الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أحمد بن يحي الونشريسي –تيسمسيلت–
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (L.M.D)
تخصص: أدب عربي قديم و نقده

موسومة بـــ:

حضور الهاجس التراثي في تلقي الباحثين العرب لنظرية البلاغة الجديدة

إعداد الطالبة:
– وزير دنيا

إشـراف:
الدكتورة: بوركبة بختة

الرقم	الاسم و اللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
01	قردان الميلود	أستاذ محاضر أ	رئيسا	جامعة تيسمسيلت
02	بوركبة بختة	أستاذ محاضر أ	مقررا	جامعة تيسمسيلت
03	هدروق لخضر	أستاذ محاضر أ	ممتحنا	جامعة تيسمسيلت
04	وسواس نجاة	أستاذ محاضر أ	ممتحنا	جامعة تيسمسيلت
05	كراش بخولة	أ–ت–ع	ممتحنا	جامعة تيارت
06	مولاي متقدم	أستاذ محاضر أ	ممتحنا	جامعة المدية

الموسم الجامعـــي
1441هـ/1442هـ/2020م/2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى

روح والدي رحمه الله و أسكنه فسيح جنانه

والدتي شفاها الله و عفاها

زوجي

نورة و ايمان

آية و مريم

كل عائلتي

مقدمة

مقدمة:

المقصود بالبلاغة القديمة هي البلاغة الأرسطية لأن أرسطو ترك مصنفا هاما في هذا المضمار و الذي يدعى" بالخطابة " و طبعا ما كان أرسطو أن ينتج هذا إلاّ من خلال آراء من سبقوه من فلاسفة و بلاغيين، فلقد نظّر لهذه البلاغة إما تأييدا و توسيعا لبعض الآراء أو تفنيدا لها ، و تتمحور هذه البلاغة بمخاطب يسعى إلى تحقيق إقناع معين لجمهور مشارك بقراراته في ذلك الإقناع ، من خلال هذه الرؤية تولدت و توسعت البلاغة الجديدة لبرلمان ، و في كليهما تنظير معين ، ما تلا ذلك من بلاغات هي كلاسيكية أو إلى الكلاسيكية أقرب ، و لو أردنا تعريفها فهي تشمل كل البلاغات ما عدا البلاغتين المذكورتين أعلاه ، أما البلاغة الكلاسيكية العربية منها أو الغربية فمجالها البحثي مختلف تماما و هي بعيدة عن أي التنظير حتي لو كانت رؤاها عميقة بدليل كثرتها و تنوع مجالاتها المعرفية ،و المتتبع للواقع المعرفي يدرك هذا فقد نجد واقع معرفي يشمل كل هذه البلاغات فهناك من يسعى دائما إلى تكريس الخطاب الإقناعي و هناك أخرون ينحزون دائما إلى ماهو كلاسيكي و هناك طبعا المنشغلون بالأمور السياسية بالخصوص فيبحثون عن ما يغير مجرى الخطابات في تداولها ،واختيار أي نوع من هذه البلاغات ليس إلا انعكاسا لواقع معرفي يرتبط بسياق التداول أخُص بالذكر أن للبلاغة العربية خصوصيتها الثقافية و هذا شيء بديهي ، كما أذكر أن البلاغة الجديدة أو البلاغة الحجاجية هي أوسع البلاغات لأنها تشمل كل البلاغات و لأن أي بلاغة تأتي على خلفية بلاغة أخرى هناك حجة تدعمها و تُقوي منظورها الفكري ، فبين الشعر و النثر مثلا اختلاف بلاغي واضح حتي و إن اشتركا بنفس الصور البيانية ، و الثورات العلمية ماهي في حقيقتها إلا تغيرات بلاغية افرزها الواقع المعرفي و الذي قد يؤثر في اللغة فتنحى تأويلا مغايرا في ارتباطها بالسياق ،كما أن رأي العلماء في انحسار البلاغة القديمة لا يعني موت هذه الأخيرة و إنما القانون الأرسطي لها هو الذي تلاشى لأسباب يعرفها المنشغلون بهذه البلاغة ،و القانون الأرسطي يبقى تنظير إنساني و ليس قانون الهي يمكن أن يحال على النقد في أي زمن و في أي وقت ، فالبلاغة تبقى حية ما دامت حياة.

