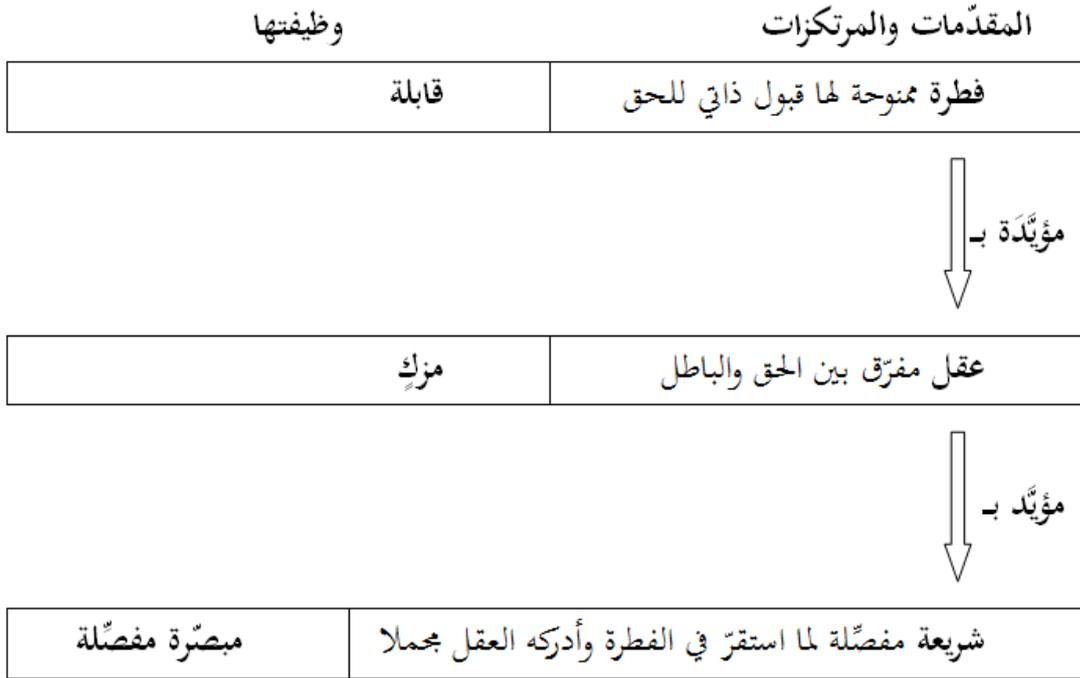
وبهذا أعطى ابن القيم نسق اشتغال المرتكزات والمقدمات الحجاجية وفق تراتب، يحسن بيانه وفق المخطط التالي:

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص500-501.

² عيد بلع، "المغالطة الحجاجية في سياق الاستشهاد"، ص12.

³ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج4، ص1277-1278.

⁴ نفسه، ج4، ص1278.



وقد سبق أن ذكر "ابن القيم" من قد استوفى هذه الشّروط مجتمعة، وأنّها تكون لصاحب العقل الرّكبي، " فَهُوَ قَدْ أَدْرَكَهُ جُمْلًا ثُمَّ جَاءَ الْهُدَى بِتَفْصِيلِ مَا شَهِدَ قَلْبُهُ بِصِحَّتِهِ جُمْلًا وَهَذِهِ حَالُ أَكْمَلِ الْخَلْقِ اسْتِجَابَةً لِدَعْوَةِ الرَّسُولِ كَمَا هِيَ حَالُ الصَّادِقِ الْأَكْبَرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"¹.

3) إشكاليّة الحسن والقبح² ورأي ابن القيم

مسألة الحسن والقبح التي شكّلت إشكاليّة من الإشكاليّات التي اشتغل عليها الفكر العربي الإسلامي، وكانت محلّ نقاش وجدل، وهي متداخلة مع ما يقول به الحجاجيون الغريبيون حول المقدّمات المنطلق منها في الحجاج، وذلك لأنّها تدخل فيما يستسيغه النّاس ويقبلونه أو يستهجنونه ويرفضونه، خاصّة لما لها من تعلق ببعض القيم، وقد أشار "بيرلمان" إلى قضيّة القيم ضمن المقدّمات التي ذكرها للحجاج، وكل ما ذكره من مقدّمات قد "ردّه إلى ضربين اثنين ضرب مداره على الواقع Le réel وهو المتعلّق بالوقائع والحقائق والافتراضات، وضرب مداره

¹ ابن القيم، مفتاح دار السّعادة، ج1، ص517.

² قضية الحسن والقبح، وما الحكّم في تحسين وتقبّيح الأفعال من القضايا التي تُعالج في العقيدة وهي محلّ اختلاف بين الفرق، وقد بسط ابن القيم رأيه فيها مفتدًا الآراء الأخرى بالحجج والأدلة التي تؤيّد ما ذهب إليه. ينظر: مفتاح دار السّعادة، ج2، ص130 وما بعدها.

على المؤثر والمفضل *Le préférable* وهو المتعلق بالقيم ومراتبها ومواضع الأفضل فيها"¹. وهي مرتبطة بفكرة الموضوع التي تعتبر من أهم مرتكزات الحجاج والجدل منذ القديم وحتى النظريات الحجاجية الحديثة². لكنّ محلّ النقاش في الفكر العربي الإسلامي هو مرجعية ذلك الاستحسان أو الاستقباح أهو راجع إلى العقل، أم إلى الشرع؟

من الآراء التي انتقدها ابن القيم الرّأي القائل بأنّ مسألة الحسن والقبح راجعة إلى الشريعة لا إلى الفطرة، حيث قال في معرض المحاجة: " قَوْلُكُمْ مُسْتَنَدُ الْإِسْتِحْسَانِ وَالِاسْتِقْبَاحِ التَّدِينِ بِالشَّرَائِعِ ، فَيُقَالُ : لَا رَيْبَ أَنَّ التَّدِينِ بِالشَّرَائِعِ يَفْتَضِي الْإِسْتِحْسَانَ وَالِاسْتِقْبَاحَ ، وَلَكِنَّ الشَّرَائِعَ إِنَّمَا جَاءَتْ بِتَكْمِيلِ الْفِطْرِ وَتَقْرِيرِهَا لَا بِتَحْوِيلِهَا وَتَغْيِيرِهَا ، فَمَا كَانَ فِي الْفِطْرَةِ مُسْتَحْسَنًا جَاءَتْ الشَّرِيعَةُ بِاسْتِحْسَانِهِ فَكَسْتَهُ حَسَنًا إِلَى حَسَنِهِ فَصَارَ حَسَنًا مِنَ الْجِهَتَيْنِ ، وَمَا كَانَ فِي الْفِطْرَةِ مُسْتَقْبَحًا جَاءَتْ الشَّرِيعَةُ بِاسْتِقْبَاحِهِ فَكَسْتَهُ قَبِيحًا إِلَى قَبِيحِهِ فَصَارَ قَبِيحًا مِنَ الْجِهَتَيْنِ "³. وبهذا فابن القيم ليس مع الرّأي القائل بأنّ الحسن والقبح يرجع الحكم فيهما إلى الشرع، وإن كان يرى الشرع محسنًا ومقبّحًا، لكن ذلك مسبوق بما هو مستقرّ في الفطر، والشرع إنّما استحسانه وتقبيحه يأتي تقريرًا وتكميلًا لما قد ركّز في الفطر.

ثم استند ابن القيم إلى شواهد واقعية تؤكّد ما ذهب إليه، حيث ذكر حكم بعض الصحابة بفطرته على ما جاء به الشرع، وأنّه موافق لما قبلته الفطر السليمة والعقول الصحيحة، حيث قال: "فَهَذِهِ الْقَضَايَا مُسْتَحْسَنَةٌ وَمُسْتَقْبَحَةٌ عِنْدَ مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ وَلَمْ يَقْرَ بِنَبْوَةٍ ، وَأَيْضًا فَمَجِيءُ الرَّسُولِ بِالْأَمْرِ بِحَسْنِهَا وَالنَّهْيِ عَنْ قَبِيحِهَا دَلِيلٌ عَلَى نَبْوَتِهِ ، وَعَلَّمَ عَلَى رِسَالَتِهِ ، كَمَا قَالَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ وَقَدْ سُئِلَ عَمَّا أَوْجَبَ إِسْلَامَهُ فَقَالَ : مَا أَمَرَ بِشَيْءٍ فَقَالَ الْعَقْلُ لَيْتَهُ نَهَى عَنْهُ ، وَلَا نَهَى عَنْ شَيْءٍ فَقَالَ الْعَقْلُ لَيْتَهُ أَمَرَ بِهِ . فَلَوْ كَانَ الْحَسَنُ وَالْقَبِيحُ لَمْ يَكُنْ مَرْكُوزًا فِي الْفِطْرِ وَالْعُقُولِ لَمْ يَكُنْ مَا أَمَرَ بِهِ الرَّسُولُ وَنَهَى عَنْهُ عُلَمَاءٌ مِنْ أَعْلَامِ صَدَقِهِ "⁴.

¹ صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص313.

² صولة، في نظرية الحجاج، ص27.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص459.

⁴ نفسه، ج2، ص459.

وفي محل نقاش آخر لحجة أخرى للرأي السابق، مفادها أنّ الإنسان يحكم بالحسن والقبح حسب ما يلائمه ويوافق غرضه، حسب العادة، ولهذا وجب الاحتكام إلى الشرع، فقد فند ابن القيم ذلك بالأدلة الواقعية، حيث قال: " ولم تكن تلك الملاءمة والمنافرة لـ مـمـجـرـد العادة، بل لما قام بالملائم والمنافر من الصفات؛ ففي الخبز والماء واللحم والفاكهة من الصفات التي اقتضت ملاءمتها الإنسان ما ليس في الثراب والحجر والقصب والعصف وغيرها ، ومن ساوى بين الأمرين فقد كابر حسه وعقله"¹.

ثم أسقط تلك الأمثلة المتعلقة بالحسن، على ما تعلق بالقيم والفضائل، حيث قال: "فَهَكَذَا مَا لَاءَمُ الْعُقُولِ وَالْفَطْرِ مِنَ الْأَعْمَالِ وَالْأَحْوَالِ وَمَا خَالَفَهَا هُوَ مَا قَامَ بِكُلِّ مِنْهَا مِنَ الصِّفَاتِ الَّتِي اخْتَصَّتْ بِهِ ، فَأَوْجِبُ الْمَلَاءِمَةَ وَالْمَنَافِرَةَ ، فَمَلَاءِمَةُ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَالْبِرِّ لِلْعُقُولِ وَالْفَطْرِ وَالْحَيَوَانِ مَا اخْتَصَّتْ بِهِ ذَوَاتُ هَذِهِ الْأَفْعَالِ مِنْ أُمُورٍ لَيْسَتْ فِي الظُّلْمِ وَالْإِسَاءَةِ ، وَلَيْسَتْ هَذِهِ الْمَلَاءِمَةُ وَالْمَنَافِرَةُ لِجُرْدِ الْعَادَةِ وَالتَّيْدِينِ بِالشَّرَائِعِ ، بَلْ هِيَ أُمُورٌ ذَاتِيَّةٌ لَهُدِهِ الْأَفْعَالِ وَهَذَا مِمَّا لَا يُنْكِرُهُ الْعَقْلُ بَعْدَ تَصَوُّرِهِ"².

وابن القيم لم يغيب عنه دخول بعض الأمور الحسية ضمن العادة والإلف لا تحت الفطرة، لكنه، على معرفته بها، يرفض أن تتخذ تلك الأمور الحسية الفردية الجزئية مطية لحكم كلي على الكل، يقول ابن القيم: " لا ننكر أنّ للعادة واختلاف الزمان والمكان والإضافة والحال تأثيراً في الملاءمة والمنافرة، ولا ننكر أنّ الإنسان يلائمه ما اعتاده من الأغذية والمسكن والملابس، وينافره ما لم يعتده منها ، وإن كان أشرف منها وأفضل ، ومن هذا إلف الأوطان وحب المسكن والحنين إليها، ولكن هل يلزم من هذا أن تكون الملاءمة والمنافرة كلّها ترجع إلى الإلف والعادة المجردة؟ ومعلوم أنّ هذا ممّا لا سبيل إليه ، إذ الحكم على فرد جزئي من أفراد النوع لا يقتضي الحكم على جميع النوع ، واستلزام الفرد المعين من النوع اللازم المعين لا يقتضي استلزام النوع له، وثبوت خاصّة معيّنة للفرد الجزئي لا يقتضي ثبوتها للنوع الكلي"³.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص460.

² نفسه، ج2، ص460-461.

³ نفسه، ج2، ص461.

ونجد التفريق نفسه موجودا عند بيرلمان، حيث "يشدد بيرلمان على ضرورة التمييز بين القيم المجردة كالجمال أو العدل، والقيم الملموسة كفرنسا أو الكنيسة. القيمة الملموسة هي التي ترتبط بكائن أو شيء أو جماعة أو مؤسسة منظورا إليها في وحدانيتها"¹. وهذا في الحقيقة ما أشار إليه ابن القيم من إلف المساكن والأوطان وقال بأنها أحكام تختلف، فهي فردية داخلية في صنف المحسوسات (الملموس)، وهناك قيم كلية لا ترجع إلى الإلف والعادة بل للعقل والفطرة. وبهذا فتحليل ابن القيم قد نفذ إلى خلفيات ذلك الاستحسان أو الاستقباح ولم يقف عند حدود التفريق فقط، كما هو صنيع بيرلمان.

وقد صرح ابن القيم بالتفريق بين الكليات العقلية التي هي راجعة إلى مراكز في الفطر والتي لا حكم فيها للإلف والعادة، وبين ما هو راجع للإلف والعادة، حيث قال للمخالفين له بأن "هَذَا الَّذِي فَرَضْتُمُوهُ فِيمَنْ يَسْتَقْبِحُ شَيْئًا لِمُخَالَفَةِ غَرَضِهِ وَيَسْتَحْسِنُهُ لِمُوَافَقَةِ غَرَضِهِ أَوْ بِالْعَكْسِ، إِنَّمَا مَوْرَدُهُ الْحُسْنَاتُ غَالِبًا كَالْمَأْكُلِ وَالْمَلْبَسِ وَالْمَسَاكِنِ وَالْمَنَاحِكِ، فَلِئِنَّهَا بِحَسَبِ الدَّوَاعِيِ وَالْمَيُولِ وَالْعَوَائِدِ وَالْمُنَاسِبَاتِ، فَهِيَ إِنَّمَا تَكُونُ فِي الْحَرَكَاتِ، وَأَمَّا الْكَلِيَّاتُ الْعَقْلِيَّةُ فَلَا تَكَادُ تُعَارِضُ تِلْكَ، فَلَا يَكُونُ الْعَدْلُ وَالصَّدَقُ وَالْإِحْسَانُ حَسَنًا عِنْدَ بَعْضِ الْعُقُولِ قَبِيحًا عِنْدَ بَعْضِهَا، كَمَا يَكُونُ اللَّوْنُ أَسْوَدَ مَشْتَهَى حَسَنًا مُوَافِقًا لِبَعْضِ النَّاسِ، مَبْغُوضًا مُسْتَقْبِحًا لِبَعْضِهِمْ، وَمَنْ اعْتَبَرَ هَذَا بِهَذَا فَقَدْ خَرَجَ وَاعْتَبَرَ الشَّيْءَ بِمَا لَا يَصِحُّ اعْتِبَارُهُ بِهِ"².

ثم أيد ذلك بوجه الاحتجاج الموالي للوجه السابق، الذي فصل فيه بين: ما يرجع الحكم عليه إلى العقل، وبين ما يرجع الحكم عليه إلى الإلف والعادة، حيث قال:

"وَيُؤَيِّدُ هَذَا الْوَجْهَ الْعَشْرُونَ: أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا حَكَمَ بِقَبْحِ الْكُذِبِ وَالظُّلْمِ وَالْفَوَاحِشِ فَإِنَّهُ لَا يَخْتَلِفُ حُكْمُهُ بِذَلِكَ فِي حَقِّ نَفْسِهِ وَلَا غَيْرِهِ، بَلْ يَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ عَقْلٍ يَسْتَقْبِحُهَا، وَإِنْ كَانَ يَرْتَكِبُهَا لِحَاجَتِهِ أَوْ جَهْلِهِ، فَلَمَّا أَصَابَ فِي اسْتِقْبَاحِهَا أَصَابَ فِي نِسْبَةِ الْقَبْحِ إِلَى ذَاتِهَا وَأَصَابَ فِي حُكْمِهِ بِقَبْحِهَا مُطْلَقًا، وَمَنْ غَلَطَ فِي بَعْضِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ فَهُوَ الْغَالِطُ عَلَيْهِ، وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا حَكَمَ بِاسْتِحْسَانِ مَطْعَمٍ أَوْ مَلْبَسٍ أَوْ مَسْكَنِ أَوْ لَوْنٍ، فَلِئِنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ غَيْرَهُ يَحْكُمُ بِاسْتِحْسَانِ غَيْرِهِ، وَأَنَّ هَذَا مِمَّا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْعَوَائِدِ وَالْأُمَمِ وَالْأَشْخَاصِ فَلَا يَحْكُمُ بِهِ حَكْمًا

¹ الحسين بنو هاشم، النظرية الحجاجية عند شام بيرلمان، ص45.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص462.

كليًا إلا حيث يعلم أنه لا يختلف، كما يحكم حكما كليًا بأن كل ظمان يستحسن شرب الماء ما لم يمنع منه مانع، وكل مقررور¹ يستحسن لباس ما فيه دفؤه ما لم يمنع منه مانع، وكذلك كل جائع يستحسن ما يدفع به سورة² الجوع، فهذا حكم كلي في هذه الأمور المستحسنة لا غلط فيه، مع كون المحسوسات عرضة لاختلاف الناس في استحسانها واستقباحتها بحسب الأغراض والعوائد والإلف، فما الظن بالأمور الكليّة العقلية التي لا تختلف إنما هي نفي وإثبات³.

وبهذا بين ابن القيم بأن هناك ما يُستحسن بحكم الإلف والعادة خاصة ما تعلق بالمحسوسات، فهي بهذا تختلف وتتعارض، وهناك أمور استحسانها أو استقباحتها راجع إلى الكليات العقلية التي لا تتعارض من مثل قيم العدل والإحسان.

وقد بين ابن القيم بنوع من التفصيل كثيرا من القيم التي ركزت في فطر البشر مما يرجع إلى الكليات التي لا يختلف فيها، حيث ذكر بأن الله تعالى "أثبت في الفطرة حسن العدل والإنصاف، والصدق، والبر والإحسان، والوفاء بالعهد، والنصيحة للخلق، ورحمة المسكين، ونصر المظلوم، ومواساة أهل الحاجة والفاقة، وأداء الأمانات، ومقابلة الإحسان بالإحسان، والإساءة بالعفو والصفح، والصبر في مواطن الصبر، والبذل في مواطن البذل، والانتقام في موضع الانتقام، والحلم في موضع الحلم، والسكينة والوقار، والرأفة والرفق، والتؤدة، وحسن الأخلاق وجميل المعاشرة مع الأقارب والأبعد، وستر العورات وإقالة العثرات، والإيثار عند الحاجات، وإغاثة اللهفات، وتفريج الكربات، والتعاون على أنواع الخير والبر، والشجاعة، والسماحة، والبصيرة، والثبات والعزيمة والقوة في الحق واللين لأهله، والشدة على أهل الباطل والغلظة عليهم، والإصلاح بين الناس والسعي في إصلاح ذات البين، وتعظيم من يستحق التعظيم، وإهانة من يستحق الإهانة، وتنزيل الناس منازلهم، وإعطاء كل ذي حق حقه، وأخذ ما سهل عليهم وطوّعت به أنفسهم من الأعمال والأموال والأخلاق وإرشاد ضالهم، وتعليم جاهلهم، واحتمال جفوتهم، واستواء قريبتهم وبعيدهم في الحق، فأقربهم إليه أولاهم بالحق، وإن كان بعيدا، وأبعدهم عنه أبعدهم من الحق وإن كان حبيبا قريبا، إلى غير ذلك من معرفة العقل

¹ أي مصاب بالبرد، من القَر وهو البرد. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج7، ص301. مادة (قر).

² "سورة الخمر وغيرها وسواؤها: حدتها. ابن منظور، لسان العرب، مج4، ص743، مادة (سور). وهنا تعني شدة الجوع.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص462-463.

الَّذِي وَضَعَهُ بَيْنَهُمْ فِي الْمُعَامَلَاتِ ، وَالْمَنَاحِكِ ، وَالْجَنَائِثِ ، وَمَا أُوْدِعَ فِي فِطْرِهِمْ مِنْ حَسَنِ شُكْرِهِ وَعِبَادَتِهِ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ، وَأَنَّ نِعْمَهُ عَلَيْهِمْ تَوْجِبُ بَدَلَ قُدْرَتِهِمْ وَطَاقَتِهِمْ فِي شُكْرِهِ وَالتَّقَرُّبِ إِلَيْهِ وَإِيثارِهِ عَلَى مَا سِوَاهُ، وَأُثْبِتَ فِي الْفِطْرِ عِلْمَهَا بِقَبِيحِ أَضْدَادِ ذَلِكَ"¹.

وقد بيّن ابن القيم أنّ الشّرع أتى مكتملاً لها، فقد أثبت الله في الفطر ما أثبتته، " ثمّ بعث رسله في الأمر بما أثبت في الفطر حسنه وكمالها والنّهْيَ عَمَّا أُثْبِتَ فِيهَا قُبْحَهُ وَعَيْبَهُ وَذَمَّهُ، فَطَابَقَتِ الشَّرِيعَةُ الْمُنَزَّلَةُ لِلْفِطْرَةِ الْمَكْمُلَةِ مُطَابَقَةً التَّفْصِيلِ لِحَمَلَتِهِ، وَقَامَتِ شَوَاهِدُ دِينِهِ فِي الْفِطْرَةِ تَنَادِي لِلِإِيمَانِ : حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ ، وَصَدَعَتْ تِلْكَ الشُّوَاهِدُ وَالآيَاتُ دِيَاجِي ظَلَمِ الْإِبَاءِ كَمَا صَدَعَ اللَّيْلُ ضَوْءَ الصَّبَاحِ، وَقَبِلَ حَاكِمُ الشَّرِيعَةِ شَهَادَةَ الْعَقْلِ وَالْفِطْرَةَ لِمَا كَانَ الشَّاهِدِ غَيْرِ مُتَّهِمٍ وَلَا مَعْرُضٍ لِلْجِرَاحِ"².

ومما سبق يتبيّن تكامل فكر ابن القيم في قضية المنطلقات والمرتكزات الحجاجية، حيث بيّن ترابطيتها وأنّ بعض المنطلقات ترتكز على بعض وتستمدّ قوّتها ومشروعيتها منها، حيث إنّ التّعويل في الحجاج إنّما هو على الفطرة التي يأتي العقل لها معينا والشّرع مفصّلاً، ولذا فهما المخاطبان وإليهما توجه الحجّة، ثم إنّ ما يستحسنه النّاس أو يستقبحونه من قيم مختلفة، مردّه إلى العقل و الفطرة، لا إلى الشّرع وإن كان الشّرع محسّناً ومقبّحاً فمن باب ما ركز في العقول والفطر. لينبّه على الحسن والقبح الذي ركّز في الفطر والعقول، وهذا النّسق يميّز تناول التّراث العربيّ لقضية منطلقات الحجاج، كما يميّز جهده ابن القيم ضمن الفكر العربي الإسلاميّ أولاً: أنّه من ضمن العلماء الذين لم يدخلوا في منظومتهم المعرفية الموروث اليوناني، وإنّما اعتمدوا على منطلقات وأدوات معرفية ذاتية مستمدة من القرآن الكريم، وثانياً: موقف ابن القيم من قضية العقل والنقل والحسن والقبح. فهو موقف أيضاً له خصوصية ضمن النّسق المعرفي الذي ينتمي إليه.

وقد تجلّى وجود هذا الجانب من التّكامل في الحجاج، في أهم مجال من مجالات الحجاج في التّراث الإسلاميّ، وهو مجال العقائد والأديان، ومن ذلك قضايا التّوحيد، التي بيّن فيها ابن القيم كيف انبنت على هذا التّكامل.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص245-246.

² نفسه، ج2، ص246.

4) مفاضلة بين المقدمات اليونانية والمقدمات القرآنية وفق رأي ابن تيمية

لقد ذكر ابن القيم ما قام به المتأخرون من إسقاط أصناف المخاطبين الذين حددهم المتكلمون حسب أنواع القياسات اليونانية، على الأصناف الذين ذكرهم الله تعالى في قوله: ﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [التحل: 125]، وبين موقفه بقوله: " وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنْوَاعِ الْقِيَاسَاتِ فَالْحُكْمَةُ هِيَ طَرِيقَةُ الْبُرْهَانِ، وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ هِيَ طَرِيقَةُ الْخُطَابَةِ، وَالْمُجَادَلَةُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ طَرِيقَةُ الْجَدَلِ، فَالْأَوَّلُ: بِذِكْرِ الْمَقَدِّمَاتِ الْبُرْهَانِيَّةِ لِمَنْ لَا يَرْضَى إِلَّا بِالْبُرْهَانِ، وَلَا يَنْقَادُ إِلَّا لَهُ، وَهُمْ خَوَاصُّ النَّاسِ، وَالثَّانِي: بِذِكْرِ الْمَقَدِّمَاتِ الْخُطَابِيَّةِ الَّتِي تُثِيرُ رَغْبَةً وَرَهْبَةً لِمَنْ يَقْنَعُ بِالْخُطَابَةِ وَهُمْ الْجُمْهُورُ، وَالثَّلَاثُ: بِذِكْرِ الْمَقَدِّمَاتِ الْجَدَلِيَّةِ لِلْمُعَارِضِ الَّذِي يَنْدَفِعُ بِالْجَدَلِ، وَهُمْ الْمُخَالَفُونَ فَتَنْزِيلُ الْقُرْآنِ عَلَى قَوَائِنِ أَهْلِ الْمَنْطِقِ الْيُونَانِيِّ وَاصْطِلَاحِهِمْ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ قَطْعًا مِنْ وُجُوهِ عَدِيدَةٍ لَيْسَ هَذَا مَوْضِعَ ذِكْرِهَا، وَإِنَّمَا ذُكِرَ هَذَا اسْتِطْرَافًا لِذِكْرِ الْعِظَةِ"¹. وقد سبق ذكر ما أبطل به ابن القيم ذلك، إلا أن شيخه "ابن تيمية" قد فصل في تلك القضية عن طريق عقد مقارنة بين اصطلاحات اليونان واصطلاحات القرآن.

لقد فاضل "ابن تيمية" بين الأقسام الواردة في الآية السابقة، وبين ما ورد في تقسيمات اليونان، وذكر ما تتميز به من أبعاد تجعل من المقدمات التي جاء بها القرآن تتميز عن تلك التي جاء بها اليونان، رغم ما قد يبدو من تشابه بين تقسيم اليونان وتقسيم القرآن، حيث إن التفكير اليوناني يقصرها على مجرد التصديق العاري عن العمل، "وأما الحكمة والموعظة الحسنة، والجدل الأحسن، فإنه يعطي التصديق والعمل، فهو نافع منفعة عظيمة. وإنما قلت: إن هذه الثلاثة تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الثلاثة، التي هي: البرهانية، والخطابية، والجدلية، وليست هي، بل أكمل من وجوه كثيرة لوجوه"². وتلك الوجوه التي ذكرها "ابن تيمية" أربعة: أحدها: أن التي في القرآن تجمع نوعي العلم، والعمل، والخبر والطلب على أكمل الوجوه، بخلاف الأقيسة المنطقية. وذلك أن القياس العقلي المنطقي إنما فائدته مجرد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عمل أو لم يتبعه، فإن كانت مواد القياس يقينية كان برهاناً، سواء

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص480.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص44.

كانت مشهورة، أو مسلمة، أو لم تكن، وهو يفيد اليقين، وإن كانت مشهورة، أو مقبولة سمي خطابة، سواء كانت يقينية أو لم تكن، وذلك يفيد الاعتقاد والتصديق الذي هو بين اليقين والظن، ليس أنه يفيد الظن دون اليقين، إذ ليس في كونها مشهورة ما يمنع أن تكون يقينية مفيدة لليقين. وفرق بين مالا يجب أن يفيد اليقين، وما يمنع إفادة اليقين. فالمشهورة - من حيث هي مشهورة- تفيد التصديق، والإقناع، والاعتقاد. ثم إن عرف أنها يقينية أفادت اليقين أيضاً، وإن عرف أنها غير يقينية لم تفد إلا الظن، وإن لم تشعر النفس بواحد منهما بقي اعتقاداً مجرداً، لا يثبت له اليقين، ولا ينفي عنه¹.

من خلال المقول السابق ميّز "ابن تيمية" بين المقدمات اليونانية والمقدمات القرآنية من خلال سمتين هامتين، الأولى أن القرآنية تجمع بين العلم والعمل والخبر والطلب، بينما اليونانية تفتقر إلى الجانب العملي فهي متعلقة بالجانب العلمي المتعلق بالخبر، أما السمة الثانية فهي أن اليونانية بينها تراتب باعتبار اليقين والمشهور وغير ذلك، بخلاف القرآنية التي تفيد اليقين²، ولذلك ليست الحكمة والموعظة الحسنة داخلتين ضمن ذلك الترتيب بتلك الكيفية، فللحكمة في القرآن، "هي معرفة الحق وقوله والعمل به. .. والموعظة الحسنة تجمع التصديق بالخبر والطاعة للأمر؛ ولهذا يجيء الوعظ في القرآن مراداً به الأمر والنهي بترغيب وترهيب، كقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ﴾ [النساء: 66]، وقوله: ﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ﴾ [النور: 17]، وقوله: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً﴾ [البقرة: 66]، أي: يتعظون بها فينتبهون، وينزحرون. وكذلك الجدل الأحسن، يجمع الجدل للتصديق، وللطاعة"³.

ولذلك قد قسّم "ابن تيمية" في الوجه الثاني أصناف الحجج بحسب المتلقين، حيث قال: "ويمكن أن يقسّم هذا إلى وجه آخر. بأن يقال: الناس ثلاثة أقسام: إما أن يعترف بالحق

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص44-45.

² وسيأتي تأكيد ذلك في الوجه الثالث.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص45.

ويتبعه، فهذا صاحب الحكمة، وإما أن يعترف به، لكن لا يعمل به، فهذا يوعظ حتى يعمل، وإما ألا يعترف به، فهذا يجادل بالتي هي أحسن¹.

وقد أكد ابن تيمية في **الوجه الثالث** : يقينية المقدمات القرآنية على اختلاف أنواع الحجج، حيث إن "كلام الله لا يشتمل إلا على حقّ يقين، لا يشتمل على ما تمتاز به الخطابة والجدل عن البرهان، بكون المقدمة مشهورة، أو مسلمة غير يقينية، بل إذا ضرب الله مثلا مشتتلا على مقدمة مشهورة، أو مسلمة، فلا بد وأن تكون يقينية... فصاحب الحكمة يدعى بالمقدمات الصادقة، سواء كانت مشهورة أو مسلمة أو لم تكن؛ لما فيه من أدرك الدق، واتباع الحق. وصاحب الموعظة يدعى من المقدمات الصادقة بالمشهورة؛ لأنه قد لا يفهم الخفية من الحق، ولا ينازع في المشهورة. وصاحب الجدل يدعى بما يسلمه من المقدمات الصادقة، مشهورة كانت أو لم تكن؛ إذ قد لا ينقاد إلى ما لا يسلمه، سواء كان جلياً أو خفياً، وينقاد لما يسلمه، سواء كان جلياً أو خفياً، فهذا هذا"².

ثم انتقل "ابن تيمية" إلى الحديث عن أهم مسلك من مسالك الحجاج وهو "القياس" الذي من آلياته المثل، حيث قال: "والأقيسة العقلية التي اشتمل عليها القرآن. هي الغاية في دعوة الخلق إلى الله، كما قال: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الإسراء: 89]، في أول سبحان وآخرها، وسورة الكهف، والمثل هو القياس؛ ولهذا اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة، التي توجد في كلام جميع العقلاء من المتكلمة، والمتفلسفة، وغيرهم. ونزه الله عما يوجد في كلامهم من الطرق الفاسدة، ويوجد فيه من الطرق الصحيحة ما لا يوجد في كلام البشر بحال"³.

وقام في **الوجه الرابع**: بربط آلية القياس، التي تمثل صورة الحجاج في "المثل"، بمادته التي تعتبر مقدّمته، وفاضل باعتبار ذلك بين المثل ومقدّماته في الإرث اليوناني وفي المنهج القرآني، من خلال معايير دقيقة، حيث بيّن أنّ لا بدّ من الالتفات والتنبّه إلى نقطة منهجية دقيقة

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص45.

² نفسه، ج2، ص45-46.

³ نفسه، ج2، ص47.

وذلك لفائدتها، وهي تتمثل في كون المقدّمة المذكورة في القياس الذي هو مثل ، حيث إنّ لها وصف ذاتي، ووصف إضافي:

"فالوصف الذاتي لها: أن تكون مطابقة، فتكون صدقا، أو لا تكون مطابقة فتكون كذبا، وجميع المقدمات المذكورة في أمثال القرآن هي صدق، والحمد لله رب العالمين.

وأما الوصف الإضافي: فكونها معلومة عند زيد، أو مظنونة، أو مسلمة أو غير مسلمة، فهذا أمر لا ينضب. فربّ مقدّمة هي يقينية عند شخص قد علمها وهي مجهولة، فضلا عن أن تكون مظنونة عند من لم يعلمها، فكون المقدّمة يقينية، أو غير يقينية، أو مشهورة، أو غير مشهورة، أو مسلمة أو غير مسلمة ، أمورٌ نسبية وإضافية لها، تعرض بحسب شعور الإنسان بها. ولهذا تنقلب المظنونة، بل المجهولة في حقه يقينية معلومة، والممنوعة مسلمة، بل المسلمة ممنوعة. والقرآن كلام الله الذي أنذر به جميع الخلق، لم يخاطب به واحداً بعينه حتى يخاطب بما هو عنده يقيني من المقدمات، أو مشهور، أو مسلم¹.

وفي الحقيقة هذا كلام نفيس جدا، قد يغيب على حذاق الحجاجين، وذلك لأنّ ابن تيمية صحّح النظرة إلى تفاوت المقدمات من حيث اليقين، والشهرة، والتّسليم، من خلال زاوية النظر إليها؛ وذلك من خلال معيارين: بالنظر إلى المقدّمة في ذاتها وذلك باعتبار المطابقة، ثمّ النظر إلى هذه المقدّمة بالنظر إلى تسليم المتلقي بها² وذلك معياره نسبي متوقف على المتلقي. ولذلك فالمقدمات القرآنية في ذاتها مطابقة ويقينية، أما من حيث المتلقي فهناك طرق تراعى من أجل التّسليم بها، وذلك ما زاده ابن تيمية وضوحا بقوله: " فمقدمات الأمثال فيه اعتبر فيها الصّفة الدّاتية وهي كونها صدقا، وحقّا يجب قبوله، وأما جهة التّصديق فتعدّد وتنوّع؛ إذ قد يكون لهذا من طرق التّصديق بتلك المقدّمة ما ليس لعمرو، مثل أن يكون هذا يعلمها بالإحساس والرّؤية، وهذا يعلمها بالسماع والتّواتر كآيات الرسول وقصّة أهل الفيل، وغير ذلك. فما كان جهة تصديقه عامّا للناس، أمكن ذكره جهة التّصديق به، كآيات الربوبية المعلومة بالإحساس دائما، وما كان جهة تصديقه متنوّعا، أحيل كل قوم على الطّريق التي

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص47.

² وهذا بخلاف بعض الاتجاهات الحجاجية الغربية التي اقتصر على هذا الوصف الإضافي، ومن ذلك الحجاج المغالط عند "هامبلن". ينظر: فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص75.

يصدقون بها، وقد يقال في مثل هذا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، فإنّ مخاطبة المعين قد يعلم بها ما هو عنده يقيني، أو مشهور من اليقين، أو مسلم منه¹.

كما نجد "بيرلمان" قد ناقش قضية "قوة الحجاج" في علاقتها بالمتكلمين، هل تكمن في صحة الحجّة أم في نجاعتها؟ حيث "يجب بيرلمان أنّ نجاعة الحجّة يستحيل تقييمها دون ربطها بالمستمع الذي تعرض أمامه. وعلى العكس من ذلك، ترتبط صحة الحجّة بمستمع كفاء، وفي أغلب الأحيان بالمستمع الكوني"². فالأمر متوقّف على الجمهور، فالحجّة الصحيحة قد تكون ناجعة بالنسبة إلى المستمع الكفاء، بينما قد يختلف الأمر بالنسبة لمن هو دونه، لذلك تبقى قوّة الحجّة مسألة نسبيّة متوقّفة على قدرة المتكلم في تحيّر الحجّة التي تلائم مستمعيه، فقد يختار حجّة صحيحة لكنّها غير ناجعة³. وهذا قريب ممّا قد قرره ابن تيمية من جهة علاقة الحجّة بالمتلقي، إلا أنّ ابن تيمية أعطى تفصيلات دقيقة للحجّة، حيث فصل في الحجّة ذاتها ثم في علاقتها بالمتلقي. ولذلك ردّ ابن تيمية تقسيم الفلاسفة للآية القرآنيّة على اصطلاحاتهم وتفاوت رتبها حسب تقرير اليونان، حيث بيّن بأنّ "جميع ما اشتمل عليه القرآن هو الطّريقة البرهانيّة، وتكون تارة خطائيّة، وتارة جدليّة مع كونها برهانية"⁴. فسمة البرهانيّة على تنوع طرق الإقناع هي كما يميّز الحجّة في القرآن الكريم.

وبعد تلك المعايير الدّقيقة في التّفريق بين المقدمات باعتبار الدّاتي والإضافي، انتهى ابن تيميّة إلى الحكم على منجز اليونان، مبرزاً رأيه في المسألة بقوله: "وبهذا يتبيّن لك أنّ تقسيم المنطقيين لمقدمات القياس إلى المستيقن والمشهور والمسلم، ليس ذلك وصفا لازما للقضيّة، بل هو بحسب ما اتّفق للمصدّق بها، وربما انقلب الأمر عنده، ويظهر لك من هذا أنّ ما يشهدون عليه أنّه ليس يقيني، أو ليس مشهوراً، وليس بمسلم، ليست الشّهادة صحيحة؛ إذ سلب ذلك إنّما يصح في حق قوم معيّنين، لا في حق جميع البشر". وكذلك الشّهادة عليه بأنّه يقيني، أو

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص47-48.

² الحسين بنو هاشم، النظرية الحجاجية عند شام بيرلمان، ص102.

³ الحسين بنو هاشم، النظرية الحجاجية عند شام بيرلمان، ص102-103.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص46.

* وهذا ما أشار إليه بيرلمان في قوله "المستمع الكفاء".

مشهور، أو مسلم، إنما هو في حق من ثبت له هذا الوصف. وأيضاً، القياس حق ثابت لا يتبدل، وما يقوله هؤلاء يتغيّر ويتبدّل ولا يستمر، اللهم إلا في الأمور التي قضت سنة الله باشتراك الناس فيها، من الحسابيات، والطبيعيات"¹.

وقد صرّح "ابن تيمية" بأنّ في مجال الحجاج فنّ إلهي ينبغي الالتفات إليه والنظر إلى مقدّماته، وطرح ما سوى ذلك لأنّه من غير فائدة، حيث قال: "... وإنما المقصود الفنّ الإلهي. ومقدّمات القياس فيه هي من القسم الأول، الذي تختلف فيه أحكام المقدّمات، بالنسب، والإضافة. فتدبر هذا فإنه خالص نافع عظيم القدر"².

ومن خلال المقول السابق لابن تيمية قد اتّضحت لبنة هامة في تراثنا العربي في مجال الحجاج، وذلك من خلال الانطلاق من نقد علمي رصين للمقدّمات اليونانية والطرق التي بناها عليها أصحابها، وبذلك قد تخلّصت تقنيات الحجاج عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من صرامة المنطق الأرسطي ولربما من أخطائه في مواضع منه، واستقلّت معرفياً عن تبعيتها له منذ زمن بعيد، قبل مجيء بيرلمان ومن تلاه، وهذا ما أغفلته الدّراسات التّاريخيّة الغربيّة، ولم تنبّه عليه الدّراسات العربيّة الرّائدة في مجال الحجاج.

وفي ختام هذا الفصل فقد أسفر البحث عن مجموعة من نظريّات الحجاج الذي شهد انقطاعاً، في السّاحة الغربيّة، منذ اليونانيين ليعود بصيغة جديدة أثرته فيها عديد من النظريّات المنتمية إلى حقول معرفيّة مختلفة: بلاغيّة، لسانيّة تداوليّة، فلسفيّة. وكلّ حقول يريد أن يجعل الحجاج ضمن عباؤه، فقدّمت تلك النظريّات عدّة رؤى وآليات أثرت النظريّة الحجاجيّة.

وليس تلقي الموروث اليوناني كما تُصوّره لنا الكثير من المؤلّفات الحديثة سواء الغربيّة التي هي مشبعة بمركزيتها، أو تلك العربيّة النّاسخة والنّاقلة لتلك الأحكام والأفكار، والتي تبين أنّ العرب لم تتطوّر علومهم اللّغوية والبلاغيّة وحتى الشّرعية، خاصّة الفقهيّة، إلا بهدي من التّراث اليوناني، بل الأمر، إن صحّ في بعض العلوم وفي عصور متأخّرة، ليس على إطلاقه، وإن كان مجال الحجاج من أبرز ما تتجلّى فيه تلك التّبعية، فليس يعني ذلك أن ليست هناك استثناءات

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص48-49.

² نفسه، ج2، ص49.

تدل على استقلالية مصادر بناء هذا الحقل، وذلك ما ثبت فعلا عند ابن القيم وشيخه ابن تيمية، من خلال استقلالية مصدر التلقي والاعتماد في بناء نظرية الحجاج. وقد بين ابن القيم استقلالية مجال الحجاج في الحضارة العربية من خلال اهتدائها إليه بما ورد في القرآن الكريم، وذلك ما بينه هو وشيخه ابن تيمية في الجوانب الاصطلاحية والمنهجية؛ حيث تبين ثراء المصطلحات والتقسيمات القرآنية للحجج والمجاجين بحسب اختلاف المقامات والأحوال، كما قد بينا منطلقات الحجاج وركائزه التي يقوم عليها، وهي العقل والفطرة ثم النقل المكمل، وهذا يفتح المجال للحديث عن الآليات والتقنيات الحجاجية. وذلك ما سيتكفل به الفصل الموالي.

الفصلُ الثَّاني

آلياتُ الحِجَاجِ والمُنَاطَرَةِ من خِلالِ نَمَاجِ من القُرْآنِ الكَرِيمِ والأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ

أولاً: تقنيتا التَّسْوِيَةِ والتَّفَرُّقَةِ ضمن العمليَّةِ الاستدلاليَّةِ ومركزيَّةِ آليَّةِ القياسِ

ثانياً: حجاجية أنواع القياس في القرآن الكريم من خلال التَّشْبِيهِ والتَّمثِيلِ

ثالثاً: الحجاج وآلياته اللغوية

رابعاً: ذم القرآن للحجاج المغالط وكشف ابن القيم لمسالكه

خامساً: مسالك المناظرة في تقرير التوحيد من خلال إرشادات القرآن الكريم

ومناظراته

توطئة

يأتي هذا الفصل لبيان آليات ومسالك الحجاج والمناظرة، وذلك من خلال ما استنبطه ابن القيم من القرآن الكريم والسنة النبوية، فبعد أن استنبط منهما المنطلقات النظرية والمنهجية وحتى المنظومة الاصطلاحية، بحث عن ما احتواه من آليات ومسالك وما أرشدا إليه منها. ثم إن المدونة التي استنبط منها من ابن القيم تلك الآليات والمسالك، هي نفسها التي جاء منها بنماذج لسياقات حجاجية متنوعة، تدور أغلبها في مسائل تقرير العقيدة، من توحيد الله وإيمان بالبعث، بالإضافة إلى الترغيب في أمور الخير والترهيب والتنفير من الأمور المكروهة والسيئة، وسنن الله في الظلمة.

ومنه ستأتي مباحث هذا الفصل لتكشف في البداية، عن أهم الآليات الحجاجية، وهي المثل والتشبيه اللذين لهما علاقة بالقياس، وهو أبرز المسالك الاستدلالية، لا سيما في الفكر الإسلامي، وهو كذلك في القرآن الكريم، وعليه سيكون البحث عن آلية القياس ضمن العملية الاستدلالية، من حيث إطارها ونسق اشتغالها، لتأتي المباحث الأخرى كاشفة عن النماذج التي ذكرها ابن القيم موظفاً فيها هذا المسلك، من خلال السياقات الحجاجية المتنوعة. وهذا هو أبرز وأهم مسلك، وقد صرح ابن القيم بأهميته.

كما يمكن البحث عن مسالك أخرى تتقاطع مع النظريات الحديثة، وهي وإن لم تكن مدرجة ضمن المباحث الحجاجية بصفة بارزة عند ابن القيم، وحتى عند المشتغلين بالحجاج قديماً وحديثاً، وذلك من مثل الحجاج اللغوي، فإنه يمكن البحث عما يمكن أن تؤطره هذه النظرية من مباحث عند ابن القيم، ثم إدراجها تحت مبحث الحجاج اللغوي، مراعين خصوصية الطرح عند ابن القيم، دون إقحام أو قسر، إلا ما أتى موافقا، وذلك من باب الفائدة. كما يمكن البحث عن الحجاج المغالط، الذي يرى ابن القيم أنه مذموم، وقد كشف عن الكثير من مسالكه وآلياته فضحاً لأصحابه الذين يستغلونه بغية تغليط المخاطبين.

ويبقى للمناظرة نصيبها من البحث، فهي وإن كانت متضمنة في المباحث السابقة، إلا أنّ تخصيصها بمبحث خاص يكشف عن تأطير ابن القيم لها واهتمامه بها من جانب منهجي، ثم ما ذكره لها من سياقات مناظرات فعلية وردت في القرآن الكريم، حاول بها بيان الآليات التي وردت فيها. وبذلك تكتمل حلقة أهم المسالك والآليات الحجاجية عند ابن القيم.

أولاً: تقنيات التسوية والتفرقة ضمن العملية الاستدلالية ومركبة آلية القياس

لقد تبين اهتمام وتركيز ابن القيم وشيخه ابن تيمية على آلية القياس بأنواعها وما يمكن أن تمنحه من إمكانية التشبيه والتّمثيل التي تعدّ عمدة آليات الحجج، حيث إنّ "بؤرة الحجج هي التّمثيل"¹، وأكد ابن تيمية على البعد العملي بالإضافة إلى البعد التصديقي له، ولذلك نجد ثراء في الجانب التطبيقي لهذه الآلية في مؤلفات ابن القيم، وذلك ما سيأتي بيانه ضمن تقنيات الحجج وآلياته. وعليه قبل عرض الأمثلة التطبيقية لهذه الآلية، لا بدّ من بيان تأطير نسق اشتغالها عند ابن القيم، الذي تناولها ضمن حديثه عن الاستدلال وما يقوم عليه من التسوية بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين، وذلك من خلال عرضه لما قاله أصحاب هذه الصنعة، وقد ركّز على مسالك القياس التي تخدم تلك الاستدلالات، خاصّة وفق آليات التشبيه والتّمثيل. وقد أعطى لها أبعاداً متعدّدة إن من حيث أنواعها صحة وفساداً، ومن حيث ورودها في القرآن الكريم، بالإضافة إلى تفصيلات أخرى تتعلّق بحجج المثّل ومسوغات مقبوليته في المحاجة.

1) الاستدلال وتقنيات التسوية والتفرقة

المقصود بالاستدلال هو: "إقامة الدليل لإثبات المطلوب"²، وهو عند المناطقة ينقسم إلى قسمين:

- استدلال غير مباشر، وله ثلاث طرائق هي: التناقض، العكس المستوي، عكس التقيض.

- استدلال مباشر، وله ثلاث طرائق هي: القياس، الاستقراء، التّمثيل³.

ويركز المهتمون بالحجج على الاستدلال المباشر بطرقه الثلاث⁴، وقد بين ابن القيم "على ما يقوم به الاستدلال عند أهل الصنعة، الذين" قالوا: **وَمَدَارُ الإِسْتِدْلَالِ جَمِيعُهُ عَلَى**

¹ بناصر البُعزاي، الصّلة بين التّمثيل والاستنباط، ضمن مؤلف "التّحاجج طبيعته ومجالاته"، ص34.

² (الفضلي) عبد الهادي، خلاصة المنطق، مركز الغدير للدراسات والنّشر والتّوزيع (بيروت - لبنان)، ط 5 (1432هـ-2011م)، ص129.

³ عبد الهادي الفضلي، خلاصة المنطق، ص129.

⁴ الاستدلال عند بيرلمان هو "استنباط نتائج من مقدّمات، وتكون هذه النتائج منبثقة، بالضرورة ومن غير لبس، من هذه المقدّمات، وبالتالي فهو أساس البحوث المنطقية. ويقضي الاستدلال أيضاً أن تكون عناصره المكوّنة له غير قائمة على

التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين؛ فإنه إما استدلالٌ بمعينٍ على معينٍ أو بمعينٍ على عامٍّ، أو بعامٍّ على معينٍ، أو بعامٍّ على عامٍّ؛ فهذه الأربعة هي مجامع ضروب الاستدلال¹.

وقد نقل ابن القيم الأضرِب المكوّنة لأنواع الاستدلال، حيث ذكرها مع أمثلتها، وهي:

أ) الاستدلال بالمعين على المعين

ذكر ابن القيم بأنه "هُوَ الاستدلالُ بِالْمَلْزُومِ عَلَى لَازِمِهِ، فَكُلُّ مَلْزُومٍ دَلِيلٌ عَلَى لَازِمِهِ، فَإِنْ كَانَ التَّلَازُومُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ كَانَ كُلُّ مِنْهُمَا دَلِيلًا عَلَى الْآخَرِ وَمَدْلُولًا لَهُ، وَهَذَا النَّوعُ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ:

أَحَدُهَا: الاستدلالُ بِالْمُؤَثِّرِ عَلَى الْأَثَرِ.

وَالثَّانِي: الاستدلالُ بِالْأَثَرِ عَلَى الْمُؤَثِّرِ.

وَالثَّلَاثُ: الاستدلالُ بِأَحَدِ الْأَثَرَيْنِ عَلَى الْآخَرِ"².

ثم أعطى أمثلة عن ذلك لكل قسم، "فَالأَوَّلُ كَالاستدلالِ بِالنَّارِ عَلَى الْحَرِيقِ، وَالثَّانِي كَالاستدلالِ بِالْحَرِيقِ عَلَى النَّارِ، وَالثَّلَاثُ كَالاستدلالِ بِالْحَرِيقِ عَلَى الدُّخَانِ، وَمَدَارُ ذَلِكَ كُلِّهِ عَلَى التَّلَازُومِ، فَالتَّسْوِيَةُ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَيْنِ هُوَ الاستدلالُ بِثُبُوتِ أَحَدِ الْأَثَرَيْنِ عَلَى الْآخَرِ، وَ قِيَاسُ الْفَرْقِ هُوَ الاستدلالُ بِانْتِفَاءِ أَحَدِ الْأَثَرَيْنِ عَلَى انْتِفَاءِ الْآخَرِ، أَوْ بِانْتِفَاءِ اللَّازِمِ عَلَى انْتِفَاءِ الْمَلْزُومِ، فَلَوْ جَازَ التَّفْرِيقُ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَيْنِ لَأَسَدَّتْ طُرُقُ الاستدلالِ وَعَلَّقَتْ أَبْوَابُهُ"³.

ومنه فقد بيّن ابن القيم أنّ "التسوية" قائمة على ثبوت أحد الأثرين على الآخر، أمّا

إن لم تثبت أمكن التفرقة بينهما بغياب الأثر، وفق آليّة "قياس الفرق".

التعداد والاشتراك، بحيث تكون مشتركة بين كل الناس، ولا يثير تأويلها أيّ خلاف، وهذا بعكس الحجج الذي لا تكون الحقيقة فيه مؤكّدة ولا موضوعيّة، بل نسبيّة ذاتية مرتبطة بالمقام المنحب لها وبعناصره ووحداته". محمد سالم الطلبة، الحجج في البلاغة المعاصرة، ص 109. ومع ذلك نجد بيرلمان يستخدم تقنيات مثل التشبيه الذي يعدّ أحد تفرعات القياس، ويدخلها فيما يسميه بالحجج شبه المنطقية.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص248.

² نفسه، مج2، ص249.

³ نفسه، مج2، ص249.

ب) الاستدلال بالمعِين على العام:

ذكر ابن القيم ما قيل حول هذا النوع وكيف يتم، حيث بين أهل الصنعة بأنه " لا يتم إلا بالتسوية بين المتماثلين؛ إذ لو جاز الفرق لما كان هذا المعين دليلاً على الأمر العام المشترك بين الأفراد"¹. وبهذا قد أورد ابن القيم كون الاستدلال بالمعِين على العام داخلاً ضمن تقنية التسوية فقط.

وانطلاقاً من أن هذا النوع داخل ضمن تقنية التسوية، فقد بين ابن القيم، في معرض نقله، استخدام هذا النوع في بيان سنن الله في عقاب الظالمين من الأمم السابقة، حيث قال: "ومن هذا أدلة القرآن بتعذيب المعينين الذين عذبهم على تكذيب رسله وعصيان أمره على أن هذا الحكم عام شامل على من سلك سبيلهم واتصف بصفتهم، وهو سبحانه قد نبه عباده على نفس هذا الاستدلال، وتعدية هذا الخصوص إلى العموم"². ثم ذكر ابن القيم أمثلة ذلك من القرآن الكريم، وذلك "كما قال تعالى عقيب إخباره عن عقوبات الأمم المكذبة لرسولهم وما حل بهم: ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر: 43]، فهذا محض تعدية الحكم إلى من عدا المذكورين بعموم العلة، وإلا فلو لم يكن حكم الشيء حكم مثله لما لزمت التعدية، ولا تمت الحجة"³، فبين أن عموم العلة هو سبب تعدية العقوبة من الأمم المكذبة إلى الكفار المخاطبين، فكان ذلك حجة عليهم. وقد ذكر ابن القيم مع الأمثلة السابقة كثيراً من الأمثلة الأخرى التي قامت على تقنية التسوية، وأغلب الأمثلة الواردة فيما سيأتي هي هذه التقنية.

أما عن نفي التسوية بين المختلفين في القرآن الكريم، فقد بين أن الله قد نفى عن حكمته التسوية بين المختلفين وحكمه كذلك، وجعل ذلك مركزاً في الفطر والعقول، وذكر "ابن القيم" آيات كثيرة تدل على ذلك، حيث قال: "وقد نفى الله سبحانه عن حكمه وحكمته التسوية بين المختلفين في الحكم، فقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: 35] ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: 36]، فأخبر أن هذا حكم باطل في الفطر

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص249.

² نفسه، مج2، ص249.

³ نفسه، مج2، ص249.

وَالْعُقُولِ، لَا تَلِيْقُ نِسْبَتُهُ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: 21]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: 28]¹.

ثم بين ابن القيم أنّ تلك الآيات جاءت مذكّرة للعقول ومنبهة للفطر بما ركز فيها ممّا يمكن تسميته بتقنية الفصل الفطرية، وبين ابن القيم أنّ ذلك من الميزان، وذكر الآيات الدالة على تلك التسمية، حيث قال: " أفلا تراه كيف ذكّر العقول ونبّه الفطر بما أودع فيها من إعطاء النّظير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشّيء ومخالفه في الحكم؟ وكلّ هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه وجعله قرينه ووزيره ، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: 17]، وَقَالَ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿الرَّحْمَنُ﴾ [الرحمن: 1] ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [الرحمن: 2] فَهَذَا الْكِتَابُ، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 7] وَالْمِيزَانَ يُرَادُ بِهِ الْعَدْلُ وَالْأَلَةُ الَّتِي يُعْرَفُ بِهَا الْعَدْلُ وَمَا يُضَادُّهُ؛ وَالْقِيَاسُ الصَّحِيحُ هُوَ الْمِيزَانُ؛ فَالْأَوَّلَى تَسْمِيَتُهُ بِالِاسْمِ الَّذِي سَمَّاهُ اللَّهُ بِهِ ². وبهذا تحدّث ابن القيم عن آية هامة من الآيات الاستدلالية المركوزة في الفطر، وهي القياس، التي سماها الشرعي "الميزان".

وقد استنكر ابن القيم بعض أنواع المساواة التي تقوم على التساوي بين المتنافرين ، ودليله في الإنكار أنّ ذلك مما قد هيئت الفطر لعدم قبوله، حيث يقول: " وهل جعل الله سُبْحَانَهُ في فطر العباد استواء العدل والظلم ، والصدق والكذب ، والفجور والعفة ، والإحسان والإساءة ، والصبر والعفو ، والإحتمال والطيش ، والانتقام والحدة ، والكرم والسماحة والبذل والبخل والشح والإمساك، بل الفطرة على الفرقان بين ذلك كالفطرة على قبول الأغذية النافعة وترك ما لا ينفع ولا يغذي ، ولا فرق في الفطرة بينهما أصلاً وإذا تأملت الشريعة التي بعث الله بها رسوله حقّ التأمل وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك ناطقة به"³.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص250.

² نفسه، مج2، ص250-251.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص364.

وبذلك فابن القيم يراعي ما ركز في الفطر، وفق ما ظهر في الواقع أنه قابل للتسوية أو للتفرقة في الاستدلال، وليس يراعي قواعد المنطق، فهو بذلك ينظر إلى عملية الاستدلال في إطار فعلي واقعي، وليس محتكما إلى المنطق بالضرورة، "وعلى هذا الأساس يكون الاستدلال بمنزلة سلسلة من العمليات العقلية التي لا تكون بالضرورة منطقية، فقد تأخذ صبغة تداولية ترتبط فيها المعايير بالمعاني والسياقات والمقاصد"¹. وبذلك فإن كان لفظ الاستدلال مستخدما عند ابن القيم، فليس يعني به تلك الصرامة المنطقية، إذ "الاستدلال أنواع كثيرة أهمها: البرهان والحجاج"²، وبالتالي ليس بالضرورة منطقيا بحتا.

كما أن قضية الفروق عند ابن القيم لها أيضا مجال واسع، حيث إن له اهتماما كبيرا بمسألة وضع فوارق بين الأمور التي قد تشبه على الناس في الظاهر بينما هي في الواقع متميزة³. حيث ذكر ابن القيم مجموعة فروق من مثل ذكره الفرق بين الأمور التي قد تختلط الحدود في الفرق بينها ومنه: الفرق بين الرفق والتواني، بين المدارة والمداهنة، بين الجود والسرف، بين المهابة والكبر، بين الشجاعة والجراءة... إلخ⁴. فابن القيم قد قام بعملية فصل بين المفاهيم التي قد يلتبس بعضها ببعض، وهذا يدخل في تقنية الفصل، إذ "من المجالات التي تُمارس فيها عملية الفصل: التعريفات، فأى تعريف يُقدّم معنى جديدا يعتبره حقيقيا، مقابل المعنى المعتاد الذي يراه ظاهرا، يقوم بعملية فصل للمفهوم المعرف"⁵.