تعبر البلاغة دائما عن فن التعامل الإنساني في الحياة ، فبأعمال الإنسان و انشغالاته و احتياجاته الفكرية تتصدر البلاغة موقعها المنوط بها بشرط تموقعها برؤية تداولية تواصلية ،إنّ هذه الرؤية تجعل من البلاغة في علاقة مستمرة غير منفصلة عن الواقع بكل تجلياته الفكرية و الاجتماعية فتكون للبلاغة فاعليتها ضمن ديمومة حياتية لأن الأصل في محتواها المعرفي هو هذه الفاعلية المرتبطة بالأسئلة التي تفرزها الرؤى الاجتماعية المتنوعة و المتوجهة أساسا لخدمة المجتمع أصلا ،ولادة البلاغة عند الغرب برؤاها الخطابية ارتبط بالمطالبة بالحق في امتلاك الأرض ،و هذا هو الأصل في وجودها وهو اصل يمتد بارتباط فلسفي معين عبر الجدل الذي تتحقق معه العملية التواصلية و الذي يتغذى أساسا من الخطاب المحتمل و المتمثل في "المواضع" و التي نشأت ضمن سيرورة تاريخية لتجارب حياتية مختارة بعناية و ضمن أسئلة يُلحها الواقع البلاغي نفسه، و موسع بتمكين المنطق نفسه بالتجدد و التأقلم مع الاحتياجات الفكرية للإنسان في تغيراتها العملية الفاعلة في الحياة ، كما أن تجدد المنطق لا يعني الابتعاد عن الثوابت المعروفة لدى كل الأمم و إنما يعني البحث عن الاستدلالات التي تخدم الإنسانية في واقعها المعيش عبر احداث قوانين تخدم أهدافه السامية.

ظهور تقنيات خطابية حديثة و تنظيرات مختلفة عن سابقتها القديمة دليل الاحتياج الدائم لتمحور الخطابات إنسانيا ، الخطاب الفعال الذي ترجوه الأمم حاليا هو الخطاب الذي يتمكن من تكريس القيم في الواقع العملي إنه الخطاب العابر للقارات لأن أفكاره كونية و محتوى رؤاه فيها شيء من نبض الحياة ، و أن يُنجز خطاب كوني معنى ذلك أن مصلحة الشعوب تحتل فيه المكانة المقصودة لتجليات ذلك الخطاب ، إنّ الجماليات الحديثة لا تغدو هدفا في ذاتها و إنما الجماليات هي أن تتبوء في الخطاب و من خلاله الرؤى الاستشرافية للمستقبل المرتبطة أساسا بالاحتياجات الاجتماعية و المعرفية للأمم ، إذن لم تعد النصوص حمالة معاني سطحية فقط و إنما أصبحت معانيها أكثر عمقا فتحليل الخطاب يرتبط باللغة في ارتباطها بالمقامات التواصلية المتنوعة و كلما سمى الحوار الإنساني و تخللته الفلسفة كلما ابتعد عن المغالطات و صارت أهدافه سامية و غاياته جعل كل انسان يحي في واقع اجتماعي أقل ما يقال عنه انه الواقع الذي يجعل الإنسان يحي بكرامته من خلال نبذ العنف

بكل تجلياته و فتح مجال للحرية الانسانية التي تُمكن الخطاب من تحقيق الأهداف المرجوة منه ، إنه الواقع المعرفي المستجد و الباحث عن رؤى التجدد في نفس الوقت و الذي جعل من الخطاب و بالتالي من اللغة أن تحتل موقعها المنوط بها لأنها في الحقيقة جوهر الفكر و عمقه حينما تنبعث من أعماق المجتمع ضمن سيرورة فكرية مستمرة.

إن احياء الخطابات برؤى تنظيرية يجعل منها تمتاز بقوة معرفية لا يستهان بها ،فإذا كانت الخطابة القديمة عايشت الكثير من الحضارات و تأقلمت مع مختلف النهضات الفكرية و سايرت اللغة في تحولاتها العميقة فإن البلاغة الجديدة تضيف على ذلك كله تمكين الإنسان من تحقيق ذاته في جو معرفي ملائم ،فتنتزع بذلك الطبقية التي يفرضها الواقع الاجتماعي للأمم و تتحقق المساواة التي يفرضها "العدل "كقيمة كونية ، إن الاتجاه إلى المعرفة الكونية هو منتهى البلوغ الذي تبتغيه البلاغة الجديدة ، إن الأفكار الكونية اهتماماتها كونية أيضا و قيمها كونية هي الأخرى ، و للبحث عنها تستنطق الإنسانية تجاربها عبر التاريخ ، و ما على الممارس للبلاغتين الأرسطية و الأرسطية الجديدة إلا البحث عنها في تجارب الإنسان التي عاشها بعنفوانه الفكري عقلا و انفعالا ، و في الحقيقة شئنا أم أبينا فإن النظرة السليمة للتفكير تتجه دائما إلى ما هو كوني إنساني بتفعيل القيم في الواقع العملي للإنسان فلا ايديولوجية اليوم إلا ما حققت تعايشا فكريا مع مختلف الطوائف و الانتماءات الاجتماعية.