¹ رضوان الرقي، الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون (الكويت)، ع1، مجلد30 (يوليو-سبتمبر 2001م)، ص80.

² نفسه، ص81.

³ ومن كثرتها وتفرقتها في مؤلفات ابن القيم فقد جعل لها بكر أبو زيد بابا خاصا بها ودعا إلى البحث فيها وبالفعل ألفت رسالة علمية في ذلك، هي ليوسف الصالح الذي بيّن في بداية كتابه أنّ فكرة التأليف هي دعوة "بكر أبو زيد". ينظر: (الصالح) يوسف، الفروق لابن قيم الجوزية: منتزَع من أغلب كتب ابن القيم - رحمه الله تعالى -، وزارة الإعلام، ط1 (1413هـ-1992م). وهناك رسالة علمية أخرى خصّصت للفروق الفقهية، وهي للباحث "سيد حبيب بن أحمد المدني" بعنوان: "الفروق الفقهية عند الإمام ابن قيم الجوزية جمعا ودراسة، وهي أطروحة دكتوراه صدرت عن "مكتبة الرشد"، في ثلاثة مجلدات.

⁴ ينظر: ابن القيم، الروح، مج2، ص652 وما بعدها.

⁵ الحسين بنو هاشم، النظرية الحجاجية عند شام بيرلمان، ص98-99.

وقد بيّن ابن القيم في نهاية عرضه لمجموعة من الفوارق بأنّ هذا جانبٌ هام له أصول يمكن اتّباعها لإدراك الفوارق، حيث قال: "وهذا باب من الفروق يطول، ولعلّ إن ساعد القدر أن نفرّد فيه كتابا كبيرا، وإّما نبهنا بما ذكرنا على أصوله، واللّيب يكتفي ببعض ذلك" ¹. وهذا كلّه حتى يكون الإنسان على بصيرة بالمصطلحات والحدود، ولا يكتفي بما قد يخدعه به الظاهر، ولهذا عدّ التعريف، كما يقول بيرلمان وتيتكا، "وسيلة حجاج شبه منطقي وهو أيضا وسيلة لإحداث الفصل داخل المفاهيم خصوصا إذا جاءت هذه التعاريف تزعم تقديم معنى المفهوم الحقيقي Le sens veritable ou reel في مقابل معناه الظاهري الجاري به العرف والعادة" ².

وفي سياق ذكر المجال الحجاجي في التّفرة، فقد بيّن ابن القيم في قضية التّفريق بين ما قد يبدو واحدا في الصّورة مع أنّه في حقيقته مختلف، وعدم الوقوف عند الصور وإّما عند الحقائق، أنّ ذلك التّفريق مما هو **مركز في الفطر** حيث قال في الإشارة إلى الحكمة في تحريم ما حرّم الله: "وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَرْقٌ فِي الْحَقِيقَةِ، وَإِلَّا لَكَانَ الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا وَالنِّكَاحُ مِثْلَ الرِّبَا، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْفَرْقَ فِي الصُّورَةِ دُونَ الْحَقِيقَةِ مُلغَى عِنْدَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فِي فِطْرٍ عِبَادِهِ؛ فَإِنَّ الْإِعْتِبَارَ بِالْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي فِي الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ" ³.

ومن خلال جهد ابن القيم، وجهود أخرى اهتمت بهذا الجانب في التّراث العربي ⁴. يمكن أن يسجّل التّراث العربي سبقا معرفيا في حقل الحجاج؛ حيث رأى بيرلمان " أنّ الفصل بين المفاهيم تقنية حجاجية قلما تمّت إثارتها في الخطابة القديمة، لأنّها تفرض نفسها، بالخصوص، على من يحلل الفكر الفلسفي" ⁵. ولكن في مورثنا فرضتها العلوم التّقليدية والعقلية المختلفة، بل وقد أشار إلى ذلك القرآن ونبه عليه كما بيّن ذلك ابن القيم.

¹ ابن القيم، الروح، مج2، ص723.

² صولة، الحجاج أطره ومنطقاته، ص345-346.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج5، ص102.

⁴ وذلك مثل "كتاب الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق" لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ).

⁵ الحسين بنو هاشم، النظرية الحجاجية عند شام بيرلمان، ص95.

2) آليّة القياس أركانها وأقسامها من حيث النوع والصّحة

تعتبر آليّة القياس آليّة مركزية في العديد من المباحث، وقد جرى حول هذه الآليّة خلاف بين من أنكروه البتّة ومن أثبتته دون ضوابط، ومن توسط في ذلك، وقد أبرز ابن القيم قضية **الخلاف** في القياس إنكاراً وإقراراً، وبعد أن سرد أدلة الفريقين ممن أثبت القياس وحاجج لأجله وبين من دفعه وحاجج أصحابه؛ أقرّ بصعوبة الحكم لطرف منهما دون الآخر نظراً لقوّة حجج الفريقين، حيث قال: "فانظر إلى هذين البحرين اللذين قد تلاطمت أواجهما، والحزبين اللذين قد ارتفع في معترك الحرب عجاجهما، فجرّ كلّ منهما جيشاً من الحجج لا تقوم له الجبال، وتتضاءل له شجاعة الأبطال، وأدلى كلّ منهما من الكتاب والسنة" ¹. وبعدها ذكر موقف **المتوسّطين** بأنّ القياس الصحيح لا يخالف النصّ الصحيح ². ولقد بين ابن القيم في موضع آخر ارتباط قبول القياس ورفضه بالغاية التي يوظّف لها، "ولهذا تجد في كلام السلف ذمّ القياس وأنّه ليس من الدين، وتجد في كلامهم استعماله، وهذا حقّ وهذا حقّ" ³.

والأهمّ بعد إثبات القياس هو بيان **مركزية القياس في الخطاب الحجج**، فأنواع الاستدلال التي ذكرها ابن القيم، تدور أكثر ما تدور على القياس، والقياس في التّراث الإسلامي قيمة مضافة للحجاج في التّراث الإنساني، ولذلك فقد أشاد "طه عبد الرحمن" به مفاضلاً بين منجز المسلمين في القياس مقارنة بمنجز اليونانيين، حيث قال: "وإذا اتّضح أن "للقياس" وظيفة عمليّة تجعل منه مصدراً لقواعد تقويمية تُحدّد للناطقين العاملين أنماط السلوك التي ينبغي اتّباعها حسب مقتضى الحال، أدركنا أنّ "قياس التّمثيل" أغنى وأعقد من القياس الأرسطي المُعتبر **برهاناً**، حيث يتركّب من استدلالين: أحدهما مطابق، في صورته، للقياس الأرسطي، والآخر استدلالٌ **مماثلة مقيدة**، وكلاهما صحيح" ⁴.

أما إذا جئنا إلى الحديث عن أركان القياس، فقد ذكر ابن القيم **أركان القياس الأربعة** وبين أنّها اجتمعت في قوله تعالى: ﴿وَرُبُّكَ الْعَنِّي ذُو الرَّحْمَةِ إِنَّ يَشَأُ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص88.

² نفسه، ج3، ص88.

³ نفسه، ج2، ص251.

⁴ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص113.

بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ ﴿ [الأنعام: 133]، حيث قال: " فَهَذَا قِيَاسٌ جَلِيٌّ، يَقُولُ سُبْحَانَهُ: إِنْ شِئْتُ أَذْهَبْتُكُمْ وَأَسْتَخْلَفْتُ غَيْرَكُمْ كَمَا أَذْهَبْتُ مَنْ قَبْلَكُمْ وَأَسْتَخْلَفْتُكُمْ، فَذَكَرَ أَرْكَانَ الْقِيَاسِ الْأَرْبَعَةَ: عِلَّةُ الْحُكْمِ، وَهِيَ عُمُومٌ مَشِيعَتِهِ وَكَمَا لَهَا، وَالْحُكْمُ، وَهُوَ إِذْهَابُهُ بِهِمْ وَإِتْيَانُهُ بِغَيْرِهِمْ، وَالْأَصْلُ، وَهُوَ مَنْ كَانَ مِنْ قَبْلُ، وَالْفَرْعُ، وَهُمْ الْمُخَاطَبُونَ " ¹.
ومنه فقد بيّن أركان القياس، وهي: (الأصل، الفرع، العلة، الحكم)

وما ورد في الآية وفق ما بيّنه ابن القيم يمكن عرضه كالآتي:

علة الحكم _____ عموم المشيئة وكما لها.

الحكم _____ إذهاب هؤلاء الخلق (المخاطبون) وإتيانه بغيرهم.

الأصل _____ من كان كان قبلكم (الأقوام السابقة المهلكة).

الفرع _____ المخاطبون.

وقد بيّن ابن القيم أنواع القياس المستعملة في العملية الاستدلالية وبين أنّها قد وردت

في القرآن، حيث قال: " والأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، وقد وردت كلّها في القرآن " ². وقد ضرب لكل نوع أمثلة وذكر بأنّ "قياس الشبه" " لم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين " ³. وهذا يدل على وجود أقيسة صحيحة وأخرى فاسدة.

ومن ناحية أقسام القياس من حيث الصّحة والفساد، بيّنه ابن القيم لما قسم القياس

إلى القياس الصّحيح والقياس الفاسد، كما بيّن نسق اشتغال كلّ منهما؛ فالقياس الصّحيح

ما ذكره في كيفية الاستدلال وذلك، "هو القياس الصّحيح طردا وعكسا، وهو التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين " ⁴. وذكر أنّه استفاده مسلك القياس الصحيح عن شيخه ابن

تيميّة، حيث قال: "وهذا مما حصّلتها عن شيخ الإسلام-قدّس الله روحه- وقت القراءة عليه، وإتّما يقرّر أنّ القياس الصحيح هو مادّل عليه النّص، وأنّ من خالف النّص للقياس فقد وقع في

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص256

² نفسه، مج2، ص251.

³ نفسه، مج2، ص268.

⁴ نفسه، مج3، ص205.

مخالفة القياس والنص معا¹. وبين ابن القيم أنّ التسمية القرآنية للقياس الصحيح هي "الميزان" وهو بهذا لا يكون إلا صحيحاً².

ثم انتقل إلى القياس الفاسد، الذي هو بخلاف ذلك، حيث قال: "وأما التسوية بينهما في الحكم مع افتراقهما فيما يقتضي الحكم أو يمنعه، فهذا هو القياس الفاسد الذي جاء الشرع دائماً بإبطاله، كما أبطل قياس الربا على البيع، وقياس الميتة على المذكي³". وأمثلة القياس الفاسد تدخل ضمن قياس الشبه، فالأمثلة التي ذكرها ابن القيم للقياس الفاسد أعاد الإشارة إليها ضمن أمثلة قياس الشبه، وبين أنّه قياسٌ " لَمْ يَحْكِهِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ إِلَّا عَنِ الْمُبْطِلِينَ"⁴. ومن هذا الباب علّل ابن القيم كره بعض السلف للقياس، حيث قال: "ولهذا تجد في كلام السلف ذمّ القياس وأنّه ليس من الدين، وتجد في كلامهم استعماله، وهذا حقّ وهذا حقّ"⁵.

ومن خلال ما سبق يدخل نوعا القياس الأولين (العلّة، الدلالة) ضمن آليات الحجج الصحيحة، وقد ذكر لهما ابن القيم أمثلة سيأتي ذكرها. أما الأمثلة التي ضربها وجاءت فيها علّة الذم، فهي التي تخص قياس الشبه؛ وموضعها أن تكون ضمن "الحجاج المغالط".

3) القياس والبعد الحجج له شكلا ومادة من خلال التشبيه والمثل

يعتبر القياس شكلا من الأشكال التي تعرض فيها المواد الحججية المختلفة، كما أنّ التشبيه والتمثيل من الآليات التي تنتمي إلى القياس، ولكل من مادّة وشكل القياس بعد حجج، وليست حججته آتية من فراغ، بل لها مسوغات ما تجعل منه محظيا بالقبول. ولبيان ذلك وتفصيله، سنبحث أولا عن العلاقة التي تجمع المثل والتشبيه بالقياس وعن علاقة المثل بالتشبيه أيضا، ثم نبحث عن المقصود بمادة وشكل الآليات الحججية، ثم نكشف عن المسوغات التي تجعل كل من مادة وشكل تلك الآليات ذات مقبولية. وذلك في ضوء المرتكزات التي ذكرها ابن القيم. ثم يمكن الحديث عن أهمّ وظائف المثل والتشبيه الحججية.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص158.

² نفسه، م ج2، ص251.

³ نفسه، م ج3، ص205.

⁴ نفسه، م ج2، ص268.

⁵ نفسه، م ج2، ص251.

1.3 العلاقة بين التشبيه والمثل وعلاقتها بالقياس

وما يمكن الحديث عنه أولاً هو علاقة التشبيه بالتمثيل ، وذلك ما نجده عند البلاغيين، فالتشبيه هو "الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى" ¹، هذا عن مطلق التشبيه سواء أكان مفرداً جزئياً، أم مركباً، لكن إن كان التشبيه متعدّد الجوانب من حيث وجه الشبه وحاصلاً من مجموع يسمّى تمثيلاً ، وقد أشار إلى ذلك "الجرجاني" حيث قال: "وعلى الجملة فينبغي أن تعلم أنّ المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى بأن يسمّى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إنّ التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً كانت الحاجة إلى الجملة أكثر" ². وقد بيّن "القزويني" محلّ الفرق، ف"باعتبار وجهه فإمّا تمثيل، وهو ما وجهه منتزع من متعدّد؛ وقيدّه السكّاكي بكونه غير حقيقيّ، كما في تشبيه اليهود بمثل الحمار، وإما غير تمثيل وهو بخلافه" ³. ولذلك نجد من يعبر عن التمثيل بالتشبيه لأنّه من أنواعه.

وقد شغف البلاغيون بالتمثيل لكونه يؤدي عدّة أغراض جماليّة وتأثيريّة وإقناعيّة، فكما ذكر الجرجاني أنّه ممّا اتفق عليه العقلاء أنّ التمثيل "إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار ونقلت عن صورها الأصليّة إلى صورته كساها أجهه، وكسبها منقبة، وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفتدة صباية وكلفاء، وقسر الطباع على أن تعطيهما محبة وشغفا" ⁴. وقد بيّن أنّ التمثيل إذا كان بهذه السمات السابقة، فإنّه "إن كان حجاجاً كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبحر" ⁵.

وقد ذكر "صولة" الفوارق بين التشبيه والمثل في القرآن الكريم، حيث "إنّ التمثيل على عكس التشبيه مثلاً، لا يقيم تشابهاً بين عنصرين اثنين بل بين بنيتين اثنتين، فليس التمثيل

¹ (القزويني) جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب، التلخيص في علوم البلاغة ، دار الكتب العلميّة (بيروت - لبنان)، ط2 (1430هـ-2009م)، ص62.

² (الجرجاني) عبد القاهر، أسرار البلاغة في علم البيان ، دار الكتب العلميّة (بيروت - لبنان)، ط 1 (1409هـ - 1988م)، ص87.

³ القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، ص69.

⁴ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص92-93.

⁵ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص94.

بقائم إذا على علاقة تشابه، وإثما هو قائم على تشابه في العلاقة، أي: أن التشابه فيه بين علاقيتين: علاقة (أ) ب (ب) من ناحية وعلاقة (ج) ب (د) من ناحية أخرى¹. وهذا يفسر الفرق الذي ذكره البلاغيون: وجهة واحد من الشبه، مقابل أوجه متعددة من الشبه. ومنه فللمثل هو "حجة تقوم على المشابهة بين بين حالتين في مقدمتيهما، ويراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها"².

وفي الدرس الحجج الغربي نجد المثل والتشبيه داخلا ضمن تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة وهو الذي يدخل ضمن الاتصال المؤسس لبنية الواقع ضمن الطرائق الاتصالية "ومن هذه الحالات الخاصة المثل L'exemple، حيث "يؤتى به في الحالات التي لا توجد فيها "مقدمات Des prémisses"³. ولما كان الأمر كذلك يكون المثل بمثابة المقدمة، ومنه "يؤتى به للبرهنة ولتأسيس القاعدة"⁴. ومن هنا يعتبر المثل من أبرز أدوات الحجج والاستدلال، و"بالنسبة لبيلمان، مثله في ذلك مثل أرسطو، تعتبر حجة المثل استدلالا، وللدقة يمكن القول إنه استدلال استقرائي (raisonnement par induction)⁵. أما تمثيل حالة حالة بحالة فيدخل أيضا ضمن الاتصال المؤسس لبنية الواقع، لكن في النوع الثاني منه، وهو التمثيل/التناسب (l'analogie)، فكما يرى بيلمان، "إننا في التناسب، لا نكون أمام علاقة تشابه بل أمام تشابه علاقة"⁶.

أما عن علاقة المثل بالقياس، فللمثل علاقة وثيقة بالقياس، حتى إنه أحد تقسيمات أنواع المثل الثلاثة (المثل السائر، المثل القياسي، المثل الخرافي)، والمقصود بالمثل القياسي، هو أنه "سرد وصفي أو قصصي، أو صورة بيانية لتوضيح فكرة معينة عن طريق التشبيه والتمثيل،

¹ صولة، الحجج في القرآن الكريم، ص549.

² (العمرى) محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية الخطابية في القرن الأول نموذجاً، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2002م)، ص68.

³ صولة، في نظرية الحجج، ص54.

⁴ نفسه، ص55.

⁵ فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجج، ص53.

⁶ بنو هاشم، النظرية الحججية عند شام بيلمان، ص89.

ويسميه البلاغيون: التمثيل المركب، أو التشبيه المتعدد¹. وقد بين "ابن القيم" بصفة صريحة بينة علاقة التشبيه والمثل بالقياس، وأن المثل داخل ضمن القياس، وأن القرآن جاء بذلك، حيث إن "الأمثال كلها قياسات يُعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم. وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43]². وذلك أيضا ما صرح به شيخه "ابن تيمية"، حيث قال: "والمثل هو القياس"³. وهذا كله بيان علاقة القياس بالمثل والتشبيه اللذين يدخلان كلاهما ضمن الأشكال الحجاجية.

2.3 البعد الحجاجي للشكل والمادة

قسم "صولة" وجود الحجاج في القرآن الكريم على قسمي الصورة الفنية المكوّنة من المادة والشكل*. وبين المقصود من القسمين:

فقد بين مقصوده من مادة الصورة، حيث قال: "ونعني بمادة الصورة في القرآن مضمونها الذي يعتمد فيه لغاية الإقناع، عالم خطاب متلقيه الأول. والمقصود بعالم الخطاب هنا مجمل كفاءات المتلقين المعرفية والنفسية والثقافية والعقدية التي يأتي مضمون الصورة في القرآن مستندا إليها، مشكّلا بها، معتمدا عليها بطريقة يكون مضمون الصورة هذا غير غريب عنها، فهو معلوم لديهم. وتبعاً لذلك يكون نفاذه إلى قلوبهم وإلى عقولهم في سهولة ويسر ويحصل إقناعهم بما أريد إقناعهم به دون صعوبة أو عسر"⁴.

شكل الصورة، ثم أتى على المقصود من شكل الصورة، وبين أنه يعني به: "البناء الذي تتشكّل وفقه مادة الصورة تلك تشكّلا حجاجيا من شأنه أن يؤدي إلى الإقناع"⁵. وبين

¹ (الزين) سميح عاطف، الأمثال والمثل والتّمثّل والمثالات في القرآن الكريم، دار الكتب اللّبناني (بيروت - لبنان)، ط 2 (1421هـ - 2000م)، ص 28.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج 2، ص 248.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 47.

* ولاين القيم وعي بقضية مادة الحجاج وشكله (صورته كما عبّر ابن القيم). ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج 4، ص 124. وسيأتي ذكر ذلك المقول.

⁴ صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص 496.

⁵ نفسه، ص 496.

أنه يوجد في كثير من الوسائل البلاغية مثل: الاستعارة والكناية التشبيه المؤكّد، إلا أنّ أبرز أشكال الصورة، "أظهر ما يكون هذا في الشكل التمثيلي الذي يمكن أن يعدّ بحق من خصائص القرآن الأسلوبية البارزة فالأمثال كثيرة في القرآن الكريم"¹. وبهذا كما بيّن صولة، فإنّ "التمثيل"، هو أبرز أشكال الصورة الفنية. وبالمقابل يعتبر هو أبرز الآليات التي تبرز فيها أنواع القياس كما سيأتي بيان ذلك عند ابن القيم.

وقد بيّن "صولة" بأنّ الدّراسات الحجاجية الحديثة في الغرب "لا تكاد تضيف شيئاً إلى ما كان قاله القدماء عن وظيفة الصورة الفنية في الكلام، من أنّها لجعل الغائب مشاهداً، ولإظهار المجرد في شكل المحسوس، ولتقوية الشعور لدى المتلقي بحضور الأشياء من أجل حمله على الاقتناع وللتأثير فيه. فكأنّه ما ترك الأوّل للآخر شيئاً"². وهذا يدل على ثراء التراث بالمادة العلمية في مجال الصورة، إلا أنّ صولة قد بيّن ثغرات لم تُبحث في التراث العربي منها: وظيفة الصورة في القرآن، حيث قال: "وقد ترك لنا القدماء على الحقيقة كثيراً من الأمور غير المفكّر فيها بخصوص وظيفة الصورة في القرآن، أو ممّا وقع التفكير فيه لكن بصفة عفوية وعرضية"³. ولذلك فقد انتقد صولة وقوف العلماء خاصّة ممن عنوا بعلم القرآن والتفسير عند شكل التصوير ولم يجاوزوه إلى مادّته التي هي أيضاً حجاجية، ولذلك بحث عن المادة المشكّلة لها.

وعلى الرغم من أنّ ما ذكره صولة صحيح إلى حدّ بعيد، إلا أنّ الأمر ليس كما صوّره وعمّمه على علمائنا قديماً، بل إنّ هناك علماء في تراثنا العربي الإسلامي كانوا على وعي بمادة الحجاج وصورته، بل وشدّدوا على قيمة المادة في الحجاج؛ ومن هؤلاء "ابن القيم" الذي بيّن قضية شكل ومادة الحجاج صراحة في إحدى تقريراته لأمثلة حجاجية من القرآن الكريم، حيث قال: "والمادة الحق يمكن إبرازها في الصورة المتعدّدة وفي أي قالب أفرغت وصورة أبرزت ظهرت صحيحة، وهذا شأن مواد براهين القرآن في أي صورة أبرزتها ظهرت في غاية

¹ صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص496.

² نفسه، ص495.

³ نفسه، ص495.

* هنا استعمل ابن القيم لفظ "الصورة"، وهو لا يعني الصورة الفنية، بل هو المعنى نفسه للفظ "الشكل" الذي استعمله "صولة".

الصحة والبيان والحمد لله المانّ بالهدى على عباده المؤمنين ¹. كما أنّه اعتنى في كثير من الأمثلة التي عاجلها بقضية مادة الحجاج، ولم يهملها على حساب الشكل . خاصة في جانب القياس التمثيلي، الذي عدّه "صولة" من أبرز أشكال الصّورة، فشكل الصّورة "أظهر ما يكون هذا في الشكل التمثيلي الذي يمكن أن يعدّ بحق من خصائص القرآن الأسلوبية البارزة فالأمثال كثيرة في القرآن الكريم"². حيث ذكر ابن القيم حجاجة المادة والشكل فيه ³. بالإضافة إلى أنّ ابن القيم قد بيّن مرجعية مقبولة كلّ من المادة والشكل في السياقات الاحتجاجية، وهذا ما سنتناوله.

3.3 مرجعية القبول لشكل ومادة القياس والمثل

لقد بيّن "ابن القيم" أنّ القياس من حيث هو آليّة وشكل من الأشكال الحجاجية، هو عملية عقلية فطرية ، يقوم بها النّاس في حياتهم، ويجرونها في مخاطباتهم بطريقة فطرية، "فالقياس وضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركّز الله في فطر النّاس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما"⁴. وأكّد ذلك في موضع آخر مع ضرب مثال له، بقوله: "وهذا مما فطر الله عليه عباده؛ ولهذا فهمت الأمة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: 10] جميع وجوه الانتفاع من اللبس والركوب والسكنى وغيرها"⁵. وقد استدل في مواضع عديدة على ذلك، وهذا يدل على أنّ القياس ليس مرهونا بالمنطق الأرسطي، "وإن كان القياس استدلالا قديما قدم التّلال والجبال، ولا بدّ أنّه كان معروفا قبل أرسطو. غير أنّ أرسطو قد صاغه في نظرية شاملة"⁶.

واستدل ابن القيم على فطرية الحجاج عند البشر، بالوقائع التي جاء فيها القياس فطريا عند الصحابة ضمن استدلالاتهم في تلقّي الخطابات الشرعية، ويرى ابن القيم أنّهم فتحوا باب القياس للمجتهدين، "فالصحابة -رضي الله عنهم- مثّلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها،

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص124.

² صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص496.

³ وقد خصصنا له مبحثا خاصا به سيأتي في أنواع القياس، وهو القياس التمثيلي.

⁴ ابن القيم، أعلام الموقعين، ج2، ص248.

⁵ نفسه، مج2، ص384.

⁶ زكريّا بشير إمام، أساليب الحجاج في القرآن الكريم: نماذج من الحجج الاستنباطية، ص44.

وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهَجُوا لهم طريقه، وبيّنوا لهم سبيله"¹.

وأكد ذلك ابن القيم، مبيناً أنّ القرآن استخدم هذه الطّرق في تقرير العقائد، وذلك ما ذكره حينما بيّن أنّ التّوحيد العلمي والعملية عليهما مدار القرآن الكريم، وفي الوقت نفسه بيّن طرق الحجاج وآلياته التي تدخل ضمن بيان القرآن لهما، قال: " فهذان الأصلان هما قطب رعى القرآن وعليهما مداره وبيانهما من أهم الأمور ، والله سبحانه بيّنهما غاية البيان بالطّرق الفطرية والعقلية والنظرية والأمثال المضروبة، ونوع سبحانه الطّرق في إثباتهما أكمل التنويع بحيث صارت معرفة القلوب الصّحيحة والفطر السليمة لها بمنزلة رؤية الأعين المبصرة التي لا آفة بها للشمس والقمر والنجوم والأرض والسّماء، فذاك للبصيرة بمنزلة هذا للبصر"².

وقد بيّن ابن القيم أنّ القياس في القرآن لم يقتصر على توظيفه فقط، بل قد أرشد الله إلى استخدام القياس ، وأعطى أمثلة لذلك، وإحصاءً لما تضمنه القرآن من الأقيسة، مبرزاً علاقة الأمثال بالقياس: ف" قَدْ أَرشَدَ اللهُ تَعَالَى عِبَادَهُ إِلَيْهِ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ، فَقَاسَ النَّشْأَةَ الثَّانِيَةَ عَلَى النَّشْأَةِ الْأُولَى فِي الْإِمْكَانِ، وَجَعَلَ النَّشْأَةَ الْأُولَى أَصْلًا وَالثَّانِيَةَ فَرْعًا عَلَيْهَا؛ وَقَاسَ حَيَاةَ الْأَمْوَاتِ بَعْدَ الْمَوْتِ عَلَى حَيَاةِ الْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا بِالنَّبَاتِ، وَقَاسَ الْخَلْقَ الْجَدِيدَ الَّذِي أَنْكَرَهُ أَعْدَاؤُهُ عَلَى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَجَعَلَهُ مِنْ قِيَاسِ الْأُولَى كَمَا جَعَلَ قِيَاسَ النَّشْأَةِ الثَّانِيَةَ عَلَى الْأُولَى مِنْ قِيَاسِ الْأُولَى³؛ وَقَاسَ الْحَيَاةَ بَعْدَ الْمَوْتِ عَلَى الْيَقْظَةِ بَعْدَ النَّوْمِ، وَضَرَبَ الْأَمْثَالَ، وَصَرَّفَهَا فِي الْأَنْوَاعِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَكُلُّهَا أَقْيَسَةٌ عَقْلِيَّةٌ يُنْبَهُ بِهَا عِبَادَهُ عَلَى أَنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ حُكْمُ مِثْلِهِ، فَإِنَّ الْأَمْثَالَ كُلَّهَا قِيَاسَاتٌ يُعْلَمُ مِنْهَا حُكْمُ الْمُمَثِّلِ مِنَ الْمُمَثَّلِ بِهِ، وَقَدْ اشْتَمَلَ الْقُرْآنُ عَلَى بَضْعَةٍ وَأَرْبَعِينَ مَثَلًا تَتَضَمَّنُ تَشْبِيهَ الشَّيْءِ بِنَظِيرِهِ وَالتَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا فِي الْحُكْمِ. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43] "⁴.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص383.

² ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص403.

³ قياس الأولى في اصطلاح الأصوليين هو "أن يكون المعنى الذي شرع لأجله، وهو العلة، في الفرع أقوى من الأصل". ينظر: (أبو زهرة) محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت، ص247. وقد مرّ التشبيه عليه.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص248.

وقد بيّن "طه عبد الرحمن"، إلى أيّ مجال ينتمي هذا النوع من الاستدلالات، حيث قال: "وهذا النوع من الاستدلال "المعروف باسم "الاستدلال التمثيلي" والذي أطلق عليه أصوليو الإسلام "القياس"، وهو، كما تعلم، غير القياس عند فلاسفة الإسلام، الذي هو صنف استدلاليّ آخر سُمّيَ تفصيلاً "القياس الجامع" واختصاراً "الجامعة"¹. كما فاضل بين منحز المسلمين في القياس مقارنة بمنحز اليونانيين، حيث قال: "وإذا اتّضح أن "القياس" وظيفة عملية تجعل منه مصدراً لقواعد تقويمية تُحدّد لناطقين العاملين أنماط السلوك التي ينبغي اتّباعها حسب مقتضى الحال، أدركنا أنّ "قياس التمثيل" أغنى وأعقد من القياس الأرسطيّ المعتبر برهانا، حيث يتركّب من استدلالين: أحدهما مطابق، في صورته، للقياس الأرسطيّ، والآخر استدلالٌ مماثلة مقبّدة، وكلاهما صحيح"². وهذا يؤكّد ما ذهب إليه ابن تيميّة في خصائص مقدّمات القرآن أنّها تتسم بالعلم والعمل. ومن جهة أخرى تبرز أهميّة هذا النوع من القياس في الدّراسات الحديثة، فقد ذهب "طه عبد الرحمن" الذي خصّ مؤلّفاً له بقضية تكوثر الخطاب، إلى أنّ القياس والقياس التمثيلي على وجه الخصوص يحقق ذلك التكوثر، حيث أجمل القول بأنّ "الآليات القياسية التمثيلية هي أنسب المسالك العقلية في إثراء الخطاب الطّبيعي، وإمداده بقوة التّفرّع والتّكاثر؛ إذ بفضلها تتوالد الأقوال بعضها من بعض وتتكاثر، وهي كفيلة بتحقيق التماسك والانسجام بين أطرافه، ويكون ذلك على قدر استعمالها في الخطاب الطّبيعي ورسوخها فيه"³.

والذي يهم في هذا الجانب هو ربط القياس والتمثيل بقضية الحجج وكيف هو من آلياته، وذلك وفق تأصيلات ابن القيم الدّقيقة، حيث نلّفني "ابن القيم" قد بيّن أنّ مقبولة المثل شكلاً متأتية من تعلقه بالقياس الذي هو ممّا قد ركز في فطر الناس وعقولهم، "فالقِياسُ فِي ضَرْبِ الْأَمْثَالِ مِنْ خَاصَّةِ الْعَقْلِ، وَقَدْ رَكَزَ اللَّهُ فِطْرَ النَّاسِ وَعُقُولَهُمْ عَلَى التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْمُتَمَثِّلِينَ وَإِنْكَارِ التَّفْرِيقِ بَيْنَهُمَا، وَالْفَرْقِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفِينَ وَإِنْكَارِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا"⁴. ومنه

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص273.

² طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص113.

³ الحسن بنعبو، "المنحى الحجاجي للخطاب القرآني وأثره في منهج الاستدلال الأصولي"، ص138.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص248.

فالمثل آليا يشتغل وفق نمط اشتغال القياس، فهو مندرج، من هذا الجانب، تحته، كما أنه يأخذ مقبوليته من مقبولية القياس الذي تقرّ بها الفطر والعقول، ويمكن تمثيل ربط المثل بمنطلقات الحجج وفق التالي:

المثل (مرجعته الآلية) — القياس (مرجعته المقبولية) — مركز في الفطرة والعقل. ونتيجة منطقيّة لهذا أن مرجعية المثل في القبول هو أنه مركز في الفطرة والعقل.

ولم يقصر ابن القيم مقبولية المثل الذي هو مجسّد للقياس على الإنسان فقط وما ركز في فطرته، بل جعل الأمثال ذات بعد كوني، حيث ذكر ذلك وهو مقرّر لأحد الأقوال: "قالوا: قد ضرب الله سبحانه الأمثال وصرفها قدرا وشرعا ويقظةً ومناما، ودلّ عباده على الاعتبار بذلك، وعبورهم من الشّيء إلى نظيره، واستدلّاهم بالنّظير على النّظير"¹.

كما بيّن ابن القيم أنّ المثل من حيث مادّته أيضا له علاقة بقضية الحسن والقبح، خاصّة إذا كان بغرض تحسين الشّيء أو التّنفير منه، وبيّن أنّ ذلك كثير في القرآن، "وقد أكثر تعالّى من هذه الأمثال ونوعها مستدلا بها على حسن شكره وعبادته، وقبح عبادة غيره، ولم يحتجّ عليهم بنفس الأمر بل بما ركبه في عقولهم من الإقرار بذلك وهذا كثير في القرآن فمن تتبّع وجدته"².

وقد ذكر ابن القيم عدّة شواهد من القرآن كان مدار الاحتجاج فيها على قضية الحسن والقبح، ومن ذلك قوله: **تعالّى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: 23]**، حيث قال ابن القيم فيها: "فذكر توحيدَهُ وذكر المناهي التي نهاهم عنها والأوامر التي أمرهم بها، ثمّ ختم الآية بقوله: ﴿كُلِّ ذَلِكْ كَانَ سَيِّئَةً عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: 35] أي: مخالفة هذه الأوامر وارتكاب هذه المناهي سيئة مكروهة لله، فتأمل قوله: سيئة عند ربك مكروهة، أي أنه سيء في نفس الأمر عند الله، حتّى لو لم يرد به تكليف لكان سيئة في نفسه عند الله مكروهة له، وكرهته سبحانه له لما هو عليه من الصفة التي اقتضت أن كرهه، ولو كان قبحه إنّما هو مجرد التّهي لم يكن مكروهة لله؛ إذ لا معنى

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص322.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص333.

للكراهة عندهم إلا كونه منهيًا عنه¹، ولذلك بين المعنى المتوهم من التحريج الأخير، ثم ذكر المعنى الصحيح الذي تؤول إليه الآية، حيث "يُعود قوله: ﴿كُلَّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّءَةً عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ إلى معنى: كُلَّ ذَلِكَ نُهِيَ عَنْهُ عِنْدَ رَبِّكَ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذَا غَيْرُ مُرَادٍ مِنَ الْآيَةِ، وَأَيْضًا فَإِذَا وَقَعَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَهُوَ عِنْدَ النَّفَاةِ لِلْحَسَنِ وَالْقَبْحِ مَحْبُوبٌ لِلَّهِ مَرْضِيٌّ لَهُ لِأَنَّهُ إِتِمَا وَقَعَ بِإِرَادَتِهِ وَالْإِرَادَةُ عِنْدَهُمْ هِيَ الْمَحَبَّةُ، لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا. وَالْقُرْآنُ صَرِيحٌ فِي أَنَّ هَذَا كُلَّهُ قَبِيحٌ عِنْدَ اللَّهِ مَكْرُوهٌ مَبْغُوضٌ لَهُ، وَقَعَ أَوْ لَمْ يَقَعْ، وَجَعَلَ سُبْحَانَهُ هَذَا الْبَغْضَ وَالْقَبْحَ سَبَبًا لِلنَّهْيِ عَنْهُ وَهَذَا جَعَلَهُ عِلَّةً وَحِكْمَةً لِلْأَمْرِ، فَتَأَمَّلْهُ، وَالْعِلَّةُ غَيْرُ الْمَعْلُولِ"². فقد نفى ابن القيم هنا التحسين والتقيح للشيء وفق من خرجه أنه من عند الله، بل بين أن الأمر في ذاته لما كان حسنا أو قبيحا جاء الشرع مبينا لذلك تحسينا وتقيحا، وقد مر رأي ابن القيم في هذه المسألة في الفصل الأول.

4.3 وظائف المثل والتشبه الحجاجية

قد أورد ابن القيم أحاديث نبوية عديدة مستفيضة في استخدام النبي صلى الله عليه وسلم، للمثل، وأراد من خلال ذلك أن يبين وظائف المثل الحجاجية، ومن ذلك ما ورد في تمثيل العلم الذي بعث به النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك "فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْهُ: «مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنْ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا طَائِفَةٌ قَبِلَتْ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكَلَّا وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَ مِنْهَا أَجَادِبٌ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا وَزَرَعُوا وَسَقَوْا، وَأَصَابَ طَائِفَةٌ أُخْرَى مِنْهَا إِتِمَا هِيَ قَيْعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً وَلَا تُنْبِتُ كَلًّا، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَمَ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ»"³.

وكذلك القرآن وأصناف الناس في علاقتهم به، حيث "مَثَلٌ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمُؤْمِنِ الْقَارِي لِلْقُرْآنِ بِالْأُتْرُجَةِ فِي طَيْبِ الطَّعْمِ وَالرِّيحِ، وَضِدَّهُ بِالْحَنْظَلَةِ، وَالْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ بِالتَّمْرَةِ فِي طَيْبِ الطَّعْمِ وَعَدَمِ الرِّيحِ، وَالْفَاجِرِ الْقَارِي بِالرَّيْحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلٌ

¹ ابن القيم، مفتاح، دار السعادة، ج2، ص334.

² نفسه، ج2، ص334.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص408-409.

المؤمن بالحامة من الزرع لا تزال الرياح تُميلها ولا يزال المؤمن يُصيبه البلاء، ومثل المنافق بشجرة الأرز - وهي الصنوبرة - لا تهتز ولا تميل حتى تُقطع مرة واحدة، ومثل المؤمن بالنخلة في كثرة خيرها ومنافعها وحاجة الناس إليها وانبياهم لها لمنافعهم بها، وشبه أُمَّته بالمطر في نفع أوله وآخره وحياة الوجود به،...¹

وقد ذكر ابن القيم ما قيل حول الغاية الحجاجية من ضرب تلك الأمثال النبوية، حيث " قالوا: فهذه وأمثالها من الأمثال التي ضربها رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لتقريب المراد، وتفهم المعنى، وإيصاله إلى ذهن السامع، وإحضاره في نفسه بصورة المثال الذي مثل به، فإنه قد يكون أقرب إلى تعقله وفهمه وضبطه واستحضاره له باستحضار نظيره؛ فإن النفس تأنس بالنظائر والأشباه الأُنس التام، وتنفّر من العربة والوحدة وعدم النظر؛ ففي الأمثال من تأنيس النفس وسرعة قبولها وانقيادها لما ضرب لها مثله من الحق أمر لا يجحده أحد، ولا يُنكره، وكلما ظهرت لها الأمثال ازداد المعنى ظهوراً ووضوحاً، فالأمثال شواهد المعنى المراد، ومزكية له، فهي ﴿كززع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه﴾ [الفتح: 29] ، وهي خاصة العقل ولُبُّه وثمرته² .

وقد ربط ابن القيم بين التشبيه والأمثال من خلال ما ورد في القرآن فقال: " ومن هذا ما وقع في القرآن من الأمثال التي لا يعقلها إلا العالمون؛ فإنها تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، واعتبار أحدهما بالآخر"³ ، ثم ذكر له نماذج من القرآن. كما بيّن في موضع آخر إخبار الله عن المحسوس ووظائفه الحجاجية في القرآن الكريم، وذلك بقوله:

" إخبار الرب تبارك وتعالى عن المحسوس الواقع له عدة فوائد: منها أن يكون توطئة وتقدمة لإبطال ما بعده، ومنها أن يكون موعظة وتذكيراً، ومنها أن يكون شاهداً على ما أخبر به من توحيدِه وصدق رسوله وإحياء الموتى ، ومنها أن يذكر في معرض الامتنان ، ومنها أن يذكر في

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص406-407.

² نفسه، ج2، ص425.

³ نفسه، ج2، ص270.

معرض اللوم والتوبيخ ، ومنها أن يذكر في معرض المدح والذم ، ومنها أن يذكر في معرض الإخبار عن اطلاع الرب عليه، وغير ذلك من الفوائد¹.

ومن هنا تتحدّد وتبرز أهمية المثل في الحجاج، عند ابن القيم، وكذلك الشأن عند شيخه ابن تيمية، حيث انتهى الباحث "الشهري" في بحثه عن الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية إلى خلاصة مفادها "أنّ التمثيل يصبح هو أساس اليقين الذي تتأسس به حتى مادّة القضايا الكلية التي تعدّ المكوّن الرئيس في القياس الشمولي الذي يعدّه المنطقة القياس اليقيني"². ولذلك يرى المحدثون الذين بحثوا العلاقة بين الحجاج والتمثيل أنّ "بؤرة الحجاج هي التمثيل"³. وبذلك تكون التقنية الأبرز من تقنيات الحجاج ومسالكه هي المثل، ثم بالإمكان الحديث عن آليات أخرى تندرج ضمن الحجاج اللغوي، ومسالك المناظرة التي كثير منها يحتوي على آية المثل.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص9.

² الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية، ص467.

³ بناصر البُعزاتي، الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن مؤلف "التحاجج طبيعته ومجالاته"، ص34.

ثانياً: حاجيّة أنواع القياس في القرآن الكريم من خلال التشبيه والمثل

1) العلة والأقيسة المتعلقة بها

1.1) عموم العلة والاستدلال بالمعيّن على العام

لقد ذكر ابن القيم أمثلة عديدة للاستدلال بالمعيّن على العام، وهو قائم على التسوية بين المتماثلين، ومن ذلك عن طريق "عموم العلة" التي كثر استخدامها في القرآن الكريم في بيان عقاب الظالمين¹، ومن أمثلة ذلك:

مثال "قوم عاد" حيث ذكر ابن القيم قصّة القوم وما ورد في عقابهم فيما جاء في القرآن الكريم: "قَوْلُهُ تَعَالَى عَقِيبَ إِخْبَارِهِ عَنْ عُقُوبَةِ قَوْمِ عَادٍ حِينَ رَأَوْا الْعَارِضَ فِي السَّمَاءِ فَقَالُوا: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطْرٌ نَا﴾ [الأحقاف: 24]، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأحقاف: 24-25]، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأحقاف: 26]².

ثم ذكر ابن القيم استفادة التعليل من خلال صدر الآية الأخيرة، حيث قال: "فَتَأْمَلَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾ [الأحقاف: 26] كَيْفَ بَجِدَ الْمَعْنَى أَنَّ حُكْمَكُمْ كَحُكْمِهِمْ، وَأَنَا إِذَا كُنَّا قَدْ أَهْلَكْنَاكُمْ بِمَعْصِيَةِ رُسُلِنَا وَلَمْ يَدْفَعْ عَنْهُمْ مَا مُكِّنُوا فِيهِ مِنْ أَسْبَابِ الْعَيْشِ فَأَنْتُمْ كَذَلِكَ تَسْوِيَةٌ بَيْنَ الْمُتَمَثِّلِينَ، وَأَنَّ هَذَا مُحْضٌ عَدْلُ اللَّهِ بَيْنَ عِبَادِهِ"³.

وبيّن أنّ ذلك الاستدلال ورد في كثير من المواضع في القرآن الكريم، "وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا﴾ [محمد: 10] فَأَخْبَرَ أَنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ حُكْمٌ مِثْلُهُ"⁴. ثم أعطى سمات يمكن بها استفادة هذه التسوية من خلال كثيرا من المواضع التي في القرآن الكريم، إذ "كُلُّ مَوْضِعٍ أَمَرَ

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص249.

² نفسه، مج2، ص249-250.

³ نفسه، مج2، ص250.

⁴ نفسه، مج2، ص250.

اللَّهُ سُبْحَانَهُ فِيهِ بِالسَّيْرِ فِي الْأَرْضِ، سَوَاءٌ كَانَ السَّيْرُ الْحِسِّيَّ عَلَى الْأَقْدَامِ وَالذَّوَابِّ أَوْ السَّيْرُ الْمَعْنَوِيَّ بِالتَّفَكُّرِ وَالِإِعْتِبَارِ أَوْ كَانَ اللَّفْظُ يَعْمُهُمَا وَهُوَ الصَّوَابُ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْإِعْتِبَارِ وَالْحَذَرِ أَنَّ يَحَلَّ بِالمُخَاطَبِينَ مَا حَلَّ بِأَوْلِيكَ، وَهَذَا أَمْرٌ سُبْحَانَهُ أُولِي الْأَبْصَارِ بِالِإِعْتِبَارِ بِمَا حَلَّ بِالمُكذِّبِينَ، وَلَوْلَا أَنَّ حُكْمَ النَّظِيرِ حُكْمُ نَظِيرِهِ حَتَّى تَعْبَرَ الْعُقُولُ مِنْهُ إِلَيْهِ لَمَا حَصَلَ الْإِعْتِبَارُ"¹.

وبالنظر إلى ما بيّنه ابن القيم من أنّ تلك الآيات تدل على تعدية حكم الإهلاك للأمم اللّاحقة، لاشتراك في العلة، نجد معالجة مثل هذا عند "بيرلمان" ضمن الحجج شبه المنطقية، فيما سماه "قاعدة العدل والتبادلية (La règle de justice et la réciprocité)"، وحجة التبادلية قائمة على قاعدة العدل، وذلك وفق مبدأ التسوية، و"مبدأ التسوية هذا يعبر عن قاعدة للعدل ذات طبيعة صورية، مفادها أنّ الكائنات المنتمية إلى نفس الفئة الأساسية ينبغي أن تُعامل بالطريقة نفسها. وتطبيق هذا المبدأ يتطلب استدعاء سابقة ومماثلتها بالحالة المطروحة، للمطالبة بالتعامل بالمثل معها"².

وهذا القاعدة في إطار المحاججات البشرية قد تعترضها بعض الاعتراضات: إمّا حينما يشابه بين حالتين مختلفتين في الجوهر، أو في الخطأ في استعمالها³. وذلك منتف عن الخطاب القرآني كما بيّن ذلك ابن القيم، لأنّه رأى بأنّ التسوية إنّما تعتمد على الجواهر لا على الأعراض والصّور، " وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْفَرْقَ فِي الصُّورَةِ دُونَ الْحَقِيقَةِ مُلْعَى عِنْدَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فِي فِطْرِ عِبَادِهِ"⁴. ولذلك يكون قياس التّظير مع التّظير، كما بيّن ابن القيم في تخرجه للمثل السابق، وذلك ما يفتح المجال للحديث عن قياس التّظير بنظيره ومثله، عن طريق القياس بجامع العلة.

2.1 قياس العلة وأمثله

قياس العلة عند الأصوليين "هو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشّرع، ويسمى "قياس المعنى"، وينقسم إلى جليّ وخفيّ. فأما الجليّ فما عُلم من

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص250.

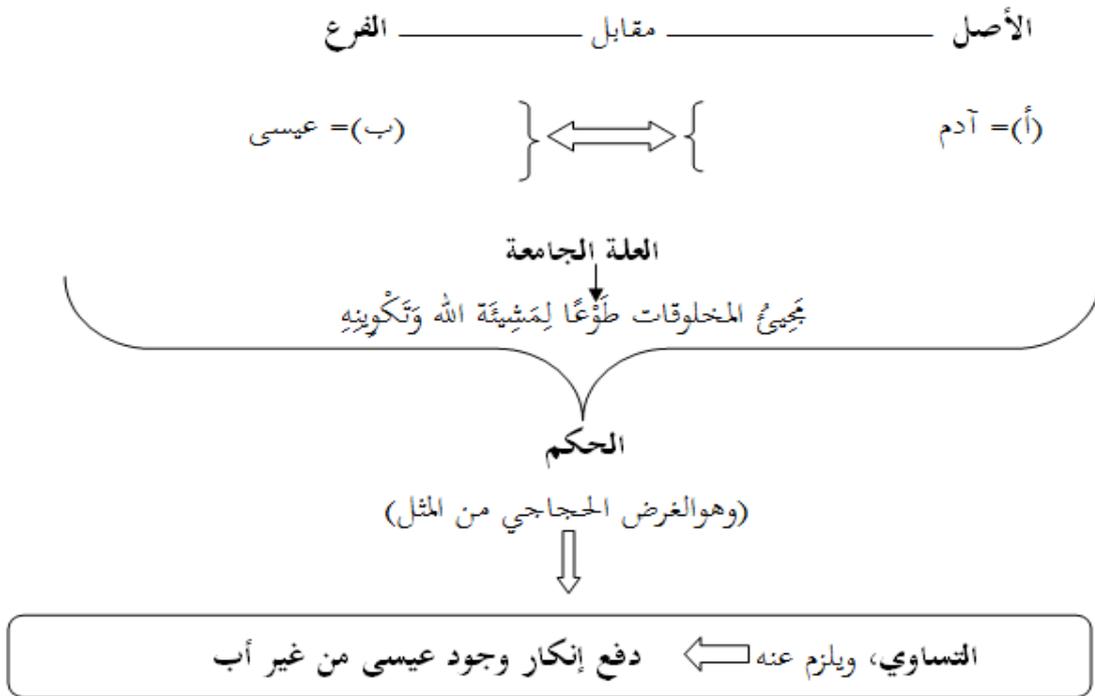
² حسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شام بيرلمان، ص64.

³ ينظر حول هذين الانتقادين: حسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شام بيرلمان، ص65.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج5، ص102.

غير معاناة وفكر. والخفي، ما لا يتبين إلا بإعمال فكر¹. وقد بين ابن القيم مجيء هذا النوع من الأقيسة في القرآن الكريم في مواضع عدة، حيث قال: "فَأَمَّا قِيَاسُ الْعِلَّةِ فَقَدْ جَاءَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَوَاضِعَ"². ومن تلك المواضع:

مثل عيسى وادم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]، حيث بين ابن القيم أن الله تعالى قد أخبر بأن "عيسى نظير آدم في التكوين بجماع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو بجيئها طوعاً لمشيئته وتكوينه، فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أب من يُتَرَّبُ بوجود آدم من غير أب ولا أم؟ ووجود حواء من غير أم؟ فآدم وعيسى نظيران يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والحلق به"³. فقد بين ابن القيم البعد الحجاجي في الآية عن طريق قياس العلة، وذلك محاجة لمن أنكر وجود عيسى من غير أب مع إقراره بوجود آدم من غير أب ولا أم، ووجود حواء من غير أم، فنبهه إلى التساوي في علة جامعة في جود المخلوقات وهي: مجيئها طوعاً لمشيئته وتكوينه. ويمكن إيراد ما بينه ابن القيم وفق التالي:



¹ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج5، ص36.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص252.

³ نفسه، مج2، ص252.

ثم انتقل ابن القيم إلى أمثلة الاعتبار بالأمم السابقة، ومما ذكره من الأمثلة: قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران: 137]، بين ابن القيم المراد منها ووجه الاحتجاج فيها وفق آلية قياس العلة، حيث قال مفسراً: " أَيْ: قَدْ كَانَ مِنْ قَبْلِكُمْ أُمَّمٌ أَمْثَالِكُمْ فَانظُرُوا إِلَى عَوَاقِبِهِمْ السَّيِّئَةِ، وَاعْلَمُوا أَنَّ سَبَبَ ذَلِكَ مَا كَانَ مِنْ تَكْذِيبِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَرُسُلِهِ، وَهُمْ الْأَصْلُ وَأَنْتُمْ الْفُرْعُ، وَالْعَلَّةُ الْجَامِعَةُ التَّكْذِيبُ، وَالْحُكْمُ الْهَلَاكُ"¹. وقد فصل ابن القيم في أركان القياس وفق هذه الآية، إذ بين أن:

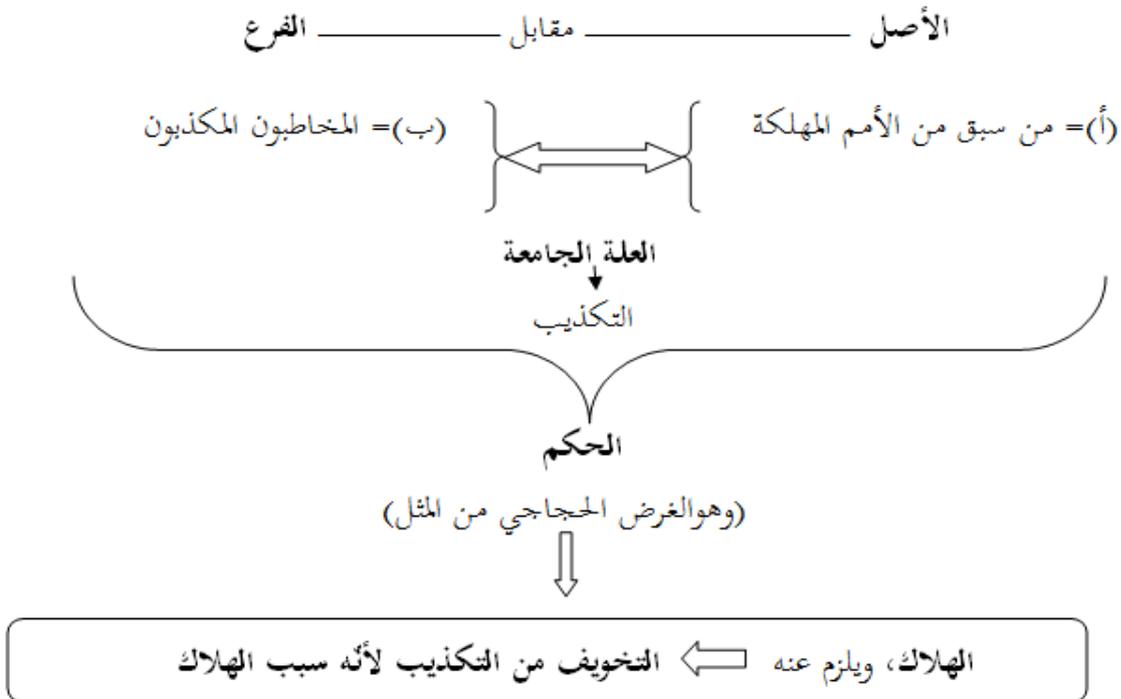
الأصل هو _____ من كان قبل من الأمم المكذبة.

الفرع هو _____ المخاطبون المكذبون.

العللة الجامعة هي _____ التكذيب.

الحكم (وهو النتيجة المرادة في هذا الحجج) _____ الهلاك.

ويمكن إيراد ما وضحه ابن القيم وفق ما يلي:



¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص252.

كما ذكر ابن القيم مثالا آخر، حول إهلاك الأمم السابقة بسبب الذنوب ، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ [الأنعام: 6]، وقد بين ابن القيم وجه الحجاج في هذه الآية من خلال آية قياس العلة، حيث قال: "فَذَكَرَ سُبْحَانَهُ إِهْلَاكَ مَنْ قَبَلْنَا مِنَ الْقُرُونِ، وَبَيَّنَّ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ لِمَعْنَى الْقِيَّاسِ، وَهُوَ ذُنُوبُهُمْ، فَهُمُ الْأَصْلُ وَنَحْنُ الْفَرْعُ، وَالذُّنُوبُ الْعِلَّةُ الْجَامِعَةُ، وَالْحُكْمُ الْهَلَاكُ؛ فَهَذَا مَحْضُ قِيَاسِ الْعِلَّةِ، وَقَدْ أَكَّدَهُ سُبْحَانَهُ بِضَرْبٍ مِنَ الْأَوْلَى، وَهُوَ أَنَّ مَنْ قَبَلْنَا كَانُوا أَقْوَى مِنَّا فَلَمْ تَدْفَعْ عَنْهُمْ قُوَّتُهُمْ وَشِدَّتُهُمْ مَا حَلَّ بِهِمْ"¹. فكذلك قد شرح ابن القيم أركان القياس في هذه الآية، وهو ما يمكن إيرادها على النحو التالي:

الأصل هو _____ من كان قبل من الأمم المهلكة.

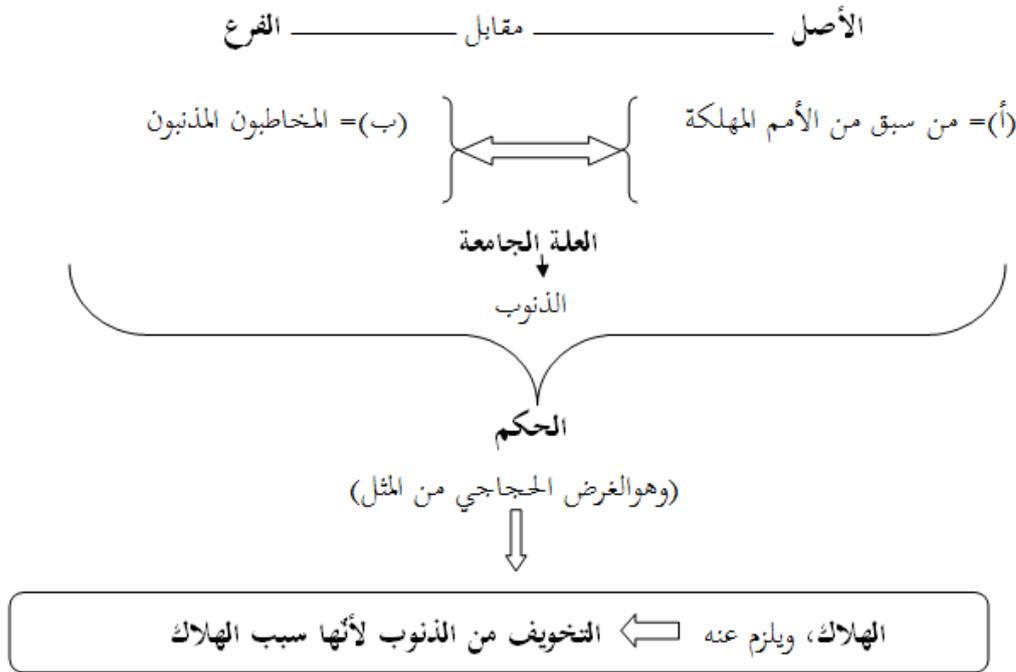
الفرع هو _____ نحن المخاطبون المذنبون.

العلة الجامعة هي _____ الذنوب.

الحكم (وهو النتيجة المرادة في هذا الحجاج) _____ الهلاك.

ويمكن إيراد ما وضحه ابن القيم من خلال الآية، وفق ما يلي:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص252.



وعلى الرغم من التشابه في نوع القياس عموماً مع المثال السابق، إلا أنّ ابن القيم، قد نبّه على الفرق في طريق القياس نفسه بالنسبة إلى قوّة العلة، وذلك من حيث ما تحققت فيه العلة بصقّة أكبر؛ ففي المثال السابق كانت في الأصل أكثر، أما في هذا المثال فكانت في الفرع، ولهذا نبّه ابن القيم على أنّه قد تمّ قياس العلة بطريق الأولى، وقياس الأولى في اصطلاح الأصوليين هو "أن يكون المعنى الذي شرع لأجله، وهو العلة في الفرع، أقوى من الأصل"¹. وذلك لأنّ الذنوب، كما بيّن ابن القيم من خلال الآية، قد أهلكت من هم أشدّ قوّة منّا، فكيف هي بالأضعف وهم نحن.

ثم ذكر ابن القيم مثالا آخر، يدور حول الأمم السابقة التي استمعت بخلافتها، ووقف فيه عند أداة التشبيه الكاف، وقفة نحوية بلاغية ساردا للآراء حولها، ومبيّنا للبعد الحجاجي في الآية، وذلك في قوله تعالى: ﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ

¹ ينظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص247.

وَحُضْنُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٦٩﴾ [التوبة: 69]¹.

حيث بين ابن القيم أولاً محل الكاف وأقوال العلماء فيها، وما يحصل لتخريج التشبيه من خلال تلك الأقوال، يقول ابن القيم: " وَقَدْ اُخْتَلِفَ فِي مَحَلِّ هَذَا الْكَافِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ، فَقِيلَ: هُوَ رَفْعٌ، حَبْرٌ مُبْتَدَأٌ مَحْدُوفٌ، أَيْ أَنْتُمْ كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، وَقِيلَ: نَصْبٌ بِفِعْلِ مَحْدُوفٍ، تَقْدِيرُهُ فَعَلْتُمْ كَفَعَلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، وَالتَّشْبِيهِ عَلَى هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ فِي أَعْمَالِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ، وَقِيلَ: إِنَّ التَّشْبِيهِ فِي الْعَذَابِ، ثُمَّ قِيلَ: الْعَامِلُ مَحْدُوفٌ، أَيْ لَعْنُهُمْ وَعَذَابُهُمْ كَمَا لَعَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ، وَقِيلَ: بَلَّ الْعَامِلُ مَا تَقَدَّمَ، أَيْ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ كَوَعَدِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، وَلَعْنُهُمْ كَلَعْنِهِمْ، وَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ كَالْعَذَابِ الَّذِي لَهُمْ"².

ثم انتهى ابن القيم، إلى تخريج البعد الحجاجي الإقناعي لهذه الآية عبر آلية قياس العلة، حيث قال: " وَالْمَقْصُودُ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ أَلْحَقَهُمْ بِهِمْ فِي الْوَعِيدِ، وَسَوَّى بَيْنَهُمْ فِيهِ كَمَا تُسَاوُوا فِي الْأَعْمَالِ، وَكَوْنُهُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَفَرَّقَ غَيْرَ مُؤَثِّرٍ، فَعَلَّقَ الْحُكْمَ بِالْوَصْفِ الْجَامِعِ الْمُؤَثِّرِ، وَالْعَى الْوَصْفَ الْفَارِقِ، ثُمَّ نَبَّهَ عَلَى أَنَّ مُشَارَكَتَهُمْ فِي الْأَعْمَالِ افْتَضَتْ مُشَارَكَتَهُمْ فِي الْجَزَاءِ فَقَالَ: ﴿فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضْنُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ [التوبة: 69] فَهَذِهِ هِيَ الْعِلَّةُ الْمُؤَثِّرَةُ وَالْوَصْفُ الْجَامِعُ، وَقَوْلُهُ: ﴿أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ [التوبة: 69] هُوَ الْحُكْمُ، وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلُ هُمُ الْأَصْلُ، وَالْمَخَاطَبُونَ الْفَرَعُ. وَالْمَقْصُودُ أَنَّ اللَّهَ أَخْبَرَ أَنَّ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مَنْ يَسْتَمْتَعُ بِخَلْقِهِ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِ بِخَلْقِهِمْ، وَيُحْوِضُ كَحَوْضِهِمْ، وَأَنْتَهُمْ لَهُمْ مِنَ الدَّمِّ وَالْوَعِيدِ كَمَا لِلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ"³.

وقبل ذكر أركان القياس التي بينها ابن القيم من خلال الآية، يمكن الوقوف عند ماتبه إليه في تلك الآية وكيف جرت فيها عملية القياس، حيث بين أن هناك وصفين بين الأصل والفرع، أحدهما مشترك، والآخر غير مشترك، لكن رغم ذلك، أُجْرِيَ القياس باعتبار الوصف

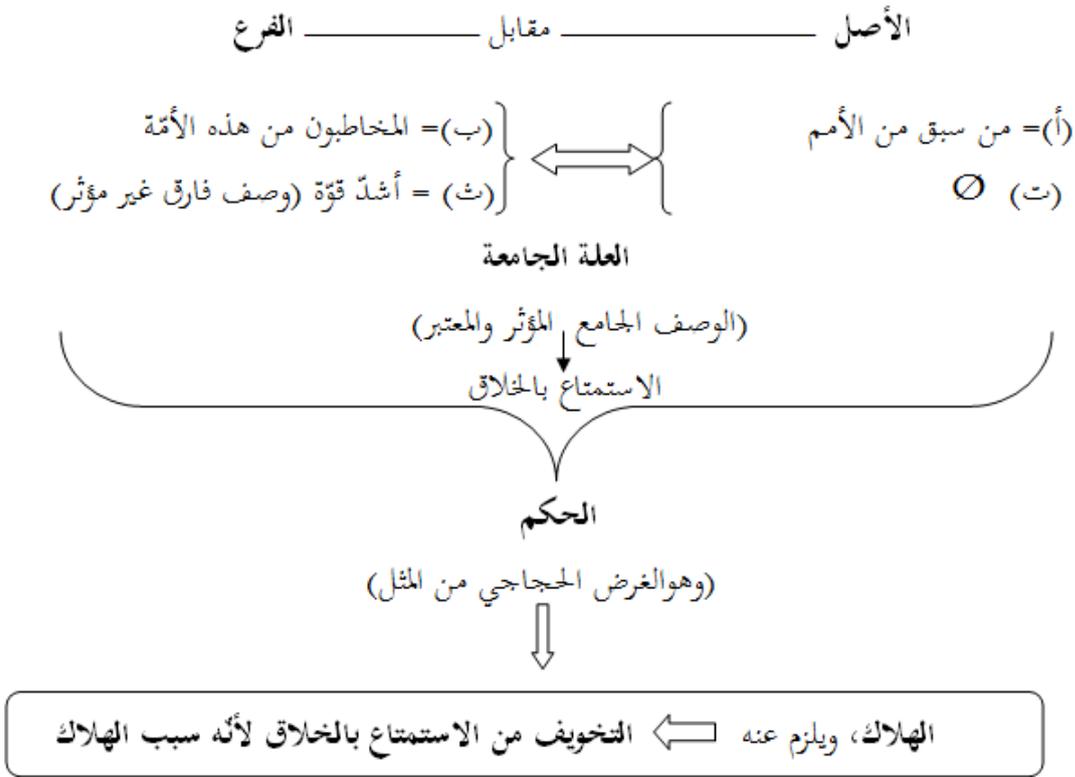
¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص252.

² نفسه، مج2، ص253.

³ نفسه، مج2، ص253.

المشترك، ولم ينقص من قوته الوصف غير المشترك، وعلى هذا يمكن إيراد ما بينه ابن القيم وفق التالي:

الأصل هو _____ من كان قبلاً من الأمم.
 الفرع هو _____ المخاطبون من هذه الأمة.
 الوصف الفارق هو _____ السابقون أشدّ قوّة من المخاطبين = (غير مؤثر ولا معتبر)
 العلة الجامعة (الوصف الجامع) هي _____ الاستمتاع بالخلق = (مؤثرة ومعتبر)
 الحكم (وهو النتيجة المرادة في هذا الحجج) _____ الهلاك.
 ويمكن زيادة إيضاح ذلك بما يلي:



وقد بيّن ابن القيم أن تنمّة الآيات السابقة فيها حتّى على استخدام هذا النوع من القياس في هذا الغرض (بيان عاقبة الماكرين)، حيث قال: " ثُمَّ حَضَّهْمُ عَلَى الْقِيَّاسِ وَالْإِعْتِبَارِ بِمَنْ قَبْلَهُمْ، فَقَالَ: ﴿لَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمُ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [التوبة: 70] . فَتَأَمَّلْ صِحَّةَ هَذَا الْقِيَّاسِ وَإِفَادَتَهُ لِمَنْ عُلِّقَ عَلَيْهِ مِنَ الْحُكْمِ، وَأَنَّ

الأصل والفرع قد تساويا في المعنى الذي علق به العقاب، وأكدته كما تقدم بضرب من الأولى، وهو شدة القوة وكثرة الأموال والأولاد، فإذا لم يتعدّر على الله عقاب الأقوى منهم بذنبه فكيف يتعدّر عليه عقاب من هو دونه؟¹ فقد بين ابن القيم أنّ الوصف الفارق دلّ على قياس الأولى، من حيث القدرة على أخذ الأقوى بالعذاب، فمن باب أولى تكون القدرة على أخذ الأضعف.

وهذا يعكس البعد الإقناعي في التمثيل بقصص السابقين وما حصل لهم، "ومعلوم أنّ النظريات الحجاجية، منذ أرسطو، ركزت على القوة الإقناعية للتمثيل القصصي، واعتبرته نوعا من الاستقراء الذي يعمم الحالة الخاصة، ويستدعي الشبيه والمشاكل ليسط من خلاله الكلّي، رابطا المتوقّعات بالماضيات"². كما هو معلوم أنّ القرآن جاء هذه الأمة قبل أن يصلها الإرث اليوناني، وجاء بأعلى أساليب الحجاج والإقناع كما بين ذلك ابن القيم، وبذلك عرفت قوة القصص من خلال مسالك القياس قبل الاتصال بالإرث اليوناني.

3.1 قياس الطرد وقياس العكس

إذا تمّ النظر إلى اعتماد القياس على العلة باعتبار ثبوت علة الأصل أو انتفائها عن الفرع، فإنّ "القياس نوعان: قياس طرد يقتضي إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه؛ وقياس عكس يقتضي نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه"³. وقد ضرب ابن القيم لذلك أمثلة منها، ما هو من القرآن الكريم ومنها ما هو من الأحاديث النبوية، وكلّها جاء فيها قياس العكس:

أما التي في القرآن الكريم ذكرها ابن القيم في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص256.

² (عادل) عبد اللطيف، الحجاج في الخطاب: مقاربات تطبيقية، مؤسسة آفاق (مراكش - المغرب)، ط 1 (1438هـ-2017م)، ص14.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص283.

صراطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿ [النحل: 75 - 76]، وبيّن ما في الآية من أمثلة جرت وفق نوعين من القياس، حيث قال: "هَذَانِ مَثَلَانِ مُتَضَمَّنَانِ قِيَاسَيْنِ مِنْ قِيَاسِ الْعَكْسِ، وَهُوَ نَفْيُ الْحُكْمِ لِنَفْيِ عِلَّتِهِ وَمُوجِبِهِ"¹.

ثم ذكر ابن القيم أقوال العلماء والمفسرين في تخريج هذين المثالين: "فَالْمَثَلُ الْأَوَّلُ مَا ضَرَبَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِنَفْسِهِ وَلِلْأَوْثَانِ، فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ هُوَ الْمَالِكُ لِكُلِّ شَيْءٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ عَلَى عِبِيدِهِ سِرًّا وَجَهْرًا وَأَيًّا وَنَهَارًا، يَمِينُهُ مَلَأَى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَهُ سَحَاءً² اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَالْأَوْثَانُ مَمْلُوكَةٌ عَاجِزَةٌ لَا تَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ، فَكَيْفَ يَجْعَلُونَهَا شُرَكَاءَ لِي وَيَعْبُدُونَهَا مِنْ دُونِي مَعَ هَذَا التَّفَاوُتِ الْعَظِيمِ وَالْفَرْقِ الْمُبِينِ؟ هَذَا قَوْلٌ مُجَاهِدٍ وَغَيْرِهِ؛ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ مَثَلٌ ضَرَبَهُ اللَّهُ لِلْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ فِي الْخَيْرِ الَّذِي عِنْدَهُ ثُمَّ رَزَقَهُ مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ عَلَى نَفْسِهِ وَعَلَى غَيْرِهِ سِرًّا وَجَهْرًا، وَالْكَافِرُ بِمَنْزِلَةِ عَبْدٍ مَمْلُوكٍ عَاجِزٍ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ لِأَنَّهُ لَا خَيْرَ عِنْدَهُ، فَهَلْ يَسْتَوِي الرَّجُلَانِ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ؟"³.

ثم رجح ابن القيم أي القولين هو أقرب للمراد وأكثر حجاجية، حيث قال: " وَالْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَشْبَهَ بِالْمُرَادِ، فَإِنَّهُ أَظْهَرَ فِي بَطْلَانِ الشَّرِكِ، وَأَوْضَحَ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ، وَأَعْظَمَ فِي إِقَامَةِ الْحُجَّةِ، وَأَقْرَبُ نَسَبًا بِقَوْلِهِ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [النحل: 73] ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 74]، ثُمَّ قَالَ: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [النحل: 75]⁴. فقد صرح بأن تخريج المثل على القول الأول (مجاهد)، وهو الأقرب لسباق الآية، وقد صرح ابن القيم بحجاجية هذا المثل الذي جرى بطريق قياس العكس، حيث: كان المثل الذي ضربه الله لنفسه في مقابل الأوثان، شبيها بمن رزقه الله رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا، مقابل من هو عبد مملوك ليس قادرا على شيء، فكما أنه في الحال الثاني (الذي يستشعره المخاطبون) لا يستوي الطرفان، وبطريق قياس العكس، لا يستوي الطرفان في الحالة

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص283.

² "سخّ الماء إذا سال من فوق واشتدّ انصبابه" ابن منظور، لسان العرب، مج4، ص509، مادة (سحج).

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص283.

⁴ نفسه، مج2، ص283-284.

الأولى، وهذه هي النتيجة المتوصل إليها وهي الهدف من هذا الحجاج أي = نفي التساوي بين الله تعالى والأوثان.

كما بين "ابن القيم" أنّ القول الآخر هو من لوازم المثل، إذ " من لوازم هذا المثل وأحكامه أن يكون المؤمن الموحّد كمن رزقه من رزقاً حسناً، والكافر المشرك كالعبد المملوك الذي لا يقدر على شيء، فهذا مما نبه عليه المثل وأرشد إليه، فذكره ابن عباس مُنبهاً على إرادته لا أنّ الآية اختصت به، فتأملهُ فإنك تجده كثيراً في كلام ابن عباس وعبره من السلف في فهم القرآن، فيظنّ أنّ ذلك هو معنى الآية التي لا معنى لها غيره فيحكيه قوله"¹.

وبذلك فالمثل الثاني الذي رأى ابن القيم أنه من لوازم المثل الأول لم يخرج عن مجال التوحيد؛ حيث أصبح صاحب الرزق كالمؤمن الموحّد، أمّا العبد المملوك كالمشرك. وبذلك بين ابن القيم أنّ التفسير الثاني وإن كان ليس كالأول من حيث قرينه من المراد بل هو من لوازمه، فإنه يكثر في تفسيرات ابن عباس الذي يرشد إلى المعاني التي يمكن أن تخرج إليها الآيات، لا على أنّها هي التفسيرات الوحيدة للآية. وبهذا قد بين ابن القيم أنّ التخريجين كلاهما وارد، إلا أنّ بينهما تراتباً؛ فالتخريج الأول هو المراد الأصلي للمثل، بقرينة السباق، أمّا التخريج الثاني، فهو من لوازم المثل، وذلك ما نبه إليه المثل، واستنبطه ابن عباس مشيراً إلى ذلك، لا محلاً له محلّ التخريج السابق، وإمّا مراده بيان ما قد يغيب عن الأذهان من لوازم المثل.

أمّا في الأحاديث النبوية فنورد ما ذكره ابن القيم من الأحاديث التي جرى فيها هذا النوع من القياس (قياس العكس)، ونكتفي بحديثين:

الأول: "الحديث الصحيح أنّ رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صِدْقَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتُهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ يَكُونُ عَلَيْهِ وَزْرٌ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ يَكُونُ لَهُ أَجْرٌ»، وهذا من قياس العكس الجليّ البين، وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لثبوت ضدّ علته فيه"². فقد بين ابن القيم الجواب ذا البعد الإقناعي، الذي يذهب عن السائل حيرته، عن طريق القياس بعكس العلة التي في الأصل؛ فإن استغرب السائل الأجر في شهوة

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، 283-284.

² نفسه، مج2، ص340-341.

الحلال، تَبَّهه إلى أَنَّهُ يستسيغ وجود الإثم في شهوة الحرام لعلّة وضعها في الحرام، ولسرعة استحضار المقابل وقياس هذا بذلك، كان قياس العكس جليًا، فلا يغيب عن السائل أنّ علّة الحرمة هي وضعها في الحرام، والعكس كذلك؛ إذ علّة الحلّ هي وضع الشهوة في الحلال.

الثاني: "الحديث الصحيح: «أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتِي وَوَلَدَتُ غُلَامًا أَسْوَدَ، وَإِنِّي أَنْكَرْتُهُ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَمَا أَلْوَانُهَا؟ قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقٍ؟¹ قَالَ: إِنَّ فِيهَا لَوُرْقًا، قَالَ: فَأَنَّى تَرَى ذَلِكَ جَاءَهَا؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عِرْقٌ نَزَعَهُ، قَالَ: وَلَعَلَّ هَذَا عِرْقٌ نَزَعَهُ». . وَمَنْ يُرْحِصْ لَهُ فِي الْإِنْتِفَاءِ مِنْهُ"². وهذا المثال شبيهه بالسابق من حيث التنبية على العلة، مع أنّ موضوع الحجاج مختلف؛ حيث أنكر السائل ولدا جاء غير شبيه به ولا بأهله، فنبّه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ما يعرفه في الإبل، فعرف الرجل علّة العرق، وبذلك اقتنع ورجع عمّا أنكره من خلال ما ألفه.

2) قياس الدلالة ووظيفته الإقناعية في بيان القدرة على الإحياء والبعث

ذكر ابن القيم المقصود من قياس الدلالة، حيث قال: " وَأَمَّا قِيَاسُ الدَّلَالَةِ فَهُوَ الْجُمْعُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفُرْعِ بِدَلِيلِ الْعِلَّةِ وَمَلْزُومِهَا "³. ثم ذكر له أمثلة متعدّدة، تدور مادتها كلّها على بيان قدرة الله على إحياء الموتى وبعثهم ، ومن تلك الأمثلة ما هو داخل في تنبيه الإنسان من خلال ما في الكون، والأرض وإحيائها، ومنها ما هو داخل ضمن تنبيه الإنسان من خلال خلقه هو نفسه، وكيف لم يك شيئا ثم صار خلقا كائنا، ومنه سنورد تلك الأمثلة وفق هذين المضمونين.

1.2 نماذج القياس من خلال إحياء والأرض

المثال الأول:

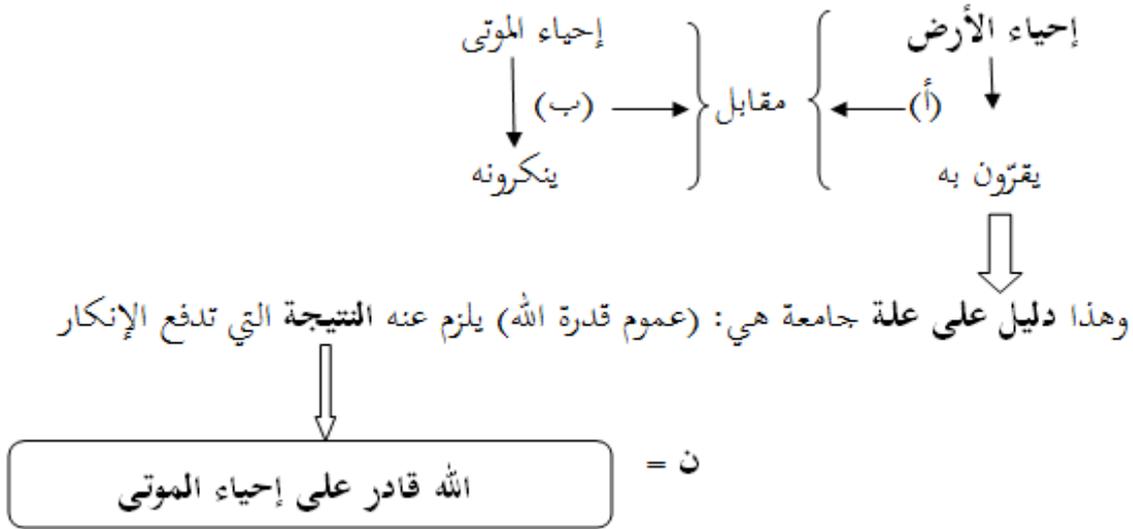
ذكر ابن القيم قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت:

¹ "الأورق من الإبل: الذي في لونه بياض إلى سواد". ابن منظور، لسان العرب، مج9، ص287. مادة (ورق).

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص341.

³ نفسه، مج2، ص257.

[39]، وبين ابن القيم حجاجة هذه الآية، مبينا أنه قد " دَلَّ سُبْحَانَهُ عِبَادَهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ الإِحْيَاءِ الَّذِي تَحَقَّقُوهُ وَشَاهَدُوهُ عَلَى الإِحْيَاءِ الَّذِي اسْتَبَعَدُوهُ، وَذَلِكَ قِيَاسُ إِحْيَاءِ عَلَى إِحْيَاءِ، وَاعْتِبَارُ الشَّيْءِ بِنَظِيرِهِ؛ وَالْعِلَّةُ الْمُوجِبَةُ هِيَ عُمُومُ قُدْرَتِهِ سُبْحَانَهُ، وَكَمَالُ حِكْمَتِهِ؛ وَإِحْيَاءُ الأَرْضِ دَلِيلُ الْعِلَّةِ"¹. ويمكن إيراد الطريقة الحجاجة في إقناع من أنكر إحياء الموتى كما بينها ابن القيم وفق التالي:



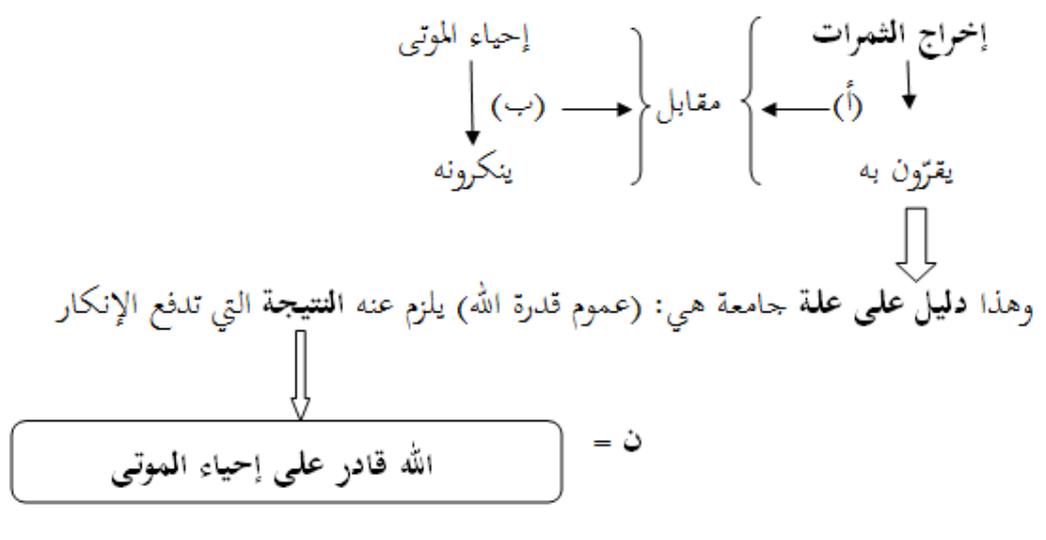
وذكر ابن القيم مثالا آخر شبيها بالمثال السابق وهو قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ نُخْرِجُونَ﴾ [الروم: 19]، وبين ابن القيم أن الله سبحانه قد " دَلَّ بِالنَّظِيرِ عَلَى النَّظِيرِ، وَقَرَّبَ أَحَدَهُمَا مِنَ الأُخْرِ جَدًّا بِلَفْظِ الإِخْرَاجِ، أَيِ يُخْرِجُونَ مِنَ الأَرْضِ أَحْيَاءَ كَمَا يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ"².
المثال الثاني:

ومن الأمثلة الدالة على الإحياء بطريق القياس، قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ نُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ المَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ المَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَالبَلَدُ الطَّيِّبُ يُخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص257.

² نفسه، مج2، ص257-258.

رَبِّهِ وَالَّذِي حَبِثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِيدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴿ [الأعراف: 57-58]. وقد بين ابن القيم المسلك الحجج في الإقناع بالبعث والإحياء من خلال الآية، حيث " أَخْبَرَ سُبْحَانَهُ: أَنَّهِمَا إِحْيَاءَانِ، وَأَنَّ أَحَدَهُمَا مُعْتَبَرٌ بِالْآخِرِ مَقِيسٌ عَلَيْهِ " ¹. فبين ابن القيم أن الآيتين كل منهما مشتملة على قياس ، والذي سبق هو في الآية الأولى ، ويمكن إيرادها كما يلي:



كما بين ابن القيم أن هناك قياسا ثانيا آخر غير القياس الأول، قد جاء في الآيات الموائية، حيث " ذَكَرَ قِيَاسًا آخَرَ أَنَّ مِنَ الْأَرْضِ مَا يَكُونُ أَرْضًا طَيِّبَةً ، فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ أَخْرَجَتْ نَبَاتَهَا بِإِذْنِ رَبِّهَا، وَمِنْهَا مَا تَكُونُ أَرْضًا حَبِيثَةً لَا تُخْرِجُ نَبَاتَهَا إِلَّا نَكِيدًا، أَيْ قَلِيلًا غَيْرٍ مُنْتَفِعٍ بِهِ، فَهَذِهِ إِذَا أَنْزَلَ عَلَيْهَا الْمَاءَ لَمْ تُخْرِجْ مَا أَخْرَجَتْ الْأَرْضُ الطَّيِّبَةُ، فَشَبَّهَ سُبْحَانَهُ الْوَحْيِ الَّذِي أَنْزَلَهُ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى الْقُلُوبِ بِالْمَاءِ الَّذِي أَنْزَلَهُ عَلَى الْأَرْضِ بِحُصُولِ الْحَيَاةِ بِهَذَا وَهَذَا، وَشَبَّهَ الْقُلُوبَ بِالْأَرْضِ إِذْ هِيَ مَحَلُّ الْأَعْمَالِ كَمَا أَنَّ الْأَرْضَ مَحَلُّ النَّبَاتِ، وَأَنَّ الْقَلْبَ الَّذِي لَا يَنْتَفِعُ بِالْوَحْيِ وَلَا يَزُكُّ عَلَيْهِ وَلَا يُؤْمِنُ بِهِ كَالْأَرْضِ الَّتِي لَا تَنْتَفِعُ بِالْمَطَرِ وَلَا تُخْرِجُ نَبَاتَهَا بِهِ إِلَّا قَلِيلًا لَا يَنْفَعُ، وَأَنَّ الْقَلْبَ الَّذِي آمَنَ بِالْوَحْيِ وَرَكَ عَلَيْهِ وَعَمِلَ بِمَا فِيهِ كَالْأَرْضِ الَّتِي أَخْرَجَتْ نَبَاتَهَا بِالْمَطَرِ؛ فَالْمُؤْمِنُ إِذَا سَمِعَ الْقُرْآنَ وَعَقَلَهُ وَتَدَبَّرَهُ بَانَ أَنْزُرُهُ عَلَيْهِ، فَشَبَّهَ بِالْبَلَدِ الطَّيِّبِ الَّذِي

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص258.

يُمْرَعُ وَيُخْصِبُ وَيُخْسِنُ أَثْرُ الْمَطَرِ عَلَيْهِ فَيُنْبِتُ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ، وَالْمُعْرِضُ عَنِ الْوَحْيِ عَكْسُهُ،
وَاللَّهُ الْمُؤَقِّقُ"¹. فالوحي مشبه بالماء ثم القلوب مشبهة بحسب قبولها للوحي بحسب أنواع
الأرض في استقبال الماء. ويمكن إيراد ذلك التشبيه وفق ما يلي:

وجه التشبه	المشبه به	المشبه
حصول الحياة	الماء المنزل على الأرض	الوحي المنزل على القلوب
عدم ارتفاع المحل	الأرض التي لا تنتفع بالماء	القلب غير المنتفع بالوحي
ارتفاع المحل	الأرض التي تنتفع بالماء	القلب المنتفع بالوحي

المثال الثالث

ومن الأمثلة التي بين ابن القيم أنها قد جرى فيها القياس على إحياء الأرض، قوله
تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي
أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: 39]. وقد فصل ابن القيم في هذا
القياس وما انطوت عليه هذه الآية من الأدلة، حيث قال: " جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ إِحْيَاءَ الْأَرْضِ
بَعْدَ مَوْتِهَا نَظِيرَ إِحْيَاءِ الْأَمْوَاتِ، وَإِخْرَاجِ النَّبَاتِ مِنْهَا نَظِيرَ إِخْرَاجِهِمْ مِنَ الْقُبُورِ، وَدَلَّ بِالنَّظِيرِ
عَلَى نَظِيرِهِ، وَجَعَلَ ذَلِكَ آيَةً وَدَلِيلًا عَلَى خَمْسَةِ مَطَالِبَ:
أَحَدُهَا: وَجُودُ الصَّانِعِ، وَأَنَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ، وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ إِثْبَاتَ صِفَاتِ كَمَالِهِ وَقُدْرَتِهِ
وَإِرَادَتِهِ وَحَيَاتِهِ وَعِلْمِهِ وَحِكْمَتِهِ وَرَحْمَتِهِ وَأَفْعَالِهِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى.

الثَّالِثُ: عُمُومُ قُدْرَتِهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ.

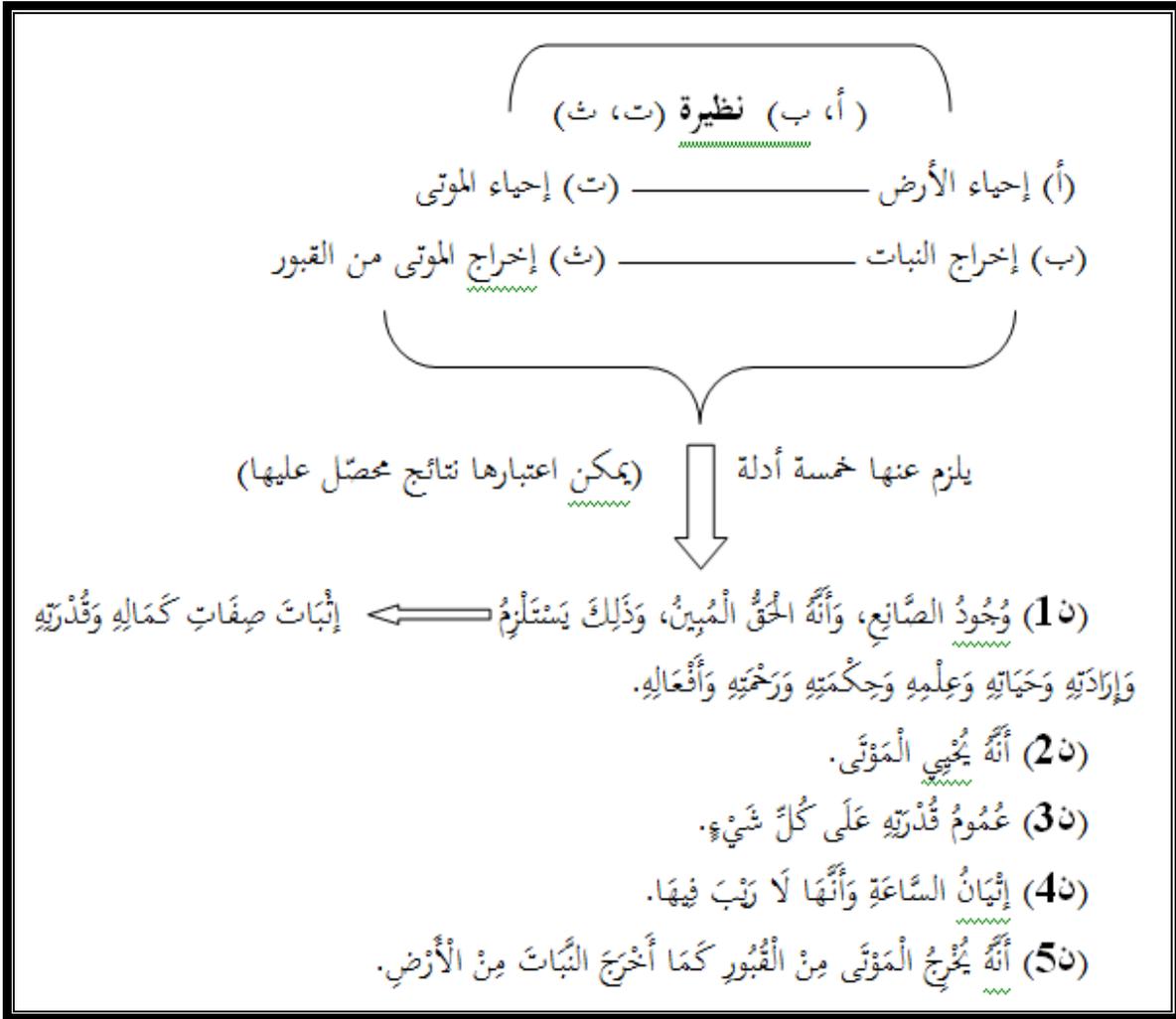
الرَّابِعُ: إِتْيَانُ السَّاعَةِ وَأَنَّهَا لَا رَيْبَ فِيهَا.

الخَامِسُ: أَنَّهُ يُخْرِجُ الْمَوْتَى مِنَ الْقُبُورِ كَمَا أَخْرَجَ النَّبَاتَ مِنَ الْأَرْضِ"².

ويمكن إيراد ما بينه ابن القيم في هذه الآية من المسلك الحجاجي عن طريق القياس، وما
انطوت عليه الآية من الأدلة وفق ما يلي:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص258-259.

² نفسه، مج2، ص263-264.



كما بين ابن القيم السر وراء تكرار هذا الدليل في القرآن الكريم، وأن السر في ذلك راجع إلى مقدماته، كما ربط هذا الدليل بالتبصرة والذكرى، يقول ابن القيم: "وقد كرر سبحانه ذكر هذا الدليل في كتابه مراراً؛ لصحة مقدماته، ووضوح دلالته، وقرب تناوله، وبعده من كل معارضة وشبهة، وجعله تبصرة وذكرى كما قال تعالى: ﴿وَالأَرْضَ مَدَدْنَا فِيهَا رِوَاسِيَ وَأُنْبِتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ [ق: 7-8]¹. ثم بين من هو المنيب وحاله مع التبصر والتذكر، حيث قال: "فالمُنِيبُ إِلَى رَبِّهِ يَتَذَكَّرُ بِذَلِكَ، فَإِذَا تَذَكَّرَ تَبَصَّرَ بِهِ، فَالتَّذَكُّرُ قَبْلَ التَّبْصُرِ، وَإِنْ قُدِّمَ عَلَيْهِ فِي اللَّفْظِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص264.

مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴿ [الأعراف: 201] ، وَالتَّذَكُّرُ: تَفَعُّلٌ مِّنَ الذِّكْرِ، وَهُوَ حُضُورُ صُورَةٍ مِّنَ الْمَذْكُورِ فِي الْقَلْبِ، فَإِذَا اسْتَحْضَرَهُ الْقَلْبُ وَشَاهَدَهُ عَلَى وَجْهِهِ أَوْجَبَ لَهُ الْبَصِيرَةَ، فَأَبْصَرَ مَا جُعِلَ دَلِيلًا عَلَيْهِ، فَكَانَ فِي حَقِّهِ تَبْصِيرَةً وَذِكْرًا، وَالْهُدَى مَدَارُهُ عَلَى هَدْيَيْنِ الْأَصْلَيْنِ: التَّذَكُّرُ، وَالتَّبْصُرُ¹.

2.2 أمثلة قياسية من خلال خلق الإنسان

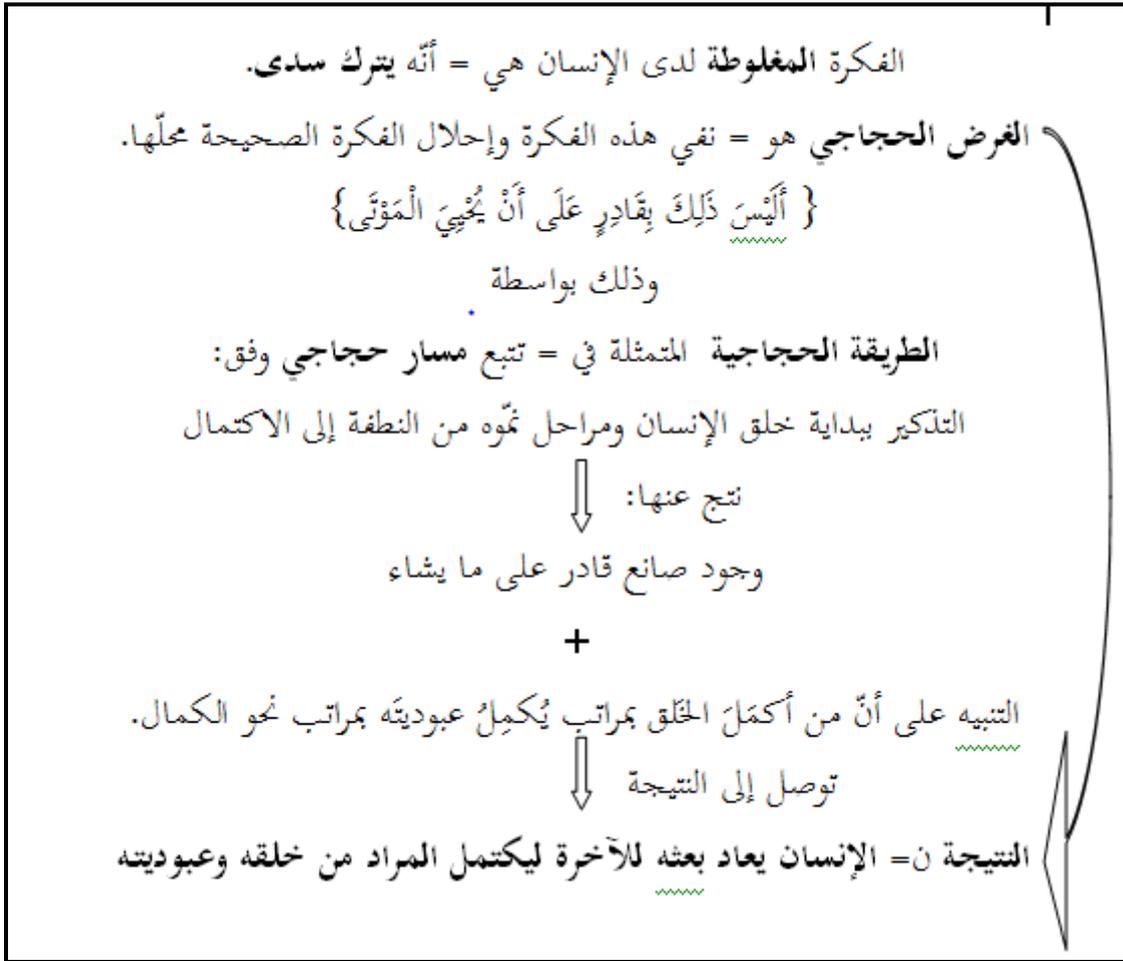
المثال الأول:

ذكر ابن القيم مثالا بيّن فيه المسار الحجاجي الذي جاء في الآية نحو الإقناع، وذلك من خلال بيان تدرّج خلق الإنسان ومراحل ذلك الخلق، وذلك ما جاء في الآيات الواردة في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عُلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: 36-40].

حيث ذكر ابن القيم أنه سبحانه قد بيّن " كَيْفِيَّةَ الْخَلْقِ وَاخْتِلَافِ أَحْوَالِ الْمَاءِ فِي الرَّحْمِ إِلَى أَنْ صَارَ مِنْهُ الزَّوْجَانِ الذَّكَرُ وَالْأُنثَى، وَذَلِكَ أَمَارَةٌ وَجُودِ صَانِعِ قَادِرٍ عَلَى مَا يَشَاءُ، وَنَبَّهَ سُبْحَانَهُ: عِبَادَهُ بِمَا أَحْدَثَهُ فِي النُّطْفَةِ الْمَهِينَةِ الْحَقِيرَةِ مِنَ الْأَطْوَارِ، وَسَوَّقَهَا فِي مَرَاتِبِ الْكَمَالِ مِنْ مَّرْتَبَةٍ إِلَى مَرْتَبَةٍ أَعْلَى مِنْهَا، حَتَّى صَارَتْ بَشَرًا سَوِيًّا فِي أَحْسَنِ خَلْقٍ وَتَقْوِيمٍ - عَلَى أَنَّهُ لَا يَحْسُنُ بِهِ أَنْ يُتْرَكَ هَذَا الْبَشَرَ سُدًى مُهْمَلًا مُعْطَلًا لَا يَأْمُرُهُ وَلَا يَنْهَاهُ وَلَا يُقِيمُهُ فِي عُبُودِيَّتِهِ، وَقَدْ سَاقَهُ فِي مَرَاتِبِ الْكَمَالِ مِنْ حِينَ كَانَ نُطْفَةً إِلَى أَنْ صَارَ بَشَرًا سَوِيًّا، فَكَذَلِكَ يَسُوقُهُ فِي مَرَاتِبِ كَمَالِهِ طَبَقًا بَعْدَ طَبَقٍ وَحَالًا بَعْدَ حَالٍ إِلَى أَنْ يَصِيرَ جَارَهُ فِي دَارِهِ يَتَمَتَّعُ بِأَنْوَاعِ النَّعِيمِ، وَيَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ، وَيَسْمَعُ كَلَامَهُ"². ويمكن إيراد ما بيّنه ابن القيم كالتالي:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص264.

² نفسه، مج2، ص258.



وقد خرج ابن القيم الآيات السابقة نفسها في موضع آخر، وتحليل قريب في مضمونه ومقصوده من التحليل السابق، حيث قال: " فاحتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملاً معطلاً عن الأمر والنهي والثواب والعقاب ، وأن حكيمته وقدرته تأبى ذلك ؛ فإن من نقله من نطفة منى إلى العلقة ، ثم إلى المضغة ، ثم خلقه وشق سمعه وبصره ، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع والأعصاب والرباطات التي هي أسره ، وأتقن خلقه وأحكمه غاية الأحكام ، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي أتم الصور وأحسن الأشكال ، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية ؟ أم كيف تقتضي حكيمته وعنايته به أن يتركه سدى ؟ فلا يليق ذلك بحكيمته ولا تعجز عنه قدرته"¹.

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص480.

وقد أكد ابن القيم على حسن هذا الحجاج مع وجزاته، ودعا إلى النظر في ذلك حيث قال: " فانظر إلى هذا الحجاج العجيب بالقول الوجيز الذي لا يكون أوجز منه والبيان الجليل الذي لا يتوهم أوضح منه، ومأخذه القريب الذي لا تقع الظنون على أقرب منه"¹.

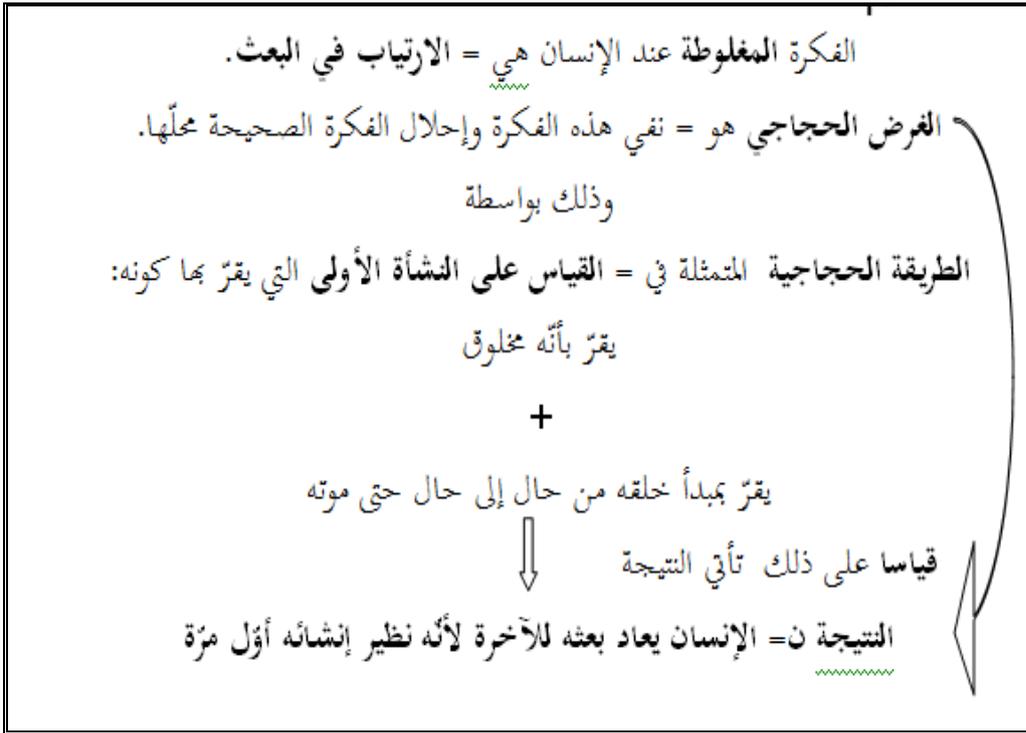
المثال الثاني:

ذكر ابن القيم مثالا آخر مبينا فيه البعد الحجاجي للآية في إقناع الناس بأنهم مبعوثون، وذلك انطلاقا من قياس ذلك على خلقهم الأول، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْقَةٍ ثُمَّ مِّن عِلْقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُّتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِّن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [الحج: 5].

وقد فسّر ابن القيم مراد الله تعالى من الآيات، حيث قال: " يَقُولُ سُبْحَانَهُ: إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَلَسْتُمْ تَرْتَابُونَ فِي أَنْكُمْ مَخْلُوقُونَ، وَلَسْتُمْ تَرْتَابُونَ فِي مَبْدَأِ خَلْقِكُمْ مِنْ حَالٍ إِلَىٰ حَالٍ إِلَىٰ حِينِ الْمَوْتِ، وَالْبَعْثُ الَّذِي وَعَدْتُمْ بِهِ نَظِيرُ النَّشْأَةِ الْأُولَىٰ فَهُمَا نَظِيرَانِ فِي الْإِمْكَانِ وَالْوُقُوعِ، فَإِعَادَتُكُمْ بَعْدَ الْمَوْتِ خَلْقًا جَدِيدًا كَالنَّشْأَةِ الْأُولَىٰ الَّتِي لَا تَرْتَابُونَ فِيهَا، فَكَيْفَ تُنْكِرُونَ إِحْدَى النَّشْأَتَيْنِ مَعَ مُشَاهَدَتِكُمْ لِنَظِيرِهَا؟"². والطريقة التي وضّح ابن القيم المسلك الحجاجي القياس في الآية يمكن إيرادها كالاتي:

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص481.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص259.



وبيّن ابن القيم تكرر هذا الاستدلال في القرآن الكريم، وبيّن الغرض الحججاني منه، حيث قال: "وَقَدْ أَعَادَ سُبْحَانَهُ هَذَا الْمَعْنَى وَأَبْدَاهُ فِي كِتَابِهِ بِأَوْجَزِ الْعِبَارَاتِ، وَأَدَلَّهَا، وَأَفْصَحَهَا، وَأَقْطَعَهَا لِلْعُدْرِ، وَالزَّمَمَهَا لِلْحُجَّةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ - أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ - نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة: 58-62]، فَدَلَّكُمْ بِالنَّشْأَةِ الْأُولَى عَلَى الثَّانِيَةِ، وَأَنَّهُمْ لَوْ تَذَكَّرُوا لَعَلِمُوا أَنْ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ بِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا، وَقَدْ جَمَعَ سُبْحَانَهُ بَيْنَ النَّشَاتَيْنِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّرَّاجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى﴾ [النجم: 45 - 47] وَفِي قَوْلِهِ: ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾ [القيامة: 37-38] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: 40]، وَفِي قَوْلِهِ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: 78-79]¹.

وقد احتفى المحجاجيون الغربيون بأسلوب التكرار وذلك ما عني به "ش. بيرلمان" عند

حديثه عن "سعة الحجج وقوة الحجج" والأساليب التي تحقق ذلك، فقد "يحدث أن تنتج

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص259-260.

سعة الحجج لا من تقدم حجج متنوعة، وإنما من التكرار. وذلك ما من شأنه أن يعطي حضوراً لبعض الحجج¹. فهي بذلك متعلّقة بوسيلة من وسائل اختيار المقدمات وهي وسيلة "الحضور"². وفي القرآن الكريم قد بين ابن القيم السرّ في ذلك التكرار.

(3) قياس التمثيل وأغراض مادّته الحجاجية في التنفير والترغيب

يستخدم التمثيل لعدّة أغراض حجاجية، حيث يضطلع المثل من خلال مادّته إلى تقييح الشيء أو تحسينه بغرض التنفير منه أو الترغيب فيه، ولكل من الغرضين أمثلة متنوعة ذكرها ابن القيم.

(1.3) المثل وتقيح الشيء بغرض التنفير منه

ذكر ابن القيم أمثلة جاء فيها المثل مركزاً على قضية الحسن والقيح، منها:

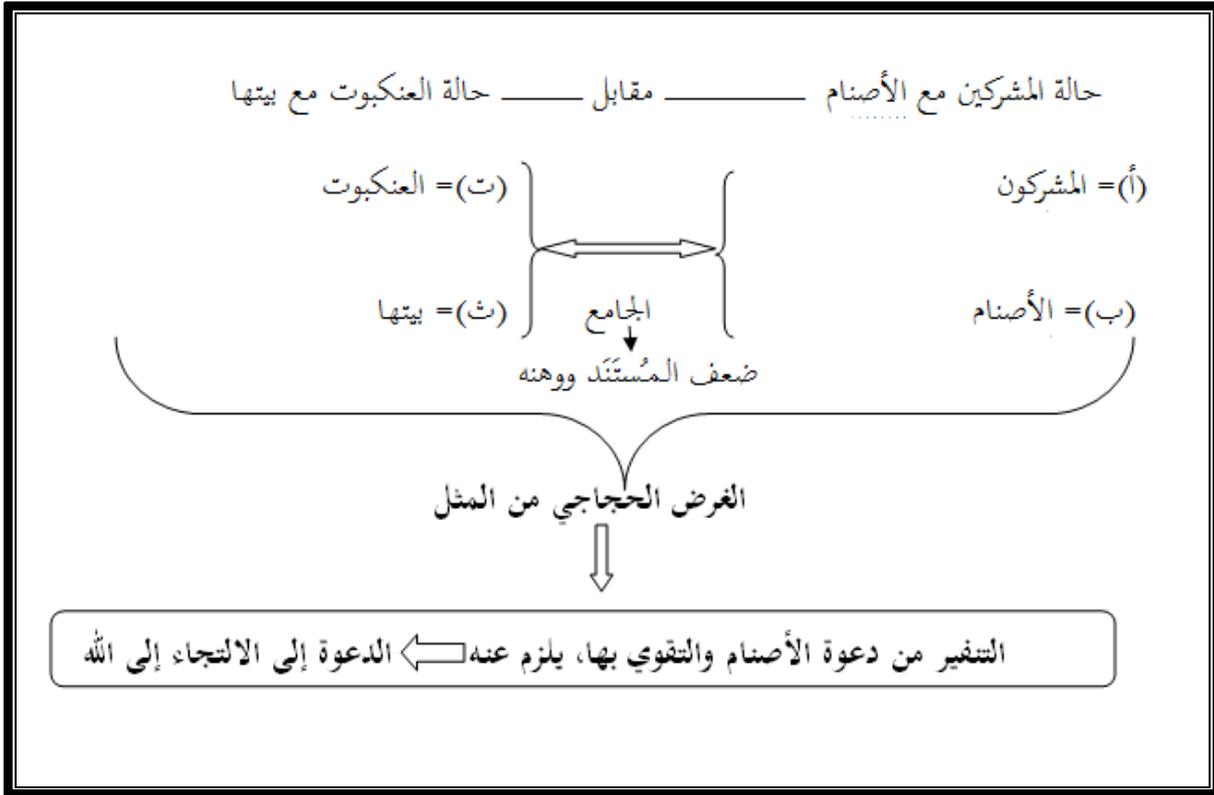
(1.1.3) مثل العنكبوت والذباب:

ورد مثل العنكبوت في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 41]، وقد شرح ابن القيم هذا المثل وبين المقصود به، حيث قال: "فَذَكَرَ سُبْحَانَهُ أَنَّهُمْ ضَعْفَاءُ، وَأَنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ مِنْهُمْ أَوْهَنُ الْبُيُوتِ وَأَضْعَفُ مِنْ اتَّخَذِ الْأَوْلِيَاءِ كَالْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا، وَهُوَ أَوْهَنُ الْبُيُوتِ وَأَضْعَفُهَا؛ وَتَحْتَ هَذَا الْمَثَلِ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ أَضْعَفُ مَا كَانُوا حِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ فَلَمْ يَسْتَفِيدُوا مِنْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ إِلَّا ضَعْفًا"³. وقد بين ابن القيم بأنّ هناك تشابهاً في العلاقة ضمن هذا القياس التمثيلي، ويمكن ترجمة ما حلّله في ذلك المثل وفق العلاقات التالية:

¹ الحسين بنو هاشم، النظرية الحجاجية عند شايم بيرلمان، ص 106.

² صولة، الحجج أطرها ومنطقاته، ص 314.

³ ابن القيم إعلام الموقعين، مج 2، ص 275.



فهنا تشابه البنية الأولى (أ، ب) البنية الثانية (ج، د) من حيث العلاقة الكلية، وليس تشابه جزء بجزء، وهذا هو القياس التمثيلي على ما قرره أهل البلاغة، وكما بين ابن القيم ذلك، وقد صور "صولة" هذه العلاقة وفق ما أسماه "شكل تصويري" يعكس الشكل النموذج والنظري للتمثيل وفق ما يلي: (أ ب → ← ج د)¹.

ثم بين ابن القيم أن مضمون (مادة) ما جاء في هذا المثل قد جاء في مواضع مختلفة من القرآن الكريم أيضا، " كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ [مریم: 81-82]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ - لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحْضَرُونَ﴾ [يس: 74 - 75] . وَقَالَ بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ إِهْلَاكَ الْأُمَمِ الْمُشْرِكِينَ: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْسِيبُ﴾ [هود: 101] . فَهَذِهِ أَرْبَعَةُ مَوَاضِعَ فِي الْقُرْآنِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ اتَّخَذَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا يَتَعَزَّرُ بِهِ وَيَتَكَبَّرُ بِهِ وَيَسْتَنْصِرُ بِهِ لَمْ يَخْضُلْ لَهُ بِهِ إِلَّا ضِدٌّ مَقْصُودِهِ، وَفِي الْقُرْآنِ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، وَهَذَا

¹ صولة، الحجاج في القرآن، ص551.

من أحسن الأمثال وأدلتها على بطلان الشرك وخسارة صاحبه وحصوله على ضد مقصوده¹.
فقد بين ابن القيم أن بيان وهن المعبود الشرك، قد تكرر في عدة مواضع وأمثلة، وذلك من أحسن الأمثلة وأكثرها إقناعاً في بطلان الشرك وفوات مصلحة المشرك وخسارته.

ومن الأمثلة التي جاء فيها التمثيل **بالحيوانات**، بغرض التنفير من فعل ما، مثل **الذباب**، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِثْلَ فَاسْتَمَعُوا لَهُ إِنْ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَأَنْ يَسْلِبَهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنْ اللَّهُ لَتَقْوِي عَزِيزٌ﴾ [الحج: 73]، حيث "ضرب لهم سبحانه مثلاً من عقوبهم يدهم على قبح عبادتهم لغيره، وأن هذا أمر مستقر قبحه وهجنته في كل عقل وإن لم يرد به الشرع، وهل في العقل أنكر وأقبح من عبادة من لو اجتمعوا كلهم لم يخلقوا ذباباً واحداً، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لم يقدروا على الانتصار منه، واستنقاذ ما سلبهم إياه، وترك عبادة الخلاق العليم القادر على كل شيء الذي ليس كمثل شيء، أفلا تراه كيف احتج عليهم بما ركبوا في العقول من حسن عبادته وحده وقبح عبادة غيره"².

فقد بين ابن القيم قبح عبادة غير الله فيما ركز في العقول والفطر، وقد جاء هذا المثل مؤكداً لذلك القبح، حيث مثل حال المدعوين من دون الله بمن لا يستطيع خلق أضعف حيوان، في نظر الناس، وهو الذباب، وهذا الحيوان على ضعفه لو سلبهم شيئاً لم يكن بإمكانهم استرجاع ما سلب منهم، فكيف يمكن أن يقارن هؤلاء بالخالق المقتدر. فبين ابن القيم أن هذا المثل جاء مقنعاً ومقررراً لقبح ذلك، لأن ذلك القبح في الأصل مستقر في الفطر.

2.1.3 مثل المغتاب

وذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَحْسَسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: 12]، وقد أعطى ابن القيم لهذا التمثيل شرحاً وافياً، حيث قال: "وهذا من أحسن القياس التمثيلي فإنه شبه تمزيق عرض الأخ بتمزيق لحمه، ولما كان المغتاب يمزق عرض أخيه في غيبته كان من يقطع لحمه في حال غيبته

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص275-276.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص333.