لايُلام السكاكي و غيره من البلاغيين على تبني بلاغة معينة دون أخرى فلقد كانت لهم رؤاهم المنبثقة أساسا من واقع معرفي معين و نظرتهم كانت بالتأكيد عميقة و عملهم انبنى على اختيار عميق يرتبط بسياق العمل أيضا حتي لو كانت تلك البلاغة تعليمية في صميمها، و هذا شيء يحسب لهم فلقد استشعروا واقعهم و هذا في حد ذاته يعتبر فلسفة تفكير، بخلافنا نحن نتجه إلى النظريات الغربية لمحاولة البحث في الاستباقات الفكرية الموجودة في التراث و رؤيتنا للإنشغالات البلاغية و غيرها تبقى أقل أهمية من رؤية الأوائل شئنا ام أبينا ،فنحن لا نستشعر واقعنا و بالتالي لغتنا إلا من خلال ما يأتينا من رؤى غربية المنبع ، وهو واقع لا نلام عليه أيضا بسبب احتكامه للواقع المعرفي للأمم ، لذلك

اصبح التراث هاجسا لدى المفكرين المعاصرين ، لكن يبقى سبب اختيار المعاصرين لبحوثهم يرتبط بعمق معين فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن يقرأ الباحث قرابة الألف كتاب بعدد صفحات لا يستهان بها فقط لتكون له ردود لبلاغة يومية فهذا شيء يضر بالباحث اكثر مما ينفعه ، و هذا يرتبط أيضا باختيارات المراجع البحثية و الذي ينبع من الارتياح لدواخلها الفكرية دون الاهتمام لأديولوجية أصحابها التي قد توجه البحث الاتجاه الخطأ ،فنحن في النهاية لا نبحث عن التناقضات بقدر بحثنا عن الرؤية التكاملية بين البحوث حتى لو تنوعت رؤاهم الايديولوجية ، و في الحقيقة فإن الرؤية البحثية تستدعي نوعية الاختيار ، فهناك من يشغله التكامل و هناك من يخدمه التناقض و كل حسب رؤيته البحثية ، و في الحقيقة فإن سبب اختياري للموضوع يرتبط بعاملين أساسين ،إحداها الرؤية الشمولية في البحث ، أساسا اختياراتي السابقة فيي مرحلة الليسانس و الماستر لا تبتعد عن هذه الرؤية كلها تمتاز بالصعوبة لارتباطها بهذ الشمول ، و الأمر الثاني هو الأسئلة المحورية التي تبقى في ذهن الباحث و منها " البلاغة نضجت حتي احترقت" ، و منها امكانية أن تكون البلاغة صنمية ، فالأكيد أنه لا يمكننا أن نمر على بعض المقولات و التي أُكدت في عدة كتب مرور الكرام فهي تبقى في الذهن و تشغل حيزا مهما منه ،و في كل ذلك احساس أولي من الباحث فيما يريده من اختيارات ، هناك من لا يرتضي لنفسه بحثا مكررا لطريقة تفكيره ،و كل البحوث التي تناولتها بالبحث و التقصي دليل ذلك فالقصد المواصلة المعرفية و لولا ذلك لما اخترت بحثا كنت جاهلة تماما لموضوعه ، و لو قُدر لي العمل على بحث أخر سيكون موضوعا مغايرا تماما لنفس الأسباب التي ذكرتها و فيي اتجاه ما لا أعرفه ،من هذا المنطلق كان اختيارنا للموضوع و بطرح الاشكالات التالية: ماهي البلاغة الجديدة ؟أو بالأحرى ماهي البلاغة الحجاجية ؟ و ماهي تقنياتها في تحليل الخطابات؟ و من منطلق رؤى الباحثين المعاصرين ما مدى وجود البلاغة الجديدة تراثيا ؟ هذه الاسئلة أجوبتها أصبحت موجودة في مراجع متنوعة و مناط القول في كثرة المراجع أهمية الموضوع المختار و عدم اضراره بالرؤية البلاغية في ثوابتها بدليل عدم نفيها منه ، و يبدو لي أن من الأسباب البالغة الأهمية في اختيارات المعاصرين هي الركيزة التراثية نفسها

و التي أضحت هاجسا و التي في نفس الوقت تتحكم في الاختيارات البحثية و هذا فرق بيّن بين المعاصرين و القدماء .