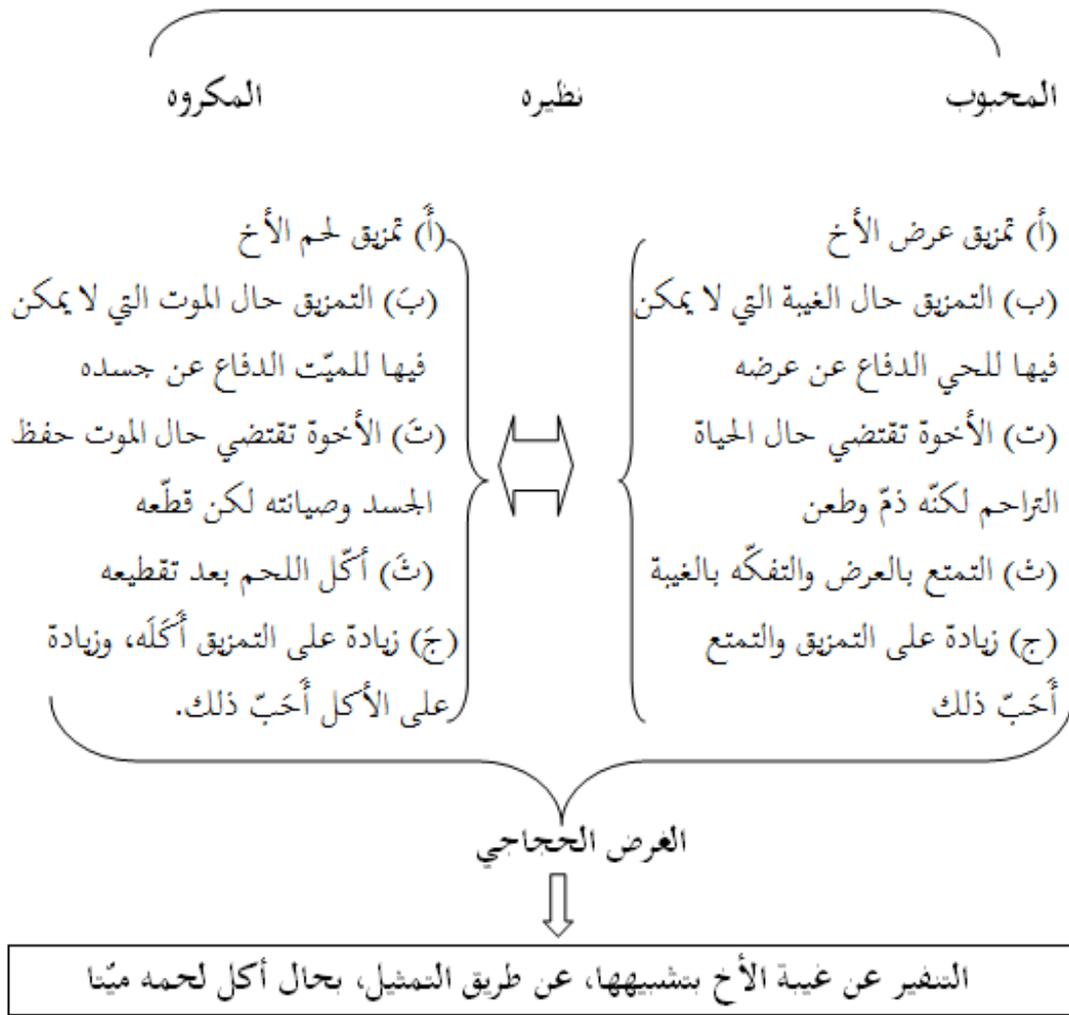
رُوحِهِ عَنْهُ بِالْمَوْتِ، وَلَمَّا كَانَ الْمُعْتَابُ عَاجِزًا عَنْ دَفْعِهِ عَنْ نَفْسِهِ بِكَوْنِهِ غَائِبًا عَنْ دَمِّهِ كَانَ بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتِ الَّذِي يُقَطَّعُ لَحْمُهُ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَدْفَعَ عَنْ نَفْسِهِ، وَلَمَّا كَانَ مُقْتَضَى الْأُخُوَّةِ التَّرَاحِمِ وَالتَّوَاصِلِ وَالتَّنَاصُرِ فَعَلَّقَ عَلَيْهَا الْمُعْتَابُ ضِدَّ مُقْتَضَاهَا مِنَ الدَّمِّ وَالْعَيْبِ وَالطَّعْنِ كَانَ ذَلِكَ نَظِيرَ تَقْطِيعِ لَحْمِ أَخِيهِ، وَالْأُخُوَّةُ تَقْتَضِي حِفْظَهُ وَصِيَانَتَهُ وَالذَّبَّ عَنْهُ، وَلَمَّا كَانَ الْمُعْتَابُ مُتَمَتِّعًا بِعَرَضِ أَخِيهِ مُتَفَكِّهًا بِغَيْبَتِهِ وَدَمِّهِ مُتَحَلِّيًا بِذَلِكَ شُبَّهَ بِأَكْلِ لَحْمِ أَخِيهِ بَعْدَ تَقْطِيعِهِ، وَلَمَّا كَانَ الْمُعْتَابُ مُحِبًّا لِذَلِكَ مُعْجَبًا بِهِ شُبَّهَ بِمَنْ يُحِبُّ أَكْلَ لَحْمِ أَخِيهِ مَيْتًا، وَمَحَبَّتُهُ لِذَلِكَ قَدْرٌ زَائِدٌ عَلَى مُجَرَّدِ أَكْلِهِ، كَمَا أَنَّ أَكْلَهُ قَدْرٌ زَائِدٌ عَلَى تَمْرِيْقِهِ¹.

وبهذا فقد بين ابن القيم ما تركب منه هذا التشبيه، وفصل في جزئياته عبر مراحل تدل على كيفية أن هذا المثل يؤدي الغرض الحجاجي في إقناع المغتاب بترك الغيبة بتغييره منها، حيث قال: " فتأمل هذا التشبيه والتمثيل وحسن موقعه ومطابقتها المعقول فيه المحسوس، وتأمل إخباره عنهم بكراهة أكل لحم الأخ ميتًا، ووصفهم بذلك في آخر الآية، والإنكار عليهم في أولها أن يحب أحدكم ذلك، فكما أن هذا مكروه في طباعهم فكيف يحبون ما هو مثله ونظيره؛ فاحتج عليهم بما كرهوه على ما أحبوه، وشبه لهم ما يحبونه بما كرهه شيء إليهم، وهم أشد شيء نفرة عنه؛ فلهذا يوجب العقل والفطرة والحكمة أن يكونوا أشد شيء نفرة عما هو نظيره ومشبّهه، وبالله التوفيق"².

ولقد بين ابن القيم كيف كانت مقبولية هذا المثل من خلال ارتكازه على المرتكزات الأساسية للحجاج وهي العقل والفطرة، وذلك من خلال علاقتها بالتحسين والتقيح المتعلقان بهما، وقد بين ابن القيم كيف جمع هذا المثل بين ما يحبه الناس وما يكرهونه، بطريق القياس؛ فإن كان المغتاب يحب الغيبة فقد شبهها له بأكل لحم الأخ ميتًا، وذلك لغرض التنفير من الفعل بغية تركه. ويمكن إيراد ما وضحه ابن القيم في المثل وفق تخطيط تقريبي نحاول فيه الإيجاز، نظرا للأوجه العديدة التي تقابل فيها الحالة الأولى (الغيبة) الحالة الثانية (أكل لحم الميت) وتتداخل معها، وذلك وفق التالي:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص296-297.

² نفسه، مج2، ص297.

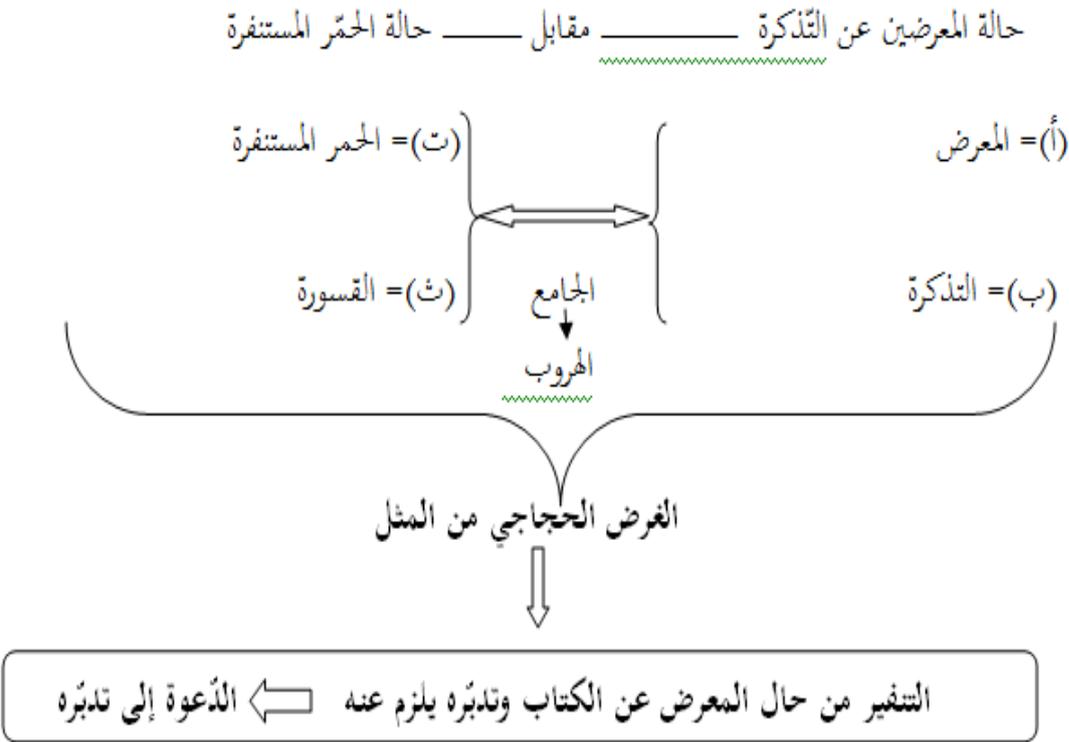


3.1.3 الحُمرُ المُستنفرة:

ذكر ابن القيم هذا المثل الذي جاء "في تشبيه من أَعْرَضَ عَنْ كَلَامِهِ وَتَدَبَّرَهُ" ¹. وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ [المدثر: 49-51]. وقد شرح ابن القيم هذا الأسلوب البديع من التصوير القرآني، عبر آية القياس التمثيلي؛ حيث "شَبَّهَهُمْ فِي إِعْرَاضِهِمْ وَنُفُورِهِمْ عَنِ الْقُرْآنِ بِحُمُرٍ رَأَتْ الْأَسَدَ أَوْ الرُّمَامَةَ فَفَرَّتْ مِنْهُ، وَهَذَا مِنْ بَدِيعِ الْقِيَاسِ وَالتَّمْثِيلِ" ²، فقد بين مدار التشبيه بين حالتين متماثلتين:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص287.

² نفسه، ج2، ص287.



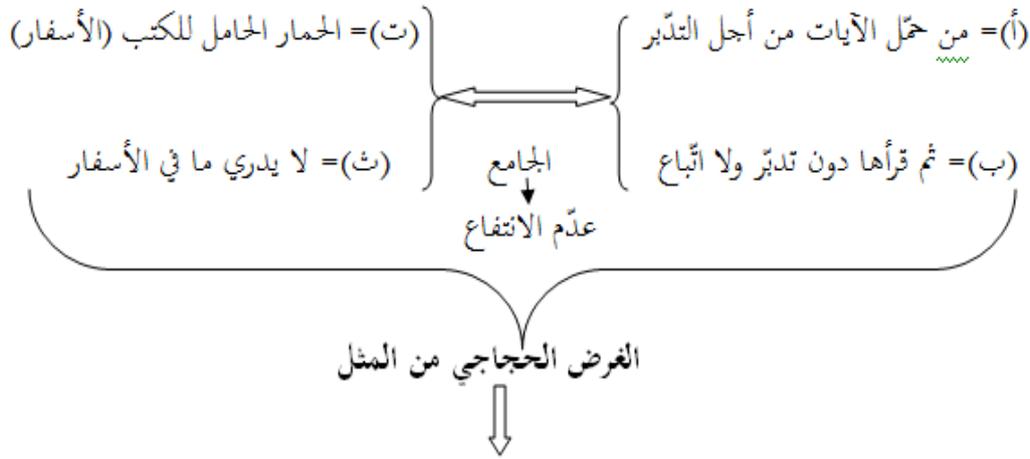
ثم بين ابن القيم المناسبة في التشبيه وأوجهها فيما يخدم الوظيفة الحجاجية لهذا المثل، حيث قال: "فإنَّ القومَ في جهلهم بما بعث الله به رسوله كالحمر، وهي لا تعقل شيئاً، فإذا سمعت صوت الأسد أو الرمي نقرت منه أشدَّ النُفُور، وهذا غايَةُ الدَّمِّ لهؤلاء، فإنَّهم نَفَرُوا عَنِ الهُدَى الَّذِي فِيهِ سَعَادَتُهُمْ وَحَيَاتُهُمْ كَنُفُورِ الحُمُرِ عَنِ مَا يُهْلِكُهَا وَيَعْقِرُهَا"¹. ثم بين ابن القيم القوة الحجاجية في اختيار الصيغة الصرفية "المستنفرة" دون "النافرة"، حيث قال: "وتحت المستنفرة معنى أبلغ من النافرة؛ فإنَّها لشدَّة نُفُورِها قد استنفرَ بعضها بعضاً وحصَّه على النُفُورِ، فإنَّ في الاستفعالِ مِنَ الطَّلَبِ قَدراً زائداً على الفعلِ المُجَرَّدِ فكأنَّها تَوَاصَتِ بِالنُفُورِ، وتَوَاطَأَتِ عَلَيْهِ، وَمَنْ قَرَأَهَا بِفَتْحِ الفَاءِ فَالْمَعْنَى أَنَّ النُّسُورَةَ اسْتَنْفَرَهَا وَحَمَلَهَا عَلَى النُّفُورِ بِأَسْبِهِ وَشِدَّتِهِ"².

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، م ج 2، ص 288.

² نفسه، م ج 2، ص 288.

4.1.3) مثل الحمار يحمل أسفارا

وذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: 5]، وقد بين ابن القيم كيفية اشتغال آية القياس في الآية والغرض الحجاجي منها، حيث قال: "فَقَاسَ مَنْ حَمَلَهُ سُبْحَانَهُ كِتَابَهُ لِيُؤْمِنَ بِهِ وَيَتَذَكَّرَهُ وَيَعْمَلَ بِهِ وَيَدْعُو إِلَيْهِ ، ثُمَّ خَالَفَ ذَلِكَ وَلَمْ يَحْمِلْهُ إِلَّا عَلَى ظَهْرِ قَلْبٍ، فَقَرَأَتْهُ بِغَيْرِ تَدَبُّرٍ وَلَا تَفَهُيمٍ وَلَا اتِّبَاعٍ وَلَا تَحْكِيمٍ لَهُ وَعَمَلٍ بِمُوجِبِهِ؛ كَحِمَارٍ عَلَى ظَهْرِهِ زَامِلَةٌ أَسْفَارٌ لَا يَدْرِي مَا فِيهَا، وَحَظُّهُ مِنْهَا حَمْلُهَا عَلَى ظَهْرِهِ لَيْسَ إِلَّا؛ فَحَظُّهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ كَحَظِّ هَذَا الْحِمَارِ مِنَ الْكُتُبِ الَّتِي عَلَى ظَهْرِهِ؛ فَهَذَا الْمَثَلُ وَإِنْ كَانَ قَدْ ضُرِبَ لِلْيَهُودِ فَهُوَ مُتَنَاوِلٌ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لِمَنْ حَمَلَ الْقُرْآنَ فَتَرَكَ الْعَمَلَ بِهِ، وَلَمْ يُؤَدِّ حَقَّهُ، وَلَمْ يَرَعَهُ حَقًّا"¹. ويمكن إيراد ما بينه ابن القيم من الآية في الآتي:



5.1.3) مثل من أنفُس البشر

والحجاج الذي يكون من نفس الإنسان يدخل ضمن الحجاج المُلزِم بما يقَرُّ به المحاجج، ومن الأمثلة التي ضربها القرآن وأوردها ابن القيم في ذلك، قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: 28]. وقد

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص288.

قدّم ابن القيم لهذا المثل وبين لِمَ هو من الحجاج الملمزم، حيث قال: "وهذا دليل قياسي احتجّ الله سبحانه به على المشركين حيث جعلوا له من عبده وملكه شركاء، فأقام عليهم حجة يعرفون صحتها من نفوسهم، لا يحتاجون فيها إلى غيرهم، ومن أبلغ الحجاج أن يأخذ الإنسان من نفسه، ويحتجّ عليه بما هو في نفسه، مُقرّر عندها، معلوم لها"¹.

ثم بين ابن القيم كيف جرت محاججة الله لمن أشرك به، إذ قال سبحانه: "هل لكم بما ملكت أيما نكتم من عبديكم وإيمانكم شركاء في المال والأهل؟ أي هل يشاركونكم عبديكم في أموالكم وأهلكم فأنتم وهم في ذلك سواء تخافون أن يقاسمواكم أموالكم ويشاطروكم إياها، ويستأثرون ببعضها عليكم، كما يخاف الشريك شريكه؟"². ثم ذكر ما قاله بعض المفسرين في معنى الآية، وفصل في هذا المثل، حيث قال: "وقال ابن عباس: تخافونهم أن يرثوكم كما يرث بعضكم بعضاً، والمعنى هل يرضى أحد منكم أن يكون عبده شريكه في ماله وأهله حتى يساويه في التصرف في ذلك فهو يخاف أن ينقرد في ماله بأمر يتصرف فيه كما يخاف غيره من الشركاء والأحرار؟ فإذا لم ترضوا ذلك لأنفسكم فلم عدتكم بي من خلقي من هو مملوك لي؟ فإن كان هذا الحكم باطلاً في فطركم وعقولكم - مع أنه جائز عليكم ممكناً في حقكم؛ إذ ليس عبديكم ملكاً لكم حقيقة، وإنما هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، وأنتم وهم عبدي لي - فكيف تستعجزون مثل هذا الحكم في حقي، مع أن من جعلتموهم لي شركاء عبدي وملكي وخالقي؟ فهكذا يكون تفصيل الآيات لأولي العقول"³.

فقد بين ابن القيم، كيف كان هذا التمثيل بغرض التنفير من الفعل (الإشراك)، من خلال قياسه على ما يكرهه الناس في ملكهم الخاص أن يشاركوا فيه من طرف مواليتهم، فبذلك أزموا بهذا، أنه كما بفطرتهم وعقولهم يكرهون هذا لأنفسهم لأنه ليس عدلاً، مع أنهم وما يملكون ملك الله، وبذلك فالله أولى بذلك.

وهناك مثل آخر قريب من مادة المثال السابق، متعلق بالشركاء، وذلك في قوله تعالى:

﴿ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا﴾ [الزمر:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص282.

² نفسه، ج2، ص282.

³ نفسه، ج2، ص282.

[29]، يقول ابن القيم: "هَذَا مِثْلُ ضَرْبِهِ اللَّهُ لِمَنْ عَبَدَهُ وَحَدَهُ فَسَلَّمَ لَهُ ، وَلِمَنْ عَبَدَ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً فَهِيَ شُرَكَاءُ فِيهِ مِتَشَاكِسُونَ عَسْرُونَ ، فَهَلْ يَسْتَوِي فِي الْعُقُولِ هَذَا وَهَذَا ؟ وَقَدْ أَكْثَرَ تَعَالَى مِنْ هَذِهِ الْأَمْثَالِ وَنَوَّعَهَا مُسْتَدَلًّا بِهَا عَلَى حَسَنِ شُكْرِهِ وَعِبَادَتِهِ وَقَبْحِ عِبَادَةِ غَيْرِهِ ، وَلَمْ يَخْتَجِ عَلَيْهِمْ بِنَفْسِ الْأَمْرِ بَلْ بِمَا رَكَّبَهُ فِي عُقُولِهِمْ مِنَ الْإِقْرَارِ بِذَلِكَ وَهَذَا كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ فَمَنْ تَتَبَعَهُ وَجَدَهُ " ¹.
فقد بيّن ابن القيم أنّ مثل هذه الأمثلة يحتج فيها بما ركز في العقول والفطر وما تقرّ به، وذلك دفعا للشرك وتنفيرا منه.

6.1.3) التنفير من رجس الأوثان وقول الزور

وذلك في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: 30 - 31]. وقد بيّن ابن القيم أنّ هذا المثل يمكن تخريجه عن طريقي: التشبيه المركّب والتشبيه المفرّق ، يقول ابن القيم: " فَتَأَمَّلْ هَذَا الْمَثَلَ وَمُطَابَقَتَهُ لِحَالِ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَتَعَلَّقَ بِغَيْرِهِ، وَيَجُوزُ لَكَ فِي هَذَا التَّشْبِيهِ أَمْرَانِ " ². ثم بيّن الأمرين بالتشبيه المركّب والتشبيه المفرّق، وذلك:

أ) على التشبيه المركّب

بيّن ابن القيم الإمكانية الأولى في تخريج هذا التشبيه، وهي " أَنْ تَجْعَلَهُ تَشْبِيهًا مُرَكَّبًا، وَيَكُونُ قَدْ شَبَّهَ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَعَبَدَ مَعَهُ غَيْرَهُ بِرَجُلٍ قَدْ تَسَبَّبَ إِلَى هَلَاكِ نَفْسِهِ هَلَاكًا لَا يُرْجَى مَعَهُ نَجَاةٌ، فَصَوَّرَ بِصُورَةِ حَالِ مَنْ خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَطَفَتْهُ الطَّيْرُ فِي الْهُوِيِّ فَتَمَرَّقَ مَرَقًا فِي حَوَاصِلِهَا، أَوْ عَصَفَتْ بِهِ الرِّيحُ حَتَّى هَوَتْ بِهِ فِي بَعْضِ الْمَطَارِحِ الْبَعِيدَةِ، وَعَلَى هَذَا لَا تَنْظُرُ إِلَى كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْمُشَبَّهِ وَمُقَابِلِهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ بِهِ " ³. فقد بيّن ابن القيم أنّ هذا التشبيه جرت فيه تشبيه حالة كليّة بحالة كليّة أخرى، فهو بذلك تشبيه تمثيلي؛ فيه تشابه العلاقة لا علاقة

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص333.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص311.

³ نفسه، مج2، ص311.

تشابه¹، وقد تبه ابن القيم صراحة أن في هذا التشبيه لا ينظر الناظر فيه إلى أفراد التشبيه ومقابلة بعضها ببعض. فحال المشرك لها حالان مشبه بهما، ويمكن تمثيل ذلك وفق التالي:

حال المشرك بالله { حال الساقط من السماء فتخطفته الطير وهو هاو فتمزق في حواصلها }
 { حال من عصفت به الريح فهوت به في مكان بعيد. }

ب) على التشبيه المفرق

وقد بين ابن القيم الإمكانية الثانية في تخرج هذا التشبيه، وهي " أن يكون من التشبيه المفرق، فيقابل كل واحد من أجزاء الممثل بالممثل به، وعلى هذا فيكون قد شبه الإيمان والتوحيد في علوه وسعته وشرفه بالسماء التي هي مصعده ومهبطة، فمنها هبط إلى الأرض، وإليها يصعد منها، وشبه تارك الإيمان والتوحيد بالساقط من السماء إلى أسفل سافلين من حيث التضيق الشديد والآلام المترامية، والطير الذي تحطف أعضائه وتمزقه كل ممزق بالشياطين التي يرسلها الله سبحانه وتعالى عليه وتؤززه أزا وتزعجه وتقلبه إلى مظان هلاكه؛ فكل شيطان له مزعة من دينه وقلبه، كما أن لكل طير مزعة من لحمه وأعضائه، والريح التي تهوي به في مكان سحيق هو هواه الذي حملة على إلقاء نفسه في أسفل مكان وأبعده من السماء"². ويمكن تمثيل هذا التشبيه المفرق وفق ما بينه ابن القيم كالتالي:

الإيمان والتوحيد ← السماء = بجامع العلو والاتساع والشرف. كما أن السماء مهبط

التوحيد والإيمان ومصعده.

تارك الإيمان والتوحيد ← الساقط من السماء إلى أسفل = من حيث التضيق الشديد والآلام

الشياطين ← الطير = التمزيق والإزعاج والقلق، فالشيطان يأخذ من دينه وقلبه،

والطير تأخذ من لحمه وأعضائه.

الهوى ← الريح = كلاهما ملق به في أسفل مكان وأبعده من السماء.

¹ صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص549.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص311-312.

وتناول هذا المثل بتخريجه عن طريق التشبيه المركب والتشبيه المفروق يبرز بجلاء وعي ابن القيم بالفارق بين نوعي التشبيه: الذي يكون فيه الشبه بين جزء وجزء، والذي يكون فيه الشبه بين علاقة وعلاقة، وبهذا فهو يبرز بوضوح نوعين من التشبيه، وذلك هو ما سعى الحجاجيون الغربيون إلى إثباته من خلال تفريقهم بين التمثيل والتشبيه، حيث "إن التمثيل على عكس التشبيه مثلا، لا يقيم تشابها بين عنصرين اثنين بل بين بنيتين اثنتين، فليس التمثيل بقائم إذا على علاقة تشابه وإنما هو قائم على تشابه في العلاقة أي أنّ التشابه فيه بين علاقيتين: علاقة (أ) ب (ب) من ناحية وعلاقة (ج) ب (د) من ناحية أخرى"¹.

2.3 المثل وتحسين الشيء بغرض الترغيب فيه

1.2.3 حسن الإسلام والتوجه إلى الله

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنَ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125]، حيث "احتج سبحانه على حسن دين الإسلام وأنه لا شيء أحسن منه بأنه يتضمن إسلام الوجه لله وهو إخلاص القصد والتوجه والعمل له سبحانه، والعبد مع ذلك محسن آت بكل حسن لا مرتكب للقبح الذي يكرهه الله بل هو مخلص لربه محسن في عبادته بما يحبّه ويرضاه وهو مع ذلك متبع لملة إبراهيم في محبته لله وحده وإخلاص الدين له وبذل النفس والمال في مرضاته ومحبته"².

وقد بين ابن القيم الغرض الحجاجي في تلك الآية، حيث قال: "وهذا احتجاج منه على أنّ دين الإسلام أحسن الأديان بما تضمنه مما تستحسنه العُقُول وتشهد به الفطر، وأنه قد بلغ العاية القصوى في درجات الحسن والكمال، وهذا استدلال بغير الأمر المُجرّد، بل هو دليل على أنّ ما كان كذلك، فحقيق بأن يأمر به عباده ولا يرضى منهم سواه. ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنَ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33] فهذا احتجاج بما ركب في العُقُول والفطر لأنه لا قول للعبد أحسن من هذا القول"³.

¹ صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص 549.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج 2، ص 335-336.

³ نفسه، ج 2، ص 336.

2.2.3 مثل الدنيا والترغيب في الآخرة:

ذكر ابن القيم في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلِهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: 24].

وقد بين ابن القيم تخرج ذلك التشبيه في الآية، حيث " شَبَّهَ سُبْحَانَهُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فِي أَنَّهَا تَتَزَيَّنُ فِي عَيْنِ النَّاطِرِ فَتُرَوُّهُ بِزِينَتِهَا وَتُعْجِبُهُ فَيَمِيلُ إِلَيْهَا وَيَهْوَاهَا اغْتِرَارًا مِنْهُ بِهَا، حَتَّى إِذَا ظَنَّ أَنَّ مَالِكًا لَهَا قَادِرٌ عَلَيْهَا سُلِبَتْ بِغَتَّةٍ أَحْوَجَ مَا كَانَ إِلَيْهَا، وَحِيلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا، فَشَبَّهَهَا بِالْأَرْضِ الَّتِي يَنْزِلُ الْعَيْثُ عَلَيْهَا فَتُعْشِبُ وَيَحْسُنُ نَبَاتُهَا وَيُرْوَقُ مَنْظَرُهَا لِلنَّاطِرِ، فَيَعْتَرِّ بِهِ، وَيَظُنُّ أَنَّ قَادِرٌ عَلَيْهَا، مَالِكٌ لَهَا، فَيَأْتِيهَا أَمْرُ اللَّهِ فَتُدْرِكُ نَبَاتُهَا الْأَفْئَةُ بِغَتَّةٍ، فَتُصْبِحُ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ قَبْلُ، فَيَحْيِبُ ظَنُّهُ، وَتُصْبِحُ يَدَاهُ صِفْرًا مِنْهَا: فَكَذَا حَالُ الدُّنْيَا وَالْوَائِقُ بِهَا سَوَاءٌ؛ وَهَذَا مِنْ أْبْلَغِ التَّشْبِيهِ وَالْقِيَاسِ¹، ثُمَّ بَيَّنَّ ابْنُ الْقَيْمِ أَنَّهُ بَعْدَ بَيَانِ فِسَادِ الدُّنْيَا وَحَالِهَا جَاءَ التَّرْغِيبُ فِي الْآخِرَةِ، حَيْثُ إِنَّهُ "لَمَّا كَانَتْ الدُّنْيَا عُرْضَةً لِهَذِهِ الْأَفَاتِ، وَالْجَنَّةُ سَلِيمَةً مِنْهَا قَالَ: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ [يونس: 25] فَسَمَّاها هُنَا دَارَ السَّلَامِ لِسَلَامَتِهَا مِنْ هَذِهِ الْأَفَاتِ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي الدُّنْيَا، فَعَمَّ بِالِدَّعْوَةِ إِلَيْهَا، وَحَصَّ بِالْهَدَايَةِ مَنْ يَشَاءُ، فَذَلِكَ عَدْلُهُ وَهَذَا فَضْلُهُ"².

فقد بين ابن القيم حجاجية شكل الصورة (القياس التمثيلي) وكذلك مادة الصورة، وزاد على ذلك أن بين أن هذه الصورة مادة وشكلا خادمة لوظيفة حجاجية هي "التزهد في الدنيا" من أجل الوصول إلى غاية أخرى هي "الترغيب في الآخرة".

ومن وجهة نظر أخرى فإن ربط مخالفة الأمر بنتيجة أن ذلك مكروه وسيئة، يدخل

عند بيرلمان ضمن مقارنته فيما سماه "الحجة النفعية L'argument pragmatique"، "وحدّ هذه الحجة أنّها الحجة التي يحصل بها تقويم عمل ما أو حدث ما باعتبار نتائجه الإيجابية أو السلبية، ومن هنا كان للحجة البراغماتية تأثير في توجيه السلوك وعدت من أهم وسائل

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص274.

² نفسه، مج2، ص274.

الحجاج" ¹. وهي من طرق الوصل، وتدخّل ضمن الحجج المؤسسة على بنية الواقع ². إلا أنّ هذا التّخريج على طريقة بيرلمان ليس هو المراد، وإمّا تمّ ذكره على سبيل الاستطراد بغية بيان إمكانيّة النّظر إلى الأمثلة التي تُربط فيها الحجّة بالجانب الإيجابي أو السّلي، وأمّا تدخّل وفق منظور بيرلمان ضمن ما سماه "الحجّة النفعية"، فهو يتقاطع مع مادّة هذا المثل لا مع صورته.

4) وظائف التّشبيه وغاياته الحجاجيّة بين الأسلوب الخبري والطلبّي

لقد بيّن ابن القيم الوظائف التي قد يشغلها التّشبيه ضمن الأسلوبين الخبري والطلبّي، ليزر التّمايز بينهما في الوظيفة الحجاجيّة، وذلك في معرض تفصيله لأمثلة استدلال بعض الذين أدلوا في رأيهم في مسألة "الصّلاة الإبراهيميّة" ووجه تشبيه الصّلاة على النّبّي وآله بالصّلاة على إبراهيم وآله.

1.4) وظيفة التّشبيه وغاياته الحجاجيّة ضمن الأسلوب الخبري

بيّن ابن القيم وظيفة التّشبيه إذا ورد ضمن أسلوب خبري، "فَمَا كَانَ مِنْهَا خَبْرًا فالمقصود بالتّشبيه به الاستدلال والتّقريب إلى الفهم وتّقرير ذلك الخبر وأنّه ممّا لا يَنْبَغِي لعقل إنكاره كتنظير المُشَبَّه به" ³. وقد أورد أمثلة أدرجها تحت هذا النّمط وذلك في سياقات حجاجيّة متعدّدة نذكر منها:

1.1.4) سياق الاحتجاج في مسألة البعث:

قد بيّن ابن القيم أنّ هذا الأسلوب هو المستخدم في القرآن الكريم، وقد جاء في القرآن لإثبات أنّ الخلق يُعاد بعثه كما خُلق أوّل مرّة لمن أنكر ذلك، قال ابن القيم: "فكيف تنكرون الإعادة وقد وقع الاعتراف بالبداة وهي نظيرها وحكم النّظير ولهذا يَحْتَجُّ سُبْحَانَهُ بالمبدأ على المعاد كثيرا، قَالَ تَعَالَى ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: 29]، وَقَالَ تَعَالَى ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: 104]، وَقَالَ تَعَالَى ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي

¹ صولة، الحجج أطره ومنطقاته، ص333.

² الحسين بنو هاشم، نظريّة الحجج عند شام بيرلمان، ص71.

³ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص328.

العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلَّ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿ [يس: 78، 79] وَهَذَا كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ¹.

2.1.4) نماذج أخرى من التشبيه ضمن الأسلوب الخبري في سياقات حجائية متنوعة

ذكر ابن القيم بقبية الأمثلة التي تدخل في سياقات حجائية متنوعة لكنها داخلية في وظيفة التشبيه ضمن الأسلوب الخبري منها ما ورد في سياق الرد على منكري الرسالات، ومن ذلك: " قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ [المزمل: 15]. أَي كَيْفَ يَقَعُ الْإِنْكَارُ مِنْكُمْ ، وَقَدْ تَقَدَّمَ قَبْلَكُمْ رَسُولٌ مَنِّي مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَقَدْ عَلِمْتُمْ حَالَ مَنْ عَصَى رُسُلِي كَيْفَ أَخَذْتَهُمْ أَخْذًا وَبِيْلًا . وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [النساء: 163] أَي لَسْتُ أَوَّلَ رَسُولٍ طَرَقَ الْعَالَمَ، بَلْ قَدْ تَقَدَّمَتْ قَبْلَكَ رَسُلٌ أَوْحِيَتْ إِلَيْهِمْ كَمَا أَوْحِيَتْ إِلَيْكَ كَمَا قَالَ تَعَالَى : ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: 09]، فَهَذَا رَدٌّ وَإِنْكَارٌ عَلَىٰ مَنْ أَنْكَرَ رِسَالَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ بَحْيِيئِهِ بِمَثَلِ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ قَبْلَهُ مِنَ الْآيَاتِ بَلْ أَعْظَمَ مِنْهَا، فَكَيْفَ تَنْكَرُ رِسَالَتَهُ وَلَيْسَتْ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي تَطْرُقُ الْعَالَمَ ؟ بَلْ لَمْ تَخُلِ الْأَرْضَ مِنَ الرُّسُلِ وَأَثَارِهِمْ ، فَرَسُولَكُمْ جَاءَ عَلَىٰ مَنْهَاجٍ مِّنْ تَقَدَّمِهِ مِنَ الرُّسُلِ فِي الرِّسَالَةِ لَمْ يَكُنْ بَدْعًا².

ومنها ما ورد في سياق بشاراة المؤمنين بأن وعد الله لهم محقق، وقد ربطه ابن القيم بقضية الرسالات أيضا، وكلها داخلية في سياق إثبات تحقق وعد الله، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: 55]، وَقَدْ بَيَّنَّ ابْنُ الْقَيْمِ أَنَّ ذَلِكَ " إِنْخِبَارٌ عَنِ عَادَتِهِ سُبْحَانَهُ فِي خَلْقِ هِ وَحِكْمَتِهِ الَّتِي لَا تَبْدِيلَ لَهَا أَنْ مِّنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا مَّكَّنَ لَهُ فِي الْأَرْضِ وَاسْتَخْلَفَهُ فِيهَا وَلَمْ يَهْلِكْهُ وَيَقْطَعْ دَابِرَهُ كَمَا أَهْلَكَ مِنْ كَذِّبِ رَسَلِهِ وَخَالَفَهُمْ وَقَطَعَ دَابِرَهُ ، فَأَخْبَرَهُمْ سُبْحَانَهُ عَنِ حِكْمَتِهِ وَمَعَامَلَتِهِ لِمَنْ آمَنَ بِرَسَلِهِ وَصَدَّقَهُمْ ، وَأَنَّهُ يَفْعَلُ بِهِمْ كَمَا فَعَلَ بِمَنْ قَبْلَهُمْ مِنْ أَتْبَاعِ الرُّسُلِ³.

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص328-329.

² نفسه، ص329.

³ نفسه، ص329-330.

وفي السياق نفسه الذي يأتي فيه إثبات وطمأنة الناس في مسألة الرزق، يقول ابن القيم: "وهكذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير"، إخباراً بأنه سبحانه يرزق المتوكلين عليه من حيث لا يحتسبون وأنه لا يخليهم من رزق قط كما تزون ذلك في الطير فإنها تغدو من أوكارها خماساً فيرزقها سبحانه حتى ترجع بطاناً من رزقه، وأنتم أكرم على الله من الطير وسائر الحيوانات فلو توكلتم عليه لرزقكم من حيث لا تحتسبون، ولم يمنع أحداً منكم رزقه، هذا فيما كان من قبيل الإخبار"¹.

4.2) وظيفة التشبيه ضمن أسلوب الطلب والأمر:

وضح ابن القيم وظيفة التشبيه في قسم الطلب والأمر، إذ "المقصود منه التنبية على العلة وأنَّ الجزء من جنس العمل فإذا قلت: علم كما علمك الله ﴿وأحسن كما أحسن الله إليك﴾ [القصاص: 77]، واعف كما عفا الله عنك ونحوه، كان في ذلك تنبيه للمأمور على شكر النعمة التي أنعم الله بها عليه، وأنه حقيق أن يقابلها بمثلها ويقيدها بشكرها، فإنَّ جزء تلك النعمة من جنسها، ومعلوم أنه يمتنع خطاب الرب سبحانه بشيء من ذلك ولا يحسن في حقه فيصير ذكر التشبيه لغواً لا فائدة فيه، وهذا غير جائز"².

ومن خلال هذا يمكن تلخيص ما قاله ابن القيم عن توظيف التشبيه حججياً بين الأسلوبين الخبري والطلب، حيث يضطلع، وفق ذلك، بالوظائف الحججية التالية: الخبر _____ الاستدلال والتقريب إلى الفهم وتقرير ذلك الخبر، حيث لا سبيل لإنكاره³.

الطلب وأسلوب الأمر _____ التنبية على العلة، وأنَّ الجزء من جنس العمل⁴.

5) النموذج والنموذج المضاد (Modèle et l'anti-modèle):

أدرج أصحاب "مصنف في الحجج" هذا النوع من الحجج ضمن "الاتصال المؤسس لبنية الواقع"، الذي يقوم على ثلاثة عناصر: المثل، الاستشهاد، النموذج والنموذج المضاد، وهذا

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص330.

² نفسه، ص330-331.

³ نفسه، ص328.

⁴ نفسه، ص330-331.

الأخير "مداره على كائن نموذج يصلح على صعيد السلوك لا لتأسيس قاعدة عامة أو دعمها فحسب وإنما يصلح كذلك للحض على عمل ما اقتداءً به ومحاكاةً له ونسجاً على منواله وإن بطريق غير موقفة تمام التوفيق"¹، ومنه فمسلك النموذج له وظيفة حجاجية، إذ "هو وسيلة تعبيرية مؤسّسة على حجة السلوك، باعتبار السلوك قدوة تستوحى من الأشخاص أو الجماعات أو الأفكار أو المذاهب... تؤكدها قيمة الأفعال، وذلك لميل طبيعي في الناس نحو الاقتداء بنماذج معينة. حيث تعتبر في القول الحجاجي مقدمات تستخلص منها نتائج معينة تؤدي إلى امتداح سلوك خاص، يمتلك بعض ظواهر التمييز (إذ لا يمكن الاقتداء بأيّ كان)"². ولذلك فإنّ قيمة الشخص المعترف بها لدى المتلقين يمكن أن تكون مقدّمة تفضي إلى نتيجة تدعوا إلى اتباع سبل من السبل المرادة، وتختلف النماذج حسب الأمكنة والعصور، فلكل بيئة نماذجها ولكل عصر نماذجه³.

ويدخل النموذج ضمن الأمثال المضروبة باعتبارها نماذج واقعية تجسّدت فيها سلوكات معينة، وقد ذكر ابن القيم فائدة ذكر النماذج سواء الحسنة أو السيئة، كما بيّن الغاية الحجاجية في إعطاء هذه النماذج، وذلك من خلال نموذج السوء (الكفار) نموذجين حسنين (المؤمنين)، وذلك في ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰٰخِلِينَ - وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِينَ - وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَنَاتَيْنِ ﴿التَّحْرِيمِ: 10 - 12﴾، وقد بيّن ابن القيم الأمثلة التي جاءت في هذه الآيات، حيث قال: "فَأَشْتَمَلَتْ هَذِهِ الْآيَاتُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَمْثَالٍ: مَثَلٌ لِلْكَفَّارِ، وَمِثْلَيْنِ لِلْمُؤْمِنِينَ"⁴، وقد فصل ابن القيم في الأمثلة الثلاثة.

¹ عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطقاته وتقنياته، ص338.

² عبد السلام عشير، حينما نتواصل نغير، ص95.

³ عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطقاته وتقنياته، ص338.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص320.

1.5) مثال الكفار:

ذكر ابن القيم ما حواه المثل الذي ضرب للكافر، حيث قال: "فَتَضَمَّنَ مَثَلُ الْكُفَّارِ أَنَّ الْكَافِرَ يُعَاقَبُ عَلَى كُفْرِهِ وَعَدَاوَتِهِ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَوْلِيَائِهِ، وَلَا يَنْفَعُهُ مَعَ كُفْرِهِ مَا كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ حُجْمَةِ نَسَبٍ أَوْ صِلَةِ صِهْرٍ أَوْ سَبَبٍ مِنْ أَسْبَابِ الْإِتِّصَالِ. فَإِنَّ الْأَسْبَابَ كُلَّهَا تَنْقَطِعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا مَا كَانَ مِنْهَا مُتَّصِلًا بِاللَّهِ وَحَدَهُ عَلَى أَيْدِي رُسُلِهِ، فَلَوْ نَفَعَتْ وَصَلَةُ الْقُرَابَةِ وَالْمُصَاهَرَةِ أَوْ النِّكَاحِ مَعَ عَدَمِ الْإِيمَانِ لَنَفَعَتْ الْوَصْلَةَ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ لُوطٍ وَنُوحٍ وَأَمْرَاتَيْهِمَا، فَلَمَّا لَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ﴿وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ﴾ [التحریم: 10]"¹. وعلى الرغم من أن نسب المذكورين كان لخيرة الخلق وهم الأنبياء، فقد "قَطَعَتْ الْآيَةُ حَبِيذٌ طَمَعٍ مِنْ رَكْبٍ مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَخَالَفَ أَمْرُهُ، وَرَجَا أَنْ يَنْفَعَهُ صَلَاحُ غَيْرِهِ مِنْ قَرِيبٍ أَوْ أَجْنَبِيٍّ، وَلَوْ كَانَ بَيْنَهُمَا فِي الدُّنْيَا أَشَدَّ الْإِتِّصَالِ، فَلَا اتِّصَالَ فَوْقَ اتِّصَالِ الْبُنُوَّةِ وَالْأَبُوَّةِ وَالرَّوْحِيَّةِ، وَلَمْ يُعْنِ نُوحٌ عَنْ ابْنِهِ، وَلَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ أَبِيهِ، وَلَا نُوحٌ وَلَا لُوطٌ عَنْ أَمْرَاتَيْهِمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا"².

وقد ذكر ابن القيم الأدلة الكثيرة من القرآن الكريم التي تدل على عدم نفع النسب، وبين في ذلك الغرض الحجاجي من المثل أنه جاء لقطع طمع من رأى بأن النسب مغن عنه من عذاب الله، حيث: " قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ﴾ [الممتحنة: 3]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا﴾ [الانفطار: 19]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا يُجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: 48]، وَقَالَ: ﴿وَإِخْشَوْا يَوْمًا لَا يُجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٌ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ [لقمان: 33]. وَهَذَا كُلهُ تَكْذِيبٍ لِأَطْمَاعِ الْمُشْرِكِينَ الْبَاطِلَةِ أَنَّ مَنْ تَعَلَّقُوا بِهِ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ قَرَابَةٍ أَوْ صِهْرٍ أَوْ نِكَاحٍ أَوْ صُحْبَةٍ يَنْفَعُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، أَوْ يُجِيرُهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ، أَوْ هُوَ يَشْفَعُ لَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ، وَهَذَا أَصْلُ ضَلَالِ بَنِي آدَمَ وَشُرَكَاهُمْ، وَهُوَ الشُّرْكُ الَّذِي لَا يَغْفِرُهُ اللَّهُ، وَهُوَ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ جَمِيعَ رُسُلِهِ وَأَنْزَلَ جَمِيعَ كُتُبِهِ بِإِنطَالِهِ، وَمُحَارَبَةِ أَهْلِهِ وَمُعَادَاتِهِمْ"³.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص320-321.

² نفسه، مج2، ص321.

³ نفسه، مج2، ص321.

2.5) مثالا المؤمنين:

ثم أتى ابن القيم على مثالي المؤمنين، بادئا بامرأة فرعون، مبيّنا وجه المثل وغايتها الحجاجية، "وَوَجْهُ الْمَثَلِ أَنَّ اتِّصَالَ الْمُؤْمِنِ بِالْكَافِرِ لَا يَضُرُّهُ شَيْئًا إِذَا فَارَقَهُ فِي كُفْرِهِ وَعَمَلِهِ، فَمَعْصِيَةُ الْغَيْرِ لَا تَضُرُّ الْمُؤْمِنَ الْمُطِيعَ شَيْئًا فِي الْآخِرَةِ، وَإِنْ تَضَرَّرَ بِهَا فِي الدُّنْيَا بِسَبَبِ الْعُقُوبَةِ الَّتِي تَحِلُّ بِأَهْلِ الْأَرْضِ إِذَا أَضَاعُوا أَمْرَ اللَّهِ فَتَأْتِي عَامَّةً، فَلَمْ يَضُرَّ امْرَأَةً فِرْعَوْنَ اتِّصَالُهَا بِهِ وَهُوَ مِنْ أَكْثَرِ الْكَافِرِينَ، وَلَمْ يَنْفَعِ امْرَأَةَ نُوحٍ وَلَوْ اتِّصَلَتْهُمَا بِهِمَا وَهُمَا رَسُولَا رَبِّ الْعَالَمِينَ"¹.

ثم بين ما جاء في المثل الثاني، وأجمل بعد ذكره الأقسام التي سبق ذكرها، حيث قال: "الْمَثَلُ الثَّانِي لِلْمُؤْمِنِينَ مَرَّتِمَ الَّتِي لَا زَوْجَ لَهَا، لَا مُؤْمِنٌ وَلَا كَافِرٌ، فَذَكَرَ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ مِنَ النِّسَاءِ: الْمَرْأَةَ الْكَافِرَةَ الَّتِي لَهَا وَصْلَةٌ بِالرَّجُلِ الصَّالِحِ وَالْمَرْأَةَ الصَّالِحَةَ الَّتِي لَهَا وَصْلَةٌ بِالرَّجُلِ الْكَافِرِ، وَالْمَرْأَةَ الْعَزَبَ الَّتِي لَا وَصْلَةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَحَدٍ: فَالْأُولَى لَا تَنْفَعُهَا وَصْلَتُهَا وَسَبَبُهَا، وَالثَّانِيَةُ لَا تَضُرُّهَا وَصْلَتُهَا وَسَبَبُهَا، وَالثَّلَاثَةُ لَا يَضُرُّهَا عَدَمُ الْوَصْلَةِ شَيْئًا"².

3.5) سياق الاحتجاج والغاية الحجاجية من ضرب هذه الأمثال

وقد أتى ابن القيم بعد ذكره للأمثلة على ذكر سياقها والغرض الذي من أجله ذكرت، وقد ركز على أمهات المؤمنين، حيث قال عن المثليين الأولين: "ثُمَّ فِي هَذِهِ الْأَمْثَالِ مِنَ الْأَسْرَارِ الْبَدِيعَةِ مَا يُنَاسِبُ سِيَاقَ السُّورَةِ؛ فَإِنَّهَا سَيِّمَتْ فِي ذِكْرِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَالتَّحْذِيرِ مِنْ تَطَاهُرِهِنَّ عَلَيْهِ، وَأَنْتَهْنَ إِنْ لَمْ يُطْعَمَنَّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيُرِدْنَ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَمْ يَنْفَعَهُنَّ اتِّصَالُهُنَّ بِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَمَا لَمْ يَنْفَعِ امْرَأَةَ نُوحٍ وَلَوْ اتِّصَلَتْهُمَا بِهِمَا، وَهَذَا إِتِمَامٌ ضَرْبٌ فِي هَذِهِ السُّورَةِ مَثَلِ اتِّصَالِ النِّكَاحِ دُونَ الْقَرَابَةِ. قَالَ يَحْيَى بْنُ سَلَامٍ: ضَرْبَ اللَّهِ الْمَثَلِ الْأَوَّلِ يُحَدِّثُ عَائِشَةَ وَحَفْصَةَ، ثُمَّ ضَرْبَ هُمَا الْمَثَلِ الثَّانِي يُحَرِّضُهُمَا عَلَى التَّمَسُّكِ بِالطَّاعَةِ"³.

أما عن المثل الثالث، فقد وضح ابن القيم غرضه بالنسبة إلى المؤمنين وإلى زوج النبي عائشة، حيث قال: "وَفِي ضَرْبِ الْمَثَلِ لِلْمُؤْمِنِينَ بِمَرَّتِمَ أَيْضًا اعْتِبَارٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّهَا لَمْ يَضُرَّهَا عِنْدَ

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص321-322.

² نفسه، مج2، ص322.

³ نفسه، مج2، ص322.

اللَّهِ شَيْئًا قَدْ فُ أَعْدَاءِ اللَّهِ الْيَهُودِ لَهَا، وَنَسَبْتُهُمْ إِيَّاهَا وَابْنَهَا إِلَى مَا بَرَّاهُمَا اللَّهُ عَنْهُ، مَعَ كَوْنِهَا الصِّدِّيقَةُ الْكُبْرَى الْمُصْطَفَاةُ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ؛ فَلَا يَضُرُّ الرَّجُلُ الصَّالِحُ قَدْخُ الْفُجَّارِ وَالْفُسَّاقِ فِيهِ. وَفِي هَذَا تَسْلِيَةٌ لِعَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ إِنْ كَانَتْ السُّورَةُ نَزَلَتْ بَعْدَ قِصَّةِ الْإِفْكِ، وَتَوَطُّيْنِ نَفْسِهَا عَلَى مَا قَالَ فِيهَا الْكَاذِبُونَ إِنْ كَانَتْ قَبْلَهَا، كَمَا فِي ذِكْرِ التَّمْثِيلِ بِامْرَأَةِ نُوحٍ وَلُوطٍ تَحْذِيرٌ لَهَا وَلِحِفْصَةَ مِمَّا اعْتَمَدَتَاهُ فِي حَقِّ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ¹.

ثم انتهى ابن القيم إلى إجمال الأغراض التي جاءت في الأمثال الثلاث، داعياً إلى تدبر أمثال القرآن، فقد " تَصَمَّنَتْ هَذِهِ الْأَمْثَالُ التَّحْذِيرَ هُنَّ وَالتَّخْوِيفَ، وَالتَّحْرِيفَ هُنَّ عَلَى الطَّاعَةِ وَالتَّوْحِيدِ، وَالتَّسْلِيَةِ وَتَوَطُّيْنِ النَّفْسِ لِمَنْ أُودِيَ مِنْهُنَّ وَكُذِبَ عَلَيْهِ، وَأَسْرَارُ التَّنْزِيلِ فَوْقَ هَذَا وَأَجَلٌ مِنْهُ، وَلَا سِيَّمًا أَسْرَارُ الْأَمْثَالِ الَّتِي لَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ"².

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص322-323.

² نفسه، مج2، ص323.

ثالثا: الحجج وآلياته اللغوية

1) التعليل منطلقاته وآلياته في الخطابات التشريعية

لقد اتضح قيمة التعليل في الخطابات الحجائية من خلال صور القياس المتنوعة، وذلك لأهميته، إذ " شرع الله وقدره، ووحيه وثوابه وعقابه، كله قائم بهذا الأصل، وهو إلحاق النظر بالنظر، واعتبار المثل بالمثل، ولهذا يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة، والمعاني المعتبرة في الأحكام القدرية والشريعة والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بما أين وجدت، واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها، ويوجب تخلف آثارها عنها" ¹، إلا أنّ التعليل في الحجج اللغوية يقتضي الحديث عن الألفاظ التي يتم بها التعليل، ولذلك ذكر ابن القيم عقب المقول السابق عددا من الألفاظ اللغوية التي يتم بها التعليل، كما أنه قد أكد في موضع آخر من مؤلفاته أهميته، مبينا أنّ الخطابات التشريعية (قرآنا، وسنة) مملوءة بالتعليل حتى إنه ليطول إيرادها، وأنكر على من جحد ذلك، " كيفَ وَالْقُرْآنَ وَسنة رَسُولِ اللَّهِ مملوآن من تَعْلِيلِ الْأَحْكَامِ بِالْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ، وَتَعْلِيلِ الْخُلُقِ بِهَمَّا، وَالتَّنْبِيهِ عَلَى وُجُوهِ الْحُكْمِ الَّتِي لِأَجْلِهَا شَرَعَ تِلْكَ الْأَحْكَامِ لِأَجْلِهَا خُلِقَ تِلْكَ الْأَعْيَانِ ، وَلَوْ كَانَ هَذَا فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ فِي نَحْوِ مِائَةِ مَوْضِعٍ أَوْ مِائَتَيْنِ لَسَقْنَاها، وَلَكِنَّه يَزِيدُ عَلَى أَلْفِ مَوْضِعٍ بِطَرُقٍ مُتَنَوِّعَةٍ"².

وهذا الاعتناء من ابن القيم بالتعليل يدل على وعيه بأهميته، كما أنه ذكر أدوات اللغوية وبين، من خلال الأمثلة التي سيأتي ذكرها، أثرها في بيان الأحكام، ومن هنا تأتي أهمية أدوات التعليل في الإقناع، حيث "تعدّ ألفاظ التعليل من الأدوات اللغوية التي يستعملها المرسل لتركيب خطابه الحجائي، وبناء حججه فيه"³. ومنه فقد عدّد "ابن القيم" آليات التعليل، التي منها أدوات لغوية مصنفة أنّها للتعليل، ومنها آليات أخرى لا تصنف في التعليل إلا أنّها استعملت لغرض التعليل.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص333.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص363.

³ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص478.

1.1) الآليات اللغوية المصنفة للتعليل

وهي ما يمكن أن يندرج ضمن ما يسميه أصحاب نظرية الحجاج اللغوي بـ " الروابط الحجاجية"، والرباط الحجاجي هو الذي " يربط بين وحدتين دلالتين (أو أكثر)، في إطار استراتيجية حجاجية واحدة، وهذا في إطار الصيغة الجديدة للنظرية الحجاجية، أما في التصور السابق، فقد كنا نقول: إنه يربط بين قولين (أو أكثر)، وقد تمّ التحلي عن هذا التصور لأن ظاهرة الربط جد معقدة، ولأن الربط بين الأقوال ليس إلا حالة خاصة، فقد يربط الرباط بين قولين، وقد يربط بين عناصر غير متجانسة، كأن يربط مثلا بين قول وقولية (une enonciation)، أو بين قول وسلوك غير كلامي، إلى غير ذلك من الحالات الممكنة"¹.

وقد ذكر ابن القيم عددا من الأدوات اللغوية التي جاءت لتأدية وظيفة التعليل في القرآن الكريم، حيث إن القرآن " تارة يذكر "لام التعليل" الصريحة، وتارة يذكر المفعول لأجله الذي هو المفسود بالفعل، وتارة يذكر "من أجل" الصريحة في التعليل، وتارة يذكر أداة "كي"، وتارة يذكر "الفاء" و "أن"، وتارة يذكر أداة "لعل" المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق"²، كما أعاد ابن القيم ذكر هذه الأدوات، مع بعض التعديل (زيادة ونقصا) في مؤلف آخر، وأردفها بأمثلتها التطبيقية لكل أداة، حيث قال: " وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة، وباللام تارة، وبأن تارة، وبمجموعهما تارة، وبكي تارة، ومن أجل تارة، وترتيب الجزاء على الشرط تارة، وبالفاء المؤذنة بالسببية تارة، وترتيب الحكم على الوصف المقتضي له تارة، وبلما تارة، وبأن المشددة تارة، وبلعل تارة، وبالمفعول له تارة"³.

ثم ذكر ابن القيم أمثلة لكل الأدوات؛ وقد ساقها وفق الترتيب المذكور:

حيث بدأها بالتعليل بالباء، وذلك " كقوله - تعالى - : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: 13] وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾

¹ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص29.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص363.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص333-334.

[غافر: 12] ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا﴾ [الجاثية: 35] ﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ [غافر: 75]¹.

ثم ذكر بقية الأمثلة التي نوردها حسب ما ذكرها كالتالي:

"وَاللَّامُ كَقَوْلِهِ: ﴿ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: 97] وَأَنَّ كَقَوْلِهِ: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: 156] ثُمَّ قِيلَ: التَّقْدِيرُ لِئَلَّا تَقُولُوا، وَقِيلَ: كَرَاهَةً أَنْ تَقُولُوا، وَأَنَّ وَاللَّامُ كَقَوْلِهِ: ﴿لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: 165] وَعَالِبٌ مَا يَكُونُ هَذَا النَّوعُ فِي النَّفْيِ فَتَأَمَّلْهُ.

وَكَيْ كَقَوْلِهِ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: 7]. وَالشَّرْطُ وَالْجَزَاءُ كَقَوْلِهِ: ﴿وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ [آل عمران: 120] وَالْفَاءُ كَقَوْلِهِ: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ﴾ [الشعراء: 139] ، ﴿فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَابِيَةً﴾ [الحاقة: 10] ، ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً﴾ [الزمل: 16].

وَتَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ كَقَوْلِهِ: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ﴾ [المائدة: 16] وَقَوْلِهِ ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: 11] وَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف: 170] ، ﴿وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 56] ، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ [يوسف: 52].

وَلَمَّا كَقَوْلِهِ: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزحرف: 55] ، ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [الأعراف: 166] وَإِنَّ الْمُشَدَّدَةَ كَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَعْرِفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنبياء: 77] ، ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسْقِينَ﴾ [الأنبياء: 74].

وَلَعَلَّ كَقَوْلِهِ: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 44] ، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 73] ، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 152].

وَالْمَفْعُولُ لَهُ كَقَوْلِهِ: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ [الليل: 19] ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل: 20] ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾ [الليل: 21] أَيْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ جَزَاءً

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص333.

نِعْمَةً أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ، وَإِنَّمَا فَعَلَهُ ابْتِغَاءً وَجْهَ رَبِّهِ الْأَعْلَى، وَمِنْ أَجْلِ كَقَوْلِهِ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: 32] ¹.

وقد بين ابن القيم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم استخدم التعليل أيضا لعدة أغراض، وذكر مجموعة أحاديث شواهد على ذلك، حيث قال: " وَقَدْ ذَكَرَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عِلَلَ الْأَحْكَامِ وَالْأَوْصَافِ الْمُؤَثِّرَةِ فِيهَا؛ لِيَدُلَّ عَلَى ارْتِبَاطِهَا بِهَا، وَتَعْدِيهَا بِتَعْدِي أَوْصَافِهَا وَعِلَلِهَا، كَقَوْلِهِ فِي نَبِيذِ التَّمْرِ: «، تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ»، وَقَوْلِهِ: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ»، وَقَوْلِهِ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ»، وَقَوْلِهِ فِي الْهَرَّةِ: «لَيْسَتْ بِنَحْسٍ إِنَّهَا مِنْ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ»، وَنَهْيِهِ عَنِ تَعْطِيبِ رَأْسِ الْمُخْرِمِ الَّذِي وَقَصَّتُهُ ² نَاقَتُهُ وَتَقْرِيبِهِ الطَّيِّبِ وَقَوْلِهِ: «فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبَّيًّا» وَقَوْلِهِ: «إِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ»، ذَكَرَهُ تَعْلِيلًا لِنَهْيِهِ عَنِ نِكَاحِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَمَّتِهَا وَخَالَتِهَا ³.

2.1) التعليل بأسماء الله الحسنى

وهذا ليس داخلا ضمن ما يقصره أصحاب الحجاج في التداولية المدججة على الآليات اللغوية فقط، التي جعلتهم، رغم توجههم التداولي، بنويين لإقصائهم بعض الإمكانات التعبيرية الاستعمالية، فللمخاطب إمكانات أخرى للتعليل تظهر في الجانب الاستعمالي للغة، وذلك ضمن نظمه للكلام وعلاقة أجزائه بعضها ببعض، ومن ذلك ما بينه ابن القيم في التعليل ضمن الخطابات التشريعية عبر "الأسماء الحسنى".

يقول ابن القيم: " وَأَيْضًا فَإِنَّهُ سُبْحَانَهُ يُعَلِّلُ أَحْكَامَهُ وَأَفْعَالَهُ بِأَسْمَائِهِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَعْنَى لَمَا كَانَ التَّعْلِيلُ صَحِيحًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿اسْتَعْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: 10]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْتِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 226-227]، فختم حكم الفيء الذي هو الرُّجُوعُ وَالْعُودُ إِلَى رِضَى الزَّوْجَةِ وَالْإِحْسَانِ إِلَيْهَا بِأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ يَعُودُ عَلَى عَبْدِهِ بِمَغْفِرَتِهِ وَرَحْمَتِهِ إِذَا رَجَعَ إِلَيْهِ، وَالْجُزَاءُ مِنْ جِنْسِ الْعَمَلِ فَكَمَا رَجَعَ إِلَى الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ رَجَعَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِالْمَغْفِرَةِ

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص334-335.

² كسرت رقبته، ابن منظور، لسان العرب، مج9، ص372. مادة (وقص).

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص335-336.

وَالرَّحْمَةَ ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ فَإِنَّ الطَّلَاقَ لَمَا كَانَ لَفْظًا يَسْمَعُ وَمَعْنَى يُقْصَدُ عَقِبَهُ بِاسْمِ السَّمِيعِ لِلنُّطْقِ بِهِ الْعَلِيمِ بِمَضْمُونِهِ"¹.

وهذا التعليل داخل ضمن منطق التخاطب، وليس داخلا ضمن الصناعة المنطقية أو غيرها، ولعل قصة الأعرابي المشتهرة دليل على ذلك، ولذلك لم يفت ابن القيم، في السياق نفسه، الاستدلال بها، حيث قال: " وَهَذَا لما سمع بعض العرب قارئاً يقرأ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: 38] وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ قَالَ لَيْسَ هَذَا كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى فَقَالَ الْقَارِئُ : أَتَكْذِبُ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى ؟ فَقَالَ لَا ، وَلَكِنْ لَيْسَ هَذَا بِكَلَامِ اللَّهِ ، فَعَادَ إِلَى حِفْظِهِ وَقَرَأَ ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ، فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ صَدَقْتَ عَزَّ فَحُكْمَ فَقَطَعَ ، وَلَوْ غَفَرَ وَرَحِمَ لَمَا قَطَعَ"². وهذا أيضا مرده إلى حسن بيان المتكلم الذي يقابله حسن فهم السامع " وَهَذَا إِذَا خَتَمَتْ آيَةُ الرَّحْمَةِ بِاسْمِ عَدَابٍ أَوْ بِالْعَكْسِ ظَهَرَ تَنَافُرُ الْكَلَامِ وَعَدَمُ انْتِظَامِهِ"³.

ومن خلال هذا المثال لا بد من مراجعة أخرى لنظرية الحجج اللغوي، فهذا المتكلم "الأعرابي" هو في نظر منظري اللغة "المتكلم المثالي"، وبالتالي فقد استطاع استنباط التعليل فطريا من خلال المعاني اللغوية التي تشكل وصفا يتجانس مع الموضوع المتحدث بشأنه، فهو لم يكن حافظا للآية بل لم يسمع بها قبلا، لكن من خلال الفقه اللغوي للسان الذي يتكلم به، استطاع إدراك أنّ آية التعليل تقتضي لفظا غير الذي قاله القارئ، وقد استطاع تحديده من خلال سياق الآية، فلم الانغلاق الذي تفرضه نظرية ذكره على المضامين التي يمنحها الملفوظ بذاته ؟

2) الحجج التقويمي وآلية الاعتراض

الاعتراض هنا ليس المقصود به الاعتراض في الرأي، بل المقصود به الاصطلاح التحوي الذي يعني "اعتراض مجرى النمط التركيبي بما يحول دون اتصال عناصر الجملة ببعضها ببعض، اتصالاً تتحقق به مطالب التضام التحوي فيما بينها، والجملة المعترضة في كل أحوالها أجنبية عن مجرى السياق النحوي، فلا صلة لها بغيرها ولا محل لها من الإعراب، وإنما هي تعبير عن

¹ ابن القيم، جلاء الأفهام، ص 186-187.

² نفسه، ص 185.

³ نفسه، ص 185.

خاطر طارئ؛ من دعاء أو قسم، أو قيد بشرط، أو نفي، أو وعد، أو أمر، أو نهي، أو تنبيه إلى ما يريده المتكلم أن يلفت إليه انتباه السامع"¹.

وإذا نظرنا إلى تقسيم الحجج إلى نوعين: التوجيهي، والتقويمي، فنجد آلية الاعتراض من أدخل الآليات في هذا النوع الأخير الذي يعتبر الحجج الأقوى، لكون المحاجج فيه يراعي في خطابه الحججي متلقي الحجة، فيستخدم من أجل ذلك العديد من الآليات، من بينها استباق الاعتراض، "والعملية التي تكتنف هذا الصنف من الحجج هي ما يسميه (إيميرن وجروتندورست) بالحوار الضمني، وغرضه هو درء الشك المتوقع من المرسل إليه"²، وذلك مثل الأسلوب الشائع في الكتابات التراثية مثل: "فإن قالوا، قلنا، وإن قال، قلت... إلخ، وما إلى ذلك من الآليات" التي تدل على أن المرسل يستبق اعتراضات المرسل إليه، ثم يدحضها بالحجج في الخطاب نفسه، معوّلاً في بناء خطابه الحججي وبنائه على سعة معرفته بالموضوع"³. وقد أدخله "عبد الله صولة" في إطار تأصيله لتقنيات الحجج ضمن تقنية الفصل. وقد بيّن ابن القيم الوظائف البيانية⁴ والإقناعية التي تتكفل بها آلية الاعتراض في تحقيق مقاصد المتكلمين المختلفة باختلاف سياق الكلام، حيث قال: "وفوائد الاعتراض تختلف بحسب قصد المتكلم وسياق الكلام من قصد الاعتناء، والتقرير، والتوكيد، وتعظيم المقسم به والمخبر عنه، ورفع توهم خلاف المراد، والجواب عن سؤال مقدّر، وغير ذلك"⁵. وقد ذكر لكلّ قصد من المقاصد أمثلة، ويظهر على أغلب هذه المقاصد السمة الحجاجية.

1.2 فوائد الاعتراض وأغراضه الحجاجية عند ابن القيم

أ) التقرير والتوكيد:

ومنه قول الشاعر:

لو أنّ الباخلين - وأنت منهم - ... رأوك تعلموا منك المطالاً⁶.

¹ تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص 183.

² الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 473.

³ نفسه، ص 474.

⁴ ينظر: ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج 1، ص 390 وما بعدها. وقد مرّ ذكرها ضمن الاستراتيجية البيانية.

⁵ ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص 147.

⁶ نفسه، ص 147.

ب) الجواب عن سؤال مقدر:

"ومّا يقصد به الجواب عن سؤال مقدر قول الآخر:

فلا هجره يبدو - وفي اليأس راحة - ... ولا وصله يصفو لنا فنكارمه

فقوله وفي اليأس راحة جواب لتقدير سؤال سائل وما يغني عنك هجره؟ فقال وفي اليأس راحة أي المطلوب أحد أمرين إما يأس مريح أو وصال صاف"¹.

ت) الاحتراز:

"ومن اعتراض الاحتراز قول الجعدي:

ألا زعمت بنو جعد بأبي ... -وقد كذبوا- كبير السن فاني

ومنه قول نصيب:

فكدت - ولم أخلق من الطير - إن بدا ... سنا بارق نحو الحجاز أطيّر"².

ثم عبّ ابن القيم شارحا مواطن الاحتراز وغاياته في هذه البيت الأخير: " فقوله: ولما أخلق من الطير لرفع استفهام يتوجّه عليه على سبيل الإنكار لو قال: فكدت أطيّر، فيقال له: وهل خلقت من الطير؟ فاحتز بهذا الاعتراض. وعندني أنّ هذا الاعتراض يفيد غير هذا، وهو: قوّة شوقه ونزوعه إلى أرض الحجاز، فأخبر أنّه كاد يطير على أنّه أبعد شيء من الطيران، فإنّه لم يخلق من الطير، ولا عجب طيران من خلق من الطير وإنما العجب طيران من لم يخلق من الطير، لشدة نزوعه وشوقه إلى جهة محبوبة فتأمله"³.

ث) الاستعطاف:

"ومن اعتراض الاستعطاف قوله:

فمن لي بعين التي كنت مرّة ... إليّ بها -نفسى فداؤك- تنظر

فاعترض بقوله نفسى فداؤك استعطافاً"⁴.

¹ ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص148.

² نفسه، ص148.

³ نفسه، ص148.

⁴ نفسه، ص149.

2.2) أمثلة عن الاعتراض من القرآن الكريم وغاياته الإقناعية

المثال الأول:

وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: 101]، يقول ابن القيم: "فتأمل حسن الاعتراض وجزالته في قول الرب تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: 101]، فقوله والله أعلم بما ينزل اعتراض بين الشرط وجوابه أفاد أموراً منها: الجواب عن سؤال سائل ما حكمة هذا التبديل وما فائدته؟ ومنها: أن الذي بطل وأتى بغيره منزل محكم نزوله قبل الإخبار بقولهم، ومنها: أن مصدر الأمرين عن علمه تبارك وتعالى وأن كلا منهما منزل فيجب التسليم والإيمان بالأول والثاني"¹. فقد بين ابن القيم أن الاعتراض مع أنه واحد فقد أدى وظائف عدة:

- من ردّ على من تساءل عن حكمة التبديل وعن فائدته.
- أن المأتي المنزل محكم قبل أن يتساءلوا عنه.
- أن المنزل و المبدل كل من عند الله.



وهذه كلها تؤدي إلى نتيجة ن = يجب التسليم بالأول والثاني.

المثال الثاني:

قال ابن القيم: " ومن الاعتراض الذي هو في أعلى درجات الحسن قوله تعالى : ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ [لقمان: 14]، فاعتراض بذكر شأن حمله ووضع بين الوصية والموصى به تأكيداً لأمر الوصية بالوالدة التي هذا شأنها ، وتذكيراً لولدها بحمها وما قاسته من حمله ووضعها مما لم يتكلفه الأب"². فقد بين ابن القيم أن الغرض الحجاجي في الفصل بين البدء بالإخبار بالوصية وبين مضمون الوصية بشأن الحمل تأكيداً لأمر الوصية، وتذكيراً للولد الموصى بما قاسته في الحمل.

¹ ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص149.

² نفسه، ص149.

المثال الثالث:

وذكر فيه ابن القيم نوعاً جديداً من الاعتراض، وهو أن يكون اعتراض متضمناً لاعتراض آخر، يقول ابن القيم: "والمقسم عليه ههنا قوله ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ [الواقعة: 77]، ووقع الاعتراض بين القسم وجوابه بقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: 76] ووقع الاعتراض بين الصفة والموصوف في جملة هذا الاعتراض بقوله تعالى ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ فجاء هذا الاعتراض في ضمن هذا الاعتراض ألطف شيء وأحسنه موقِعاً، وأحسن ما يقع هذا الاعتراض إذا تضمن تأكيداً أو تنبيهاً أو احترازاً"¹.

المثال الرابع:

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأعراف: 42]، يقول ابن القيم: "فاعترض بين المبتدأ والخبر بقوله: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ لما تضمنه ذلك من الاحتراز الدافع لتوهم متوهم أن الوعد إنما يستحقه من أتى بجميع الصالحات، فرفع ذلك بقوله: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾"². وقد استحسّن ابن القيم هذا التخرّيج مفضّلاً له عن تخرّيج آخر، حيث قال: "وهذا أحسن من قول من قال: أنه خبر عن الذين آمنوا، ثم أخبر عنهم بخبر آخر، فهما خبران عن مخبر واحد، فإنّ عدم التكليف فوق الوسع لا يخص الذين آمنوا، بل هو حكم شامل لجميع الخلق مع ما في هذا التقدير من إخلاء الخبر عن الرّابط، وتقدير صفة محذوفة أي نفساً منها. وتعطيل هذه الفائدة الجليلة"³.

المثال الخامس:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَفَلْنَا اضْرِبُوهُ بِعَظْمِهَا﴾ [البقرة: 72]، حيث اعترض بقوله: ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ بين

¹ ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص147.

² نفسه، ص147.

³ نفسه، ص147.

الجمل المعطوف بعضها على بعض إعلماً بأن تدارؤهم وتدافعهم في شأن القتل ليس نافعاً لهم في كتمانهم فالله يظهره ولا بد¹.

وقد دعا ابن القيم إلى الاستفادة مما يقدمه من تحريجات، لأنها توجيهات منهجية في فهم كتاب الله، حيث قال: " ولا تستطل هذا الفصل وأمثاله فإنه يعطيك ميزاناً وينهج لك طريقاً يعينك على فهم الكتاب والله المستعان"².

3) السلم الحججي

1.3 فكرة المراتب والمدارج في التراث العربي

بين " طه عبد الرحمن " أن فكرة السلم عند أصحاب نظرية الحجج اللغوي ليست هي الوحيدة كما أنها ليست السبّاقة، حيث إن " الاهتمام بـ " مسألة المراتب أو المدارج " باعتبارها ظاهرة لغوية طبيعية اتخذ صبغة خاصة مع انبعث الدراسات اللسانية ومباحث فلسفة اللغة؛ ويكفي شاهداً على ذلك، تنوع اختصاصات الدارسين الذين اشتغلوا بهذه المسألة اللغوية، فنجد من بينهم اللساني والمنطقي والرياضي والمتفلسف، فضلاً عن كثرة عددهم³. ثم ذكر عدداً من الأسماء مختلفة التخصصات مع ذكر أبرز أعمالهم المندرجة في منحى " المراتب أو المدارج"⁴. كما أن فكرة التدرج لم تكن غائبة في تراثنا العربي، بل كانت معتمدة في كثير من مجالاته المعرفية، ومن عرف مسألة التدرج علماء أصول الفقه، الذين قسّموا الكثير من مباحثهم وفق مراتب، ومن ذلك المراتب المذكورة في الأحكام الشرعية، وقد مثل " طه عبد الرحمن " لمراتب الحث على الفعل والحث على الترك بالسلمين الآتين⁵:

¹ ابن القيم، التبيين في أقسام القرآن، ص149.

² نفسه، ص149.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص273.

⁴ ينظر: نفسه، ص273.

⁵ نفسه، ص286.



وليس الأمر مقتصرًا على ذلك فحسب، بل لو تمّ النَّظر والتفتيش في المباحث الأصولية، سيتم الوقوف على كثير من المباحث التي استثمروا فيها قضية المراتب أو المدارج، ومن ذلك أنهم قد وضعوا مراتب للدلالة قوّة وضعفا من أجل التّرجيح بينها حال التعارض، وقد أشرنا إلى ذلك، كما أنّ هناك أيضا تصنيفات تدرجية أخرى، سيأتي ذكر بعضها عند ابن قيم الجوزية.

2.3 نماذج من المراتب والمدارج عند ابن القيم

هناك العديد من النّماذج التي أوردناه والتي يمكن إيرادها، ومن ذلك ما ألفناه عند ابن القيم لما ذكر درجات الفهم حسب القوّة والضعف، وكذلك ترتيبه لدلالات الألفاظ بحسب إبانته عن مقاصد المتكلمين، بل إنّ هناك مؤلّفا لابن القيم شرح في كتاب الهروي عنوانه "مدارج السّالكين" وفيه إشارة إلى أنّ السّالكين إلى الله لهم مراتب لا يبلغونها إلا بالتّدرج من درجة إلى درجة. ويمكن أن نضيف أمثلة أخرى عند ابن القيم لتؤكد وجود فكرة التّراتب تطبقا، وتنظيرا. ومن ذلك ما يلي:

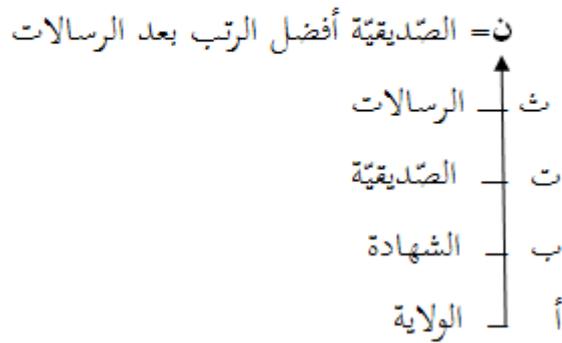
أ) مراتب النّاس من حيث الكمال

وهذا النّص يصرّح فيه ابن القيم بالتّراتب، ثم الثمرة العمليّة من هذا التّرتيب، حيث قال: "فلقا مَرَاتِبِ الْكَمَالِ فُلُوع: النُّبُوَّةُ وَالصِّدِّيقِيَّةُ وَالشَّهَادَةُ وَالْوَلَايَةُ، وَقَدْ ذَكَرَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾ [النساء: 69]"¹.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص298.

ثم بين ابن القيم مستخلصا من الآية هذه الرتب، مصرحا بتفاوت بعضها عن بعض بادئا من الأعلى ثم الأدنى منها، " وَالْمَقْصُودُ أَنَّهُ ذَكَرَ فِيهَا الْمَرَاتِبَ الْأَرْبَعَةَ الرَّسَالَةَ وَالصَّدِيقِيَّةَ وَالشَّهَادَةَ وَالْوَلَايَةَ ، فَأَعْلَاهُ هَذِهِ الْمَرَاتِبُ النَّبُوَّةُ وَالرَّسَالَةُ ، وَيَلِيهَا الصَّدِيقِيَّةُ فَالصَّدِيقُونَ هُمْ أَئِمَّةُ أَتْبَعَ الرُّسُلَ وَدَرَجَتَهُمْ أَعْلَى الدَّرَجَاتِ بَعْدَ النَّبُوَّةِ " ¹. وابن القيم في كلامه هذا كان في سياق المفاضلة بين الشهيد والعالم في علاقتهما في الصديقية، ولذلك قال في تنمة كلامه السابق: " فإن جرى قلم العالم بالصديقية، وسال مدأده بها كان أفضل من دم الشهيد الذي لم يلحقه في رتبة الصديقية، وإن سال دم الشهيد بالصديقية وقطر عليها كان أفضل من مداد العالم الذي قصر عنها، فأفضلهما صديقهما، فإن استويا في الصديقية استويا في المرتبة، والله أعلم " ². ومنه فابن القيم قد أراد بيان درجة الصديقية ومالها من قيمة وأنها الرتبة الفاصلة في التفاضل بين العالم والشهيد، حيث بين بأنها "هي كمال الإيمان بما جاء به الرسول علما وتصديقا وقيامًا به، فهي راجعة إلى نفس العلم، فكل من كان أعلم بما جاء به الرسول وأكمل تصديقا له كان أتم صديقية، فالصديقية شجرة أصولها العلم، وفروعها التصديق، وثمرتها العمل " ³. وبذلك يمكن إيراد تلك الرتب، ثم الوصول إلى استخلاص النتيجة من الآية أن الصديقية أفضل رتبة بعد الرسالات.

مراتب الكمال والنتيجة المبيّنة لدرجة الصديقية



¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص298.

² نفسه، ج1، ص298-299.

³ نفسه، ج1، ص299.

ب) ترتيب المعارضين لآيات الله من الأعم إلى الأخص

ومن السلم نفي العام فالأخص فالأخص، حينما قسم القرآن أقسام المعارضين، يقول ابن القيم: " إن هؤلاء المعارضين لنصوص الوحي بعقولهم ليس عندهم علم ولا هدى ولا كتاب مبین، فمعارضتهم باطلة، وهم فيها أتباع كل ﴿شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير﴾ [الحج: 3-4]، فهذه حال كل من عارض آيات الله بمعقوله ليس عنده إلا الجهل والضلال"¹.

ثم أخذ ابن القيم ما أشارت إليه الآية اللاحقة للخطاب السابق في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ [الحج: 8]، حيث قال: "ورتب سبحانه هذه الأمور الثلاثة أحسن ترتيب؛ فبدأ بالأعم وهو العلم، وأخبر أنه لا علم عند المعارض لآياته بعقله، ثم انتقل منه إلى ما هو أخص وهو الهدى، ثم انتقل إلى ما هو أخص وهو الكتاب المبين"².

ثم بين ابن القيم مسوغات هذا الترتيب: "فإن العلم أعم مما يدرك بالعقل والسمع والفترة، وأخص منه الهدى الذي لا يدرك إلا من جهة الرسل، وأخص منه الكتاب الذي أنزله الله على رسوله"³. ثم فصل ابن القيم في هذه الثلاث وكيف انتفت عن المخاطبين الذين لم تتحقق فيهم أي واحدة من تلك الترتيب؛ "فإن الهدى قد يكون كتابا وقد يكون سنة، وهذه الثلاثة منتفية عن هؤلاء قطعا، أما الكتاب والهدى المأخوذ عن الرسل فقد قالوا: إنه لا يفيد علما ولا يقينا والمعقول يعارضه، فقد أقروا أنهم ليس معهم كتاب ولا سنة. وبقي العلم فهم يدعونه، والله تعالى قد نفاه عنهم، وقد قام البرهان والدليل العقلي المستلزم لمدلوله على صدق الرب في خبره، فعلم قطعا أن هذا الذي عارضوا به الوحي ليس بعلم، إذ لو كان علما لبطل دليل العقل الدال على صدق الرب تعالى في خبره، فهذا يكفي في العلم بفساد كون ما عارضوا به علما"⁴.

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج4، ص1086.

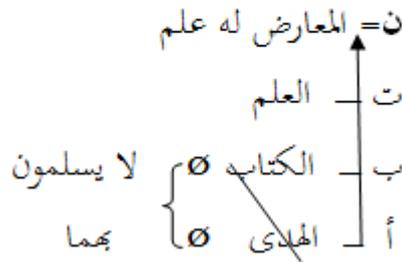
² نفسه، ج4، ص1086-1087.

³ نفسه، ج4، ص1087.

⁴ نفسه، ج4، ص1087.

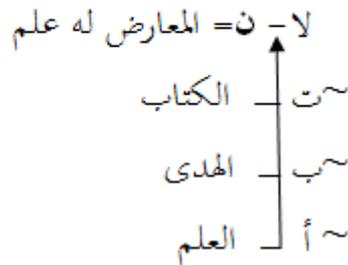
وبيان ابن القيم لمراتب هذه الثلاث (علم، هدى، كتاب منير) ثم لمسوغات تقديم بعضها عن بعض، ثم لنفيها الواحد تلو الآخر عن المعارضين؛ قد بين بصورة جليّة واضحة مدارج هذا الترتيب، وفي الوقت نفسه أشار إلى ما يسميه أصحاب "نظرية السّلام الحجاجيّة" بقوانين السّلم الحجاجي، لكن ترتيب هذه المدارج قد بين ابن القيم أنّه وفق منظورين: منظور هذه الثلاث في ذاتها، وهو ما جاء فق التّراتب المذكور في الآية، ومنظور المعارضين لها، الذي لا يعترف بالأوليين (الكتاب والهدى) بحجّة أنّها ليست علميّة إذ هي معارضة للمعقول، وقد بين ابن القيم كيف جاءت الآية رادّة على هؤلاء وفق المنظورين، حيث إنّ العلم الذي هو عنصر مسلّم به في المنظورين جاء منفيًا، وعليه يمكن تمثيل ما وضّحه ابن القيم كالآتي:

السلم وفق منظور المعارضين



ووفق قانون النّفي "إذا كان قول ما "أ" مستخدما من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معينة، فإن نفيه (أي ~ أ) سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة"¹. وبالتالي يكون السّلم كالآتي:

السلم وفق المنظور الحقيقي في الآية



¹ أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص22.

وفي السلم الثاني وبعد إخضاع حجة الخصم لقانون النفي، يأتي قانون القلب، حيث "يرتبط هذا القانون أيضا بالنفي، ويعد تميما للقانون، ومفاد هذا القانون أنّ السلم الحججي للأقوال المنفية هو عكس سلم الأقوال الإثباتية. وبعبارة أخرى، إذا كان (أ) أقوى من (أ) بالقياس إلى النتيجة "ن"، فإن (أ) هو أقوى من (أ) بالقياس إلى "لا - ن" ¹. وبالتالي فإنّ أقوى حجة بمنظور المعارضين هي (العلم)، ورغم أنّها في المنظور الثاني هي أقل من الحجج الأخرى (الهدى، الكتاب)، إلا أنّها لما كانت الأولى حسب منظور المعارضين لما نفيت فصارت بموجب قانون القلب مستلزمة لإضعاف كلّ معرفة عند هؤلاء، سواء أكانت ذات قيمة عندهم (العلم)، أم لم تكن (الهدى، الكتاب). كما أنّ نفي العلم في المنظور الثاني (الآية) يلزم عنه نفي الهدى والكتاب لأنّهما أحصّ منه وأعلى، فمثلا الذي لم يحصل على شهادة الطب العام لا يمكن التحدث عنه بأنّه يمتلك تخصصا أو تخصصا في التخصص.

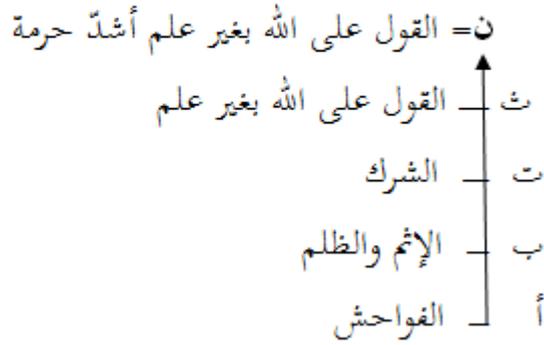
ت) المحرمات على أربع مراتب ضمن آية

ذكر ابن القيم مجموعة من المحرمات وبيّن أنّها جاءت في الآية بالتدرج من الأقل إلى الأكثر حرمة، ليبين أنّ نتيجة ذلك هي أنّ "القول على الله بغير علم" أشدّ حرمة، يقول ابن القيم: "وقد حرّم الله سبحانه القول عليه بغير علم في الفتيا والقضاء وجعله من أعظم المحرمات بل جعله في المرتبة العليا منها، فقال تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تُشركوا بالله ما لم يُنزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف: 33] فرتب المحرمات أربع مراتب وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم ثنى بما هو أشدّ تحريماً منه وهو الإثم والظلم، ثم ثلث بما هو أعظم تحريماً منهما وهو الشرك به سبحانه، ثم رعب بما هو أشدّ تحريماً من ذلك كلّهُ وهو القول عليه بلا علم، وهذا يعم القول عليه سبحانه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وفي دينه وشرعه، وقال تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلالٌ وهذا حرامٌ لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاعٌ قليلٌ ولهم عذابٌ أليمٌ﴾ [النحل: 116-117]، فتقدّم إليهم سبحانه بالوعيد على الكذب عليه في أحكامه وقولهم لما لم يحرمه: هذا حرام، ولما لم يحلّه هذا حلال، وهذا بيان منه سبحانه أنّه لا يجوز للعبد أن يقول: هذا حلال وهذا حرام إلا بما علم

¹ أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص22.

أنّ الله سبحانه أحلّه وحرّمه¹. فقد بيّن ابن القيم مراتب الحرمة بحسب ترتيب الآية واستخلص في الأخير ما هو الأمر الأشدّ حرمة²، ويمكن بيان ذلك وفق السلم التالي

مراتب الحرمة والنتيجة المبيّنة للأشدّ حرمة



3.3 الروابط والعوامل الحجاجية ضمن السلم الحجاجي

يورد ابن القيم الكثير من اجتهادات النّحاة في مجالات متعدّدة، ومن ذلك ما أورده عن "السّهيلي" حيث نقل عنه نقولات في وظائف بعض الأدوات التّحوية في العطف وغيره، وكان قد عبّ على بعض اجتهاداته، ومن ذلك:

حتى: أورد قول السّهيلي فيها بأنّها "موضوعة للدّلالة على أنّ ما بعدها غاية لما قبلها، وغاية كل شيء حدّه"³، ثم أورد ذلك بتدوّق السّهيلي لمشاكله لفظها لمعناها الذي هو "الحد"، حيث قال: "وذلك كان لفظها كلفظ الحدّ، كما أنّ الحدّ حاء قبل دالين، والدّال كالتاء في المخرج والصفّة، إلا في الجهر فكانت لجهرها أولى بالاسم لقوّته، والتّاء لعمسها أولى بالحرف لضعفه"⁴.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص73-74.

² هذا عن مراتبها فيما بينها، وقد ذكر ابن القيم أنّها هذه الخمسة هي الأشدّ حرمة من بين المحرمات. ينظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص481-482. وسيأتي استثمار ذلك المقول في بيان وظيفة "إنّما" في الآية.

³ (السّهيلي) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (581هـ)، نتائج الفكر في النّحو، تحقيق جماعي، دار الكتب العلميّة (بيروت - لبنان)، ط1 (1412هـ - 1992م)، ص197. ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص175-176.

⁴ السّهيلي، نتائج الفكر في النّحو، ص197. ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص176.

إلا أنّ ابن القيم قد نبّه إلى مسألة لم يتفطن إليها السّهيلي وكثير من النحاة، وهي تتعلق بالمقصود بـ"الغاية" في حتى، أي إنّ ما بعدها غاية، وذلك لما تعقّب في تحليله لمثالين هما: "مات النّاس حتى الأنبياء، وقدم الحجاج حتى المشاة"، حيث قال ابن القيم: "فاعلم أنّ المراد به أن يكون غاية في المعطوف عليه لا في الفعل، فإنّه يجب أن يخالفه في الأشدّ والأضعف، والقلة والكثرة، وإذا فهمت هذا فالأنبياء غاية للنّاس في الشرف والفضل، والمشاة غاية للحجاج في الضعف والعجز، وأنت إذا قلت: أكلت السمكة حتى رأسها، فالرأس غاية لانتهاء السمكة، وليس المراد أن غاية أكلك كان الرأس، بل يجوز أن يتقدّم أكلك للرأس، وهذا مما أغفله كثير من النّحويين ولم ينبّهوا عليه"¹.

وما قاله ابن القيم قد بيّن فيه صراحة قضية دخول حتى في ترتيب ما قبلها وما بعدها "في الأشدّ والأضعف، والقلة والكثرة"². وذلك ما أشار إليه "عز الدين الناجح" في تحليله لرأي "ابن يعيش" في هذا، حيث رأى "أنّ ما يسبق حتى وما يليها يجب أن تحكمه علاقة الجزء بالكلّ، وهنا يظهر مفهوم السّلمية، فما يأتي قبلها أضعف أثرا في إيصال النتيجة في حين أنّ ما يليها أقوى نجاعة في الحجاج، وكلّ هذا جرّاء أنّ الجزء أكثر إقناعا، لدقته من الكلّ، وأنّ العام، لغموضه، أقلّ نجاعة من الخاص"³.

ومن خلال تلك السّلمية التي وضّحها "ابن القيم"، وقد بيّن عز الدين الناجح أنّها واقعة ضمن السّلمية يمكن النّظر، إلى أحد تلك الأمثلة (مات النّاس حتى الأنبياء) وفق السّلمية التي وضّحها عز الدين الناجح وفق ما يلي⁴:

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص176.

² نفسه، ج1، ص176.

³ عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللّغة العربيّة، ص134.

⁴ الشكل مأخوذ عن: عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللّغة العربيّة، ص135.

مات الناس حتى الأنبياء

↓

↓

جزء

كل

↓

↓

خاص

عام

↓

↓

هرم السلم

أسفل السلم

إنما وإفادتها للحصر المتضمن لقوة التحريم:

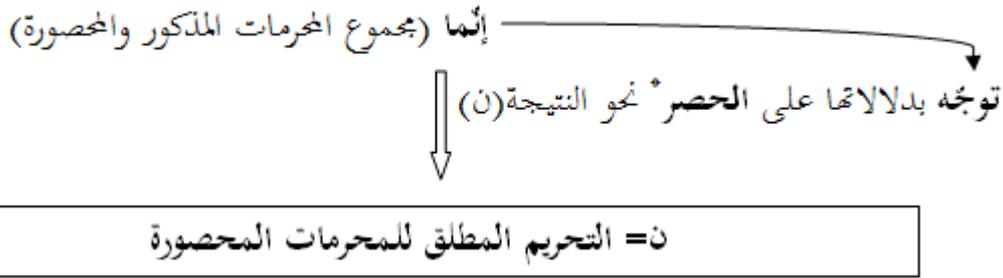
في بيان "ابن القيم" لمراتب الحرمة التي سبق ذكرها¹، قد وضح في موضع آخر من مؤلفاته وظيفته "إنما" التي أفادت الحصر مبيّنا دلالتها، وذلك في معرض ذكره للعلم المفروض تعلمه، حيث قال: "علم المحرمات الخمسة التي اتفقت عليها الرُّسل والشرائع والكتب الإلهية، وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 33]، فهذه محرمات على كلّ واحد في كلّ حال على لسان كلّ رسول لا تُباح قطّ، ولهذا أتى فيها يلتمّ المفيدة للحصر مطلقًا، وغيرها محرّم في وقتٍ مُباحٍ في غيره كالميتة والدمّ ولحم الخنزير ونحوه، فهذه ليست محرّمة على الإطلاق والدوام فلم تدخل تحت التحريم المحصور المطلق"².

فقد بيّن ابن القيم أنّ الأداة إنّما أدت إلى حصر التّأويلات وتوجيه المتلقي نحو نتيجة واحدة هي = التحريم على الإطلاق، وليس لها حالات قد تكون فيها حلال نظرًا لضرورة. وهذا في الحقيقة ما ذهب إليه أصحاب "نظرية الحجاج اللغوي"، حيث ربطوا العوامل الحجاجية بالموضع، وقد أدخل "عزّ الدين الناجح" الأداة "إنما" ضمن العوامل المؤدّية إلى حصر

¹ وذلك في بيانه لمراتب الحرمة. ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص73-74.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص481-482.

التأويلات والموجهة نحو نتيجة مستلزمة، فهو عامل يؤدي "عملية التوجيه الحجاجي وتقويته نحو النتيجة"¹. ومن خلال هذا "يصبح العامل الحجاجي" شبكة من المواضع التي تمثل مسارات حجائية ينبغي اتباعها لبلوغ نتيجة ما"². وذلك ما بينه ابن القيم من خلال شرحه لوظيفة الأداة إنما التي أدت إلى حصر وتوجيه مقصد الخطاب من التحريم إلى أنه دائم غير قابل للتغيير أو التغيير. ويمكن إيراد ما بينه ابن القيم وفق التالي*:



4) الحجاج اللغوي من خلال آية من سورة يس

ونختم قضية الحجاج اللغوي بمثال من القرآن الكريم، ذكر فيه ابن القيم تضافر مجموعة من الآليات اللغوية في بيان قدرة الله على إيجاد الشيء، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس 82]، وقد بين ابن القيم غنى القرآن بالأدلة الكثيرة في اللفظ الوجيز "حتى أنك تجد في الآية الواحدة على اختصار لفظها عدة أدلة كقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس 82] ففي هذه الآية عدة أدلة"³، ثم عدد ابن القيم سبعة أدلة احتوتها الآية، وكانت النقلة فيها من الدليل إلى الدليل بواسطة أدوات لغوية متنوعة، والأدلة التي ذكرها ابن القيم هي:

أحدها، قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ﴾ وهذا أمر التكوين الذي لا يتأخر عنه أمر الكون بل يعقبه.

¹ عز الدين الناجح، العوامل الحجائية في اللغة العربية، ص 107.

² شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ص 383.

* استخدمنا لفظ "الحصر"، ويستخدم من يقوم بتحليل الخطابات الحجائية وفق هذه النظرية مصطلح "الموضع"، لكن لم نقم بالتبعية الحرفي لذلك، خاصة وأن النظرية في مرحلة متقدمة من مراحل تطورها غيرت اعتمادها على فكرة الموضع التي هي في أصلها مبنية على الإرث الأرسطي، ومنه اكتفينا بالقول "بدلالة إنما على الحصر"، لأن ذلك هو السبب القريب واللغوي المباشر الذي أدى إلى فهم النتيجة. وذلك بديل عن فكرة الموضع، بل ما قلناه أقرب لروح النظرية التي تنطلق من قوانين اللغة الذاتية.

³ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج 4، ص 1225.

الثاني، قوله: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾ و"إذا" تخلص الفعل للاستقبال.

الثالث، قوله: ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ﴾ و"أن" تخلص المضارع للاستقبال.

الرابع، أن يقول فعل مضارع إما للحال، وإما للاستقبال.

الخامس، قوله: ﴿كُنْ﴾ وهما حرفان سبق أحدهما الآخر ويتعقبه الثاني.

السادس، قوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ والفاء للتعقيب يدل على أنه يكون عقيب قوله له : كن، سواء لا يتأخر عنه.

السابع، أن قوله: ﴿كُنْ﴾ تكوين قائم به سبحانه، والكون قد تعقبه ولم ينزح عنه¹.

وتنوع الأدلة في الآية الواحدة أو السورة الواحدة كما أشار إلى ذلك ابن القيم كثير جدا، "ونحن نقول إن كل سورة من سور القرآن تتضمن إثبات هذه المسألة ، وفيها أنواع من الأدلة عليها فأدلتها تزيد على عشرة آلاف دليل². وهذا يدل على أهمية الرجوع إلى الخطاب القرآني واستنباط حججته منها وتطبيقا.

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج4، ص1225-1226.

² نفسه، ج4، ص1222.

رابعاً: ذم القرآن للحجاج المغالط وكشف ابن القيم لمسالكه

الحجاج المغالط، وهو آخر مرتبة من مراتب الحجج، وهو الحجّة المرفوضة المبنية على مقدمات خاطئة مقصودة، فهي "قائمة على خطأ مقصود من أجل التّمويه على الخصم، أو من أجل تضليل المخاطب" ¹. وتلك هي الحجّة المغالطة، وقد ارتبطت تسمية هذا النوع من الحجج المغالط بالسّوفسطائية، حيث "تسمى حجّة المغالطة حجّة سوسفسطائية، نسبة إلى جماعة من الفلاسفة ظهوروا في عصور الفلسفة اليونانية يقال لهم: "السّوفسطائيون". واشتق منها كلمة "سفسطة" بمعنى تقديم حجّة مبنية على المغالطة" ².

وذلك ما تبّه عليه ابن القيم في معرض نقده لبعض الفرق الكلامية، حيث بيّن أنّ السّفسطة لم تنته بنهاية السّفسطائيين " وَإِنَّمَا هِيَ حَالٌ عَارِضَةٌ لِكَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ وَهِيَ تَكْثُرُ وَتَقَلُّ، وَمَا مِنْ صَاحِبٍ مَذْهَبٍ بَاطِلٍ إِلَّا وَهُوَ مُرْتَكِبٌ لِّلْسَفْسُطَةِ شَاءَ أَمْ أَبِي " ³. وبهذا قد بيّن ابن القيم أنّ السّفسطة لا تخصّ "السّوفسطائيين" وحدهم يعيشون بها ويقضون مصالحهم، فهي بذلك مختصة بأمة دون أمة، بل هي ممارسة تمارسها الكثير من الأمم، ومن ذلك ما وقع في الأمة العربية الإسلامية، حيث مارسته بعض الفرق الكلامية. ولا زالت السّفسطة "ممارسة دارجة في الفعالية الحوارية، يتكئ عليها من عجز عن صوغ الحجّة الدامغة، ويختبئ خلفها من أراد كسب المباراة الفكرية بأيسر السبل، فلا يكاد يخطئ المرء هذا السلوك المسفست في الواقع الفعلي للممارسة الحوارية، كما تطالعنا كل حين عبر وسائل الإعلام، وعلى صفحات الكتب والمجلات والصحف، وفي الأحاديث العابرة التي تدور بين عامة الناس في سائر الأوقات" ⁴.

ولقد توسّع المحدثون في الحديث عن الأساليب المغالطية، فلم تبق في حدود ما حدّده القدماء في السّفسطة، وإنما اتّخذت أشكالاً أخرى قد ترجع إلى ما حدّده القدماء لكن ضمن أنماط خطابية متنوّعة، كالخطابات الإعلامية والتّجارية والسياسية، وفي هذا المبحث سنحاول

¹ عبد الرحمن الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 297.

² نفسه، ص 297.

³ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج 2، ص 452.

⁴ رشيد الراضي، الحجج والمغالطة، ص 12.

جمع أنواع مختلفة من الأساليب التي بين ابن القيم زيفها في الإقناع، ونذكر هنا مسلك قياس الشبه، بالإضافة إلى مجموعة مسالك أخرى يستخدمها أهل الحيل والتأويل.

1) مغالطة مُحاجج إبراهيم وردّه عليه

المحاجة بين إبراهيم والذي حاجّه في ربه الواردة في القرآن الكريم في قوله تعالى: " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۗ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" [البقرة: 258].

وقد فصل ابن القيم في شرحها حيث قال: "فإن إبراهيم لما أجاب المحاج له في الله بأنه الذي يحيي ويميت، أخذ عدو الله معارضته بضرب من المغالطة، وهو أنه يقتل من يريد ويستبقي من يريد، فقد أحيا هذا وأمات هذا"¹. فردّ عليه النبي إبراهيم بأن يأتي بالشمس من المشرق، وهنا لابن القيم في هذه الحجة رأي في مسلكها يخالف ما رآه بعض النظار، حيث قال: "وليس هذا انتقالا من حجة إلى حجة أوضح منها كما زعم بعض النظار، وإنما هو إلزام للمدعي بطرد حجته إن كانت صحيحة"². وهذا ما رآه أيضا بعض العلماء من أن "القياس الخليلي هو نوع من الاستدلال الإلزامي، فإن النتيجة تلزم إذا كانت المقدمتان صادقتين معا"³. وبين ابن القيم تعظيم حجة إبراهيم هذه في القرآن الكريم بالإشارة إليها، يقول ابن القيم: "ولما كانت بهذه المثابة أشار سبحانه بذكرها وعظمها بالإشارة إليها وأضافها إلى نفسه تعظيما لشأنها، فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ﴾ [الأنعام 83]"⁴.

¹ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص490.

² نفسه، ج2، ص491.

³ زكريا بشير إمام، أساليب الحجج في القرآن، ص48.

⁴ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص489.

2) قياس الشبه ومجيئه مذموما في القرآن الكريم

لقد بين ابن القيم أنّ قياس الشبه لم يرد في القرآن الكريم إلا على أنّه مسلك استخدمه المبطلون، يقول ابن القيم " وَأَمَّا قِيَاسُ الشَّبه فَلَمْ يَحْكِهِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ إِلَّا عَنِ الْمُبْطِلِينَ " ¹. ثم ذكر عدة أمثلة:

أ) اتهام أخ يوسف بالسرقة بدعوى الشبه بأخيه

وذلك في قصة صواع الملك وما قاله إخوة يوسف عن أخويهما لما وجدوا الصواع في رحل أخيه، حيث أخبر الله بما قالوه بقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف: 77]. وبين ابن القيم الحجة التي جاؤوا بها من أجل نسبة السرقة إلى أخيه، حيث إنهم " لَمْ يَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ بِعِلَّةٍ وَلَا دَلِيلِهَا، وَإِنَّمَا أَحْفُوا أَحَدَهُمَا بِالْآخِرِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ جَامِعٍ سِوَى مُجَرَّدِ الشَّبه الْجَامِعِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ يُوسُفَ، فَقَالُوا: هَذَا مَقِيسٌ عَلَى أَخِيهِ، بَيْنَهُمَا شَبَهٌ مِنْ وُجُوهِ عَدِيدَةٍ، وَذَلِكَ قَدْ سَرَقَ فَكَذَلِكَ هَذَا " ².

وقد علق ابن القيم على هذا النوع من الاحتجاج مبينا أنّه مسلك مغالط، حيث قال: "وَهَذَا هُوَ الْجَمْعُ بِالشَّبه الْفَارِغِ، وَالْقِيَاسُ بِالصُّورَةِ الْمُجَرَّدَةِ عَنِ الْعِلَّةِ الْمُفْتَضِيَةِ لِلتَّسَاوِي، وَهُوَ قِيَاسٌ فَاسِدٌ، وَالتَّسَاوِي فِي قَرَابَةِ الْأُخُوَّةِ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لِلتَّسَاوِي فِي السَّرِقَةِ لَوْ كَانَتْ حَقًّا، وَلَا دَلِيلَ عَلَى التَّسَاوِي فِيهَا؛ فَيَكُونُ الْجَمْعُ لِنَوْعِ شَبَهٍ خَالٍ عَنِ الْعِلَّةِ وَدَلِيلِهَا " ³. فقد بين ابن القيم المسلك المغالط التي استخدمه إخوة يوسف على أخيه، حيث ألزقوا به تهمة السرقة لزعمهم أنّ أخاه سرق من قبل، وما دام بينهما شبه من وجوه عديدة فهو السارق، وقد بين ابن القيم كيف ذمّ الله هذا القياس، لكونه قياسا فارغا ينظر إلى صورة الشيء لا إلى علته الحقيقية.

ب) إنكار الرّسالات بدعوى أنّ الرّسل بشر

وهذا ذكر له أمثلة عديدة من القرآن الكريم منها: " قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِيمَانِ الْآخِرَةِ وَأُتِرْنَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ وَلَعِنُ أَطْعَمْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾ [المؤمنون: 33-

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص268.

² نفسه، مج2، ص268-269.

³ نفسه، مج2، ص268-269.

[34] فَاعْتَبِرُوا الْمُسَاوَاةَ فِي الْبَشَرِيَّةِ وَمَا هُوَ مِنْ خَصَائِصِهَا مِنَ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ، وَهَذَا مُجَرَّدُ قِيَاسِ شَبِّهِ وَجَمْعِ صُورِيٍّ، وَنَظِيرُ هَذَا قَوْلُهُ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَعَالُوا أ_Bَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾ [التغابن: 6]¹.

وهناك مثال آخر كان فيه ردّ الرسل على المنكرين "وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى إِخْبَارًا عَنِ الْكُفَّارِ أَنَّهُمْ قَالُوا: ﴿مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا﴾ [هود: 27] فَاعْتَبِرُوا صُورَةَ مُجَرَّدِ الْأَدَمِيَّةِ وَشَبِّهِ الْمُجَانَسَةِ فِيهَا، وَاسْتَدَلُّوا بِذَلِكَ عَلَى أَنَّ حُكْمَ أَحَدِ الشَّبْهِينِ حُكْمُ الْآخَرِ؛ فَكَمَا لَا نَكُونُ نَحْنُ رُسُلًا فَكَذَلِكَ أَنْتُمْ، فَإِذَا تَسَاوَيْنَا فِي هَذَا الشَّبْهِ فَأَنْتُمْ مِثْلُنَا لَا مَزِيَّةَ لَكُمْ عَلَيْنَا"². ثم بين ابن القيم أنّ هذا مسلك مغالطي، ليس تقوم به ساق الحجّة، وأنّ الواقع بحدّ ذاته يثبت التفاضل ويسقط هذا القياس، يقول ابن القيم: " وَهَذَا مِنْ أَبْطَلِ الْقِيَاسِ؛ فَإِنَّ الْوَاقِعَ مِنَ التَّخْصِيسِ وَالتَّفْضِيلِ وَجَعَلَ بَعْضُ هَذَا النَّوْعِ شَرِيفًا وَبَعْضُهُ دَنِيًّا، وَبَعْضُهُ مَرٌّ وَوَسَاً وَبَعْضُهُ رَئِيسًا، وَبَعْضُهُ مَلِكًا وَبَعْضُهُ سَوْقَةً، يُبْطِلُ هَذَا الْقِيَاسَ، كَمَا أَشَارَ سُبْحَانَهُ إِلَى ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِرًا وَرَحْمَتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزّحرف: 32]³.

ثم بين ابن القيم جواب الرسل، حيث قال: "وَأَجَابَتْ الرُّسُلُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ بِقَوْلِهِمْ: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُرُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [إبراهيم: 11] وَأَجَابَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124]⁴.

ج) ذمّ الله لهذا النوع من القياس في خطابه لعباد الأصنام

يقول ابن القيم مبينًا ذمّ الله تعالى لمراعاة مجرد الصّور دون اعتبار الحقائق في الأصنام: "وَبِالْجُمْلَةِ فَلَمْ يَجِئْ هَذَا الْقِيَاسُ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا مَرْدُودًا مَذْمُومًا، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص269-270.

² نفسه، مج2، ص269.

³ نفسه، مج2، ص269.

⁴ نفسه، مج2، ص270.

[الأعراف: 194-195]، فَبَيَّنَ سُبْحَانَهُ أَنَّ هَذِهِ الْأَصْنَامَ أَشْبَاحُ وَصُورٌ حَ الْيَةِ عَنْ صِفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، وَأَنَّ الْمَعْنَى الْمَعْتَبَرَ مَعْدُومٌ فِيهَا، وَأَنَّهَا لَوْ دُعِيَتْ لَمْ تُجِبْ؛ فَهِيَ صُورٌ حَ الْيَةِ عَنْ أَوْصَافٍ وَمَعَانٍ تَفْتَضِي عِبَادَتَهَا¹.

وقد بيّن ابن القيم أنّ توصيف الأصنام السابق قد زاده الله " تَقْرِيرًا بِقَوْلِهِ: ﴿أَلَمْ أَرْجُلًا يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 195]، أَيَّ أَنَّ جَمِيعَ مَا لِهَذِهِ الْأَصْنَامِ مِنَ الْأَعْضَاءِ الَّتِي تَحْتَتَهَا أَيْدِيكُمْ إِنَّمَا هِيَ صُورٌ عَاطِلَةٌ عَنْ حَقَائِقِهَا وَصِفَاتِهَا؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمُرَادَ الْمُخْتَصَّ بِالرَّجُلِ هُوَ مَشْيُهَا، وَهُوَ مَعْدُومٌ فِي هَذِهِ الرَّجُلِ؛ وَالْمَعْنَى الْمَخْتَصَّ بِالْيَدِ هُوَ بَطْشُهَا وَهُوَ مَعْدُومٌ فِي هَذِهِ الْيَدِ؛ وَالْمُرَادُ بِالْعَيْنِ إِبْصَارُهَا وَهُوَ مَعْدُومٌ فِي هَذِهِ الْعَيْنِ؛ وَمِنَ الْأُذُنِ سَمْعُهَا وَهُوَ مَعْدُومٌ فِيهَا، وَالصُّورُ فِي ذَلِكَ كَلِّهِ نَابِتَةٌ مُوجُودَةٌ، وَكُلُّهَا فَارِعَةٌ حَ الْيَةِ عَنْ الْأَوْصَافِ وَالْمَعَانِي، فَاسْتَوَى وُجُودُهَا وَعَدَمُهَا، وَهَذَا كُلُّهُ مُدْحِضٌ لِقِيَاسِ الشَّبهِ الْحَالِي عَنِ الْعِلَّةِ الْمُؤَثَّرَةِ وَالْوَصْفِ الْمُفْتَضِي لِلْحُكْمِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ².

فقد بيّن ابن القيم من خلال الشواهد التي جاء بها من القرآن الكريم التي دارت على معنى واحد وقررت، وهو أنّ الاعتبار ليس بالصّور وإنما بحقائقها وصفاتها، فالأصنام حتى وإن صوّرت على هيئات تمتلك آذنا وأبصارا وأيديا وأرجلا، إلا أنّ كل عضو من تلك الأعضاء ليس له حقيقة لأنّه معطل عن الوظيفة المرادة منه، وبهذا فالصّور وحدها غير معتبرة ما لم تكن مقرونة بحقائقها وعلتها التي لها وجدت، ولذلك ذمّت لأجل ذلك، فكذلك قياس الشبه مذموم.

3) مسالك أهل الحيل المتأولين في تمويه الباطل بلباس الحق

لقد ذكر ابن القيم هذه المسالك ضمن الطّرق التي يستخدمها أهل التّأويلات الفاسدة للتّحاييل على مرتكز الفطرة ، وذلك في الفصل الذي عقده بعنوان " في الأسباب التي تسهل على النفوس الجاهلة قبول التّأويل مع مخالفته للبيان الذي علمه الله الإنسان وفطره على قبوله"، حيث جاء فيه ابن القيم على الأساليب المغالطية التي يستخدمها المتأولون

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص270.

² نفسه، مج2، ص270.

حتى يحزفوا مرادات الشارح، إما ترغيباً فيما نهي عنه، أو تنفيراً مما حث عليه، وذلك كله تحايل على فطر الناس الذين ضعفت عقولهم، حيث يقول ابن القيم في ذلك: " التأوويل يجري مجرى مخالفة الطبيعة الإنسانية والفطرة التي فطر عليها العبد ، فإنه ردّ الفهم من جريانه مع الأمر المعتاد المؤلف إلى الأمر الذي لم يعهد ولم يؤلف * وما كان هذا سبيله فإنّ الطّباع السليمة لا تتقاضاه بل تنفر منه وتأباه، فلذلك وضع له أربابه أصولاً ومهدوا له أسباباً تدعو إلى قبوله وهي أنواع"¹.

وقد بيّن ابن القيم تلك الأصول والأسباب التي تنتهج باعتبارها أساليب مغالطية، ويستثمرها المغالطون بهدف **تزييف الحق وتزيين الباطل** ، ثم عرض ابن القيم لتلك الأساليب المغالطية، وجعلها خمسة أسباب بينها علاقات، ظهر لنا أنّه بالإمكان أن يرجع كل سببين منها إلى مسلك واحد، وبذلك قسّمناها إلى ثلاث مسالك وفق مقصد ابن القيم، وهي:

- مسلك التزييف (يدخل فيه س1، س2)،

- ومسلك الاحتجاج بالسلطة (يدخل فيه س3، س4)،

- ومسلك التلاعب بالنفسيات (يدخل فيه س5، س6)، وهي تفصيلاً:

3 1 مسلك التزييف

ويدخل ضمنه السببان الأولان، حيث يمثل السبب الأول مسلك التزييف عبر تزيين الباطل، ويمثل السبب الثاني مسلك تزييف الحق عبر تشويه الحق. وقبل عرض السببين نذكر مقولاً لابن القيم قاله في موضع آخر من مؤلف آخر من مؤلفاته داخل ضمن هذا المسلك، حيث بيّن فيه أنّ أساليب التزييف من أساليب الاستدلال المغالطي لأتمّها تحل محلّ الدليل، حيث قال: " ولأرباب المقالات أغراض في سوء التّعبير عن مقالات خصومهم وتخيّرهم لها أقبح

* لا يعني هذا المقول أنّ ابن القيم لا يرى التأوويل إلا هذا، وإنما هو يتكلم عن التأوويل الذي يكون سابقاً للنص؛ بحيث يكون لصاحب التأوويل معنى معيّن قائم في ذهنه، ثم يلوي عنق النص حتى يساير المعنى الذي هو في ذهنه، ولا ينطلق من مقصدية النص ذاته. وهذا هو رأي ابن القيم الذي ضيق به عمل التأوويل بأنّه مضبوط بحدود لا تخرج النص عن قصده، وهذا بعكس ما تشيعه عنه بعض الدراسات التي تبتز كلامه من سياقه شاهداً على أنّه من المدرسة الجامدة على النص، والدليل على ذلك مؤلفه "الصواعق المرسلّة" الذي بسط فيه آراءه بدقّة. وهو، مع غيره من المؤلفات، كفيل ببيان رأيه والحكم عليه لمن أراد البحث العلمي الجاد والمنصف.

¹ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص435-436.

الألفاظ، وحسن التعبير عن مقالات أصحابهم وتخييرهم لها أحسن الألفاظ، وأتباعهم محبسون في قبول تلك العبارات ليس معهم في الحقيقة سواها، بل ليس مع المتبوعين غيرها، وصاحب البصيرة لا تهوله تلك العبارات الهائلة بل يجرد المعنى عنها ولا يكسوه عبارة منها ثم يحملة على محل الدليل السالم عن المعارض، فحينئذ يتبين له الحق من الباطل والحالي من العاطل¹.

وما ذكره ابن القيم هو بحد ذاته الأسلوب المغالطي المسمى بـ "التضليل بواسطة الاختلاق الكلامي"، حيث "يقوم الاختلاق الكلامي على قاعدة أن الكلمة تخلق واقعا عبر الخطاب الملفوظ أو المكتوب، أو عبر الإشاعات، يتوسل المضلل الكلام ليختلق واقعا زائفا لا وجود له، ولا تعين له في عالم المحسوسات"².