وفي ظل هذه الإشكالية ومن خلال المعطيات المتوفرة وككل البحوث الأكاديمية قسمنا بحثنا هذا إلى مدخل وثلاثة فصول بالإضافة إلى الوجود الالزامي لمقدمة وخاتمة للموضوع المعنون بـ" حضور الهاجس التراثي في تلقي الباحثين العرب لنظرية البلاغة الجديدة"، تطرقنا في المدخل الموسوم بـ" حضور الهاجس التراثي عند الباحثين المعاصرين" إلى تتبع فكري ومعرفي لبعض محتويات التراث في ارتباطها بالسياق الحضاري ، ومنها وجود النقد كقوة معرفية حضارية يتحقق فيها توافق فكري بين المبدع و الناقد و الذي يجعله في تعامل مرن مع مختلف الأيديولوجيات ، المرونة الفكرية تعني أساسا فتح مجالات الحوار بمختلف مستوياته ، و بروز مستويات أخرى للتفكير ما هو في حقيقته إلا نتاج تغير مستويات المعرفة المحيطة بالثقافة ، أما الفصل الأول فكان لزاما التطرق إلى مفهوم النظرية أي مفهوم البلاغة الجديدة فالجانب النظري كما هو معروف وبالإضافة إلى كونه أساسا معرفيا لهذا البحث، فهو عنصر مساعد لفهم رؤى المعاصرين ففهمنا لرؤى "محمد العمري" ضمن مشروعه البلاغي كان تجليا وانعكاسا نظريا على محتوى أفكاره ،فبتتبع نظري وعبر فصل معنون بـ "تلقي محمد العمري لنظرية البلاغة الجديدة " تستبين الرؤية المزدوجة لهذه البلاغة بين الفهم المباشر لها وبين رؤية العمري لأساسيات هذه النظرية ، أساسا كان العمري يحمل مشروعا بلاغيا عكسته مؤلفاته ،أما الفصل الثالث ففيه بعض الرؤى التطبيقية لنظرية البلاغة الجديدة، فهذه الأخيرة بأفكارها الموسعة يمكن أن تشمل العديد من المجالات الفكرية وأولية الثورات العلمية كبروز النقد النظري في التراث عند قدامة بن جعفر، كما يمكن أن تشمل تحليلا لبعض النصوص وتحديدا للفترات التي تشهد تحولات معرفية مهمة، فقط يجب التذكير بأن فكر البلاغة الجديدة يتحدد من خلال تحليل الخطاب أي النظر إلى النص ككل متكامل وهي بذلك تخالف البلاغة الكلاسيكية المعروفة التي تنظر في الجملة وتركيبها .

البحث في البلاغة الجديدة فيه الرؤية الشاملة ،و يرتكز على الحجاج باعتباره دليل التغيرات كلها ، فكل تغير بلاغي يحمل حجة في دواخله ، محاولتنا في هذا البحث هو التركيز على هذه

التغيرات بدلائلها الحجاجية بآليتي الوصف و التحليل بوصف الظاهرة البلاغية أولا ثم تحليلها التحليل موجود منذ الأزل و التفكيك أيضا و دليل ذلك معرفة الأمم للغة قبل بنيوية ديسوسير و معرفتهم للنقد قبل تفكيك دريدا ، فالمعرفة موجودة في دواخل الاجتماع و ما على المنظرين إلا الحلقة الأخيرة في تكونها ، كما يختلف التحليل من باحث إلى آخر كما تختلف القدرة التحليلية لديه و هذه القدرة ليست وليدة الصدفة و لا تنبني لمجرد قراءتنا لبعض الكتب، و إنما تنبني تدريجيا و مع الوقت و العامل المؤثر في تكونها هو القراءة الدائمة و الفاحصة و الغير منقطعة ، فمن تربى على نصوص الجاحظ و استمتع بها منذ ريعان شبابه و من قرأ منذ المراحل الابتدائية لكُتاب متنوعين، مع تتبع المسار الأكاديمي بجهد جهيد لا يصعب عليه أي تحليل ، و الوصف أيضا لا ينبني عشوائيا و إنما يستدعيه فهم معين للظاهرة موضوع البحث لذلك فأليتي الوصف و التحليل تختلف من باحث إلى أخر و خصوصا في الرؤية للبلاغة الجديدة (حتى وقت قريب كان استخدام هذا اللفظ المركب "بلاغة الحجاج" أو "البلاغة الحجاجية" من الأمور التي إن لم تدرك على وجهها الذي ينبغي إدراكها به فإنها على الأقل لم تحظى بالاهتمام والتقدير اللذين تقتضيهما معرفة عميقة متجذرة في التاريخ ومرتبطة بشؤون الناس ومتشعبة في علوم ومعارف مختلفة: المنطق والفلسفة وعلم السياسة والسيكولوجيا وعلم الأخلاق ،محمد مشبال ،في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، ص.07) ، هذا يرجع في الأساس إلى النظرة إلى التغيرات في حد ذاتها و النظرة إلى اللغة فاللغة انتقلت من كونها توازي الفكر فقط إلى تداخل عجيب معه ، فحين تتبعنا لرؤى البلاغة الجديدة تصادفنا معارف عدة بعضها مما أنتجه الفكر المعاصر من رؤى مجالها التأويل أو التلقي أو التداولية وغيرها وتراثيا أيضا تصادفنا مكامن معرفية تخص الخطابة الأرسطية مثلا وتمحورها في التراث العربي ،وحتى مصطلح البلاغة بالمعنى الذي ارتضاه لها أرسطو ووظفه برلمان يحتاج إلى تنقيب معرفي في التراث ومن هنا كانت مساهمة العمري عبر بحوثه في استنطاق البلاغة العربية بكونها يشملها التداخل بين ما هو شعري "البديع" وبين ما هو خطابي ،وبقي هذا التداخل على مسار التطور الثقافي وما حال دون استثمار هذا التداخل فكرا وتطبيقا وتنظيرا حسب العمري إلا تراجع الحضارة الإسلامية

وما يمكن استلهامه من هذه النقطة أن التداخل المعرفي في أساسيات البلاغة لا يضر بالدين بدليل وجوده في أوج الحضارة الإسلامية ،وما انحطاط البلاغة إلا بعد تراجعها ،لأننا يجب أن نعترف أن البلاغة عندنا مرتبطة كثيرا بالإعجاز القرآني ،وأي انتقاص من فهم للبلاغة الجديدة قد يشكل مشكلة عنيفة ،وقد أحسن بعض العلماء المعاصرون عندنا ومن أمثلتهم عبد الله صولة أو علي الشبعان في تطبيقاتهم لرؤى البلاغة الجديدة على القرآن الكريم وبذلك أغلقوا الطريق أمام من يناقضون البلاغة في أمر جدتها دون فهم لمحورها التنظيري ، فمثلا في تتبعنا لكتاب العمري حول الخطاب الإقناعي في التراث العربي تساءلنا لماذا اختار العمري الخطابة في القرن الأول الهجري ولماذا ألف هذا الكتاب أصلا وهو الذي يبحث في البلاغة الجديدة ،فاستنتجنا أن ذلك الوقت من الزمن كان للجمهور سلطة وأقل ما يقال عنها أنها سلطة مسموعة ،وشرط البلاغة القديمة هو هذا الجمهور الذي تتحدد بفضله سلطة القرارات الخادمة للمجتمع والخطابة بعد هذا القرن انزاحت ومالت عن مسارها ، أأكد الخطابة الأرسطية المنظور أما الخطابة العربية فهي غنية و متنوعة و لها مجالات بحثية كثيرة ، لكن في جوهرها تختلف تماما عن الخطابة موضوع البحث و هذا لايعد أمرا سلبيا ، إنها الخصوصية الثقافية .