3 1 1 تزيين الباطل والتلاعب بالتعريف والمفاهيم

يقول ابن القيم: "السبب الأول: أن يأتي به صاحبه مموها مزخرف الألفاظ ملقن المعاني مكسوا حلة الفصاحة والعبارة الرشيقة، فتسرع العقول الضعيفة إلى قبوله واستحسانه، وتبادر إلى اعتقاده وتقليده، ويكون حاله في ذلك حال من يعرض سلعة مموهة مغشوشة على من لا بصيرة له بباطنها وحقيقتها، فيحسنها في عينه ويحببها إلى نفسه، وهذا الذي يعتمد عليه كل من أراد ترويح باطل فإنه لا يتم له ذلك إلا بتمويهه وزخرفته وإلقائه إلى جاهل بحقيقته"³.

ثم بين أن هذا الأسلوب المغالطي قد حذر منه الله تعالى، وذكر قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: 112]، وعقب ابن القيم بالشرح، حيث قال: "فذكر سبحانه أنهم يستعينون على مخالفة أمر الأنبياء بما يزخرفه بعضهم لبعض من القول، فيغترّ به الأعمار وضعفاء العقول فذكر السبب الفاعل والقابل، ثم ذكر سبحانه انفعال

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص458.

² كلود يونان، التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي "الحركة السفسطائية نموذجاً": بحث في فلسفة التضليل الكلامي الدعائي الإعلامي السياسي، دار التهضة العربية (مصر)، د.ط (2011م)، ص119.

³ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص436.

هذه النفوس الجاهلة به بصغوها* وميلها إليه ورضاها به لما كُسي من الزخرف الذي يعرّ السامع فلما أصغت إليه ورضيته، اقترفت ما تدعو إليه من الباطل قولاً وعملاً¹.
ثم دعا ابن القيم إلى التأمل في إرشاد الله وتنبهه على أسلوب هؤلاء، وأخذ الحيلة والحذر من هذا الأسلوب، حيث قال: " فتأمل هذه الآيات وما تحتها من هذا المعنى العظيم القدر الذي فيه بيان أصول الباطل والتنبه على مواقع الحذر منها وعدم الاغترار بها ، وإذا تأملت مقالات أهل الباطل رأيتهم قد كسوها من العبارات وتخيروا لها من الألفاظ الرائقة ما يسرع إلى قبوله كل من ليس له بصيرة نافذة ، وأكثر الخلق كذلك ، حتى إنّ الفجار ليسمون أعظم أنواع الفجور بأسماء لا ينبو عنها"².

ثم ذكر أمثلة كثيرة عن هذا الأسلوب، ومن ذلك أنهم " يسمّون أم الخبائث أم الأفرح ، ويسمّون اللقمة الملعونة لقيمة الذكر والفكر التي تثير العزم الساكن إلى أشرف الأماكن، ويسمّون مجالس الفجور والفسوق مجالس الطيبة، حتى إنّ بعضهم لما عدل عن شيء من ذلك قال لعاذله ترك المعاصي والتخوف منها إساءة ظنّ برحمة الله وجرأة على سعة عفوه ومغفرته، فانظر ماذا تفعل هذه الكلمة في قلب ممتلئ بالشهوات ضعيف العلم والبصيرة"³.
وهذا الأسلوب "التضليل الكلامي" أسلوب مغالطي معروف، إذ "التضليل الكلامي يتمظهر أيضاً، عندما يتلاعب بالدلالات المعنوية للكلام" المتوضع في الخطاب الكلامي، فيصبح المتلقي أمام خطاب متكوّن من مصطلحات ومعان ومفاهيم وألفاظ كلامية متلاعب فيها، حسب مشيئة وتوجيهات قصديّة المُضللّ، الذي يتلاعب بها وفق "قصديته الذاتية"، وغايته النفعيّة، وتلك الإيديولوجيّة، لا وفق "القصديّة الواقعيّة الموضوعيّة"، الحاصلة على أرض الواقع حسياً وتلمسياً⁴.

ولهذا فإنّ ابن القيم قد كشف عور هذا المسلك في موضع آخر من مؤلفاته، حيث أشار إشارة واضحة إلى قضية التفريق بين ما قد يبدو واحداً في الصّورة مع أنّه في حقيقته

* "صغا إليه يصغى ويصغوا صغوا وصغوا وصغوا: مال". ابن منظور، لسان العرب، مج5، ص343. مادة (صغا).

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص437.

² نفسه، ج2، ص437.

³ نفسه، ج2، ص438.

⁴ كلود يونان، التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي، ص127.

مختلف، وبين عدم الوقوف عند الصّور وإنما عند الحقائق، كما بين أنّ ذلك التفريق ممّا هو مركّوز في الفطر ، "وبَيَانُ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الْإِشَارَةِ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حَرَمَ الرِّبَا وَالرِّبَا وَتَوَابِعُهُمَا وَوَسَائِلُهُمَا؛ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفُسَادِ، وَأَبَاحَ الْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ وَتَوَابِعَهُمَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مَصْلَحَةٌ مَحْضَةٌ، وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَرْقٌ فِي الْحَقِيقَةِ، وَإِلَّا لَكَانَ الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا وَالنِّكَاحُ مِثْلَ الرِّبَا، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْفَرْقَ فِي الصُّورَةِ دُونَ الْحَقِيقَةِ مُلغَى عِنْدَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فِي فِطْرٍ عِبَادِهِ؛ فَإِنَّ الْإِعْتِبَارَ بِالْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي فِي الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ، فَإِنَّ الْأَلْفَاظَ إِذَا اخْتَلَفَتْ وَمَعْنَاهَا وَاحِدٌ كَانَ حُكْمُهَا وَاحِدًا، فَإِذَا اتَّفَقَتْ الْأَلْفَاظُ وَاخْتَلَفَتْ الْمَعَانِي كَانَ حُكْمُهَا مُخْتَلِفًا، وَكَذَلِكَ الْأَعْمَالُ إِذَا اخْتَلَفَتْ صُورُهَا وَاتَّفَقَتْ مَقَاصِدُهَا، وَعَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ يُبْنَى الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَمَنْ تَأَمَّلَ الشَّرِيعَةَ عَلِمَ بِالِاضْطِرَارِ صِحَّةَ هَذَا؛ فَالْأَمْرُ الْمُحْتَمَلُ بِهِ عَلَى الْمُحَرَّمَ صُورَتُهُ صُورَةُ الْحَلَالِ، وَحَقِيقَتُهُ وَمَقْصُودُهُ حَقِيقَةُ الْحَرَامِ"¹.

والذي أرشد إليه ابن القيم هو الخطة الكاشفة لكل زيف دلالي، حيث أرشد إلى البحث عن حقيقة الشيء لا عن صورته الموهمة، ولذلك نجد الدعوة حديثاً إلى كشف هذا النوع من المغالطة عن طريق "السيمولوجيا"، حيث "إنّ إحدى أجمع الأدوات والمنهجيات الحديثة لكشف التّضليلات السيمنطيقية (الدلالية الكلامية)، هي تلك التي تتناولها المباحث السيمولوجية"². حيث يكون استثمارها عن طريق النظر في المطابقة في حقيقة الشيء فإن كان الدال الكلامي "مطابقاً للمدلول الواقعي" المتلمس حسياً وفعالياً" يكون الكلام صادقاً غير مضلل³.

3 1 2 تشويه الحق (تشويه سمعة الخصم زورا)

يقول ابن القيم: "السبب الثاني: أن يخرج المعنى الذي يريد إبطاله بالتأويل في صورة مستهجنة تنفر عنها القلوب وتنبو عنها الأسماع، فيتخيّر له من الألفاظ أكرهها وأبعدها وصولاً إلى القلوب، وأشدّها نفرة عنها، فيتوهم السامع أنّ معناها هو الذي دلّت عليه تلك الألفاظ ،

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج5، ص102.

² كلود يونان، التّضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي، ص128.

³ نفسه، ص128.

فيسمى التدين ثقالة ، وعدم الانبساط إلى السفهاء والبطالين سوء خلق ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والغضب لله والحمية لدينه فتنة وشرا وفضولا¹.
 كما بين ابن القيم أنّ هذا الأسلوب أيضا ممّا يستخدمه الذي يفتقر إلى الحجّة فيلجأ إلى تشويه خصمه، حيث قال: "لما أراد المتأولون المعطلون تمام هذا الغرض اخترعوا لأهل السنة الألقاب القبيحة ، فسمّوهم حشوية ، ونوابت ، ونواصب ، ومجبرة ، ومجسّمة ، ومشبهة ، ونحو ذلك"². وبين أنهم (أي خصوم المؤولة) "لقوا منهم ما لقي الأنبياء وأتباعهم من أعدائهم، وهذا الأمر لا يزال في الأرض إلى أن يرثها الله ومن عليها"³، وبذلك بين ابن القيم أنّ ذلك هو ديدن مفتقر الحجّة، وبالفعل، فإنّ المهتمين بشأن الحجج المغالط ذكرو أنّ من أساليبه "تشويه سمعة الخصم" ، "وهو أن يعمد المحاجّ إلى التقليل من شأن خصمه بتعليق غير مناسب لموضوع حجّته بدلا من تفنيد حجّته"⁴.

2-3 الاحتجاج بالسلطة

قبل الحديث عن توظيف السلطة مغالطيا، لا بدّ من الإشارة إلى قضية علاقة الحجّة بالسلطة، ثم بيان المسالك المغالطية للاحتجاج بالسلطة.

1.2.3 علاقة الحجّة بالسلطة والمغالطة في رأي ابن القيم وأصحاب الحجج

لا تعتبر مجرد علاقة الحجّة بالسلطة مسلكا مغالطيا، فالسلطة لا تدخل ضمن الأساليب المغالطية إلا إذا كانت السلطة هي منبع الحجّة، لا أنّ الحجّة هي منبع السلطة، فهذه الأخيرة لا تدخل ضمن الأساليب المغالطية، وذلك ما بينه ابن القيم، إذ الأصل في الحجج عنده أن يكون هو مصدر السلطة، لا العكس، وذلك ما استرشده من القرآن الكريم. لقد بين ابن القيم، من خلال القرآن الكريم، ارتباط الحجّة بالسلطة، وأنها بقوتها تهب السلطة، وذلك ما جاء استعمال القرآن لها بوتيرة مطّردة، ومن ذلك "أنه سبحانه سمي الحجّة العلمية سلطانا قال ابن عباس رضي الله عنه كل سلطان في القرآن فهو حجّة ، وهذا كقوله

¹ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص438-439.

² نفسه، ج2، ص441.

³ نفسه، ج2، ص441.

⁴ محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص135.

تَعَالَى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْعَزِيزُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: 68] يَعْنِي مَا عِنْدَكُمْ مِنْ حِجَّةٍ بِمَا قُلْتُمْ إِنْ هُوَ إِلَّا قَوْلٌ عَلَى اللَّهِ بِلَا عِلْمٍ ، وَقَالَ تَعَالَى ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: 23] يَعْنِي مَا أَنْزَلَ بِهَا حِجَّةً وَلَا بُرْهَانًا ، بَلْ هِيَ مِنْ تِلْقَاءِ أَنْفُسِكُمْ وَأَبَائِكُمْ ، وَقَالَ تَعَالَى ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الصافات: 156] يَعْنِي حِجَّةً وَاضِحَةً فَاتْتُوا بِهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فِي دَعْوَاكُمْ ¹. وهذا الاطراد بيّن ابن القيم أنّه مستمر في القرآن الكريم "إِلَّا مَوْضِعًا وَاحِدًا اخْتَلَفَ فِيهِ وَهُوَ قَوْلُهُ ﴿مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيهِ هَلِكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّتِي﴾ [الحاقة: 28-29] فَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ الْقُدْرَةُ وَالْمَلِكُ، أَيْ ذَهَبَ عَنِّي مَالِي وَمَلِكِي فَلَا مَالٌ لِي وَلَا سُلْطَانٌ، وَقِيلَ هُوَ عَلَى بَابِهِ أَيْ انْقَطَعَتْ حِجَّتِي وَبَطَلَتْ فَلَا حِجَّةَ لِي"².

وبعد ما بيّن ابن القيم اطراد استخدام القرآن الكريم للسلطان محلّ الحجّة، وضح الحكمة التي أرادها الله من تسميته للحجّة بالسلطان: "وَالْمَقْصُودُ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ سَمَّى عِلْمَ الْحِجَّةِ سُلْطَانًا لِأَنَّهَا تَوْجِبُ تَسَلُّطَ صَاحِبِهَا وَاقْتِدَارَهُ فَلَهُ بِهَا سُلْطَانٌ عَلَى الْجَاهِلِينَ"³. ثم استطرده مستدركا موسّعا من مدى سلطة الحجّة بكلام نفيس يدل على معرفة دواخل النفوس حينما تزلزلها الحجّة، حيث قال: "بَلْ سُلْطَانُ الْعِلْمِ أَعْظَمُ مِنْ سُلْطَانِ الْيَدِ، وَلِهَذَا يَنْقَادُ النَّاسُ لِلْحِجَّةِ مَا لَا يَنْقَادُونَ لِلْيَدِ، فَلِئِنَّ الْحِجَّةَ تَنْقَادُ لَهَا الْقُلُوبُ وَأَمَّا الْيَدُ فَيَأْتِيهَا يَنْقَادُ لَهَا الْبَدَنُ ، فَالْحِجَّةُ تَأْسِرُ الْقَلْبَ وَتَقُودُهُ، وَتَذَلُّ الْمُخَالَفَ، وَإِنْ أَظْهَرَ الْعِنَادَ وَالْمُكَابِرَةَ فَقَلْبُهُ خَاضِعٌ لَهَا ذَلِيلٌ مَقْهُورٌ تَحْتَ سُلْطَانِهَا، بَلْ سُلْطَانُ الْجَاهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ عِلْمٌ يُسَاسُ بِهِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ سُلْطَانِ السَّبَاعِ وَالْأَسْوَدِ وَنَحْوِهَا، قُدْرَةُ بِلَا عِلْمٍ وَلَا رَحْمَةٍ، بِخِلَافِ سُلْطَانِ الْحِجَّةِ فَإِنَّهُ قُدْرَةٌ بِعِلْمٍ وَرَحْمَةٍ وَحِكْمَةٍ ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ اقْتِدَارٌ فِي عِلْمِهِ فَهُوَ إِمَّا لَضَعْفِ حِجَّتِهِ وَسُلْطَانِهِ وَإِمَّا لِقَهْرِ سُلْطَانِ الْيَدِ وَالسَّيْفِ لَهُ ، وَإِلَّا فَالْحِجَّةُ نَاصِرَةٌ نَفْسَهَا ظَاهِرَةٌ عَلَى الْبَاطِلِ قَاهِرَةٌ لَهُ"⁴.

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج1، ص243-244.

² نفسه، ج1، ص244.

³ نفسه، ج1، ص244.

⁴ نفسه، ج1، ص244-245.

وما ذكره ابن القيم في السببين التاليين هو داخل ضمن استثمار السلطة لإقناع الضعفاء، ويدخل ضمن هذا المسلك: السبب الثالث، الذي يمثل الاحتجاج بسلطة ذوي الشأن، والسبب الرابع الذي يمثل مسلك الاحتجاج بسلطة ذوي العلوم وعزو الأقوال إليهم.

2.2.3 الاحتجاج بسلطة ذوي القدر

يقول ابن القيم: "السبب الثالث: أن يعزو المتأول تأويله وبدعته إلى جليل القدر نبيه الذكر من العقلاء، أو من آل البيت النبوي، أو من حلّ له في الأمة ثناء جميل ولسان صدق، ليحليه بذلك في قلوب الأعمار والجهال فإن من شأن الناس تعظيم كلام من يعظم قدره في نفوسهم وأن يتلقوه بالقبول والميل إليه، وكلّما كان ذلك القائل أعظم في نفوسهم كان قبولهم لكلامه أتم حتى إنهم ليقدمونه على كلام الله ورسوله ويقولون هو أعلم بالله ورسوله منا"¹. وفي هذا السبب وهذا الطريق قد بيّن ابن القيم توظيف "السلطة" توظيفا مغالطا، وهو من مسالك المغالطة فيما يسمى بـ "الاحتجاج بالسلطة"، وهو أن نستعيز عن الحجة المنطقية بنسبة القول إلى من له تأثير سلطوي في المتلقي"².

وهذا النوع يمكن أن يدخل أيضا ضمن وظائف الاستشهاد في الحجج المغالط

"لأنه في حالة المغالطة الحجاجية بالاستشهاد يتوزع الوظائف بين وظيفتين:

وظيفة داعمة: تتسم بالأمانة والصدق في مراعاة المناسبة بين السياقين: سياق الخطاب الأول وسياق الاستشهاد، وتكثر هذه الوظيفة في خطاب الفقه وأصول الفقه، والخطاب الوعظي المبرأ من المذهبية والفرقية.

وظيفة مراوغة: والاستشهاد في الوظيفة المراوغة استدعاء مُتعمد ينطوي على مغالطات حجاجية يتم إنجازها في إجراء بناء الخطاب الجديد الذي يحلّ فيه النصّ المُستدعى، وتكثر هذه الوظيفة في الخطابة السياسية، والخطابة المذهبية الفرقة"³. وهذه الأخيرة هي التي تعتمد في الحجج المغالط بعزو استشهاد معين لذي سلطة وتوظيفه في سياق لا يتماشى وسياقه الأصلي.

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص441.

² محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص137.

³ عيد بلع، المغالطة الحجاجية في سياق الاستشهاد، ص21.

وقد بيّن ابن القيم أنّ هذا الأسلوب هو من أكثر الأساليب التي ينخدع بها ضعاف العقول بدافع حسن الظنّ، يقول ابن القيم: " وإذا تأملت هذا السبب رأيته هو الغالب على أكثر النفوس وليس معهم سوى إحسان الظنّ بالقائل بلا برهان من الله ولا حجة قادتهم إلى ذلك، وهذا ميراث بالتعصيب من الذين عارضوا دين الرّسل بما كان عليه الآباء والأسلاف ، فإنّهم لحسن ظنّهم بهم وتعظيمهم لهم آثروا ما كانوا عليه على ما جاءتهم به الرّسل ، وكانوا أعظم في صدورهم من أن يخالفوهم ويشهدوا عليهم بالكفر والضلال وإنهم كانوا على الباطل ، وهذا شأن كل مقلّد لمن يعظّمه فيما خالف فيه الحق إلى يوم القيامة"¹. ويلحق بهذا النوع من المسالك المغالطة التي تعتمد سلطة القائل، نوع آخر بيّنه ابن القيم في السبب الرابع.

3.2.3 عزو الأقوال إلى مبرّز في علم أو صناعة

يقول ابن القيم: " السبب الرابع : أن يكون ذلك التّأويل قد قبله ورضيه مبرّز في صناعة من الصناعات أو علم من العلوم الدّقيقة أو الجليّة ، فيعلو له بما برز به ذكر في النّاس ويشتهر له به صيت ، فإذا سمع الغمر الجاهل بقبوله لذلك التّأويل وتلك البدعة واختياره له أحسن الظنّ به وارتضاه مذهبا لنفسه ورضي من قبله إماما له ، وقال: إنّه لم يكن ليختار مع جودة قريحته ودكائه وصحة ذهنه ومهارته بصناعته وتبريزه فيها على بني جنسه إلا الأصوب والأفضل من الاعتقادات والأرشد والأمثل من التّأويلات ، وأين يقع اختياري من اختياره ؟ فرضيت لنفسه مريضه لنفسه، فإنّ عقله وذهنه وقريحته إنّما تدله على الصّواب كما دلته على ما خفي عن غيره من صناعته وعلمه"².

وبهذا بيّن ابن القيم أنّ المحاجج نظرا لقوّته العلميّة في بعض العلوم، يسلم له المتلقي عقله، ويقبل كلامه حتى وإن كان في غير الفنّ الذي يتقنه، ويبيّن ابن القيم خطورة هذا وانتشاره، وجعله آفة مهلكة، " وهذه الآفة قد هلك بها أمم لا يحصيهم إلا الله رأوا الفلاسفة قد برزوا في العلوم الرّياضيّة والطّبيّة واستنبطوا بعقولهم وجودة قرائحهم وصحة أفكارهم ما عجز أكثر النّاس عن تعلمه فضلا عن استنباطه ، فقالوا للعلوم الإلهيّة والمعارف الرّياضيّة أسوة بذلك ،

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص443.

² نفسه، ج2، ص444.

فحالمهم فيها مع الناس كحالمهم في هذه العلوم سواء" ¹. فقد فرّق ابن القيم بين قوتهم العلمية في تخصّصهم، وبين درجتهم العلميّة في الشرع التي هم فيها كحال الناس الذين يتبعونهم سواء.

(3.3) التلاعب بنفوس المخاطبين

التركيز على الجانب النفسي في المغالطة، كان فناً سفسطائياً بحد ذاته مارسه "جورجياس" وسمي "البيسيكاغوجيا (Psychagogie)"، وتعني "فن قيادة النفوس" ²، ولا يلتفت أرباب هذا الفنّ إلى الجوانب الأخلاقية، بل المصالح هي الأساس، ولذلك تستخدم الخطابات (اللّوغوس) لتحقيق تلك الغايات، إذ "البيسيكاغوجيا عبر اللّوغوس الكلامي المضلل تقود النفوس والجماهير مغتصبة إياها ببحث ومكر ومخادعة، مستخدمة التلاعب والإغواء والإقناع، والتأثير في العواطف والغرائز والمشاعر ومكوّنات النفس الإنسانيّة" ³. وقد وضّح ابن القيم في كشفه لأساليب أصحاب الحيل والتأويل هذا الجانب، حيث بيّن لعبهم على الوتر النفسي للمخاطبين، وذلك ما يترجمه السبب الخامس، الذي يمثل إقناع النفوس عن طريق الإغراب، والسبب السادس الذي يمثل تهيئتها لقبول الحجة المغالطة.

(1.3.3) التلاعب بالنفوس بالاستمالة عن طريق الإغراب

يقول ابن القيم: "السبب الخامس: الإغراب على النفوس بما لم تكن عارفة به من المعاني الغريبة التي إذا ظفر الدّهن بإدراكها ناله لذّة من جنس لذة الظفر بالصّيد الوحشي الذي لم يكن يطمع فيه، وهذا شأن النفوس فإنّها موكلة بكل غريب تستحسنه وتؤثره وتنافس فيه، حتى إذا كثر ورخص وناله المثري والمقل زهدت فيه مع كونه أنفع لها وخيرا لها، ولكن لرخصه وكثرة الشّركاء فيه. وتطلب ما تتميز به عن غيرها لِدّة التّفرد والاختصاص، ثم اختاروا لتلك المعاني الغريبة ألفاظاً أغرب منها وألقوها في مسامع الناس وقالوا: إنّ المعارف العقليّة والعلوم اليقينيّة تحتها، فتحركت النفوس لطلب فهم تلك الألفاظ الغريبة وإدراك تلك المعاني واتّفق أن

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص444-445.

² كلود يونان، التّضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرّأي، ص82.

³ نفسه، ص82.

صادفت قلوبا خالية من حقائق الإيمان وما بعث الله به رسوله ، فتمكّنت منها فعزّ على أطباء الأديان استنقاذها منها وقد تحكّمت فيها"¹.

وقد بيّن ابن القيم قابلية النفوس لتتبع الغرابة تشوّفا إليها، وذلك ما استثمره المغالطون من أجل استمالتهم، "ولمكان الاستغراب وقبول النفس لكل غريب لهج الناس بالأخبار الغريبة وعجائب المخلوقات والألغاز والأحاجي والصّور الغريبة ، وإن كانت المألوفة أعجب منها وأحسن وأتمّ حلقة"²، ولذلك فإن ابن القيم، يرى أنّ الخطابات المقصدية لا تتسم بسمّة الإغراب والإلغاز.³

2.3.3 تهية المخاطب بمقدّمات مغلوطة لإقناعه بالرأي

يقول ابن القيم: " السبب السادس : تقديم مقدّمات قبل التّأويل تكون كالأطناب والأوتاد لفسطاطه"⁴. ثم بيّن ابن القيم الكثير من تلك المقدّمات التي يهيه بها المغالطون جمهورهم من أجل تمرير القضية التي يودّون إقناعهم بها دونما إثباتات علمية، وإمّا أغلبها خطائية، وقد ذكر ابن القيم مقولات عدّة، وفي الحقيقة هذا الأسلوب المغالطي الذي يدخل أيضا في "التّضليل الكلامي" يتدرّج باستناده إلى المنطق"، حيث "يستعمل التّضليل الكلامي أيضا في المناهج المنطقية المزيفة الشديدة الخطورة، باستخدام الجمل والعبارات والمقدّمات الكلامية التي تبدو في ظاهرها إنعكاسا للحقيقة والواقع، أمّا في نتائجها فهي مزيفة ومضلّلة"⁵. وقد ذكر ابن القيم مثلا عن تلك التّصوص التي يستخدم فيها أهل الحيل والتّأويل هذا الأسلوب المغالطي، "ومنها قولهم إذا تعارض العقل والنقل قدّم العقل على النقل ، فهذه

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص448-449.

² نفسه، ج2، ص449-450.

³ وفي الحقيقة هذا النوع من الأسلوب المغالطي، الذي أشار إليه ابن القيم، هو من أبرز ما يستخدم في كتابات هذا العصر، خاصّة تلك الحدائثية منها، حيث تتسم بالإغراب الشّديد الذي يحاول تصوير البسيط المبتذل على أنّه الصعب الممتنع إلا على ذوي الفهوم الخارقة، لكن ما أن يفتش قارئه ذلك الكلام ويفكّ حجب ألفاظه وينتهي إلى حدود معانيه، يكتشف أنّه نقّب في صخر ليستخرج رملا، وأوقد نار فهمه ليصل إلى رماد عيّ القائل.

⁴ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص450.

⁵ كلود يونان، التّضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي، ص138.

المقدمات ونحوها هي أساس التّأويل، فإذا انضمت هذه الأسباب بعضها إلى بعض وتقاربت، فيا محنة القرآن والسنة، وقد سلكا في قلوب قد تمكّنت منها هذه الأسباب، فهناك التّأويل والتّحريف والتّبديل والإضمار والإجمال¹. والقضية الأخيرة (تقديم العقل على النقل)، كانت مجالاً أسال فيه ابن القيم وشيخه ابن تيمية كثيراً من الحبر الذي ناقشا به مقولة تقديم العقل على النقل وتوهم تعارضهما، كما مرّ بيان ذلك.

وفي الحقيقة يمكن اعتبار ما فعله هؤلاء داخلاً ضمن ما يسميه بيرلمان "وسيلة تأويل المعطيات"، لكن هنا بصفة مغالطية، حيث تأتي أهمية هذه الوسيلة من أنّ "الملفوظ الحجاجي على عكس الملفوظ الاستدلالي يقوم على تعدّد الدلالات والتّأويلات، فهو معطى مخفوف بالعموض. فوجب على الخطيب أن يضيف إلى مجهوده في اختيار المعطيات الحجاجية مجهوداً يبذله من أجل أن تؤوّل هذه المعطيات التّأويل الذي يرتضيه، وأن تعطى لها الدّالة التي يريد"².

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص451.

² صولة، الحجج أطره ومنطلقاته، ص315.

خامسا: مسالك المناظرة في تقرير التوحيد من خلال إرشادات القرآن الكريم ومناظراته

1) المناظرة في فكر ابن القيم

على تنوع ميادين ومجالات المناظرة في التراث العربي، فإن ما تناوله ابن القيم من المناظرات إنما مصدره هو القرآن الكريم، وذلك من خلال ما ورد فيه من مناظرات عدّة، وغرض ابن القيم من ذلك هو التّأصيل لآليات المناظرة وبيان يُسر تعلّمها من إرشادات القرآن بعيدا عن موروثات اليونان وتشقيقات المناطقة وعلماء الكلام. قال ابن القيم عن **مناظرات القرآن الكريم**: "وإذا تأملت القرآن وتدبرته وأعرته فكرا وافيا اطّلت فيه من أسرار المناظرات وتقرير الحجج الصّحيحة وإبطال الشّبه الفاسدة وذكر النّقض والفرق والمعارضة والمنع على ما يشفي ويكفي لمن بصره الله وأنعم عليه بفهم كتابه"¹. وهذا هي غاية علم المناظرة، لأنّه "هو العلم الذي يقدر به من تعلّمه على بيان مواضع الغلط في حجّة خصمه، وعلى تصحيح مذهبه بإقامة الدليل المقنع على صحته، أو صحة ملزومه، أو بطلان نفيه، ونحو ذلك"². وابن القيم قد بيّن في مقوله السابق مجموعة من الآليات التي تقوم عليها المناظرة وقد احتواها القرآن الكريم، ومن ذلك ذكره ل:

النقض: "والمراد من النّقض ادّعاء السّائل بطلان دليل المعلّل، مع استدلاله على دعوى البطلان"³.

المنع: "هو طلب الدليل على ما يحتاج إلى استدلال، وطلب التّنبية على ما يحتاج إلى تنبيه"⁴.

المعارضة: هي "أن يبطل السّائل ما ادّعاه المعلّل وأقام عليه الدليل، وذلك بأن يثبت السّائل بالدليل نقيض هذا المدّعى؛ أو يثبت بالدليل ما يساوي نقيضه، أو يثبت بالدليل ما هو أخصّ من نقيضه"¹.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص111.

² الشّنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص4.

³ عبد الرّحمن حبّكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، ص437.

⁴ نفسه، ص416.

وقد بيّن ابن القيم المجالات التي تحصل فيها المناظرات، وتسلك فيها تلك المسالك، حيث قال: "وهذا كجدل المتناظرين في العلم، فإنّ أحدهما يورد على صاحبه من الممانعات، والمعارضات، وأنواع الأسئلة ما يردّ على الآخر جوابه، ليعرف الحقّ في المسألة، فإذا جادله مبطلًا، كان مستعدًا لمجادلته بما تقدّم له من المناظرة مع صاحبه"². حيث بيّن أنّ المجال العلمي مجال من المجالات التي تجري فيها المناظرات كما بيّن في الوقت نفسه أنّها غائيّة، وذلك أنّ غاية المناظر هي أن يعرف الحقّ في المسألة. ثمّ بيّن "ابن القيم" نوعي المناظرة، بحسب الغاية منها، حيث قال: "فالمناظرة في العلم نوعان:

أحدهما: للتّمرين والتدرب على إقامة الحجج ودفع الشّبّهات.
والثاني: لنصر الحق، وكسر الباطل"³.

ولذلك فقد بيّن تشابه نوعي المناظرة بالسّباق والجهاد؛ ف"الأول: يشبه السّباق والنّضال، والثاني: يشبه الجهاد وقاتل الكفار"⁴. وهذا يدل على تأصل فنّ المناظرة في التّراث العربي والاهتمام به نظريًا وممارسة⁵.

كما بيّن ابن القيم حالات المناظرة بحسب عدد المشاركين فيها، وذكر دعوة الله إليها مبينًا علاقتها بالحجاج، مستفيدًا ذلك من قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ خِزْفٍ وَمَنْ يُنَاقِضْهُ بَعْدَ إِتْمَانِهِ فَعِلْفٌ مِّنْ دُونِ اللَّهِ سَاءَ الَّذِي يَفْعَلُ﴾ [سبأ: 46]، حيث قال: "وَلَمَّا كَانَ لِلإِنسَانِ الَّذِي يُطَلَّبُ مَعْرِفَةَ الْحَقِّ حَالَتَانِ: إِحْدَاهُمَا: أَنْ يَكُونَ مُنَاقِرًا مَعَ نَفْسِهِ، وَالثَّانِيَةُ: أَنْ يَكُونَ مُنَاقِرًا مَعَ غَيْرِهِ فَأَمْرُهُمْ بِمُخَصَلَةٍ وَاحِدَةٍ وَهِيَ: أَنْ يَقُومُوا لِلَّهِ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ، فَيَتَنَاقَرَانِ وَيَتَسَاءَلَانِ بَيْنَهُمَا وَاحِدًا وَاحِدًا، يَقُومُ كُلُّ

¹ عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، ص428.

² (بن القيم) أبو عبد الله محمد، الفروسية المحمدية، تح: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد (مكة - السعودية)، ط1 (1428هـ)، ص119.

³ نفسه، ص119.

⁴ نفسه، ص119-120.

⁵ وإن كان ابن القيم قد بيّن كيفية سير هذه الآليات ممارسة، وذلك في سياقات بعض المناظرات التي ذكر فيها مناظراته للفرق المخالفة، حيث ذكر آليات المنع والمعارضة وبيّن درجات المنع والمعارضة ينظر: ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج 5، ص1527.

وَاحِدٍ مَعَ نَفْسِهِ، فَيَتَفَكَّرُ فِي أَمْرِ هَذَا الدَّاعِي وَمَا يَدْعُو إِلَيْهِ وَيَسْتَدْعِي أَدِلَّةَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ، وَيَعْرِضُ مَا جَاءَ بِهِ عَلَيْهَا لِتَبَيِّنَ لَهُ حَقِيقَةَ الْحَالِ، فَهَذَا هُوَ الْحِجَاجُ الْجَلِيلُ وَالْإِنْصَافُ الْبَيِّنُ، وَالنُّصْحُ النَّامُ"¹.

وقد ذكر ابن القيم فوائد مناظرة المبطل، " فلمناظرة المبطل فائدتان

أحدهما: أن يُردَّ عن باطله ويرجع إلى الحق.

الثانية: أن ينكف شره وعداوته ويتبين للناس أن الذي معه باطل"².

وقد أُرشد، بعد بيانه لفوائد مناظرة المبطل، إلى المصدر الذي يمكن استقاء ذلك منه، حيث قال: " وهذه الوجوه كلّها لا يمكن أن تنال بأحسن من حجج القرآن ومناظرته للطوائف، فإنّه كفيلا بذلك على أتم الوجوه لمن تأمله وتدبره ورزق فهما فيه ، وحججه مع أنّها في أعلى مراتب الحجج، وهي طريقة أخرى غير طريقة المتكلمين وأرباب الجدل والمعقولات ؛ فهي أقرب شيء تناولا وأوضح دلالة وأقوى برهانا وأبعد من كل شبهة وتشكيك "³. وبهذا المقول الذي يؤكّد فيه أفضلية وألوية اتباع المنهج القرآني ، لقوّة حججه وقرب تناولها، يمكن الدخول إلى النماذج التي ذكرها من خلال القرآن الكريم، وطرائقه في المناظرة.

2) مناظرات أهل الكتاب

1.2) مناظرة اليهود في تكذيبهم بنبوّة محمّد

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 89]، يقول عنها ابن القيم: "فهذه حجّة أخرى على اليهود في تكذيبهم بمحمّد ، فإنّهم كانوا يحاربون جيرانهم من العرب في الجاهليّة ويستنصرون عليهم بالنبي قبل ظهوره فيفتح لهم وينصرون ، فلما ظهر النبي كفروا به ووجدوا نبوّته ، فاستفتاحهم به ووجد نبوته ممّا لا يجتمعان، فإن كان استفتاحهم به لأنّه نبي كان جحد نبوته محالا ، وإن كان جحد نبوته كما يزعمون حقا كان استفتاحهم به باطلا ، فإن كان استفتاحهم به حقا فنبوّته حق ، وإن كانت

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص472.

² نفسه، ج4، ص1276.

³ نفسه، ج4، ص1276.

نبوته كما يقولون باطلا فاستفتحهم به باطل ، وهذا ممّا لا جواب لأعدائه عنه ألبتة ، ويمكن تقريرها على صوّر عديدة ¹ . وذكر ابن القيم عشر صوّر قرّر بها تلك الحجّة ، نذكر منها الصّورتين: الخامسة والعاشره.

بالنسبة إلى الصّورة الخامسة، فهي " أن يقال إن كان الاستفتاح به تصديقا للنبي الذي أخبر بظهوره وقامت البراهين على صدقه ، فالإيمان به متعيّن تصديقا للنبي الأوّل أيضا ، وإن كان ترك الإيمان قبل ظهوره تكذيبا للنبي الأوّل، فترك الإيمان به بعد ظهوره أشدّ تكذيبا، فأنتم في كفركم به مكذبون للنبي الأوّل والثاني، وهذا من أحسن الوجوه"².

أما بالنسبة للصّورة العاشره، فقد جاء فيها " تقرير الاستدلال بطريقة استسلاف المقدمات المؤاخذه بالاعتراف ، فيقال لهم ألستم كنتم تستفتحون به ؟ فيقولون بلى ، فيقال أليس الاستفتاح به إيمان به، فلا بدّ من الاعتراف بذلك، فيقال أفليس ظهور من كنتم تؤمنون به قبل وجوده موجبا عليكم الإيمان به، فلا بدّ من الاعتراف أو العناد الصّريح ، وليس لأعداء الله على هذا الوجوه اعتراض ألبتة سوى أن قالوا هذا كلّه حق ولكن ليس هذا الموجود بالذي كنّا نستفتح به، وهذا من أعظم البهت والعناد"³.

وقد بيّن ابن القيم أنّ تلك الصّور جميعها جاء في الآية ما يغني عنها، حيث قال: " وإن الصّفات والعلامات التي فيه طابقت ما كانت عندهم مطابقة المعلوم لعلمه ، فإنكار أن يكون هو إمّا يكون جحدا للحق وإنكارا له باللسان والقلب يعرفه ، ولهذا قال تعالى : ﴿ فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ﴾ [البقرة: 89] ، فأغنى عن هذه الوجوه والتّقريرات كلّها قوله تعالى : ﴿ ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ﴾ [البقرة: 89] ⁴ .

كما عبّ ابن القيم بعد أن ذكر تلك الصّور والتّقريرات التي أغنت عنها الآية الكريمة، ببيانه أنّ حجاجة الخطاب وإلزاميته للخصم المناظر لم تكن مستمدّة من صورته بل

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص122.

² نفسه، ج4، ص123.

³ نفسه، ج4، ص124.

⁴ نفسه، ج4، ص124.

من مادته وما الصورة إلى وسيلة، " والمادة الحق يمكن إبرازها في الصورة المتعددة ، وفي أي قلب أفرغت وصورة أبرزت ظهرت صحيحة ، وهذا شأن مواد براهين القرآن في أي صورة أبرزتها ظهرت في غاية الصحة والبيان، والحمد لله المان بالهدى على عباده المؤمنين"¹.

ثم انتقل ابن القيم إلى الجزء الموالي من الآيات والذي يدخل في سياق " المناظرة بين الرسول واليهود"، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم آمَنُوا بما أنزل الله قالوا نُؤْمِنُ بما أنزل علينا وَيَكْفُرُونَ بما وراءه وهو الحق مُصَدِّقًا لما معهم قُلْ فَلِمَ تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين ﴾ [البقرة: 91]. يقول ابن القيم: " هذه حكاية مناظرة بين الرسول وبين اليهود لما قال لهم : آمنوا بما أنزل الله تعالى ، فأجابوه بأن قالوا نؤمن بما أنزل علينا ! ومرادهم بهذا التخصيص أن نؤمن بالمنزل علينا دون غيره"². فقد بين ابن القيم وجه الاعتراض الذي اعترض به اليهود على ما جاءهم به الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، كما بين أنه قد قامت عليهم الحجة، حيث قال: " فظهرت عليهم الحجة بقولهم هذا من وجهين دلّ عليهما قوله تعالى : ﴿ويكفرون بما وراءه وهو الحق ﴾ [البقرة: 91] إلى آخر الآية"³. ثم ذكر تفصيل الوجهين اللذين وقع بهما نقض ذلك الاعتراض:

بالنسبة إلى الوجه الأول، فقد بين ابن القيم كيف كان الردّ عليهم، حيث " قال: إن كنتم قد آمنتم بما أنزل عليكم لأنه حق ، فقد وجب عليكم أن تؤمنوا بما جاء به محمد لأنه حقّ مصدّق لما معكم، وحكم الحق الإيمان به أين كان ومع من كان ، فلزمكم الإيمان بالحقين جميعا أو الكفر الصّراح"⁴. كما بين البعد الحجاجي في تلك الآية، حيث قال: " وفي وقوله: ﴿ويكفرون بما وراءه وهو الحق﴾ نكتة بديعة جدًا وهي : أنّهم لما كفروا به ، وهو حق ، لم يكن إيمانهم بما أنزل عليهم لأجل أنه حق ، فإذا لم يتبعوا الحقّ فيما أنزل عليهم ولا فيما جاء به محمد، لأنّهم لو آمنوا بالمنزل عليهم أنه حق لآمنوا بالحق الثاني وأعطوا الحقّ حقه من الإيمان ، ففي ضمن هذه الشهادة عليهم بأنّهم لم يؤمنوا بالحق الأول ولا بالثاني ، وهكذا الحكم في كل

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص124.

² نفسه، ج4، ص125.

³ نفسه، ج4، ص125.

⁴ نفسه، ج4، ص125.

من فرّق الحق فأمن ببعضه وكفر ببعضه ، كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض ، وكمن آمن ببعض الأنبياء وكفر ببعض لم ينفعه إيمانه بما كفر به حتى يؤمن بالجميع"¹.

ثم انتقل إلى الوجه الثاني من النقض، وهو " قوله: ﴿فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين﴾ [البقرة: 91]، ووجه النقض أنكم إن زعمتم أنكم تؤمنون بما أنزل إليكم وبالأنبياء الذين بعثوا فيكم ، فلم قتلتموهم من قبل ، وفيما أنزل إليكم الإيمان بهم وتصديقهم فلا آمنتم بما أنزل إليكم ولا بما أنزل على محمد²، وقد بين ابن القيم كيف استبق الرد على جواب متوقع منهم، فكأنه " توقع منهم الجواب : بأننا لم نقتل من ثبتت نبوته ولم نكدب به ، فأجيبوا على تقدير هذا الجواب الباطل منهم بأن موسى قد جاءكم بالبينات ، وما لا ريب في صحة نبوته ثم عبدتم بعد غيبته عنكم وأشركتم بالله وكفرتم به ، وقد علمتم نبوة موسى وقيام البراهين على صدقها، فقال: ﴿ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون﴾ [البقرة: 51]، فهكذا تكون الحجج والبراهين ومناظرات الأنبياء لخصومهم"³.

2.2) المعارضة والمنع من خلال مثال واحد في مناظرة أهل الكتاب

ذكر ابن القيم ذلك في قوله تعالى: ﴿وقالوا كونوا هودًا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفًا وما كان من الـمُشركين﴾ [البقرة: 135]، وبدأ في الجزء الأول من المناظرة بقولهم: ﴿وقالوا كونوا هودًا أو نصارى تهتدوا﴾ [البقرة: 135]، ثم بين ما أجيبوا عنه وما تضمنه ذلك الجواب، حيث قال: "فأجيبوا عن هذه الدعوى بقوله: ﴿قل بل ملة إبراهيم حنيفًا وما كان من المشركين﴾ [البقرة: 135]، وهذا الجواب مع اختصاره قد تضمن المنع والمعارضة"⁴. ثم بين مسلكي المنع وللمعارضة:

وقد استفيد " المنع مما تضمنه حرف بل من الإضراب أي ليس الأمر كما قالوا"⁵. وقد بين عز الدين التاجح حجاجة هذا العامل، حين بحثه عند التّحاة والمفسرين وبين أنه ينقل "من حجة إلى حجة أقوى منها. أليس الحجج في حدّ من حدوده توجيهها وانتقالا من درجة

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص125.

² نفسه، ج4، ص126.

³ نفسه، ج4، ص126.

⁴ نفسه، ج4، ص131.

⁵ نفسه، ج4، ص131.

إلى درجة أرقى في السلم وهذا ما يتفق مع دلالة هذا الصّرف على الإضراب والإبطال. فالانتقال في جوهره حركة إبطال لما يسبق الصّرف لإثبات ما يليه" ¹. فهذا الحرف الذي يفيد المنع هو عامل حجاجي في إفادة النّقلة من حجّة إلى حجّة أقوى.

وقد بيّن القيم **النّقلة** تلك التي تسلّم إلى الحجّة الثانية الأقوى التي جاءت ضمن **المعارضة**. وقد بيّن ذلك صراحة، حيث قال: " وأما المعارضة ففي قوله : ﴿مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [البقرة: 135]، أي أتبع أو يتبعوا ملة إبراهيم حنيفا ، وفي ضمن هذه المعارضة إقامة الحجّة على أنّها أولى بالصّواب مما دعوتهم إليه من اليهوديّة والنّصرانيّة، لأنّه وصف صاحب الملة بأنّه حنيف غير مشرك، ومن كانت ملته الحنيفيّة والتّوحيد فهو أولى بأن يتبع ممّن ملته اليهوديّة والنّصرانيّة، فإنّ الحنيفية والتّوحيد هي دين جميع الأنبياء الذي لا يقبل الله من أحد دينا سواه، وهو الفطرة التي فطر عليها عباده ، فمن كان عليها فهو المهتدي ، لأن من كان يهوديًا أو نصرانيًا فإنّ الحنيفية تتضمّن الإقبال على الله بالعبادة والإجلال والتّ عظيم والمحبة والدّل . والتّوحيد يتضمّن إفراده بهذا الإقبال دون غيره ، فيعبّد وحدّه ويحبّ وحدّه ويطاع وحدّه ، ولا يجعل معه إلها آخر فمن أولى بالهداية صاحب هذه الملة أو ملة اليهوديّة والنّصرانيّة" ².

ثم انتقل ابن القيم إلى **الجزء الثاني من المناظرة** ، الذي أوصل إليه جزءها الأول، وأتى على حجّة أهل الكتاب، ثم الردّ عليهم، حيث قال: " ولا يبقى بعد هذا للخصوم إلا سؤال واحد، وهو أن يقولوا: فنحن على ملّته أيضا لم نخرج عنها وإبراهيم، وبنوه كانوا هودا أو نصارى؟ فحُيِّبوا عن هذا السّؤال بأنهم كاذبون فيه، وأنّ الله تعالى قد علم أنّه لم يكن يهوديًا ولا نصرانيًا، فقال تعالى : ﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ [البقرة: 140] الآية، وقرّر تعالى هذا الجواب في سورة آل عمران بقوله : ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ إلى قوله : ﴿وَاللَّهُ وَلِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 67]" ³. فقد بيّن ابن القيم أنّ السّؤال الذي انطلق منه أهل الكتاب يتضمّن زعما خاطئا في نسبة إبراهيم إلى اليهوديّة أو النّصرانيّة، فكان الردّ عليهم بأنهم كذبوا فليست هذه الحجّة نافعة لهم.

¹ عز الدّين الناجح، العوامل الحجاجيّة في اللغة العربيّة، ص141.

² ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص131.

³ نفسه، ج4، ص131.

ثم انتقل ابن القيم إلى الجزء الثالث من المناظرة، وذكر حجة أهل الكتاب وكيف ردّ عليها بجواب شقّ منه للمؤمنين والشق الآخر لأهل الكتاب، حيث قال: "فإن قالوا: فهب أن إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا فنحن على ملته وإن انتحلنا هذا الاسم ، فأجيبوا عن هذا بقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ فهذه للمؤمنين. ثم قال: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾ [البقرة: 137]، وإن أتوا من الإيمان بمثل ما أتيتم به فهم على ملّة إبراهيم وهم مهتدون ، وإن لم يأتوا بإيمان مثل إيمانكم فليسوا من إبراهيم وملته في شيء، وإنما هم في شقاق وعداوة، فإنّ ملّة إبراهيم الإيمان بالله وكتبه ورساله ، وأن لا يفرّق بين أحد منهم فيؤمن ببعضهم ويكفر ببعضهم ، فمن لم يأت بمثل هذا الإيمان فهو بريء من ملّة إبراهيم مشاقّ لمن هو على ملته"¹. فبيّن ابن القيم كيف انتهت المناظرة التي كلّما ذهب فيها أهل الكتاب إلى حجة كانت تلك الحجة ملزمة لهم نحو حجة أخرى، حتى ألزموا بالإيمان الحقيقي الذي هو سائر على ملّة إبراهيم لا إيمانهم الذي هو مناف وبعيد عن ملته.

3.2) مناظرة النصارى في دعواهم بالوهية المسيح

وقد بيّن ذلك من خلال موضعين من القرآن الكريم، الأوّل: " ما احتج به سبحانه على النصارى مبطلا لدعوى إلهية المسيح كقوله: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخِذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء 17]، فأخبر أنّ هذا الذي أضافه من نسبة الولد إلى الله من مشركي العرب والنصارى غير سائغ في العقول إذا تأمله المتأمل ، ولو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفي لنفسه ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السماوي الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر المحبول على الثبات والبقاء ، لا من جوهر هذا العالم الفاني الدائر الكثير الأوساخ والأدناس والأفذار، ولما كان هذا الحجج كما ترى في هذه القوّة والجلالة أتبعه بقول ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء 18]².

أما الموضع الثاني فذكر فيه قوله سبحانه: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص131-132.

² ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص481.

يُؤْفَكُونَ ﴿ المائدة 75 ﴾، وبين وجه الحجاج فيه، حيث قال: "وقد تضمنت هذه الحجة دليلين بطلان إلهية المسيح وأمه"¹ ثم فصل في هذين الدليلين المتضمنين في الحجة:

أول الدليلين هو " حاجتهما إلى الطعام والشراب وضعف بنيتهما عن القيام بنفسهما بل هي محتاجة فيما يقيمها إلى الغذاء والشراب، والمحتاج إلى غيره لا يكون إلها ؛ إذ من لوازم الإله أن يكون غنيا"². أما الدليل الثاني فهو " أن الذي يأكل الطعام يكون منه ما يكون من الإنسان من الفضلات القدرة التي يستحي الإنسان من نفسه وغيره حال انفصالها عنه ، بل يستحي من التصريح بذكرها. ولهذا والله أعلم كفى سبحانه عنها بلازمها من أكل الطعام الذي ينتقل الذهن منه إلى ما يلزمه من هذه الفضلة ، فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ صاحبة وولدا من هذا الجنس، ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لكان الأولى به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب ولا يكون منه الفضلات المستقدرة التي يستحي منها ويرغب عن ذكرها "³.

ولقوة هذه الحجة مع وجازتها دعا ابن القيم إلى النظر فيها، حيث قال: "فانظر ما تضمنه هذا الكلام الوجيز البليغ المشتمل على هذا المعنى العظيم الجليل الذي لا يجد سامعه مغمزا له ولا مطعنا فيه ولا تشكيكا ولا سؤالا يورده عليه، بل يأخذ بقلبه وسمعه"⁴.

3) مناظرة المسلمين للكفار أصحاب الحجّة الدّاحضة وحكم الله بينهم

قد بين ابن القيم أن إطلاق الحجّة على ما يكون حقًا وباطلا، كان لا بدّ فيه من بيان وصف يخرج الحجّة الباطلة من حجج الحق، وذلك ما سمعه من شيخه ابن تيمية. يقول ابن القيم: "وإذا كانت الحجّة اسما لما يحتج به من حق أو باطل صحّ استثناء حجّة الظالمين من قوله: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: 150]، وهذا في غاية التحقيق والمعنى أن الظالمين يحتجون عليك بالحجّة الباطلة الدّاحضة فلا تخشوهم واخشوني"⁵.

ثم ذكر ابن القيم تلك المناظرة بين الفريقين والحجة الدّاحضة التي ذكرها الكفار وكيف كان حكم الله بينهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص482.

² نفسه، ج2، ص482.

³ نفسه، ج2، ص482.

⁴ نفسه، ج2، ص483.

⁵ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص146.

أَلْقَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿ [البقرة: 170]، وعقّب ابن القيم بقوله: "فهذه مناظرة حكاها الله بين المسلمين والكفار، فإنّ الكفار لجأوا إلى تقليد الآباء وظنّوا أنه منجيهم لإحسانهم ظنّهم بهم، فحكم الله بينهم بقوله: ﴿أَوْلُو كَانُوا أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ وفي موضع آخر ﴿أَوْلُو كَانُوا الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [لقمان: 21] وفي موضع آخر ﴿قَالَ أَوْلُو جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءُكُمْ﴾ [الزحرف: 24]¹. وقد بيّن ابن القيم وجه الاحتجاج في الآية، حيث إنّ الله سبحانه قد " أخبر عن بطلان هذه الحجّة وأنها لا تنجي من عذاب الله تعالى ، لأنها تقليد من ليس عنده علم ولا هدى من الله ، والمعنى: ولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير يقلّدونهم ، ولو كانوا لا علم عندهم ولا هدى يقلّدونهم أيضاً، وهذا شأن من لا غرض له في الهدى ولا في اتباع الحق ، إنّ غرضه بالتقليد إلا دفع الحق والحجّة إذا لزمته لأنّه لو كان مقصوده الحقّ لاتبعه إذا ظهر له ، وقد جئتم بأهدى ممّا وجدتم عليه آباءكم ، فلو كنتم ممن يتبع الحق لا تتبعتم ما جئتم به ، فأنتم لم تقلّدوا الآباء لكونهم على حق ، فقد جئتم بأهدى ممّا وجدتموهم عليه ، وإنّما جعلتم تقليدهم حجّة لكم تدفعون بها الحقّ الذي جئتم به"².

4) مناظرة المؤمنين للمنافقين

ذكر ابن القيم سياق مناظرة المؤمنين للمنافقين:

1.4) السّياق الأول: حول الإفساد ودعوى الإصلاح وحكم الله بين الفريقين

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ [البقرة: 11-12]، وقد بيّن ابن القيم مجريات هذه المناظرة حيث قال: "فهذه مناظرة جرت بين المؤمنين والمنافقين فقال لهم المؤمنون: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ فأجابهم المنافقون بقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ، فكأنّ المناظرة انقطعت بين الفريقين ومنع المنافقون ما ادّعى عليهم أهل الإيمان من كونهم مفسدين وأنّ ما نسبوههم إليه إنّما هو صلاح لا فساد"³.

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص146.

² نفسه، ج4، ص146.

³ نفسه، ج4، ص111.

فقد بيّن ابن القيم أنّ المنافقين قد لجأوا إلى مسلك المنع، وظنّوا أنّهم بذلك قد حسموا المناظرة لصالحهم، لكن جاء حكم الله بينهم، حيث "حكم العزيز الحكيم بين الفريقين بأن سجّل على المنافقين أربع إساءات:

أحدها: تكذيبهم.

والثاني: الإخبار بأنهم مفسدون.

والثالث: حصر الفساد فيهم بقوله: ﴿هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾.

والرابع: وصفهم بغاية الجهل وهو أنّه لا شعور لهم ألّبتة بكونهم مفسدين¹.

ثم دعا ابن القيم إلى التأمّل في ما جاء في الآيات التي نفت عن هؤلاء العلم والشّعور، حيث قال: "وتأمّل كيف نفى الشّعور عنهم في هذا الموضع، ثم نفى العلم في قولهم: ﴿أَنْتُمْ أَنْتُمْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ فقال: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 13]، فنفي علمهم بسفاههم وشعورهم بفسادهم، وهذا أبلغ ما يكون من الدّم والتّجهيل أن يكون الرّجل مفسدا ولا شعور له بفساده ألّبتة، مع أنّ أثر فساد مشهور في الخارج مرئيّ لعباد الله، وهو لا يشعر به، وهذا يدل على استحكام الفساد في مداركه وطُرُق علمه، وكذلك كونه سفيها، والسّفه غاية الجهل، وهو مركّب من: عدم العلم بما يصلح معاشه ومعاذه، وإرادته بخلافه، فإذا كان بهذه المنزلة وهو لا يعلم بحاله كان من أشقى النّوع الإنساني².

وقد لخص ابن القيم النتيجة التي يفرضها نفي العلم بالسّفه ونفي الشّعور به،

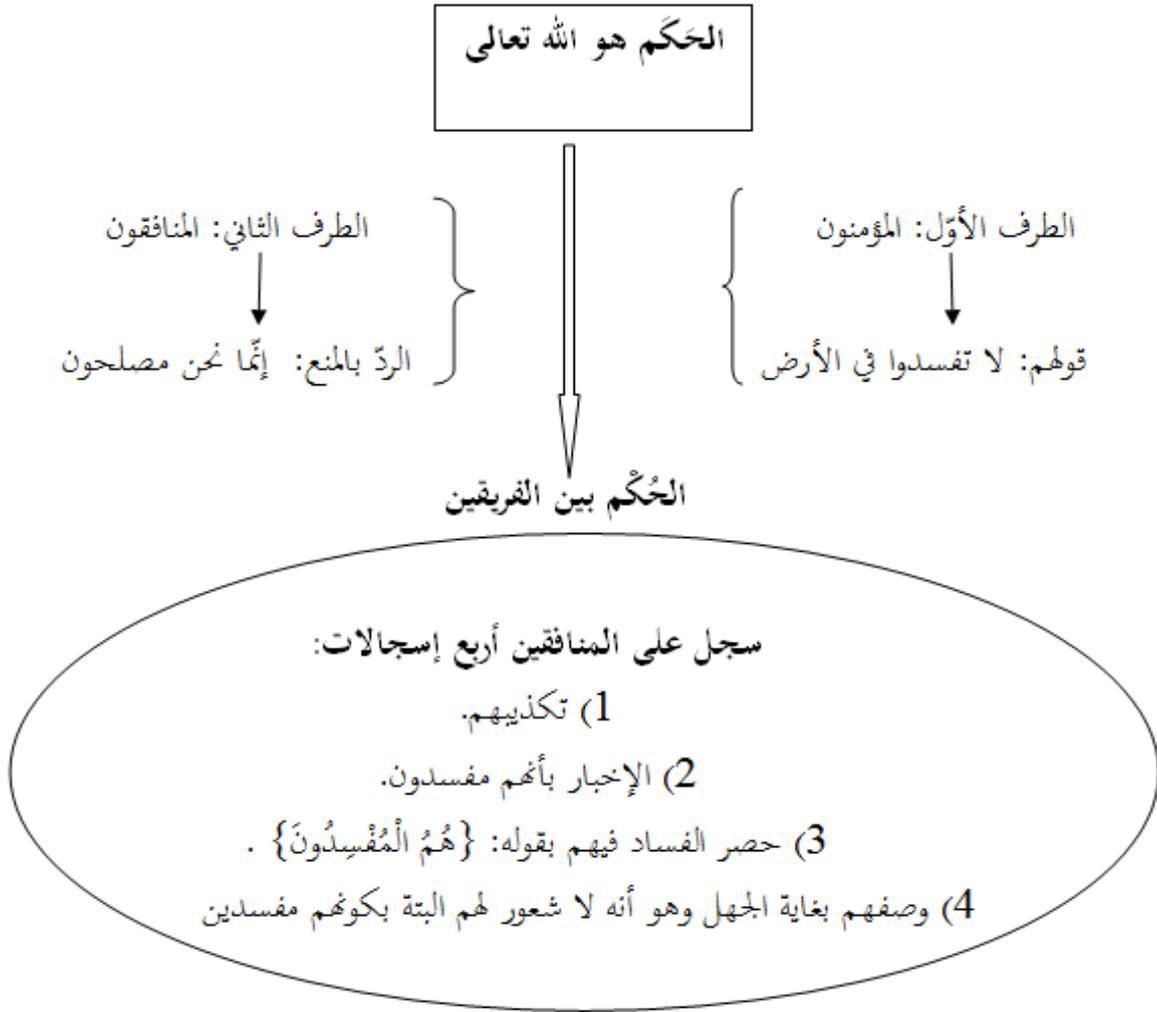
حيث قال: "فنفي العلم عنه بالسّفه الذي هو فيه متضمّن لإثبات جهله، ونفي الشّعور عنه بالفساد الواقع منه متضمّن لفساد آلات إدراكه، فتضمّنت الآيتان الإسهال عليهم بالجهل وفساد آلات الإدراك، بحيث يعتقدون الفساد صلاحا والشرّ خيرا"³.