لا يمكن لأي طالب دكتوراه أن يبحث في موضوع دون دراسات سابقة ، أصلا قبول الموضوع يمر بالهيئات العلمية ، لذلك فإن أول تلقي لاساسيات هذه النظرية كان من أستاذي "بشير دردار" فلقد كان له الدور الأساس في معرفتي بهذه النظرية و تلقيها ، و أن هذه النظرية تختص بالفكر، كما أحالني إلى أهم المراجع التي يمكن أن أستعملها في خضم المادة المعرفية لبحوث الحجاج، و التي أصبحت متوفرة وكثيرا نظرا لاشتغال الكثيرين بهذا الموضوع و هذه الوفرة قد تُنمي اختيارات الباحث و تشعره بالارتياح المعرفي في التلقي الأولي لرؤى البلاغة الجديدة إذا أُختيرت بعناية و بتوجيه ،ثم إنّ موضوع المقال الخاص بالمناقشة " مفهوم الشعر عند قدامة بين التأصيل و الانجاز " يُبين عن المعنى الذي نرتضي أن نوصله من خلال موضوع الأطروحة فلقد مثل "نقد الشعر" الروح البلاغية العربية في جانبيها الجمالي و التداولي، و في نفس الوقت يوضح ضمنيا التوافق المعرفي مع المشرفين عليها ، و

اختياري للمقال نابع في الأصل من التلقي الأولي للنظريات النقدية التراثية في انسجامها مع الدراسات الحديثة و لم يكن أبدا اختيارا عشوائيا .

وفي الأخير نشكر الله عز وجل على أننا استطعنا أن نتم هذه الأطروحة المتواضعة متمنين في كل هذا القبول والرضا لمحتواها الفكري ،كما نشكر كل من ساعدنا على إتمامها ، و نشكر كافة الأساتذة على جهدهم المبذول في نشر المعرفة ،و ما هذه الأطروحة إلا تحصيل حاصل لما تلقيناه من علم كما نشكر رئيس المشروع و المشتغلين معه و الأستاذة المشرفة على تفضلها بقبول الاشراف على هذه الأطروحة و لجنة المناقشة ونسأل الله من خلال ذلك التوفيق .

تسمسيلت يوم 2022/01/23

وزير دنيا

مدخل

حضور الهاجس التراثي

عند الباحثين المعاصرين

- **عمود الشعر و النقد الأدبي**
- **فلسفة البلاغة**
- **بين الرومانسية والبلاغة**
- **في حقيقة النقد**
- **في ارتباط النقد بالعلم**
- **نقد النقد**
- **نموذج للنقد الأدبي**
- **نموذج لنقد النقد**

توطئة:

ما يهمنا في نص المدخل هو التركيز على جانب معرفي مهم تشكل من خلال التراث وهو الجانب النقدي، ورغم ارتباطه بجوانب معرفية أخرى تشكل من خلالها إلاّ أنّ زاوية النظر ستركز على هذا الجانب في ارتباطه العميق بالبلاغة، سر وجوده تراثيا، والمعروف أن « التراث العربي هو حلقة من سلسلة طويلة من الحضارات الإنسانية المتعاقبة وهو جزء من التراث الإنساني العام لأنه أدى ولا يزال يؤدي دورا أساسيا ومهما في إغناء الحضارة الإنسانية وتطويرها، ومن يتصفح كتب التراث يجد أمامه عملاق متشعب الفروع»[1] والمعنى أن الصورة الذهنية لدال التراث قد تكون بعيدة عن أي تحديد دقيق لمحتواها باعتبار غناه المعرفي الذي يصل إلى تشعب فروعه باعتبار التداخل الحضاري الذي تميز به، والرؤية الإنسانية الانفتاحية التي تميز بها والتي بفضلها « انتفت عن التراث العربي صفة العزلة الحضارية على مستوى التاريخ بانتفاء القطيعة عنه على الصعيد الفكري »[2]، هذا التداخل الفكري جعل من النقد بالخصوص من العلوم التي كان لها حظ وفير من الاستفادة من تلك الأفكار على نحو بعيد نوعا ما عن أي مراقبة، أي أنه تميز بنوع من الاستقلالية نظرا لاهتمامه بالجمالية ف «هو علم يتعامل مع المجاز والخيال وليس مع الحقيقة والواقع ... ولقد نص الجرجاني والصولي على فصل ما هو أدبي عما هو ديني »[3] وهذا ما جعله مستقلا، بمعنى أن الناقد قديما كان يشتغل في جو من الأريحية وبطبيعة الحال ما كانت تلك الأريحية لتتمرد على القانون الاجتماعي .