ويمكن وضع مخطط لمجريات هذه المناظرة وفق ما وضّحه ابن القيم على النحو التالي:

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص111-112.

² نفسه، ج4، ص111-112.

³ نفسه، ج4، ص112.



2.4) السياق الثاني حول الإيمان

يقول ابن القيم: " وكذلك المناظرة الثانية معهم أيضا ، فإنّ المؤمنين قالوا لهم: ﴿آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ [البقرة: 13] ، فأجابهم المنافقون بقولهم: ﴿أَنْتُمْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة: 13]"¹ ، ثم شرع ابن القيم في شرح مجريات المناظرة الثانية، حيث قال: "وتقرير المناظرة من الجانبين أنّ المؤمنين دعواهم إلى الإيمان الصادق من العقلاء بالله ورسوله ، وأنّ العاقل يتعيّن عليه الدخول فيما دخل فيه العقلاء الناصحون لأنفسهم ، ولا سيما إذا قامت أدلته وصحت شواهدة ، فأجابهم المنافقون بما مضمونه : أنّا إنما يجب علينا موافقة العقلاء ، وأما السفهاء الذي لا عقل لهم يميزون به بين النافع والضار فلا يجب علينا

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص112.

موافقتهم"¹، ثم بيّن ردّ الله سبحانه على المنافقين وحكمه للمؤمنين، حيث قال: " فردّ الله تعالى عليهم، وحكم للمؤمنين، وأسجّل على المنافقين بأربعة أنواع: أحدها: تسفيهمهم.

الثاني: حصر السّفه فيهم.

الثالث: نفي العلم عنهم.

الرابع: تكذيبهم فيما تضمّنه جوابهم من الإخبار عن سّفه أهل الإيمان"².

كما بيّن ابن القيم إسجالاً مكّماً حيث قال: " وخامس-أيضا- وهو: تكذيبهم فيما

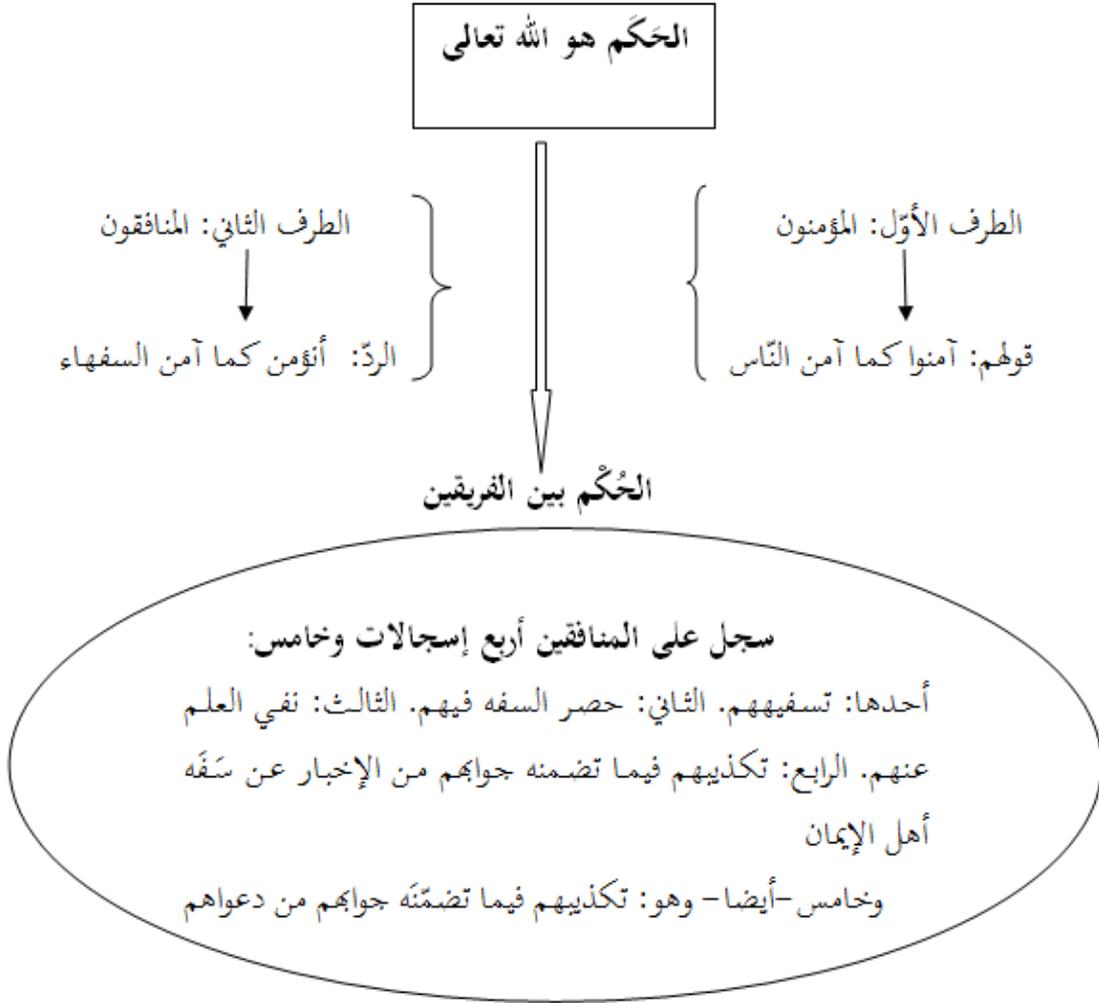
تضمّنه جوابهم من دعواهم التنزيه من السّفه"³.

ويمكن وضع مخطط يبيّن ما وضّحه ابن القيم في هذه المناظرة كالتالي:

¹ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج4، ص112.

² نفسه، ج4، ص112.

³ نفسه، ج4، ص112.



5) مناظرات في مسألة البعث

1.5) في سورة يس

وقد خرج ابن القيم هذه المناظرة في موضعين متفرقين في مؤلفين من مؤلفاته، وكان لكل موضع تخريج يدور في المضامين نفسها، لكن ببعض التنوع في كيفية الطرح، ومنه سنذكر الموضوع الأول الذي أعطى فيه تفصيلات أكثر، ونضيف له بعض ما يخدمه من الموضوع الثاني الذي عدّد فيه ابن القيم الحجج التي تضمنتها الآيات، حيث قال: "تضمنت هذه الآيات عشرة أدلة"¹، ثم سرد تلك الأدلة، أما الموضوع الأول، فقال فيه: "وقال سبحانه في تثبيت أمر البعث: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس 79-78] إلى آخر السورة"²، ثم عقب بقوله:

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص260.

² ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص473.

"فلو رام أعلم البشر وأفصحهم وأقدرهم على البيان أن يأتي بأحسن من هذه الحجّة ، أو بمثلها في ألفاظٍ تشابه هذه الألفاظ في الإيجاز والاختصار ووضوح الدلالة وصحة البرهان ؛ لألغى نفسه ظاهر العجز منقطع الطمع يستحي الناس من ذلك"¹.

وقد بيّن ابن القيم الدليل على ما قاله حول هذه الآية وحجاجيتها وإعجازها، حيث قال: "فإنه سبحانه افتتح هذه الحجّة بسؤال أورده الملحد اقتضى جواباً ، فكان في قوله سبحانه: ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ ما وُفِيَ بالجواب وأقام الحجّة وأزال الشبهة ، لولا ما أراد سبحانه من تأكيد حجته وزيادة تقريرها، وذلك أنه سبحانه أخبر أنّ هذا الملحد السائل عن هذه المسألة لو لم ينس خلق نفسه وبدأ كونه، وذكر خلقه لكانت فكرته فيه كافية في جوابه مسكتة له عن هذا السؤال"². فذلك يعني أنّ السائل لو فكّر فقط في خلقه لما بادر بالسؤال، فبذلك كان

هذا التذكير كافياً. وبيّن ابن القيم في موضع آخر جريان هذا الأسلوب في تذكير الجاحد: "وهذا كما تقول لمن جحدك أن تكون قد أعطيت شئاً: فلأن جحدني الإحسان إليه ، ونسي الثياب التي عليه والمال الذي معه والدّار التي هو فيها ، حيث لا يمكنه جحد أن يكون ذلك منك"³.

لكن رغم أنّ ذلك الجواب كافٍ، فقد بيّن ابن القيم أنّ حجج القرآن لم يقف عند حدّ ذلك، بل جاء مفصّلاً في ذلك التذكير، حيث "أوضح سبحانه ما تضمنه قوله: ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾، وصرّح به جواباً له عن مسأله ، فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس : 79]. فاحتج بالإبداء على الإعادة وبالتشأة الأولى على التشأة الأخرى ، إذ كل عاقل يعلم علماً ضرورياً أنّ من قدر على هذه قدر على هذه ، وأنّه لو كان عاجزاً عن الثانية لكان عن الأولى أعجز وأعجز. ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقه وعلمه بتفاصيل خلقه أتبع ذلك بقوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس : 79]، فهو عليم بالخلق الأوّل وتفاصيله وجزئياته

¹ نفسه، ج2، ص473.

² نفسه، ج2، ص473.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص260.

وموادّه وصورته وعلّله الأربع¹. وكذلك هو عليم بالخلق الثاني وتفصيله ومواده وكيفية إنشائه ، فإن كان تام العلم كامل القدرة كيف يتعدّر عليه أن يحيي العظام وهي رميم². فقد بيّن هنا بأنّ هذا الخلق لما كان يستلزم علماً وقدرة كان ذلك متحقّقاً، لأنّ الله سبحانه هو الذي بدأ الخلق وهو به عليم.

كما بيّن ابن القيم أنّ مسار الحجاج والمناظرة في هذه الآية لا زال مستمرا مع من أنكر البعث، ولربما هناك منكر يأتي باعتراض آخر ، ولذلك فإنّ الله سبحانه " أكد الأمر بحجة قاهرة وبرهان ظاهر يتضمّن جوابا عن سؤال ملحد آخر يقول : العظام إذا صارت رميما عادت طبيعتها باردة يابسة ، والحياة لا بدّ أن تكون مادّتها وحاملها طبيعته حارة رطبة لتقبل صورة الحياة، فتولّى سبحانه جواب هذا السؤال بما يدل على أمر البعث ، ففيه الدليل والجواب معا فقال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ﴾ [يس : 80]، فأخبر سبحانه بإخراج هذا العنصر الذي هو في غاية الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلئ بالرطوبة والبرودة، فالذي يخرج الشّيء من ضده وتنقاد له مواد المخلوقات وعناصرها ولا تستعصي عليه، هو الذي يفعل ما أنكره الملحد ودفعه من إحياء العظام وهي رميم³.

وفي السياق السابق نفسه من الاحتجاج بقياس خلق على خلق، فإنّ الله سبحانه "أكد هذا بأخذ الدلالة من الشّيء الأجل الأعظم على الأيسر الأصغر ، وأنّ كل عاقل يعلم أنّ من قدر على العظيم الجليل فهو على ما دونه بكثير أقدر وأقدر ، فمن قدر على حمل قنطار فهو على حمل أوقية⁴ أشد اقتدارا فقال : ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [يس 81]، فأخبر سبحانه أنّ الذي أبدع السموات والأرض على جلالتهما وعظم شأنهما وكبر أجسامهما وسعتهما وعجيب خلقتهما ، أقدر على أن يحيي

¹ هي: "العلة الفاعلة" وهي الموحدة، وإذا كان للعلة الفاعلة اختيار وغاية فإنّها توجد لغاية ومنه تكون "العلة الغائية"، وإذا كان هذا الموجود محتاجا إلى مادة يتحقّق بها تكون "العلة المادية"، ثم هذا الموجود المحدث لا بدّ له من صورة وهيأة فتأتي "العلة الصورية". ينظر: عبد الرحمن الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، ص346-347.

² ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص473-474.

³ نفسه، ج2، ص474-475.

⁴ الأوقية، بضمّ الهزّة وتشديد الياء: زنة سبعة مثاقيل، وقيل زنة أربعين درهما، ابن منظور، لسان العرب، مج 1، ص273.

عظاما قد صارت رميما فيردّها إلى حالتها الأولى. كما قال في موضع آخر: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر : 57]، وقال ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّبَ الْمُؤْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف: 33]¹.

لكن ذكر ابن القيم أنّ الله سبحانه، زيادة على إقامته الحجّة على قدرته على الخلق وإعادة بعثه، بيّن خصوصيّة صفة الخلق عنده، حيث ردّ على شبهة أخرى قد تقع للملحد في الكيفيّة، حيث "أخذ سبحانه ذلك وبينه بيانا آخر يتضمّن مع إقامة الحجّة دفع شبهة كل ملحد وجاحد، وهو أنّه ليس في فعله بمنزلة غيره الذي يفعل بالآلات والكلفة والتعب والمشقة، ولا يمكنه الاستقلال بالفعل، بل لا بدّ معه من آلة ومشارك ومعين، بل يكفي في خلقه لما يريد أن يخلقه ويكوّنه نفس إرادته وقوله للمكوّن كن فإذا هو كائن كما شاءه وأراده. فأخبر عن نفاذ مشيئته وإرادته وسرعة تكوينه وانقياد المكوّن له وعدم استعصائه عليه"². فبيّن أنّ الكيفيّة مختلفة عن غيره، فالخالق سبحانه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]³.

كما أكد ابن القيم ذلك التّخريج في موضع آخر، حيث قال: "فَهَذَا جَوَابٌ وَاسْتِدْلَالٌ قَاطِعٌ، ثُمَّ أَكَّدَ هَذَا الْمَعْنَى بِالْإِخْبَارِ بِعُمُومِ عِلْمِهِ لِجَمِيعِ الْخَلْقِ، فَإِنَّ تَعَدُّرَ الْإِعَادَةِ عَلَيْهِ إِنَّمَا يَكُونُ لِقُصُورِ عِلْمِهِ أَوْ قُصُورِ فِي قُدْرَتِهِ، وَلَا قُصُورَ فِي عِلْمٍ مَنْ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ، وَلَا قُدْرَةَ فَوْقَ قُدْرَةِ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَإِذَا أَرَادَ شَيْئًا قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، وَبِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ، فَكَيْفَ تَعْجِزُ قُدْرَتُهُ وَعِلْمُهُ عَنْ إِحْيَائِكُمْ بَعْدَ مَمَاتِكُمْ وَلَمْ يَعْجِزْ عَنِ النَّشْأَةِ الْأُولَىٰ وَلَا عَنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟"⁴.

وتكملة لمسار هذا الحجاج فإنّ الله سبحانه قد "نَزَّ نَفْسَهُ عَمَّا نَطَقَ بِهِ أَعْدَاؤُهُ الْمُنْكَرُونَ لِلْمَعَادِ مُعْظَمًا لَهَا بِأَنَّ مُلْكَ كُلِّ شَيْءٍ بِيَدِهِ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفَ الْمَالِكِ الْحَقِّ فِي

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص475-476.

² نفسه، ج2، ص476-477.

³ لم يورد ابن القيم هذه الآية في هذا الموضوع وإنّما أشار إلى جزء منها في ثنايا كلامه بلفظ "وقوله للمكوّن كن"، وقد ذكر الآية حينما أتى على نفس المناظرة، وذلك في الموضوع الثّاني من مؤلّفه الآخر. ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، مج 2، ص261.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص260.

مَمْلُوكِهِ الَّذِي لَا يُمَكِّنُهُ الْإِمْتِنَاعُ عَنْ أَيِّ تَصَرُّفٍ شَاءَهُ فِيهِ، ثُمَّ خَتَمَ السُّورَةَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَالِيَهُ تُرْجَعُونَ﴾ [يس: 83] كَمَا أَنَّ هُمْ ابْتَدَأُوا مِنْهُ هُوَ فَكَذَلِكَ مَرْجِعُهُمْ إِلَيْهِ، فَمِنْهُ الْمَبْدَأُ وَالْيَهُ الْمَعَادُ، وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ؟ ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: 42]¹. وقد أبدى ابن القيم استحسانه الكبير بحجاجية الآية وكيف خدمت خاتمتها مبدأها حيث قال: " ختم هذه الحجة بإخباره أن ملكوت كل شيء بيده فيتصرف فيه بفعله ، وهو قوله: ﴿وَالِيَهُ تُرْجَعُونَ﴾ [يس 83]، فتبارك الذي تكلم بهذا الكلام الذي جمع في نفسه بوجازته ، وبيانه ، وفصاحته ، وصحة برهانه كل ما تلزم الحاجة إليه من تقرير الدليل، وجواب الشبهة، ودحض حجة الملحد، وإسكات المعاند بالفاظ لا أعذب منها عند السمع ، ولا أحلى منها ومن معانيها للقلب ، ولا أنفع من ثمرتها للعبد"².

ويمكن تلخيص مسار الحجاج في الشبه الواردة والردود عليها، حيث كانت الشبهة المنطلق منها هي قول الملحد: ﴿من يحيي العظام وهي رميم﴾ وهي الشبهة المصرح بلفظها في الآيات، وكان أول ردّ ﴿ونسي خلقه﴾، وقد كان ذلك الرد وحده كافياً، لكن الله سبحانه وتعالى ذكر تفصيلاً لما تضمنه ذلك الجواب، وضمن تلك التفصيلات كانت هناك ردود عن شبه قد يوردها الملحد، وحسب ما ذكره ابن القيم هي شبهتان، حتى وإن كان غير مصرح بهما فذلك من الطبيعة الحجاجية للمناظرة، "فإذا كان الحجاج قائماً على سؤال وجواب، فليس من الضروري أن يكون السؤال منطوقاً به، بل يكون سؤالاً مفترضاً، لأنه يجسد الباعث على الحجاج بالموافقة تارة، وبالاعتراض تارة أخرى. وعليه فهو الذي يوجه مسار فعل الحجاج"³، وبذلك فقد كانت مناظرة تحوي شبهاً مصرحاً بها وأخرى متضمنة، كما أن كل تلك الحجج جاءت مفصلة لما تضمنه الجواب الأول ﴿ونسي خلقه﴾، وانتهت تلك المناظرة بتقرير أن الله سبحانه هو المبدئ والمعيد وإليه يرجع الخلق.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص261.

² ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص477.

³ الشنهي، إستراتيجيات الخطاب، ص482.

بالإضافة التلخيص السابق لما أورده ابن القيم من تقرير تلك المناظرة، يمكن زيادة تسهيل تمثّل تلك المناظرة، وذلك بوضعها ضمن رسوم توضيحية، تكون متسلسلة بحسب الشُّبّه الثلاث والرّدّ عليها، ثم النتيجة النهائية المحصّلة منها، وذلك وفق ما يلي:

إبطال الله لشبهه وإثبات البعث

شبه الملاحد/ المنكر للبعث

الردّ: نسي خلقه = تكبير له بالنظر في خلقه.
وهذا وحده كافٍ إلا أنّ الله تعالى فصل فيما تضمنته،
وذلك بمتوالية الحجج التالية:



الاحتجاج يبدأ الخلق على إعادته وهذا من حيث القدرة
وذلك ما جاء في قوله:

{قل يحييها الذي أنشأها أول مرة}

ولكون الخلق يستلزم القدرة وكذلك العلم جاءت الحجة الموالية



{وهو بكل خلق عليهم} = دليل على العلم

ش1: من يحيي العظام
وهي رميم؟

وضمن مسار متوالية الحجج التي تضمنها الردّ الأول قد تأتي شبهة أخرى للملحد ولذلك كان لها حجج أخرى تدفعها، وذلك:

إبطال الله لشبهه وإثبات القدرة

شبهة أخرى للملحد

ش2: العظم الرميم بحسب طبيعته غير قابل للإحياء

الردّ: {الذي جعل من الشجر الأخضر ناراً} وهو = جواب ودليل على القدرة على ذلك ثم أكد ذلك ببيان أن:

القدرة على الأعظم دليل القدرة على الأصغر وذلك في قوله: {أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ}

ثم كانت شبهة أخرى قد يأتي بها الملحد تتعلق بكيفية القدرة، وكذلك كان عليها الردّ، وذلك:

إبطال الله لشبهه وإثبات نوع القدرة

شبهة أخرى للملحد

{الردّ: الأمر متعلق فقط بقوله {كن فيكون}}

ش3: تلك القدرة فيها كلفة وهي بحاجة إلى آلات ومعين

ثم كانت النتيجة النهائية والحاقمة التي ختمت بها مسار الاحتجاج ذلك

ن

كَمَا أَنَّهُمْ ابْتَدَؤْا مِنْهُ هُوَ فَكَذَلِكَ مَرْجِعُهُمْ إِلَيْهِ، فَمِنْهُ الْمَبْدَأُ وَإِلَيْهِ الْمَعَادُ

2.5) مناظرة منكري البعث بطريق السؤال والتّحدي في سورة الواقعة

الاستفهام داخل ضمن ما يسميه التّداوليون "الأفعال اللّغوية"، ويرى " (فان إيميرن وجروتندورست) أنّ الأفعال اللّغوية تسهم بأدوار مختلفة في الحجاج"¹. وتستخدم تلك الأفعال اللّغوية المتنوعة لعدّة أغراض حجائية "ويعد الاستفهام من أنجع أنواع الأفعال اللّغوية حجاجاً"².

وقد بيّن ابن القيم كيف تمّ **توظيف السؤال والاستفهام حجائياً** ، بغرض تحديّ منكري البعث وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ عَيْرَ مَدِينٍ تَرْجِعُونَهَا﴾ [الواقعة: 86-87]، يقول ابن القيم: " أي: هلاًّ تردّون الرّوح إلى مكانها، إن كنتم غير مربوبين ولا مقهورين، ولا مجزيين؟ وهذه الآية تحتاج إلى تفسير، فإنّها سيقّت للاحتجاج عليهم في إنكارهم البعث والحساب، ولا بدّ أن يكون الدليل مستلزماً لمدلولة، بحيث ينتقل الدّهن منه إلى المدلول، لما بينهما من التلازم، فكلّ ملزوم دليل على لازمه، ولا يجب العكس"³.

ثمّ بيّن ابن القيم وجه الاستدلال في هذا السّياق الاحتجاجي (مسألة البعث)، حيث قال: "ووجه الاستدلال: أنّهم إذا أنكروا البعث والجزاء فقد كفروا برّبهم، وأنكروا قدرته وربوبيّته وحكمته، فإنّما أنّ يُقرّوا بأنّ لهم ربّاً قاهراً متصرفاً فيهم، كما سيّميّتهم إذا شاء ويحييهم إذا شاء، ويأمّرتهم وينهاهم، ويُنيب مُحسنهم ويُعاقب مُسيئهم، وإمّا أنّ لا يُقرّوا برّب هذا شأنه"⁴. ثمّ بيّن ابن القيم ما يترتب عن الحالين: " فإنّ أقرّوا به آمنوا بالبعث والنشور، والدّين الأمريّ والجزائيّ، وإنّ أنكروه كفروا به، فقد زعموا أنّهم غير مربوبين ولا محكوم عليهم، ولا لهم ربٌّ يتصرّف فيهم كما أراد، فهلاًّ يقدرون على دفع الموت عنهم إذا جاءهم، وعلى ردّ الرّوح إلى مُستقرّها إذا بلغت الخلقوم؟"⁵. ثمّ بيّن لمن هو موجه هذا الخطاب والغرض الحجاجي الذي يهدف إليه، يقول ابن القيم: " وهذا خطابٌ للحاضرين وهم عند المُحتضر، وهم يُعاينون موته، أي: فهلاًّ تردّون الرّوح إلى مكانها إن كان لكم قدره وتصرف، ولستّم بمربوبين ولا

¹ الشّهري، إستراتيجيات الخطاب، ص481.

² نفسه، ص483.

³ ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الدّواء الشّافي، ص206.

⁴ نفسه، ص206.

⁵ نفسه، ص206.

أما التقرير الآخر فهو " أنكم لو كنتم من حجارة أو حديد أو خلق أكبر منهما كان قادرا على أن يفنيكم ويحيل ذواتكم وينقلها من حال إلى حال. ومن قدر على التصرف في هذه الأجسام مع شدتها وصلابتها بالإفناء والإحالة ونقلها من حال إلى حال ، فما يعجزه عن التصرف فيما هو دونها بإفناؤه وإحالته ونقله من حال إلى حال " ¹. وقد بين ابن القيم في موضع آخر من مؤلفاته ما يقتضيه هذا التقرير الثاني، حيث قال: " وَالْمَعْنَى الثَّانِي يَفْتَضِي أَنْتُمْ صَوَّرُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَنْزَلُوهَا هَذِهِ الْمَنْزِلَةَ، ثُمَّ أَنْظَرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَعَجَزُونَا أَمْ قَدَّرْتَنَا وَمَشِئْتَنَا حَيْطَةً بِكُمْ وَلَوْ كُنْتُمْ كَذَلِكَ؟" ².

ثم بين ابن القيم كيف هي تكملة هذه المناظرة، حيث " أخبر سبحانه أنهم يسألون سؤالاً آخر بقولهم : من يعيدنا إذا استحالت أجسامنا وفنيت ؟ فأجابهم بقوله : ﴿قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: 51]، وهذا الجواب نظير جواب قول السائل : ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس : 78] " ³. لكن لم تنته أسئلة المنكرين، حيث إنهم " لما أخذتهم الحجّة ولزمهم حكمها ولم يجدوا عنها معدلا ، انتقلوا إلى سؤال آخر يتعللون به كما يتعلل المقطوع بالحجاج بمثل ذلك، وهو قولهم: متى هو ؟ فأجيبوا بقوله: ﴿عسى أن يكون قريبا يوم يدعوكم فتستحيون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلا﴾ [الإسراء: 52- 51] " ⁴.

وقد انتهى ابن القيم في **الموضع الثاني** الذي ذكر فيه هذه المحاججة إلى بيان رفعة الحجاج في القرآن الكريم، ومن ثم التشنيع على من تركه واشتغل بغيره، حيث قال: " فليتأملن اللبيب لطف موقع هذا الدليل، واستلزامه لمدلوله استلزاما لا يحيد عنه، وما تضمنه من السؤالات والجواب عنها أبلغ جواب وأصح وأوضحه، فليله ما يفوت المعرضين عن تدبر القرآن المتعوضين عنه بزبالة الأذهان وخبالة الأفكار " ⁵.

6) مسالك القرآن الحجاجية في تقرير التوحيد بطريق مساءلة العقل والفترة

1.6) التوحيد وأقسامه عند ابن القيم

¹ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص479.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص262.

³ ابن القيم، الصواعق المرسله، ج2، ص479.

⁴ نفسه، ج2، ص479-480.

⁵ ابن القيم، إعلام الموقعين، مج2، ص263.

يرى ابن القيم أنّ تقرير التوحيد في القرآن الكريم له قاعدة كليّة؛ وهي أنّه قائم على ثنائيّة النفي والإثبات؛ نفي ألوهية ما سوى الله، وإثباتها له وحده، وذلك "أنّ طريقة القرآن في مثل هذا أن يقرن النفي بالإثبات، فينفي عبادة ما سوى الله ويثبت عبادته، وهذا هو حقيقة التوحيد، والنفي المحض ليس بتوحيد. وكذلك الإثبات بدون النفي فلا يكون التوحيد إلا متضمّناً للنفي والإثبات، وهذا حقيقة (لا إله إلا الله)"¹. كما بيّن بأنّ للتوحيد قسمين: "أحدهما: التوحيد العلمي الخبري الاعتقادي المتضمّن إثبات صفات الكمال لله تعالى، وتنزيهه فيها عن التشبيه والتّمثيل، وتنزيهه عن صفات النقص. والتوحيد الثاني: عبادته وحده لا شريك له، وتجريد محبّته والإخلاص له وخوفه ورجاؤه والتوكّل عليه والرّضى به رباً وإلهاً وولياً، وأن لا يجعل له عدلاً في شيء من الأشياء"².

ووضّح في موضع آخر هذين النوعين وبما يتعلق كلّ واحد منهما، "التّوحيد نوعان: نوع في العلم والاعتقاد، ونوع في الإرادة والقصد، ويُسمّى الأوّل: التّوحيد العلمي، والثاني: التّوحيد القصدية الإرادية، لتعلّق الأوّل بالأخبار والمعرفة، والثاني بالقصد والإرادة"³، كما بيّن، في موضع آخر، دلالة القرآن على كلّ واحد منهما، وذلك حين حديثه عن أهميّة معرفة "نوعي التّوحيد القولي العلمي الخبري والتّوحيد القصدية الإرادية العملي"⁴، حيث "دلّ على الأوّل سورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : 1]، وعلى الثاني سورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون : 1] وكذلك دلّ على الأوّل قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة : 136] وعلى الثاني قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران 64]"⁵. كما بيّن ابن القيم اشتمال التوحيد الثاني (العملي) على نوعين فهو "توحيد في الرّبوبيّة، وتوحيد في الإلهيّة، فهذه ثلاثة أنواع"⁶.

¹ بدائع الفوائد، ج1، ص122.

² (بن القيم) أبو عبد الله محمد، اجتماع الجيوش الإسلاميّة على حرب المعطلّة والجهميّة، تحقيق: زائد بن أحمد التّشيري، دار عالم الفوائد (مكة-السعودية)، ط1(1431هـ)، ص84.

³ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص33.

⁴ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص401.

⁵ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص401.

⁶ ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص33.

2.6) منطلقات الحجاج وآلياته من منطلق نوعي التوحيد

لقد بين ابن القيم أنّ التوحيد العلمي والعملية عليهما مدار القرآن الكريم، وفي الوقت نفسه بين طرق الحجاج وآلياته التي تدخل ضمن بيان القرآن لهما، يقول ابن القيم: " فهذان الأصلان هما قطب رحى القرآن وعليهما مداره ، وبيأتهما من أهم الأمور ، والله سبحانه بينهما غاية البيان بالطرق الفطرية والعقلية والنظرية والأمثال المضروبة ونوع سبحانه الطرق في إثباتهما أكمل التنوع ، بحيث صارت معرفة القلوب الصحيحة والفطر السليمة لها بمنزلة رؤية الأعين المبصرة التي لا آفة بها للشمس والقمر والنجوم والأرض والسماء ، فذاك للبصيرة بمنزلة هذا للبصر"¹.

وقد وضّح ابن القيم منطلقات في قضية توحيد الربوبية في ضوء مرتكزات الفطرة والعقل؛ حيث بين أولاً المجال الذي يدخل فيه توحيد الربوبية، ليحدّد بعدها وظيفة المحاجج حولها، وطبيعة الحجّة التي تقتضيها سياقات المحاججة. حيث قال: "فأعطاه معرفة خالقه وبارئه ومبدعه سبحانه والإقرار به، ويسرّ عليه طرق هذه المعرفة، فليس في العلوم ما هو أجل منها، ولا أظهر عند العقل والفطرة، وليس في طرق العلوم التي تنال بها أكثر من طرقها ، ولا أدلّ ولا أبين ولا أوضح، فكُلُّما تراه بعينك أو تسمعه بأذنك أو تعقله بقلبك وكُلُّما يحظر ببالك وكُلُّما نالته حاسة من حواسك ؛ فهو دليل على الربّ تبارك وتعالى ، فطرق العلم بالصانع فطرية ضرورية* ليس في العلوم أجلّ منها، وكل ما استدللّ به على الصانع فالعلم بوجوده أظهر من دلالته"². فبين فطرية طرق العلم بالله وسهولتها.

3.6) مساءلة العقل والفطرة في التوحيد

¹ ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص403.

* الضروري هو اصطلاح منطقي خاص بالتصورات، يقابل مصطلح النظري. والمقصود بالضروري هو: الإدراك البديهي الذي لا يتطلّب تفكيراً، أمّا النظري فهو: الإدراك غير البديهي الذي يتطلّب تفكيراً. ينظر مثلاً: عبد الهادي الفضلي، خلاصة المنطق، ص109.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص243.

طريقة السؤال في المناظرات من أبرز الآليات المعتمدة فيها، حيث "يعد الاستفهام الوسيلة الأكثر استخداما في أية مواجهة إقناعية تجري بين طرفين، وأداة المطارحة الكفيلة بمساءلة اعتقادات الآخر واستجواب قناعاته"¹.

أ) مساءلة العقل والفطرة في الإقرار بالربوبية

لقد ركز "ابن القيم" كثيرا على قضية الفطر والعقول في كونها دالة على ربوبيته، كما قرنها أيضا بالشريعة، إذ "قد شهدت الفطر والعقول بأنّ للعالم ربًّا قَادِرًا حَلِيمًا عَلِيمًا رَحِيمًا كَامِلًا فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ، لَا يَكُونُ إِلَّا مَرِيدًا لِلْخَيْرِ لِعِبَادِهِ، مَجْرِبًا لَهُمْ عَلَى الشَّرِيعَةِ وَالسَّنَةِ الْفَاضِلَةِ الْعَائِدَةِ بِاسْتِصْلَاحِهِمْ، الْمُوَافِقَةَ لِمَا رَكَّبَ فِي عُقُولِهِمْ مِنْ اسْتِحْسَانِ الْحَسَنِ وَاسْتِقْبَاحِ الْقَبِيحِ، وَمَا جَبَلَ طِبَاعَهُمْ عَلَيْهِ مِنْ إِثَارِ النَّافِعِ لَهُمْ الْمَصْلُوحِ لِشَأْنِهِمْ ، وَتَرَكَ الضَّارَّ الْمُفْسِدَ لَهُمْ . وَشَهِدَتْ هَذِهِ الشَّرِيعَةُ لَهُ بِأَنَّهُ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ وَأَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، وَأَنَّهُ الْمُحِيطُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا"². فربوبية الله وكمالها ذاتا وصفة مما قد ركز الله سبحانه وتعالى الإقرار به في فطر عباده.

ولما كانت معرفة الخالق والإقرار به من أيسر ما يتوصل إليه من طرق عدة وذلك لفطريتها³، بين "ابن القيم" أنّ الرسل خاطبت فطر أقوامهم التي لا تشكّ في ذلك، والرسل إنّما جاءت الشريعة التي بعثوا بها مكّمة للفطر، " وَهَذَا قَالَتِ الرُّسُلُ لِأَمَمِهِمْ ﴿أَيُّ اللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: 10]، فخاطبهم مخاطبة من لا ينبغي أن يحظر له شكّ ما في وجود الله سبحانه⁴. وذلك تكامل العقل والشريعة والفطرة، حيث إنّ الله سبحانه " نصب من الأدلة على وجوده وحدانيته وصفات كماله الأدلة على اختلاف أنواعها ولا يطيق حصرها إلا الله ، ثمّ ركز ذلك في الفطرة ووضع في العقل جملة ، ثمّ بعث الرسل مذكرين به ولهذا يقول تعالى : ﴿وَذَكَّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: 55]، وقوله: ﴿فَذَكَرْ إِنْ نَفَعْتَ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: 9]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾ [الغاشية: 21]، وقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: 49]، وهو كثير في القرآن، ومفصلين لما في الفطرة والعقل العلم به جملة⁵.

¹ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص27.

² ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص314.

³ نفسه، ج2، ص245.

⁴ نفسه، ج2، ص243.

⁵ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2، ص243.

كما ساق مثالا آخر من القرآن: "ومن هذا قوله تعالى حاكيا عن صاحب ياسين أنه قال لِقَوْمِهِ مَحْتَجًّا عَلَيْهِمْ بِمَا تَقَرَّرَ بِهِ فِطْرُهُمْ وَعَقُولُهُمْ : ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تَرْجِعُونَ﴾ [يس: 22]، فتأمل هذا الخطاب كيف تجدد تحتة أشرف معنى وأجله وهو أن كونه سبحانه فاطرا لعباده يقتضي عبادتهم له، وأن من كان مفطورا مخلوقا فحقيق به أن يعبد فاطره وخالقه، ولا سيما إذا كان مردّه إليه فمبدأه منه ومصيره إليه، وهذا يُوجب عليه التفرغ لعبادته . ثم احتج عليهم بما تقرّر به عقولهم وفطرتهم من قبح عبادة غيره ، وأنها أقبح شيء في العقل وأنكره فقال : ﴿أَتَأْتِذُنِي مِنْ دُونِ آلِهَةٍ إِنْ يَرِدُنِي الرِّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تَعْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يَنْقُذُونَ إِيَّيَّ إِذَا لَفِيَ ضَلَالٌ مُبِينٌ﴾ [يس: 23-24]، أفلا تراه كيف لم يحتج عليهم بمجرد الأمر، بل احتج عليهم بالعقل الصحيح ومقتضى الفطرة¹.

ب) مساءلة العقل والفطرة للإقرار بصفات الله

لقد بين ابن القيم أنّ الله سبحانه قد تبه "على إثبات صفاته وأفعاله بطريق العقول ، فاستيقظت لتبنيها العقول الحية واستمرت على رقدتها العقول الميتة"²، وقد ذكر ابن القيم نماذج عدّة لذلك مبينا صحة تلك الأدلة وحجاجيتها، وذلك في عدّة صفات، حيث قال الله تعالى في صفة العلم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك : 14]، فتأمل صحة هذا الدليل مع غاية إيجاز لفظه واختصاره ، وقال سبحانه ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل 17] فما أصح هذا الدليل وما أوجزه³. فقد ذكر ابن القيم الأدلة التي تضمنتها الآيات في إثبات صفة "العلم" وصفة "الخلق"، وبين دلالتها مع إيجازها.

وقد وقف ابن القيم كثيرا عند صفة "الكلام" وسرد الآيات والأدلة المتضمنة فيها لإثبات هذه الصفة، حيث قال تعالى في صفة الكلام : ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ مُوسَىٰ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَرَأَىٰ سَخِرَاطًا مِنْهُمْ وَأَخَذْنَا مِنْهُمُ وَاكْفَافًا لِيُحَدِّثَ إِلَىٰ عِبَادِهِمُ الْحَدِيثَ : ﴿أَتَأْتِذُنِي مِنْ دُونِ آلِهَةٍ إِنْ يَرِدُنِي الرِّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تَعْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يَنْقُذُونَ إِيَّيَّ إِذَا لَفِيَ ضَلَالٌ مُبِينٌ﴾ [يس: 23-24]، فتأمل صحة هذا الدليل على أن من لا يكلم ولا يهدي لا يصلح أن يكون آله ، وكذلك قوله في الآية الأخرى عن العجل : ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه :

¹ نفسه، ج2، ص332-333.

² ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج3، ص914.

³ نفسه، ج3، ص914.

[89]، فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم، وعدم ملك الضّر والنّفع دليلا على عدم الإلهية¹. وقد بيّن ابن القيم أنّ هذه الآية جمعت بين نوعين من الأدلة، فهي " دليل عقلي سمعي على أنّ الإله لا بد أن يكلم ويتكلّم، ويملك لعباده الضّر والنّفع وإلا لم يكن إلهاً"². ثم ذكر أدلة أخرى تضمنتها آيات أخرى وتحوي استدلالا عقليا، " وقال: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد : 8-10] نبهك بهذا الدليل العقلي القاطع أنّ الذي جعلك تبصر وتكلم وتعلم أولى أن يكون بصيرا متكلميا عالما ، فأيّ دليل عقلي قطعي أقوى من هذا وأبين وأقرب إلى المعقول ، وقال تعالى في آلهة المشركين المعطلين: ﴿أَلَمْ أَرْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 195]، فجعل سبحانه عدم البطش والمشي والسمع والبصر دليلا على عدم إلهية من عدت فيه هذه الصفات ، فالبطش والمشي من أنواع الأفعال ، والسمع والبصر من أنواع الصفات"³. وقد انتهى ابن القيم إلى بيان أنّ أدلة صفات الله وكمالها من أظهر الأدلة، "وأيّ دليل في العقل أوضح من إثبات الكمال المطلق لخالق هذا العالم ومدبره ، وملك السموات والأرض وقبومها ، فإذا لم يكن في العقل إثبات جميع أنواع الكمال له ، فأيّ قضية تصح في العقل بعد هذا ؟"⁴.

4.6 مساءلة ومناظرة منكري الخالق المستحق للعبادة بدليل التقسيم الحاصر

تناول ابن القيم " الدليل المقسم الحاصر "، الذي يدخله الأصوليون ضمن " طرق ثبوت العلة بالاجتهاد" والتي منها "السبر والتقسيم"، وهما من أبواب المناظرة ، فالسبر والتقسيم" هو باب من أبواب الجدل، يتخذه المجادل حجة لإبطال كلام خصمه بأن يذكر أقسام الموضوع المجادل فيه، ويبين أنّه ليس من خواص واحد منها ما يوجب الدعوى التي يدعيها الخصم"⁵. واصطلاحا هما " حصر الأوصاف التي يمكن أن يُعلّل بها حكم الأصل في

¹ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج3، ص914-915.

² نفسه، ج3، ص915.

³ نفسه، ج3، ص915.

⁴ نفسه، ج3، ص916.

⁵ ، محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص67.

عدد معين، ثم إبطال ما لا يصح منها بالأدلة والقرائن، فيترجّح أن يكون الباقي علة¹ والتقسيم الحاصر أحد أنواع التقسيم، وهو "ما يكون دائرا بين التّفي والإثبات، وبيانه: أن يحصر الأوصاف التي تنقذ في الذّهن والتي يمكن أن يعلّل بها حكم الأصل، ثم يختبر بالأدلة، فيبطل ما لا يصلح منها، ويحذفها عن الاعتبار، فما بقي بعد ذلك يُعتبر هو الوصف الذي يصح التعليل به"².

وقد ذكر له ابن القيم مثالا جاء فيه تقرير وجود الخالق بدءا بالسؤال حول ذلك، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَأُوفُونَ﴾ [الطور: 35-36]. حيث بيّن ابن القيم المسلك الحججي في الآية بأنه عن طريق "الدليل المقسم الحاصر الذي لا يجد سامعه إلى ردّه ولا معارضته سبيلا"³. ثم وضح استعماله في الآية من خلال محاكاة الله تعالى لهم، حيث جاء الدليل عبر ثلاثة أقسام حاصرة: أما القسمان الأولان؛ فقد بيّن لهم الله تعالى ضربين من المستحيلات بطريق التقسيم والحصر:

الأول: أنّهم خلّقوا من غير خالق ، يقول ابن القيم: " فتأمّل هذا التّرديد المتضمّن لإقامة الحجّة بأقرب طريق وأفصح عبارة يقول تعالى هؤلاء مخلوقون بعد أن لم يكونوا، فهل خلّقوا من غير خالق خلّقهم؟ فهذا نوع من المحال الممتنع عند كل من له فهم وعقل أن يكون مصنوع من غير صانع ومخلوق من غير خالق"⁴.

الثاني: أنّهم هم الخالقون، يقول ابن القيم: "وهذا أيضا من المستحيل أن يكون العبد موجدا خالقا لنفسه، فإنّ من لا يقدر أن يزيد في حياته، بعد وجوده وتعاطيه أسباب الحياة، ساعة واحدة ولا أصبعا ولا ظفرا ولا شعرة، كيف يكون خالقا لنفسه حال عدمه؟"⁵.

¹ التّملة، الشّامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه، ص711.

² نفسه، ص713.

³ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص492-493.

⁴ نفسه، ج2، ص493.

⁵ ابن القيم، الصّواعق المرسلّة، ج2، ص493.

ثم بيّن ابن القيم النتيجة الضمنية المرادة من هذا المسلك الحجاجي التقسيمي، بأنه "إذا بطل القسمان؛ تعيّن أنّ لهم خالقاً خلقهم وفاطراً فطرهم، فهو الإله الحقّ الذي يستحقّ عليهم العبادة والشكر فكيف يشركون به إلها غيره وهو وحده الخالق لهم"¹.

ذلك عن القسمين الأولين، أما عن القسم الثالث، وهو قوله تعالى: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، فقد افترض ابن القيم سؤالاً هو: ما موقع هذا القسم من هذه الحجة؟ ثم أجاب عنه بأنه أحسن موقع، وأتته مكمل للمسار الحجاجي المبني على القسمين السابقين ومؤكّد له، حيث قال: "فإنّه بيّن بالقسمين الأولين أنّ لهم خالقاً وفاطراً وأنهم مخلوقون. وبيّن بالقسم الثالث أنّهم بعدما وجدوا وخلقوا فهم عاجزون غير خالقين، فإنّهم لم يخلقوا نفوسهم ولم يخلقوا السماوات والأرض، وأنّ الواحد القهار الذي لا إله غيره ولا ربّ سواه هو الذي خلقهم وخلق السماوات والأرض فهو المتفرد بخلق المسكن والسّاكن، وبخلق العالم العلوي والسّفلي وما فيه"².

وبيّن ابن القيم من خلال هذا التقسيم الحاصر النتيجة التي لا بد من أن يصل إليها الخطاب في النهاية، وذلك لحصر جميع الخيارات الأخرى التي لا تبقي وجها للمعارض حتى يوهن هذا البناء الحجاجي، وهذا شرط أساسي في هذا النوع من مسالك الحجاج حيث إنّ الشرط في استخدام الحجة القائمة على التقسيم استخداماً ناجحاً هو أن يكون تعداد الأجزاء شاملاً "Exhaustive"³.

وبذلك التّوضيح فقد بيّن ابن القيم المسار الحجاجي الذي ورد في الآية عبر مسلك التقسيم الحاصر؛ إذ وضّح أنّ هناك ثلاثة أقسام (حجج) تؤدي إلى نتيجة " (ن 1)" مفادها: أنّ لهم خالقاً خلقهم وفطرهم فهو الإله الحق الذي يستحقّ عليهم العبادة والشكر، وذلك عبر طريقتين متكاملتين يخدمان نتيجة واحدة:

الأول: القسم الأول (استحالة أنّهم خلقوا من غير خالق) + القسم الثاني (استحالة أنّهم خلقوا أنفسهم) يؤدّيان إلى (ن 1).

¹ نفسه، ج 2، ص 494.

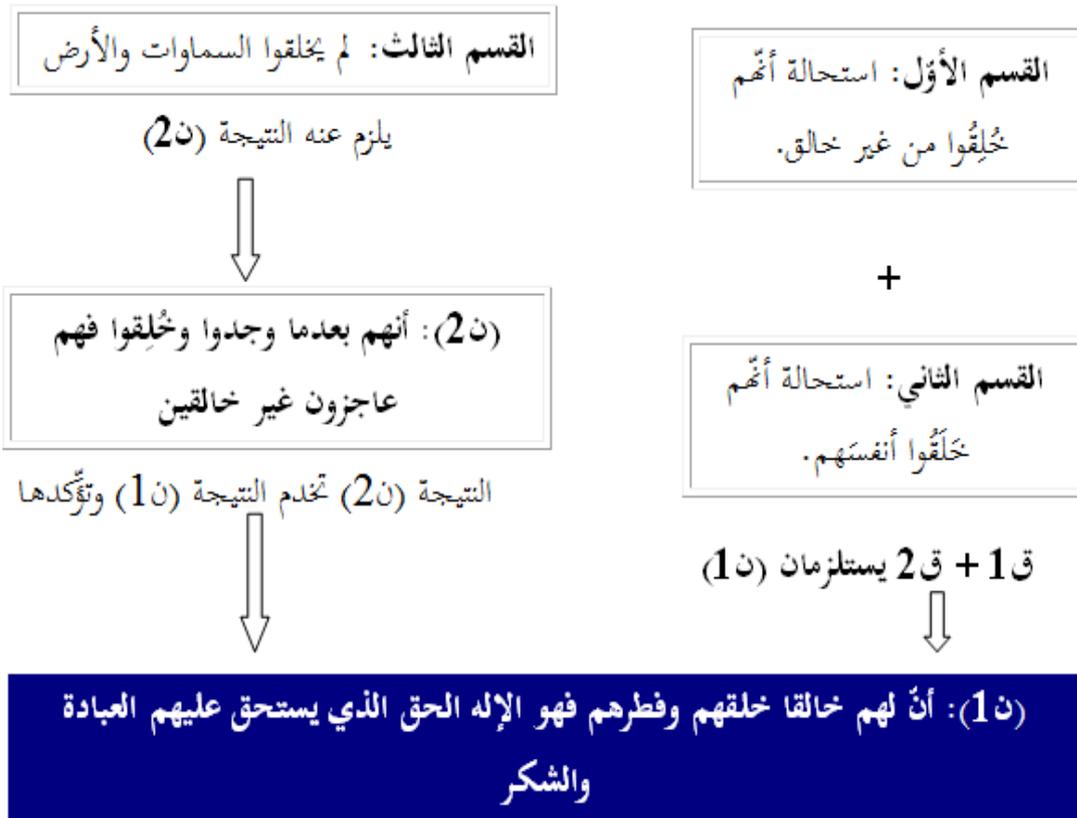
² نفسه، ج 2، ص 494.

³ عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطقاته وتقنياته، ص 331.

الثاني: يأتي القسم الثالث (لم يخلقوا السماوات والأرض) الذي يستلزم نتيجة (2ن):
 أنهم بعدما وجدوا وخلقوا فهم عاجزون غير خالقين (التي تخدم وتؤكد (1ن)، وبهذا يصير
 المسار وفق هذه المعادلة:

$$1ح + 2ح + 3ح = 1ن$$

ويمكن تجسيد ما فصله ابن القيم حول هذا المسلك والمسار الحجاجي الذي رسمه له
 عبر هذا المخطط:



وهناك من يخرج هذه الآية على المسلك الذي يدخله المناطقة في باب الاستدلال
 الشرطي المنفصل، وعليه تكون صورة هذا الاستدلال كالاتي:
 (1) إما "ق" وإما "ك" وإما "م".
 (2) لكن لا "ق".

(3) ولا "ك".

(4) إذن "م".

و "م" هي النتيجة الضمنية التي يستلزمها سقوط الاحتمالات "ق" و "ك" حتى وإن لم تذكر صراحة¹.

من خلال ما سبق يمكن القول بأنّ "نظرية الحجاج" عند ابن القيم والمدرسة التي ينتمي إليها، والتي تنطلق من مراجعة نقدية للمنطق الأرسطي وهيمنته على مجال الحجاج؛ يمكن أن تفتح للمعرفة العربية والعالمية في ميدان الحجاج مجالاً رحباً لم تحفل به الدراسات الغربية الحديثة، حيث رأت بأنّها أوّل من انطلق من مراجعة نقدية للمنطق الأرسطي وادّعت تخليص الحجاج من ربقته، بينما الأمر علمياً وتاريخياً بخلاف ذلك؛ وجهد ابن القيم الذي كشف البحث عن بعض من مكنوناته شاهد على ذلك. كما أنّ الدراسات العربية لم تحفل، في حدود اطلاعنا، على إبراز نظرية للحجاج على مستوى التنظير الذي ذكره ابن القيم، وإنّما جاءت متأثرة بشكل كبير بما جاء في الدراسات الغربية وإن حاولت التأسيس للحجاج في التراث العربي، لكن لم تخرج عن منطلقاته الغربية، سواء اليونانية القديمة أو النظريات الحديثة. وبهذا يمكن الاستفادة من جهد ابن القيم في الجوانب المصطلحية والمنهجية والإجرائية، والأمثلة التي أوردها من القرآن والسنة موظفاً فيها رؤيته للحجاج من خلال القرآن الكريم، وذلك في البحث عن نظرية حجاجية عربية، داخلية ضمن مشروع علم التخاطب الإسلامي.

¹ ينظر حول هذا التخريج: زكريّا بشير، أساليب الحجاج في القرآن الكريم، ص 43-44.

الخصائفة

الخاتمة

من خلال ما تمّ تقديمه في المباحث السابقة التي بينت ثراء فكر ابن القيم ومنجزه في مجال التخاطب واستراتيجيات الخطاب؛ لا يمكن في خاتمة هذا البحث سوى حصر مجمل أهمّ النتائج المتوصل إليها، ومنها:

- إنّ ما تقوم عليه استراتيجيات الخطاب من قضايا التخاطب المتمثلة في: المقاصد، وأفعال الكلام، والدلالات الحرفية والمستلزمة، والسياق، بالإضافة إلى مبادئ التخاطب من حيث الجانبين التواصلي التبليغي والتعاملي التأديبي، وكلّ ما يتعلّق باللّغة في جانبها الاستعمالي؛ قد وجدت حقلاً معرفياً يضمّها ويعالجها بعد أن كانت مهملة في الأنساق اللسانية الصوريّة، وذلك الحقل هو حقل "اللّسانيّات التداوليّة" الذي عالج تلك القضايا من خلال عدّة نظريّات مختلفة المشارب والامتدادات.

- لقد عولجت القضايا التخاطبيّة التي تناولتها التداوليّة في التّراث العربي أيضاً، ومن ذلك ما تمّ معالجته وفق المنهج التخاطبي الذي ينتمي إليه ابن قيم الجوزيّة، ومن أبرز سمات ذلك المنهج تحليل الظواهر التخاطبيّة انطلاقاً من الاستعمال الفعلي للّغة، وقد أعان النضج الكبير للفكر التخاطبي عند ابن القيم على استخراج تلك القضايا، وذلك ما بينته منطلقاته المعرفيّة والمنهجية في التخاطب، وقد تجلّت في محطّات كثيرة، من بينها موقفه من قضية الكلّي والجزئيّ التي كان لها أثر هام في تناول القضايا اللغويّة، ومن بينها قضية المجاز.

- لقد بيّن ابن القيم احتكام التّواصل الإنسانيّ، الذي هو أساس التخاطب، إلى مبدأ "البيان" الذي يمكن عدّه إرثاً عزيزاً يضاھي مبدأ التعاون في الثقافة الغربيّة، بل يفوقه انتظاماً. وهو ما فتح المجال للحديث عن عدّة قضايا تداوليّة عنده منها "القصدية"؛ إذ قد شدّد ابن القيم على أنّ "العبرة بالقصود والمعاني لا بالألفاظ والمباني"، بالإضافة إلى حديثه عن "مبادئ التّأديب" وبيان أصالتها في الفكر العربيّ الإسلاميّ.

- مجمل المفاهيم الإجرائيّة والمبادئ التخاطبيّة التي عالجها ابن القيم هي عماد ما تقوم عليه استراتيجيات الخطاب. ولذلك لم تكن اللّسانيّات التداوليّة وحدها العمدة في الأسس النظريّة والمعرفيّة لاستراتيجيات الخطاب المتناولة عند ابن القيم، بل كان منجزه التخاطبي هو الرّكيزة الأكبر، وكانت اللّسانيّات التداوليّة الإطار المنظّم والمورد المثري والمدعّم.

- تعددت استراتيجيات الخطاب ضمن وظيفتي اللغة التّواصلية والتّعاملية، فبالنسبة إلى الوظيفة التّواصلية تمّ الكشف عن الاستراتيجية البيانية التي تحوي مجموعة من المسالك المحكومة بضوابط النظام والنسق اللغوي من حيث الكمّ والكيف والموقع، بالإضافة إلى مسالك أخرى تحفّظ بيان المتكلم من خلال رفع توهم تأويلات غير مقصودة له. وأغلب ذلك محكوم بالمبدأ الذي أقرّه ابن القيم وهو "مبدأ البيان" الذي لا بدّ للمتكلّم من أن يحترمه حتى يحقّق الوظيفة التّواصلية للغة أولاً، ثم بإمكانه تحقيق الوظيفة التّعاملية وفق غاياته التّخاطبية المختلفة.
- وبالنسبة إلى الوظيفة التّعاملية للغة فقد تمّ النظر إلى الغايات التّأثيرية التي يتعيّنها المتكلمون، وفق عوامل متنوّعة أبرزها عامل "السّطة"، الذي يجعل مقام المتكلم مختلفاً وبذلك تختلف استراتيجياته الخطابية؛ فله أن يوجّه إن كان صاحب سلطة ويريد الاحتفاظ بسلطته. وذلك ما تمّ بحثه من خلال حقل أصول الفقه الذي تكثرت فيه آليات التّوجيه من أمر ونهي. كما أنّ له أن يتضامن من خلال اللّطف، وذلك ما تجلّى في العديد من الخطابات التي ذكرها ابن القيم وبيّن فيها آليات اللّطف في الخطاب، خاصّة في خطاب الله تعالى لعباده.
- ومن جهة أخرى فالمتكلم إن لم يكن صاحب السّطة فهو يتحرّى الأدب في الحديث مع مخاطبه صاحب السّطة، وذلك بمراعاته مبادئ التّأدب، وقد أبرز ذلك ابن القيم من خلال نماذج تمثّلت في خطابات الرّسل التي كانت في منتهى الأدب، بامثال الرّسل لما أرشدهم الله تعالى إليه في خطاباتهم لذوي السّطة.
- ومّا يدخل في الوظيفة التّعاملية، ويمكن أن يعدّ إثراءً لجانب الاستراتيجيات الخطابية: "استراتيجية الوعظ" بمسلكها التّرجيب والتّرهيب، وذلك لما للخطاب الوعظي من أهميّة كبيرة في الحضارة الإسلاميّة، نظراً لقيمته العالية في الدّين الإسلامي. وقد بيّن ابن القيم قيمة الخطاب الدّعوي والوعظي، وأعطى في ذلك تأصيلات وتقسيمات منهجية من حيث: خصائص هذا الخطاب، وأنواع المخاطبين، وكذلك أنواع المسالك المتبّعة في الوعظ.
- أمّا بالنسبة إلى الغاية الإقناعية، فتلك أبرز استراتيجيّة، وقد كان الاهتمام بها منذ العهد اليوناني حسب تأريخ الغريين، ومنذ سيّدنا إبراهيم حسب تأريخ ابن القيم المستفاد من القرآن الكريم، ولذلك كان منطلق النّظريّات الغربيّة هو الإرث اليوناني استفادة وتعديلاً، فكانت هناك عدّة نظريات فُتحت بالبلاغة الجديدة، ولا تزال عدّة نظريات أخرى تبرز. ولتلك الدّراسات

منطلقاتها في تناول استراتيجيّة الحجاج، وهي نابعة من توجّه كل نظرية، فمنها البلاغيّة ومنها اللّغويّة ومنها المنطقيّة.

- أما بالنّسبة إلى مجال الحجاج عند ابن القيمّ فله فيه منطلقاته الخاصّة، حيث قام بتجاوز الموروث اليوناني الذي كانت مقارنته هي السّائدة في أوساط المتكلّمين، وقام بالانطلاق من القرآن الكريم، واستفاد منه في قضيّة المصطلح وفي قضايا منهجيّة تتعلّق بأنواع الحجج وأصناف المحاججين، وكذلك استفاد منه في حديثه عن مرتكزات الحجاج وأنّه يعتمد على ثلاثيّة: الفطرة القابلة، والعقل المزكّي الذي يفرق بين الحقّ والباطل، والشريعة التي تفصّل ما استقرّ في الفطرة وأدركه العقل بجملا. بالإضافة إلى طرق ومسالك الحجاج والمناظرة، وكلّ ذلك من خلال القرآن الكريم، دون الاستعانة بالإرث اليوناني إلا ما كان من باب المقارنة بين مقصود القرآن ومقصود اليونان، فحقّق بذلك كفايةً لنظريّته في الحجاج.