فلقد كان « النقد القديم رسالة في الخوف النبيل موصولة —من بعض النواحي- بما سميته في بعض هذا الحديث باسم اللجوء إلى أسطورة جماعية توحي ولا تصرح »[4]، وبين الإيحاء والتصريح بُعد بين الحقيقة والواقع، أي أن ذلك النقد كان فيه مجال لضم المتناقضات، كيف لا ؟ وقد استطاع أن يضم «السلطة من ناحية وما يشبه الطلاقة القديمة الموروثة من ناحية ثانية لعلك تضيف أبعادا أخرى

[1] – حبيب بوهرور، الخطاب الشعري والموقف النقدي في كتابات الشعراء العرب المعاصرين، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي الحديث، 2006-2007، ص.13

[2] –ينظر، عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص.174

[3] –ينظر، عبد الله محمد الغذامي، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، دار الفكر، دمشق، 2004، ص.20

[4] – مصطفى ناصف، النقد العربي، نحو نظرية ثانية، عالم المعرفة، الكويت، 2000، ص.22

جلية في تاريخ الشعر العربي، لقد استطاع الشعر العربي أن يكون جديدا وقديما في آن واحد»[1]، وكأن ذلك النقد ضم بين كلاسيكية تمثلت في السلطة وبين الطلاقة القديمة الموروثة تمثلت في نوع من الرومانسية*، وهو جمع بين متناقضين كان في أحدهما النقد يصرح وفي الأخرى يوحي، والغرض من هذه التوطئة هو عنصران مهمان أولها تبيان ماهية النقد وكيف يمكن أن يتحقق النقد الأدبي، والآخر التعرف على الفجوات الفكرية التي وُجدت في ذلك النقد ومما شكلته من استباقات فكرية استطاع النقاد المعاصرون اكتشافها عبر البحث في خبايا المصطلح النقدي الذي « يتمتع بالقدرة على التنبيه أكثر من فئة وأكثر من مشغلة كل مصطلح مهم علامة على وجود شاغل جماعي يلبس أكثر من لبوس واحد»[2] فمن ايجابيات النقد الأدبي العربي أنه وُجد فعلا في ذلك الزمن " التراث " عبر سيرورة علمية غير هينة من طرف مجموعة من النقاد استطاعوا أن يشكلوا رؤية نقدية " عمود الشعر " .

1. عمود الشعر و النقد الأدبي :

فقد تمثلت الرؤية الجمالية القديمة في الطريقة العربية بكل تمفصلاتها، فكانت بذلك الشعرية العربية المتمثلة في عمود الشعر رؤية انطلقت من واقع معرفي ضم بين النظرية والتطبيق لنصوص أقل ما يقال عنها أنها ميزت العهد الجاهلي « فكأن عمود الشعر في حقيقته عمود الذات، وما الطواف به إلا طواف عما ينطوي عليه من قيم تجلت في الشعر رمزا حضاريا على أن معيار هذا العمود لم يستنبط غالبا من مفهوم جمالي معين، وإنما استنبط من مفهوم الشعر الجاهلي الذي صنعت معظم مبادئ النقد في قالبه»[3] وبطبيعة الحال لم تكن تلك المبادئ إلا رؤى بلاغية، تنشط النقد من خلالها واضمحل من خلالها أيضا و ليظل«الموقف من الإبداع في نظرية عمود الشعر التي تمثل التجسيد الأمثل للمعيارية و التي تسعى إلى الحد من جموح الشعر و ترويضه منسجما مع الرؤية الحضارية»[4]والتي سعت إلى انطواء الشعر نحو قيم معينة جسدت في مجملها الموقف الكلي من الإبداع

---

[1] – مصطفى ناصف، النقد العربي، نحو نظرية ثانية، عالم المعرفة، الكويت، 2000، ص.40

*–رؤية فلسفية " النزوع إلى الذات "

[2] –ينظر ، المرجع نفسه، ص.10

[3] – عصام قصبجي، أصول النقد العربي القديم، منشورات جامعة حلب، سوريا، ص.215

[4] – ينظر ، مرسي رشيد ، الإبداع في ضوء نظرية عمود الشعر ، ص.122 عن كتاب جماعي ، إ.بلحسين محمد ، إ.عيساني آمحمد ،النقد العربي القديم في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، مطبوعات المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي ،2015 تسمسيلت ، الجزائر