- أمّا بالنّسبة إلى آليات الحجاج المعتمدة، فالدرّسات الغربيّة لها آليات متنوّعة أبرزها ما جاء به بيرلمان من آليات مبنية على الوصل والفصل، وهناك آليات لغويّة جاء بها ديكر من مثل العوامل والرّوابط الحجاجيّة والسّلم الحجاجي، بالإضافة إلى توجّهات أخرى أطرت مجموعة من الآليات من مثل آليات الحجاج المغالط.

- بالنّسبة إلى آليات الحجاج عند ابن القيمّ، فقد انطلق من القرآن الكريم في استمداها، وفي الوقت نفسه اعتمد على المدوّنة القرآنيّة في بيانها ضمن نماذج تطبيقيّة. وأبرز الآليات التي ذكرها في معرض بيانه لطرق الاستدلال هي "آلية القياس"، التي تتجسّد من خلال "المثل" الذي يأخذ مقبوليّته بأنّه قياس، ولأنّ القياس ممّا تقبله الفطرة. بالإضافة إلى حديث ابن القيمّ عن مكافئات معرفيّة للحجاج اللّغوي والعوامل الحجاجيّة والسّلم الحجاجي، وكذلك كَشْفُهُ لمسالك الحجاج المغالط والسّفسطة من خلال حديثه عن قياس الشّبّه، والحيل التي يستخدمها أصحاب التّأويل.

ولم يكن الجهد المبذول في هذا البحث إلا محاولات أوّليّة نحو اكتشاف مشروع علمي تخاطبي حجاجي ضخم ينطوي عليه تراث ابن القيمّ، حيث استفرغنا الجهد في بيان وإثارة عدّة قضايا تخدّم البحث ثم شرحها وتفصيلها، ومع ذلك فقد كانت هناك نقاط جاءت في البحث مجمّلة ولم تعط حقّها من التّفصيل، لكن آثرنا وضعها من باب الفائدة، وإلا فهناك قضايا

أخرى بقيت حبيسة المسودات ولم تدرج فيه لأنها لم تختمر بعد، فهو بهذا يحتاج، رغم ما استفرغناه فيه من الجهد والوقت، إلى تتبّع وإعادة واستمرار، خاصّة مع ازدياد حجم المكتسبات بتفادم المعارف وتراكميّتها؛ لأنّ موسوعيّة ابن القيم تحتاج إلى موسوعيّة في قراءتها واكتشاف ما تنطوي عليه من فوائد وفرائد.

ونأمل في هذا البحث أن يكون، على علّاته ونقائضه، لبنة من اللبّات التأسيسية ضمن هذا المشروع. كما نأمل أن تلتفت البحوث الجادة إلى هذا المجال الذي يستثمر التراث مع مراعاة مميّزاته الذاتية بغية الوصول إلى نظريّات محقّقة لجميع الكفايات، وهذا هو التّلاقح العلمي المثمر، دون الاستثمار في التراث بغية تطويعه إلى نظريّة ما وإن كان ذلك باللّجوء إلى القراءة التّجزئية له، وليّ نصوصه حتى تطاوع تلك النّظريّة، فضلا عن تغيّبه تماما وعدم الرّجوع إليه، ومن ثمّ الأخذ من النّظريات الغربيّة فقط. وهذه التّوصية، حسب رأينا المتواضع، هي مهمّة اللّسانيّات العربيّة الحقيقيّة، وغير ذلك هو محض نقل وتبعيّة.

ولا يسعنا في ختام هذا البحث إلا الشّناء على الله بكلّ ما هو أهل له من محامد؛ فهو الذي وقّقنا لإتمامه وأعاننا على مصاعبه، ويسّر لنا سبله، وشرفنا بالأستاذ المشرف "أ.د/ هشام خالدي"، الذي كان نعم العون لنا في هذا البحث، فجزاه الله خيرا. والله الحمد والشّكر أوّلا وآخرا على وفير نعمه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- أ) المصادر من مؤلفات (ابن القيم)، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي (ت751هـ)،
 - 1) اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد (مكة-السعودية)، ط1 (1431هـ).
 - 2) أحكام أهل الذمة، تح: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر (الدمام - السعودية)، ط1 (1418هـ-1997م).
 - 3) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي (السعودية)، ط1 (رجب 1423 هـ).
 - 4) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، مكتبة دار التراث (القاهرة - مصر)، د.ط، د.ت.
 - 5) بدائع الفوائد، تحقيق جماعي، دار النفائس (بيروت- لبنان)، ط2 (1431هـ-2010م).
 - 6) التبيان في أقسام القرآن، مكتبة المتنبي (القاهرة - مصر)، د.ط، د.ت.
 - 7) تحفة المودود بأحكام المولود، تح: عثمان بن جمعة ضميرية، دار عالم الفوائد (مكة - السعودية)، ط 1 (1431هـ).
 - 8) جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام، تح: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد (مكة - السعودية)، ط1 (1425هـ).
 - 9) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء، دار الفكر (بيروت-لبنان)، طبعة منقحة (1424هـ-2003م).
 - 10) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تح: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد (مكة - السعودية)، ط 1 (1428هـ).
 - 11) زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق وتخرىج الأحاديث: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسه الرسالة ناشرون (دمشق سوريا)، طبعة منقحة (1428هـ - 2007م).
 - 12) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار التراث (القاهرة - مصر)، د.ط، د.ت.
 - 13) الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، تح: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة (الرياض - السعودية)، ط1 (1408هـ).
 - 14) الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية، تح: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد (مكة السعودية)، ط1 (1428هـ).

- 15) طريق المهجرتين وباب السعادتين، مكتبة المتنبي (القاهرة - مصر)، د.ط (1998).
- 16) الفروسيّة المحمديّة، تح: زائد بن أحمد الشيرى، دار عالم الفوائد (مكة - السّعوديّة)، ط 1 (1428هـ).
- 17) كتاب الروح ، تح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار عالم الفوائد (مكة - السّعوديّة)، ط 1 (1433هـ).
- 18) مدارج السّالّكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، مراجعة: لجنة من العلماء، دارالكتب العلميّة (بيروت - لبنان)، ط 1، د.ت.
- 19) مفتاح دار السّعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة ، ضبط وتخريج: علي بن حسن الحلبي، دار ابن عقّان (السّعوديّة)، ط 1 (1416هـ - 1996م).
- ب) المصادر والمراجع الأخرى**
- 20) (أبو زهرة) محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.
- 21) _ تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط 1 (1934).
- 22) (أبو زيد) بكر بن عبد الله، ابن قيم الجوزية: حياته آثاره موارد، دار العاصمة للنشر والتوزيع (الرياض - السّعوديّة)، ط 2 (1423هـ).
- 23) (أدراوي) العياشي، الاستلزام الحواري في التّدالو اللّساني : من الوعي بالخصوصيات التّوعيّة للظّاهرة إلى وضع القوانين الصّابطة لها، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1 (1432هـ - 2011م).
- 24) (استبتيّة) سمير شريف، اللّسانيّات: المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث (إربد-الأردن)، ط 2 (1429هـ-2008م).
- 25) (الألمعي) زاهر عواض، مناهج الجدل في القرآن، ط 3 (1404هـ).
- 26) (إمام) زكريّا بشير، أساليب الحجّاج في القرآن الكريم : نماذج من الحجج الاستنباطيّة، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، د.ط (ذو القعدة 1415هـ-أفريل 1995م).
- 27) (الأمدي)، سيف الدين أبو الحسين علي بن أبي علي بن محمّد (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة (بيروت-سوريّة)، د.ط (1403هـ-1983م)، ج 1.
- 28) (أنيس) إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأجلو المصريّة (مصر)، ط 5 (1984).
- 29) (الأوسي) قيس اسماعيل، أساليب الطّلب عند النّحويين والبلاغيين ، بيت الحكمة جامعة بغداد، تاريخ الإيداع بالمكتبة الوطنيّة (1988م).
- 30) (الباجي) أبو الوليد (474 هـ)، المنهاج في ترتيب الحجّاج ، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط 3 (2000-2001م).

- 31) (البخاري) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام
البيدوي، دار الكتب العلميّة (بيروت- لبنان)، ط 1 (1418هـ-1997م).
- 32) (بشر) كمال محمد ، دراسات في علم اللّغة، دار المعارف (القاهرة - مصر)، ط 9 (1986م).
- 33) (البطلّيوسي) أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن السيّد (-521هـ)، الإنصاف في التّنبه على المعاني
والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ، تح: رضوان الدّاية، دار الفكر (دمشق-
 سورية)، ط 3 (1407هـ-1987م).
- 34) (بلخير) عمر ، مقالات في التّداوليّة والخطاب ، دار الأمل للنّشر والتّوزيع (تيزي وزو-الجزائر)، د. ط
 (2013م).
- 35) _ مقدّمات في الحجاج والنّص، منشورات مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر (2011).
- 36) (البنّا) محمد إبراهيم، أبو القاسم السّهيلي ومذهبه النّحوي، دار البيان العربي (جدّة- السّعوديّة)، ط 1
 (1405هـ - 1985م).
- 37) (بنوهاشم) الحسين، النّظريّة الحجاجيّة عند شاييم بيرلمان ، دار الكتاب الجديدة المتّحدة (بيروت -
 لبنان)، ط 1 (مارس 2014م).
- 38) (بوجادي) خليفة، في اللّسانيّات التّداوليّة مع محاولة تأصيليّة في الدّرس العربي القديم ، بيت الحكمة
 (العلمة - الجزائر)، ط 1 (2009م).
- 39) (بوزواوي) محمد، معجم المصطلحات الفلسفيّة ، الدّار الوطنيّة للكتاب (درارية-الجزائر)،
 د. ط (2009).
- 40) (بن تيمية) أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب: عبد الرّحمن بن محمد بن قاسم
 وابنه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف (السّعوديّة)، د. ط (1415هـ).
- 41) (الجاحظ) أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ)، البيان والتّبيين ، تقدّم وشرح: علي أبو ملحم، دار
 ومكتبة الهلال للطّباعة والنّشر (بيروت-لبنان)، د. ط (2002م).
- 42) (الجرجاني) أبو بكر عبد القاهر بن محمد (471هـ)، أسرار البلاغة في علم البيان، دار الكتب العلميّة
 (بيروت - لبنان)، ط 1 (1409هـ - 1988م).
- 43) _ دلائل الإعجاز، تحقيق جماعي، دار الفكر (دمشق- سوريا)، ط 1 (1428هـ- 2007م).
- 44) (الجرجاني) علي بن محمّد السيّد الشّريف (- 816هـ)، معجم التّعريفات ، تحقيق: محمد صديق
 المنشاوي، دار الفضيلة (القاهرة-مصر)، د. ط، د. ت.
- 45) (ابن جنّي)، أبو الفتح عثمان (392هـ)، الخصائص، تح: محمد علي التّجار، دار الكتب المصريّة،
 د. ط (1952)، ص 360.

- 46) (جودي) ليلي، استراتيجية التواصل في البلاغ القرآني، دار غيداء للنشر والتوزيع (عمان-الأردن)، ط1 (2012م).
- 47) (الحاج صالح) عبد الرحمن، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موفم للنشر (الجزائر)، د.ط (2007م).
- 48) _ بحوث ودراسات في علوم اللسان، موفم للنشر (الجزائر)، د.ط (2012).
- 49) _ الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، طبع بالمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغاية (الجزائر)، د.ط (2012م).
- 50) (الحباشة) صابر، الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقرظوني، الدار المتوسطة للنشر (تونس)، ط 1 (1430هـ - 2009م).
- 51) _ التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، صفحات للدراسة والنشر (دمشق-سورية)، ط 1 (2008).
- 52) (حجاب) محمد منير، الاتصال الفعال للعلاقات العامة، دار الفجر للنشر والتوزيع (القاهرة-مصر)، ط 1 (2007م).
- 53) (بن حجر) الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (733-852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية (الهند)، د.ط 1392هـ / 1972م، ج 5.
- 54) (حسان) تمام، البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للقرآن الكريم، عالم الكتب (القاهرة-مصر)، ط 1 (رجب 1413هـ / جانفي 1993م).
- 55) (حساني) أحمد، مباحث في اللسانيات، منشورات كلية الدراسات الإسلامية والعربية (دبي - الإمارات العربية المتحدة)، ط 2 (1434هـ - 2013م).
- 56) (حمداوي) جميل، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2014م).
- 57) (حمودة) طاهر سليمان، ابن قيم الجوزية: جهوده في الدرس اللغوي، دار الجامعات المصرية (مصر)، د.ط (1976م).
- 58) _ ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع (الإسكندرية-مصر) د.ط (1998م).
- 59) (ختام) جواد، التداولية أصولها وأبوابها، دار كنوز المعرفة (عمان - الأردن)، ط 1 (1437هـ - 2016م).
- 60) (خلاف) عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية (مصر)، ط 8، د.ت.
- 61) (بن خلدون) عبد الرحمن (808هـ)، المقدمة، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط 1 (2009م).

قائمة المصادر والمراجع

- 62) (بن خويا) إدريس، علم الدلالة في التراث العربي والدّرس اللّساني الحديث : دراسة في فكر ابن قيم الجوزيّة، عالم الكتب الحديث (إريد - الأردن)، ط 1 (2016م).
- 63) (الدّريدي) سامية، الحجاج في الشّعْر العربيّ بنيتّه وأساليبه، عالم الكتب الحديث (إريد - الأردن)، ط 2 (1432هـ - 2011م).
- 64) (الدّريني) فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرّأي في التّشريع الإسلامي ، مؤسّسة الرّسالة (بيروت - لبنان)، ط 3 (1434هـ - 2013م).
- 65) (الدّسوقي) مصطفى محمد عرفة (1230هـ)، حاشية الدّسوقي على مغني اللّيب، دار ومكتبة الهلال، (بيروت - لبنان)، د. ط (2009م).
- 66) (الدّعجاني) عبد الله بن نافع، منهج ابن تيميّة المعربيّ: قراءة تحليلية للنّسق المعربيّ التّيميّ، مركز تكوين للدراسات والأبحاث (لندن)، ط 1 (1435هـ - 2014م).
- 67) (الدّهري) أمينة، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة ، المدارس (الدار البيضاء-المغرب)، ط 1 (2011).
- 68) (بن رجب) الحافظ عبد الرحمان بن أحمد (736-795هـ)، الدّيل على طبقات الحنابلة ، تح: عبد الرّحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان (الرياض-السّعودية)، ط 1 (1425هـ - 2005م)، ج 5.
- 69) (الرّاضي) رشيد، الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديدة المتّحدة (بيروت - لبنان)، ط 1 (يناير 2010م).
- 70) (الرّحيلي)، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر (سورية-دمشق)، ط 1 (1406هـ - 1986م).
- 71) (الرّزكشي) بدر الدين محمد بن بجاور بن بن عبد الله الشّافعي (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، مراجعة د/سليمان الأشقر، دار الصّفوة (الفردقة-الكويت)، ط 2 (1992).
- 72) (زهير) محمد أبو النّور، أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتّراث، د. ط (1412هـ).
- 73) (الرّزاوي) بغورة، الفلسفة واللّغة: نقد "المنعطف اللّغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة (بيروت - لبنان)، ط 1 (أكتوبر 2005).
- 74) (الرّزاوي) سعيد، الرّزاوية في الصّرف ، دار الإتقان للطّباعة والنّشر (البيّدة - الجزائر)، ط 1 (2013م).
- 75) (زيدان) محمود فهمي، في فلسفة اللّغة ، دار التّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر (بيروت-لبنان)، د. ط (1405هـ - 1985م).

- 76) (الزّين) سميح عاطف، الأمثال والمثل والتّمثّل والمثّلات في القرآن الكريم، دار الكتب اللّبناني (بيروت - لبنان)، ط2 (1421هـ - 2000م).
- 77) (السّامرائي) فاضل صالح، الجملة العربيّة : تأليفها وأقسامها، دار الفكر (عمان-الأردن)، ط3 (1430هـ-2009م).
- 78) (سانو)، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه ، دار الفكر(دمشق-سورية)، ط1(1420هـ-2000م).
- 79) (بن السّراج) أبو بكر محمد بن سهل (- 316هـ)، الأصول في النّحو ، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرّسالة (بيروت-لبنان)، ط3 (1417هـ-1996م).
- 80) (السّراج) عزيز، "اللّغة وإشكاليّة التّواصل والدّلالة"، مقال ضمن كتاب: التّواصل نظريّات وتطبيقات (الكتاب الثالث من سلسلة: فكر ونقد)، إشراف: محمد عابد الجابري، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنشر (بيروت-لبنان)، ط1(2010م).
- 81) (السّرخسي) أحمد بن أبي سهل (490هـ)، أصول السّرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، دار الكتب العلميّة (بيروت - لبنان)، ط1 (1414هـ-1993م).
- 82) (السّفياني) عبد الله بن رفود، الخطاب الوعظي: مراجعة نقديّة لأساليب الخطاب ومضامينه (دراسة استطلاعيّة)، مركز نماء للبحوث والدّراسات (بيروت-لبنان)، ط1(2014م).
- 83) (السّكاكي) أبو يعقوب يوسف بن محمّد بن عليّ (- 626هـ)، مفتاح العلوم ، تح: عبد الحميد هنداووي، دار الكتب العلميّة (بيروت-لبنان)، ط1(1420هـ-2000م).
- 84) (السّكوني) أبو علي عمر (- 717هـ/1317م)، عيون المناظرات ، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التّونسيّة، د.ط(1976م).
- 85) (سلطان) جاسم، التّفكير الاستراتيجي والخروج من المأزق الرّاهن ، أم القرى للنشر والتّوزيع (المنصورة)، ط2 (1431هـ - 2010م).
- 86) (السّلمي)، عز الدّين عبد العزيز بن عبد السلام (660هـ)، الإمام في بيان أدلة الأحكام ، تح: رضوان مختار بن غريّة، دار البشائر الإسلاميّة (بيروت-لبنان)، ط1 (1407هـ-1987م).
- 87) (السّهيلي) أبو القاسم عبد الرّحمن بن عبد الله (581هـ)، نتائج الفكر في النّحو ، تحقيق جماعي، دار الكتب العلميّة (بيروت - لبنان)، ط1(1412هـ - 1992م).
- 88) (سيبويه)، أبو بشر عمرو بن عثمان بن فنّير (180هـ)، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط3 (1408هـ-1988م).

- 89) (السيد) جمال بن محمد، ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنورة-السعودية)، ط1 (1424هـ-2004م).
- 90) (السيوطي) أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ)، هَمْعُ الهوامع في شرح جَمْعِ الجوامع، تح: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة (بيروت-لبنان)، د.ط (1413هـ-1992م).
- 91) _ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، القدس للنشر والتوزيع، ط1 (1430هـ-2009م).
- 92) (الشاشي) نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحق (344هـ)، أصول الشاشي، وبهامشه شرح أصول الشاشي لمحمد الكنكوهي، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط1 (1424هـ - 2003م).
- 93) (الشبعان) علي، الحجاج بين المنوال والمثال : نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، دار مسكيلاني للنشر والتوزيع (تونس)، ط1 (2008م).
- 94) (الشنقيطي) محمد الأمين بن محمد المختار الجكني (1393هـ)، آداب البحث والمناظرة ، دار عالم الفوائد (السعودية)، ط1 (1426هـ-2005م).
- 95) _ نثر الورود على مراقي السعود، تح: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار ابن حزم (بيروت)، ط3 (1423هـ-2002م).
- 96) (الشهري) عبد الهادي بن ظافر، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: مقارنة تداولية، دار الانتشار العربي (بيروت - لبنان)، ط1 (2013م).
- 97) _ استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت-لبنان)، ط1 (مارس 2004م).
- 98) (صالح)، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي : دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، المكتب الإسلامي (بيروت)، ط4 (1413هـ-1993م).
- 99) (صحراوي) مسعود، التداولية عند العلماء العرب : دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، درا الطليعة (بيروت - لبنان)، ط1 (يوليو 2005).
- 100) (صليبيا) جميل، المعجم الفلسفي : بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الشركة العالمية للكتاب (بيروت - لبنان)، د.ط (1414هـ - 1994م).
- 101) (صمود) حمادي، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أريسطو إلى اليوم ، مجموعة بحوث لمجموعة من الباحثين، سلسلة الآداب، كلية الآداب (منوبة-تونس)، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، د.ت.

- 102 (صولة) عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية ، دار الفارابي (بيروت - لبنان)، ط 2 (2007م).
- 103 _ في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات، مسكيليانى للنشر والتوزيع (تونس)، ط 1 (2011م).
- 104 (الطائي) حميد وبشير العلاق، أساسيات الاتصال: نماذج ومهارات، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع (عمّان-الأردن)، د.ط (2009م).
- 105 (الططباي) طالب سيد هشام، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، د.ط (1994م).
- 106 (طبل) حسن، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ، دار الفكر العربي (القاهرة- مصر)، د.ط (1418هـ-1998م).
- 107 (طرايشي) جورج، معجم الفلاسفة: (الفلاسفة-المناطق-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون)، دار الطليعة (بيروت-لبنان)، ط 3 (يوليو 2006).
- 108 (طروس) محمد، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع (المغرب)، ط 1 (1426هـ - 2003م).
- 109 (الطلبة) محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة التقدير المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت - لبنان)، ط 1 (حزيران 2008م).
- 110 (الطويل)، علي حسن، الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم ، شركة دار البشائر الإسلامية (بيروت-لبنان)، ط 1 (1427هـ/2006م).
- 111 (عادل) عبد اللطيف، الحجاج في الخطاب: مقاربات تطبيقية، مؤسسة آفاق (مراكش - المغرب)، ط 1 (1438هـ-2017م).
- 112 _ بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان (الرباط - المغرب)، ط 1 (1434هـ - 2013م).
- 113 (عبد الحق) صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد ، دار التنوير للطباعة والنشر (بيروت-لبنان)، ط 1 (1993م).
- 114 (عبد الرحمن) طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط 1 (1998م).
- 115 _ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء - المغرب)، ط 2 (2000م).
- 116 (العبد) محمد، النص والخطاب والاتصال ، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي (القاهرة - مصر)، ط 1 (1426هـ-2005م).

- 117 (العزاوي) أبو بكر، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط1 (2006م).
- 118 (العشراوي) عبد الجليل، آليات الحجاج القرآني: دراسة في نصوص الترغيب والترهيب، عالم الكتب الحديث (إربد-الأردن)، ط1 (2016م).
- 119 (عشير) عبد السلام، حينما نتواصل نغيّر: مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2006).
- 120 (عكاشة) محمود، لغة الخطاب السياسي: دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال، دار النشر للجامعات (مصر)، ط1 (1426هـ-2005م).
- 121 (عكاشة) محمود، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة: دراسة تطبيقية لأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في الخطاب النسوي في القرآن الكريم، دار النشر للجامعات (القاهرة - مصر)، ط1 (1435هـ - 2014م).
- 122 (علي) محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي (بيروت - لبنان)، ط1 (يناير 2006).
- 123 _ المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي (بيروت - لبنان)، ط 2 (مارس 2007م).
- 124 _ مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديدة المتحدثة (بيروت - لبنان)، ط 1 (حزيران 2007م).
- 125 _ تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع (عمان-الأردن)، ط1 (1437هـ-2016م).
- 126 (عمر) أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتب (القاهرة)، ط5 (1998م).
- 127 (العمرى) محمد محمد، الأسس الإستمولوجية للنظرية اللسانية "البنوية والتوليدية"، دار أسامة للنشر والتوزيع (عمان-الأردن)، ط1 (2012م).
- 128 (العمرى) محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية الخطابية في القرن الأول نموذجاً، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2002م).
- 129 _ دائرة الحوار ومزالق العنف: كشف أساليب الإعانات والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب ، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2002م).
- 130 _ البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2012م).
- 131 (عيد) محمد عبد الباسط، في حجاج النص الشعري، أفريقيا الشرق (المغرب)، د.ط (2013م).

قائمة المصادر والمراجع

- 132 (الغالبى) طاهر محسن منصور، وائل إدريس، الإدارة الاستراتيجية: منظور منهجي متكامل، دار وائل للنشر (عمان - الأردن)، ط 2 (2009م).
- 133 (الغزالي) أبو حامد (505هـ)، المستصفى من علم الأصول، اعتنى به: طه الشيخ، المكتبة التوفيقية (القاهرة-مصر)، د. ط (2010).
- 134 (فضل) صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة "عالم المعرفة" يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، د. ط (أغسطس 1992م).
- 135 (الفضلي) عبد الهادي، خلاصة المنطق، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت - لبنان)، ط 5 (1432هـ - 2011م).
- 136 (قادا) عبد العالي، بلاغة الإقناع: دراسة نظرية وتطبيقية، دراكنوز المعرفة (عمان - الأردن)، ط 1 (1437هـ - 2016م).
- 137 (القرافي)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (684هـ)، تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر (بيروت لبنان)، د. ط (1424هـ-2004م).
- 138 (القزويني) جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد الملقب بالخطيب (739هـ)، التلخيص في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط 2 (1430هـ-2009م).
- 139 _ الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط 1 (1424هـ-2003م).
- 140 (بن كثير) الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضمّو (701-774هـ)، البداية والنهاية، دار التقوى (القاهرة-مصر)، د. ط (2004).
- 141 (الكفوي) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (1094هـ)، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط 3 (1419هـ-1998م).
- 142 (الكندي) خالد بن سليمان بن مهنا، التعليل النحوي في الدرس اللغوي القديم والحديث، دار المسيرة (عمان-الأردن)، ط 2 (1430هـ-2009م).
- 143 (لاشين) عبد الفتاح، ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، دار الرائد العربي (بيروت - لبنان)، ط 1 (1406هـ-1986م).
- 144 (المتوكل) أحمد، التركيبات الوظيفية قضايا ومقاربات، مكتبة دار الأمان (الرباط-المغرب)، ط 1 (1426هـ-2005م).

- 145) _ قضايا اللّغة العربيّة في اللّسانيّات الوظيفيّة: بنية الخطاب من الجملة إلى النّص، دار الأمان للنّشر والتّوزيع (الرباط-المغرب)، د.ط (2001م).
- 146) _ اقتراحات من الفكر اللّغوي العربي القديم لوصف ظاهرة "الاستلزام التّخاطبي"، ضمن مؤلف: البحث اللّساني والسّمائي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط (المغرب)، سلسلة ندوات ومناظرات رقم: 6، (رجب 1401 هـ - ماي 1981م).
- 147) (المحمداوي) علي عبّود، بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكّك المركزيّة العقليّة الغربيّة، منشورات دار الأمان (الرباط-المغرب)، ط 1 (1436هـ - 2015م).
- 148) (محمود) منال طلعت، مدخل إلى علم الاتّصال، المكتب الجامعي الحديث (مصر)، ط 1 (2001م).
- 149) (مرتاض) عبد الجليل، مباحث لغويّة في ضوء الفكر اللّساني الحديث، منشورات ثالة (الأبيار - الجزائر)، د.ط (2003م).
- 150) (مزيد) بهاء الدّين محمد، من أفعال اللّغة إلى بلاغة الخطاب السياسي: تبسيط التّداوليّة، شمس الدّين للنّشر والتّوزيع (القاهرة-مصر)، ط 1 (2010م).
- 151) (المسدي) عبد السّلام، التّفكير اللّساني في الحضارة العربيّة، الدّار العربيّة للكتاب (تونس)، ط 2 (1986م).
- 152) (مسكين) حسن، الحجاج اللّغوي: قراءات في أعمال الدّكتور أبو بكر الغزوي، عالم الكتب الحديث (إربد - الأردن)، ط 1 (2017م).
- 153) _ مناهج الدّراسات الأدبيّة الحديثة من التّاريخ إلى الحجاج، مؤسّسة الرّحاب الحديثة (بيروت لبنان)، ط 2 (2010م).
- 154) (المطعني) عبد العظيم، المجاز في اللّغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع: عرض وتحليل ونقد، مكتبة وهبة (القاهرة - مصر)، ط 1 (1416هـ - 1995م).
- 155) _ خصائص التّعبير القرآني، مكتبة وهبة (القاهرة - مصر)، ط 1 (1413هـ - 1992م)، ج 2، ص 434.
- 156) (الملخ) حسن خميس، نظريّة الأصل والفرع في النّحو العربي، دار الشّروق للنّشر (عمان-الأردن)، ط 1 (2001م).
- 157) (بن منظور)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي (711هـ)، لسان العرب، دار الحديث (القاهرة)، د.ط (1422هـ - 2003م).

- 158 (مهراّن) محمد ومحمد مدين، مقدّمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنّشر (القاهرة-مصر)، د.ط (2004م).
- 159 (المودن)، حسن، بلاغة الخطاب الإقناعي : نحو تصوّر نسقي لبلاغة الخطاب، دار كنوز المعرفة (عمان- الأردن)، ط1 (1435هـ-2014م).
- 160 (الموصلي) محمد (474 هـ)، مختصر الصّواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة ، تحقيق: الحسن بن عبد الرّحمن العلوي، أضواء السّلف (الرياض)، ط1 (1425هـ - 2004م).
- 161 (الميداني) عبد الرّحمن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة : صياغة للمنطق وأصول البحث متمشّيّة مع الفكر الإسلامي، دار القلم (دمشق - سوريا)، ط4 (1414هـ - 1993م).
- 162 (ميلاد) خالد، الإنشاء في العربيّة بين التّركيب والدّلالة : دراسة نحويّة تداوليّة، المؤسّسة العربيّة للتّوزيع (تونس)، ط1 (1421هـ - 2001م).
- 163 (التّاجح) عز الدّين، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة ، مكتبة علاء الدّين (صفاقس)، ط1 (2011م).
- 164 (التّادري)، محمد أسعد، فقه اللّغة : مناهله ومسائله، المكتبة العصريّة، (صيدا-بيروت)، د.ط (2009م).
- 165 (نحلة) محمود أحمد، علم اللّغة النّظامي : مدخل إلى النّظرية اللّغويّة عند هاليداي، ملتقى الفكر، ط2 (1422هـ - 2001م).
- 166 _ آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعيّة (مصر)، د.ط (2002).
- 167 (التّقاري) حمو، "من منطق مدرسة بور رويال: في سوء النّظر والتّناظر ووجوه الغلط والتّغلّيط فيهما"، ضمن كتاب: التّحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه ، تنسيق حمو النّقاري، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، ط1 (1427هـ-2006م).
- 168 (النّملة) عبد الكريم بن علي بن محمد، الجامع لمسائل أصول الفقه : وتطبيقها على المذهب الرّاجح، مكتبة الرّشد (الرياض - السّعوديّة)، ط1 (1420هـ - 2000م).
- 169 _ الشّامل في حدود وتعريفات ومصطلحات علم أصول الفقه وشرح صحيحها وبيان ضعيفها والفروق بين المتشابه منها : دراسة تأصيليّة استقرائيّة نقديّة، مكتبة الرّشد (الرياض - السّعوديّة)، ط1 (1430هـ - 2009م).
- 170 (الهاشمي) السيّد أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، دار الكتب العلميّة (بيروت- لبنان)، د.ط، د.ت.

- 171 (الواحدي)، أبو الحسن علي بن أحمد (ت 468هـ)، أسباب النزول، تح: السيد الجميلي، مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع (الجزائر)، د.ط، د.ت.
- 172 (يقطين) سعيد، تحليل الخطاب الروائي: الزمن-السرد-التبئير، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط 3 (1997م).

ثانيا: المترجمة إلى اللغة العربية

- 1 (أرسطو طاليس)، الخطابة (التّرجمة العربيّة القديمة)، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم (بيروت-لبنان)، د.ت (1979م).
- 2 (أرمينكو) فرانسواز، المقاربة التداوليّة، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي (الرباط-المغرب)، ط1 (1987).
- 3 (أوريكيوني) كاترين كيربرات، فعل القول من الدّاتية في اللّغة، تر: محمد نظيف، أفريقيا الشّروق (الدار البيضاء - المغرب)، د.ط (2007م).
- 4 _ المضمّر، تر: ريتا خاطر، المنظمة العربيّة للتّرجمة (بيروت-لبنان)، ط 1 (ديسمبر 2008م).
- 5 (أوستين)، جون لانكشو، نظرية أفعال الكلام العامّة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر: عبد القادر قيني، إفريقيا الشّرق (المغرب)، ط 2 (2008م).
- 6 (أولمان)، ستيفن، دور الكلمة في اللّغة، ترجمة: كمال محمد بشر، مكتبة الشّباب، د.ط (1975م).
- 7 (بروتون) فيليب، جيل جوتيه، تاريخ نظريّات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النّشر العلمي - جامعة الملك عبد العزيز - (جدة- السّعوديّة)، ط 1 (1432هـ-2011م).
- 8 _ الحجاج في التّواصل، تر: محمد مشبال، المركز القومي للتّرجمة (القاهرة - مصر)، ط 1 (2013م).
- 9 (بلانشيه) فيليب، التّداوليّة من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار (سوريا)، ط 1 (2007م).
- 10 (توماس) جيني، المعنى في لغة الحوار: مدخل إلى البراجماتيّة (التّداوليّة)، تر: نازك إبراهيم عبد الفتاح، دار الزهراء (الرياض - السّعوديّة)، ط 1 (1431هـ-2010م).
- 11 (جون) سيرل، العقل واللّغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي، منشورات دار الاختلاف (الجزائر)، ط 1 (1427هـ-2006م).
- 12 _ القصدية: بحث في فلسفة العقل، تر: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي (بيروت - لبنان)، د.ط (2009م).
- 13 (دلاش) الجليلي، مدخل إلى اللّسانيّات التّداوليّة لطلبة معاهد اللّغة العربيّة وآدابها، تر: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعيّة، السّاحة المركزيّة (بن عكنون-الجزائر)، د.ط (1992).

- 14 (ديكرو) أوزفالد، "السّلام الحجاجيّة" نص مترجم ضمن: لسانيات الخطاب : الأسلوبية والتلفظ والتداولية، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع (اللاذقية-سورية)، ط 1 (2010م).
- 15 (راسيتي) فرانسو، فنون النصّ وعلومه ، تر: إدريس الخطاب، دار توبقال للنشر (الدار البيضاء-المغرب)، ط 1 (2010م).
- 16 (روبول) آن، جاك موشلار، التداولية اليوم: علم جديد في التّواصل، تر: سيف الدّين دغفوس، محمد الشّيباني، دار الطليعة للطباعة والنّشر (بيروت- لبنان)، ط 1 (يوليو 2003م).
- 17 _ القاموس الموسوعي للتداولية ، تر: مجموعة من الباحثين، دار سيناترا(تونس)، السّحب الثّاني (2010م).
- 18 (روي) سنيثا، الترجمة عمليّة خطابيّة ، تر: مهدي حسين عليوي، دار الفكر (الأردن)، ط 1 (1428هـ-2007م).
- 19 (ريكور) بول، نظريّة التّأويل : الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثّقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط 2 (2006م).
- 20 (سيبربر) دان وديري ولسون، نظريّة الصّلة أو المناسبة في التّواصل والإدراك ، تر: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديدة المتحدّة (بيروت - لبنان)، ط 1 (مارس 2016م).
- 21 (ستون) جون، الاستراتيجيّة العسكريّة : سياسة وأسلوب الحرب، تر: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، (الإمارات)، ط 1 (2014م).
- 22 (شارودو) باتريك، دومنيك منغو، وآخرون : معجم تحليل الخطاب ، تر: عبد القادر المهيري، حمّادي صمّود، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس (2008م).
- 23 (غرايس) بول، "المنطق والمحادثّة" (الفصل الثّامن)، تر: محمّد الشّيباني، سيف الدّين دغفوس، ضمن كتاب: إطالات على النظريات اللّسانية والدّلالية في النّصف الثّاني من القرن العشرين : مختارات معرّبة، المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، ط 1 (2012م).
- 24 (فان ديك)، تون، علم النصّ: مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتب (القاهرة- مصر)، ط 1 (2001).
- 25 _ الخطاب والسّلطة، تر: غيداء العلي، المركز القومي للترجمة (القاهرة - مصر)، ط 1 (2014م).
- 26 (فيروي) جان مارك، فلسفة التّواصل ، تر: عمر مهيبيل، منشورات دار الاختلاف (الجزائر)، ط 1 (1427هـ-2006م).
- 27 (لالاند) آندريه، موسوعة لالاند الفلسفيّة، منشورات عويدات (بيروت - باريس)، ط 2 (2001م)

- 28) (ليتشه) جون: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: د. فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة (بيروت-لبنان)، ط1 (أكتوبر 2008م).
- 29) (مارتينيه) أندريج، مبادئ في اللسانيات العامة، تر: زبير سعدي، دار الأفاق (الجزائر)، د.ط، د.ت.
- 30) _ وظيفة الألسن وديناميتها، تر: نادر سراج، المنظمة العربية للترجمة (بيروت - لبنان)، ط 1 (ديسمبر 2009م).
- 31) (بول) جورج، معرفة اللغة، تر: محمود فراج عبد الحافظ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر (الإسكندرية - مصر)، د.ط (1998).
- 32) _ التداولية، تر: قصي العتاي، الدار العربية للعلوم (بيروت-لبنان)، ط1 (1431هـ/2010م).
- 33) (يونان) كلود ، التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي "الحركة السفسطائية نموذجاً": بحث في فلسفة التضليل الكلامي الدعائي الإعلامي السياسي، دار النهضة العربية (مصر)، د.ط (2011م).

ثالثاً: باللغة الأجنبية

أ) باللغة الفرنسية

- 1) (Benveniste) Emile, Problèmes de linguistique générale, T1, Edi Gallimard, Paris, 1966.
- 2) (De Saussure) F, Cours linguistique général, publié par: Charles Bailly et Albert Séchehaye, Grande Bibliothèque Payot, France (Novembre 199).
- 3) (Dubois) Jean et autres, Dictionnaire De Linguistique, LAROUSSE (Paris) 2002.
- 4) (le fur) Dominique, Le Robert: dictionnaire de Français, paris (2005).
- 5) (Moeschler) Jacques, Antoine auchlin : Introduction à la linguistique contemporaine, 3^e édition, Armand colin, paris.
- 6) (REBOUL) OLIVER, Introduction à La rhétorique : Théorie et pratique, P.U.F (Paris-France), 4^e edition (mars 2009).

ب) باللغة الإنجليزية

- 1) (Brown) Penelope and Stephen C. Levinson, Politeness: Some Universals in Language Usage (Studies in Interactional Sociolinguistics 4) Publisher : Cambridge University Press, 1987.
- 2) (PERELMAN) CH. And L. OLBRECHTS-TYTECA, The New Rhetoric A Treatise on Argumentation, Translated by: JOHN WILKINSON And PURCELL WEAVER, University of Notre Dame Press Notre Dame, Indiana 46556 (LONDON), Second printing (1971).

رابعاً: رسائل وأطروحات

- 1 (بولنوار)، سعد، آليات تحليل الخطاب في تفسير أضواء البيان للشنقيطي : تحديد المفاهيم النظرية، رسالة دكتوراه، إشراف لبوخ بوجملين، كلية الآداب و اللغات جامعة قاصدي مرباح - ورقلة (2011/2012م)، (229 ورقة).
- 2 (جمعة) عبد المجيد، آراء ابن القيم الأصولية جمعاً ودراسة ، أطروحة دكتوراه، إشراف: محمد علي فركوس، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر (1422-1423هـ/2002-2003م). (720 ورقة).

خامساً: مجلات ودوريات

أ) عربية

- 1 (إسلام) عزمي، "مفهوم المعنى دراسة تحليلية"، حولية كلية الآداب (جامعة الكويت)، الحولية السادسة (1405هـ - 1985م).
- 2 (أعراب) حبيب، "الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون (الكويت)، ع1، مجلد30 (يوليو-سبتمبر 2001م).
- 3 (بلبع) عيد، "التداولية البعد الثالث في سيميوطيقيا موريس"، مجلة فصول (الهيئة العامة المصرية للكتاب)، ع 66 (ربيع 2005م).
- 4 _ "القرآن الكريم والتطبيق التداولي: أفعال الكلام بين الجذور المعرفية والنص"، مجلة سياقات، تصدر عن Natural Sciences Publishing (مصر_أمريكا)، ع7 (ديسمبر -2017).
- 5 _ "المغالطة الحجاجية في سياق الاستشهاد"، مجلة سياقات: اللغة والدراسات البينية (المغالطة في الحجاج)، مج2، ع5 (أفريل 2017م).
- 6 (بنعبو) الحسن، "المنحى الحجاجي للخطاب القرآني وأثره في منهج الاستدلال الأصولي"، مجلة الإحياء، ع26 (شوال 1428هـ - نونبر 2007م).
- 7 (بوداود) حسين، "نظرية المعرفة في فكر ابن قيم الجوزية: مصادرها ومناهجها"، مجلة دراسات (جامعة الأغواط)، ع10 (ديسمبر 2008م).
- 8 (حجازي) عبد الرحمن، "مفهوم الخطاب في النظرية النقدية"، مجلة علامات في النقد، مج12، ع7، النادي الأدبي الثقافي (جدة)، 2005.
- 9 (الحمد) غانم قدوري، "فكرة الصوت الساذج وأثرها في الدرس الصوتي العربي"، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، الناشر: معهد الإمام الشاطبي للقرآن وعلومه (السعودية)، ع 4 (ذو الحجة 1428هـ).

- 10) (دبة) الطيّب، "خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح"، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب (دمشق)، العدد 108، كانون الثاني/ 2006.
- 11) (درقاوي) مختار، "مقاربة تداولية لبعض العناصر اللسانية في المدونة الأصولية"، مجلة جذور، مج 12، ج 31، (جمادى الأولى 1432هـ/ أبريل 2011م).
- 12) (دفة) بلقاسم، "استراتيجية الخطاب الحجاجي: دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية"، مجلة: أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة (الجزائر)، ع 10 (2014م).
- 13) (الراضي) رشيد، "مفهوم الموضوع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو"، مجلة عالم الفكر، ع 2، مجلد 40، (أكتوبر 2011م).
- 14) (الرقبي) رضوان، الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون (الكويت)، ع 1، مجلد 30 (يوليو-سبتمبر 2001م).
- 15) (الشوا) أيمن، "بين نتائج الفكر للتسهيل وبدائع الفوائد لابن القيم"، مجلة جامعة دمشق، (مجلد 24، ع 4/3، 2008م).
- 16) (صبان)، إبراهيم: "السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة"، مجلة الإحياء، العدد 25 (جمادى الثانية 1428هـ) تحت عنوان: "السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، مجلة فصلية تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب.
- 17) (علي) عبد العزيز موسى، "ملامح الصنعة النحوية في مبحث الحذف عند التحوين القدماء"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، (الأردن)، مج 6، ع 3، رجب (1431هـ/ 2010م).
- 18) (علي) محمد محمد يونس، "نظرية الاستعمال اللغوي بين ابن تيمية وفتحشتاين: دراسة لسانية"، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغة وآدابها (السعودية)، ع 17 (رجب 1437هـ- مايو 2016م).
- 19) _ "أصول اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، ع 1، مج 32 (سبتمبر 2003م).
- 20) (فاخوري) عادل، "الاقتضاء في التداول اللساني"، مجلة عالم الفكر، تصدر عن وزارة الإعلام (الكويت)، مج 20، ع 3 (أكتوبر-نوفمبر-ديسمبر 1989).
- 21) (مرتاض) عبد الملك، "تداولية اللغة بين الدلالية والسياق"، مجلة اللسانيات، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، الجزائر، ع 10 (2005).
- 22) (مقبول) إدريس، "في تداوليات القصد"، مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية (فلسطين)، مج 28، ع 5 (2014م)، ص 1210.

23) (الولي) محمد، "مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشليم بيرلمان"، مجلة عالم الفكر (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت)، ع2، مج 40 (أكتوبر - ديسمبر 2011م).

ب) أجنبية

- 1) (Lakoff) Robin. "The Logic of Politeness" in Papers from the Ninth Regional Meeting .Chicago . Linguistic Society, Chicago, 1973.

فِہْرَسُ الْمُحْتَوِيَّاتِ

مقدمة..... أ-ز

المدخل: ترجمة لابن قيم الجوزية، وتعريف باستراتيجيات الخطاب

- 1 ترجمة لابن قيم الجوزية..... 3
- 2 مفهوم استراتيجية الخطاب..... 14
- 2 4 مفهوم الاستراتيجية..... 14
- 2 2 مفهوم الخطاب في الدراسات الحديثة ودلالته عند علماء أصول الفقه..... 15
- 2 3 استراتيجية الخطاب..... 22
- 3 إطلالة على أهم الدراسات المعاصرة في استراتيجيات الخطاب وبيان المنهج المتبع..... 24
- 3 4 أهم الدراسات الغربية والعربية..... 24
- 3 2 المنهج العام المتبع في البحث في تقسيم استراتيجيات الخطاب..... 35

الباب الأول: التخاطب بين اللسانيات التداولية وفكر ابن قيم الجوزية

- الفصل الأول: اللسانيات التداولية مفهومها ومباحثها..... 42
- أولاً: التعريف باللسانيات التداولية وأهم اتجاهاتها..... 43
- 1 للتعريف باللسانيات التداولية..... 43
- 2 أسس الدرس التداولي واتجاهاته..... 47
- ثانياً: نظرية الأفعال الكلامية من مرحلة النشأة والتأسيس إلى مرحلة النضج والتفصيل..... 53
- 1 الإطار الفلسفي والطور التأسيسي لنظرية الأفعال الكلامية..... 53
- 2 سميرل ومرحلة النضج والتفصيل المنهجي..... 59
- ثالثاً: نظريات المحادثة بين قواعد التواصل وقواعد التعامل..... 68
- 1 مبدأ التعاون ومراعاة الجانب التواصلية..... 68
- 2 مبادئ المحادثة ومراعاة الجانب التعاملية..... 72
- رابعاً: الدلالات الحرفية والدلالات التخاطبية ضمن المقاربات التداولية..... 78
- 1 الافتراض بين المعاني المنطقية والمعاني التداولية..... 78

85.....	2	مقاربة غرايس للدلالات الحرفية والتخاطبية ضمن نظرية الاستلزام الحواري.
99.....	3	مقاربات تداولية أخرى للدلالات الحرفية والدلالات التخاطبية.
107.....		خامسا: السياق والإشارات.
107.....	1	(1) السياق وأهميته في اللسانيات التداولية.
110.....	2	(2) العناصر الإشارية/ الإشارات.
117.....		الفصل الثاني: التخاطب وقضايا التداولية عند ابن قيم الجوزية.
118.....		أولا: المنهج التخاطبي عند ابن القيم وشيخه ابن تيمية.
118.....	1	1 منهج ابن القيم التخاطبي ضمن مناهج التخاطب في التراث العربي.
119.....	2	2 للمنطلقات الوجودية والمعرفية لقضية استعمال اللغة عند ابن القيم وشيخه.
129.....		ثانيا: التخاطب وركائزه التواصلية ضمن مبدأي: البيان والفهم.
130.....	1	1 مبدأ بيان المتكلم وفهم المخاطب.
132.....	2	2 مبدأ البيان ووظيفة المتكلم البيانية ضمن العملية التواصلية التخاطبية.
145.....	3	3 للمخاطب آتاه السمعية وكفاءاته الإدراكية ضمن العملية التواصلية وفق مبدأ الفهم.
149.....	4	4 فحاة التخاطب وأهمية السياق والقرائن في فكر ابن القيم.
155.....		ثالثا: ملامح نظرية الأفعال الكلامية عند ابن قيم الجوزية في ضوء المقاصد وأعراف المتكلمين.
155.....	1	1 ملامح نظرية الأفعال الكلامية في التراث العربي: منطلقاتها ومباحثها.
161.....	2	2 لأفعال الكلام ضمن مقاربة ابن القيم: الأسس المنهجية والمكافئ المعرفية.
176.....	3	3 ثنائية الخبر والإنشاء في مبحث العقود عند الأصوليين ومميزات طرح ابن القيم.
183.....	4	4 لأفعال كلامية متنوعة في ضوء مبدأ البيان ووظيفة المتكلم البيانية (أنواع البيان).
188.....		رابعا: قواعد التخاطب التواصلية والتعاملية في التراث العربي وفكر ابن قيم الجوزية.
188.....	1	1 ملامح نظريات التخاطب في التراث العربي من خلال مبدأ التصديق.
190.....	2	2 مبادئ التخاطب التواصلية والتعاملية عند ابن القيم.
200.....		خامسا: تنوع رتب الدلالات الحرفية والتخاطبية ضمن منهج علم أصول الفقه.
200.....	1	1 أنواع الدلالات ومراتب طرق الدلالة ضمن منهج الجمهور.

- 2 الدلّالات أنواعها وأقسامها عند ابن القيم.....205
- الباب الثّاني: استراتيجيّات الخطاب ضمن الوظيفة التّواصلية والتّعاملية: المسالك والغايات
- الفصل الأوّل: مسالك استراتيجيّة الخطاب البيانيّة من الأنساق اللّغويّة إلى الاختيارات التّخاطبيّة....212
- أوّلا: منطلقات منهجيّة وتحديدات مفهوميّة: النّسق والانفتاح التّخاطبي.....213
- 1 التّسق والمفاهيم والاصطلاحات الدّالة عليه والمجسدة له.....213
- 2 التّظام من الانغلاق النّسقي إلى الانفتاح التّخاطبي.....218
- 3 التّقسيم المنهجي لمسالك الاستراتيجية البيانيّة في ضوء منطلق النّسق والاختيار.....223
- ثانيا: الاستراتيجية البيانيّة ومسالكها الخطابيّة ضمن ضوابط النّسق الكميّة.....227
- 1 التّذكر وتجنّب الحذف والإضمار.....227
- 2 التّلتزام بالمساواة بين اللفظ والمعنى وتجنّب الإيجاز، والإطناب.....241
- ثالثا: الاستراتيجية البيانيّة ومسالكها الخطابيّة ضمن ضوابط النّسق الموقعيّة.....257
- 1 التّقديم والتّأخير من الضّوابط النّسقية إلى الاختيارات التّخاطبيّة.....257
- 2 مسالك التّقديم والتّأخير بين التّعمية والبيان.....261
- رابعا: الاستراتيجية البيانيّة ومسالكها الخطابيّة ضمن ضوابط النّسق الكيفيّة.....265
- 1 التّباين وعدم الاشتراك.....265
- مفهوم المشترك وظاهرة المشترك عند اللّغويين والأصوليين.....265
- أسباب وجود المشترك في اللّغة.....266
- رأي ابن القيم في المشترك.....267
- 2 الحقيقة والمجاز، وتوصيف ابن القيم وفق الإطلاق والتّقييد والعموم والخصوص.....268
- 3 مسلك التّلميح وآلياته من خلال الدلّالات الاستلزاميّة التّخاطبيّة.....277
- خامسا: مسالك بيانيّة متنوّعة.....288
- 1 مسلك الاختيارات التّظميّة.....288
- 2 مسلك رفع التّوهم في الخطاب المحمل وتوجيهه تأويل المتلقي.....294

310.....	الفصل الثاني: استراتيجيات الخطاب التأثيرية ضمن الوظيفة التعمليية.
311.....	أولاً: الاستراتيجيات التخاطبية التأثيرية: أطرها المعرفية والمنهجية.
311.....	1 - الاستراتيجيات التخاطبية التأثيرية معايير تصنيفها وعوامل اختيارها.
317.....	2 - استراتيجيات التخاطب بين الدراسات الغربية والتراث العربي.
327.....	3 - تعديلات وإضافات على منجز الشهري.
332.....	ثانياً: الاستراتيجية التوجيهية.
332.....	1 - آليات التوجيه بصيغ الأمر وأساليبه.
341.....	2 - آليات التوجيه بصيغ النهي وأساليبه ودلالاته.
345.....	3 - التوجيه المركب.
346.....	4 - التوجيه بالعدول عن الخطاب العام إلى الخطاب العام تفخيماً له وللمخاطب.
348.....	ثالثاً: الاستراتيجية التضامنية واللطف في الخطاب.
348.....	1 - اللطف في خطاب الله تعالى لعباده.
357.....	2 - نماذج من خطابات التضامن للرسول الكريم.
359.....	3 - لطف خطاب الأنبياء والرسل مع أقوامهم.
360.....	4 - لطف وتضامن الخلفاء وأصحاب السلطة مع من دونهم.
363.....	رابعاً: استراتيجية التأدب التبجيلي.
363.....	1 - للتأدب في مخاطبة الله تعالى.
369.....	2 - تأدب الرسل والأنبياء في مخاطبة ذوي السلطة وأولي العلم.
382.....	3 - حسن التأدب بتغليب التأدب على الإعلام في مخاطبة الخلفاء.
386.....	خامساً: استراتيجية الوعظ ومسلكا الترغيب والترهيب.
386.....	1 - الدعوة إلى الله ومسلكا الترغيب والترهيب في الخطاب الوعظي عند ابن القيم.
395.....	2 - مسلك الترغيب وآلياته.
401.....	3 - مسلك الترهب وآلياته.

الباب الثالث: الاستراتيجية الإقناعية ومسالكها الحجاجية عند ابن القيم: دراسة في المنطلقات والآليات	
الفصل الأول: الحجاج بين النظريات الغربية وفكر ابن قيم الجوزية.....	411
أولاً: الحجاج في الفكر الغربي قديماً وحديثاً.....	412
1 الحجاج مفهومه ومجالاته.....	412
2 الحجاج في التراث الغربي.....	414
3 نظريات الحجاج في الفكر الغربي الحديث.....	415
3 1 الاتجاه البلاغي (البلاغة الجديدة).....	416
3 2 اتجاه التداولية المدججة (الحجاج اللغوي).....	431
3 3 اتجاهات أخرى متنوعة.....	444
ثانياً: الحجاج والمناظرة في الفكر العربي قديماً وحديثاً.....	450
1 مفهوم الحجاج والمناظرة.....	450
2 الحجاج والمناظرة في التراث العربي.....	453
3 تلقي الحجاج في الثقافة العربية المعاصرة (من خلال البيليوغرافيا).....	461
ثالثاً: الحجاج عند ابن القيم من تجاوز الإرث اليوناني إلى اقتفاء الأثر القرآني.....	470
1 -تجاوز الإرث اليوناني، ودعوة العلماء وابن القيم إلى اتباع المنهج القرآني.....	470
2 قضايا مصطلحية ومنهجية في الحجاج مستمدة من القرآن الكريم عند ابن القيم.....	480
3 -مجال الحجاج.....	493
رابعاً: منطلقات الحجاج ومرتكزاته في فكر ابن القيم وشيخه ابن تيمية.....	495
1 مخاطبة الله للعقل والفطرة وتهيؤهما لقبول النقل والحجة.....	496
2 إشكالية العقل والنقل وموقف ابن القيم (تكامل العقل والفطرة والشرع).....	500
3 إشكالية الحسن والقبح وموقف ابن القيم.....	506
4 حفاظة بين المقدمات اليونانية والمقدمات القرآنية وفق رأي ابن تيمية.....	512
الفصل الثاني: آليات الحجاج والمناظرة من خلال نماذج من القرآن الكريم والأحاديث النبوية.....	520
أولاً: تقنيتا التسوية والتفرقة ضمن العملية الاستدلالية ومركزية آلية القياس.....	521

- 1 الاستدلال وتقنيتا التّسوية والتّفرقة..... 521
- 2 آليّة القياس أركانها وأقسامها من حيث التّوع والصّحة..... 527
- 3 المقياس والبعد المحجّاجي له شكلا ومادّة من خلال التّشبيه والمثل..... 529
- ثانيا: حجّاجيّة أنواع القياس في القرآن الكريم من خلال التّشبيه والتّمثيل..... 541
- 1 العلّة والأقيسة المتعلّقة بها..... 541
- 2 قياس الدّلالة ووظيفته الإقناعيّة في بيان القدرة على الإحياء والبعث..... 552
- 3 قياس التّمثيل وأعراض مادّته المحجّاجيّة في التّنفيذ والتّغريب..... 561
- 4 وظائف التّشبيه وغاياته المحجّاجيّة بين الأسلوب الخبري والطلّبي..... 573
- 5 التّمزوج والنّمزوج المضاد..... 575
- ثالثا: الحجّاج وآليّاته اللّغوية..... 580
- 1 التّعليل منطلقاته وآليّاته في الخطابات التّشريعيّة..... 580
- 2 الحجّاج التّقويمي وآليّة الاعتراض..... 584
- 3 التّسلم المحجّاجي..... 589
- 4 الحجّاج اللّغوي من خلال آية من سورة يس..... 598
- رابعا: ذمّ القرآن للحجّاج المغالط وكشف ابن القيم لمسالكه..... 600
- 1 - مغالطة مُحجّج إبراهيم وردّه عليه..... 601
- 2 قياس الشّبه ومجيئه مذموما في القرآن الكريم..... 602
- 3 مسالك أهل الحيل المتأوّلين في تمويه الباطل بلباس الحق..... 604
- خامسا: مسالك المناظرة في تقرير التّوحيد من خلال إرشادات القرآن الكريم ومناظراته..... 616
- 1 المناظرة في فكر ابن القيم..... 616
- 2 مناظرات أهل الكتاب..... 618
- 3 مناظرة المسلمين للكفار أصحاب الحجّة الدّاحضة وحكم الله بينهم..... 624
- 4 مناظرة المؤمنين للمنافقين..... 625
- 5 مناظرات في مسألة البعث..... 629
- 6 مسالك القرآن المحجّاجيّة في تقرير التّوحيد بطريق مساءلة العقل والفطرة..... 639

649.....	الخاتمة
654.....	قائمة المصادر والمراجع
679-673.....	فهرس المحتويات

الفرنسية (Français)

Résumé

Cette recherche vise à détecter les efforts d'Ibn al-Qayyim dans le domaine de la Pragmatique, et des stratégies de Discours À travers l'étude d'une gamme de stratégies; Comme la stratégie de d'expression, la stratégie directrice, la Stratégie de solidarité, La stratégie de politesse et de respect, et la stratégie de persuasion.

Mots clés:

stratégies de Discours; Pragmatique; persuasion; politesse; Ibn al-Qayyim.

الإنجليزية (English)

Abstract

This research aims to detect Ibn al-Qayyim's efforts in the field of Pragmatic, and Speech strategies through the study of a range of strategies; As the strategy of expression, the guiding strategy, the Strategy of solidarity, the strategy of politeness and respect, and the strategy of persuasion.

Key words:

Speech strategies; Pragmatic; persuasion; politeness; Ibn al-Qayyim.