و مع العلم أن مصطلح البلاغة في هذا المقال سيتفاوت بين معنيين " لكل مقام مقال " والمعنى الآخر الذي يجعل من البلاغة مجرد انبعاث لطريقة جمالية في الكتابة تتوخى النحو والأسلوب ،ونشاط البلاغة قرين بشكل الخطاب حيث ينشط الصراع الفكري مما جعل « حظ النقد في القرن الرابع الهجري يتسع بفضل ثلاثة أشخاص كانوا قوى دافعة في توجيه النظرية الشعرية، فلقد جعلوا للنقد محورا ومجالا، أما تلك القوى التي نشير إليها فهي أبو تمام وأرسطو والمتنبي، ولذلك يمكن أن يدرس معظم النقد في القرن الرابع في ثلاث فصول هي: الصراع النقدي حول أبي تمام، والنقد في علاقته بالثقافة اليونانية، ومعركة النقد التي دارت حول المتنبي »[1]، تلك الصراعات كانت موجودة من خلال إشكالات معينة فرضها الواقع المعرفي وتمكن النقد من أن يجيب على بعضها في خضم البلاغة ومن خلالها « لقد كانت البلاغة هي الأصل التكويني للنقد الأدبي عربيا، وإن جرى تطوير الأدوات النقدية مع الزمن ومع الرواة ومع المدارس ومع ضروب التبادل المعرفي المتنوعة، إلا أن الغاية القصوى للنقد ظلت هي الغاية الموروثة من البلاغة »[2] والمعنى أن الخطاب النقدي الذي طغى على الساحة الفكرية هو ذلك الخطاب نفسه الذي سعت السلطة لتكريسه وهو خطاب أقل ما يقال عنه أنه توظيف الجمالية في خدمة الجماعة أي أنه خطاب يخدم مقولة " لكل مقام مقال "، ومقام ذلك الواقع هو الحفاظ على قيم المجتمع من خلال المحافظة على الخطاب الجمالي المتداول، وتلك غاية لا تمنع البتة من اعتبار وجود ذلك النقد كصورة ذهنية لأدب مؤسساتي خدم فئة معينة مما جعل الإبداع ينحصر في صورة معينة وما خالف تلك الصورة كان موجودا ولكنه هامشي، لذلك كان عمود الشعر صورة ذهنية لنظرية شعرية خدمت جزءا منه، بمعنى أن عمود الشعر كان خطابا نقديا صريحا نتج عن مقولات نقدية انتقلت استدلاليا في خضم تراث ثقافي متنوع.

نشاط هذا النقد بدأ يضمحل باضمحلال البلاغة نفسها فهي عنوانه وسر وجوده، فالبلاغة بارتباطها بالخطاب تتجه دوما إلى علاقة بين باث ومتلقي " لكل مقام مقال " ومقال الباث بالتأكيد يرتبط بمقام المتلقي، ومن هذا المنظور الفلسفي للبلاغة يتبين لنا حتمية التغير في الرؤى البلاغية، لكن هذا المنظور للبلاغة تغير ومعه تغيرت وجهة النقد الأدبي « أما النقد الأدبي الذي ألمحنا إلى أنه بدأ

[1] –ينظر، إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2006،ط1،ص.126

[2] –عبد الله محمد الغذامي، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ص.18

يشق طريقه منذ القرن الثالث الهجري، فإنه أخذ يتحول إلى بلاغة جافة منذ بداية القرن الخامس على يد أبي الهلال العسكري -395هـ / 1005 م- في كتابه " الصناعتين "، وقد سجل عبد القاهر الجرجاني -471هـ / 1079م- في كتابه " أسرار البلاغة " و" دلائل الإعجاز " آراء جليلة في مجال النقد، لكن عمله هذا لم يثمر في من جاء بعده، إذ ألفت كتب في البلاغة، كانت –كما يقول طه حسين- فاترة جافة ليست حرية أن تورق ولا أن تثمر »[1] فـ « البلاغة من هذا المنظور بلاغة " عبارة " وجملة لا بلاغة خطاب وسياسة قول وأساليب ترويجه ونفاذه إلى النفوس»[2]، إذن وجهة البلاغة بعد الجرجاني أدت إلى انغلاق النقد، ذلك للتراجع المعرفي الذي بدأ يصيب الأمة في جميع نواحيها وبطبيعة الحال فالنقد الأدبي لا ينتج في واقع يغيب عنه النقد بكل مستوياته.

أما تلك الفجوة التي تركها النقد القديم أيام نشاطه هي التي ارتبطت بالإيحاء أكثر من التصريح، وكان فيها المصطلح يرمي إلى «" المضمون النفسي " إلى الطلال والإيحاءات* المنوه عنها سلفا، والتي يتلون فهم الكلمة بلونها نتيجة لتكوين النفسي للفرد وطبيعة استجابته التي لا يتساوى فيها تمام التساوي مع فرد آخر تجاه نفس الكلمة، ونتيجة لظروف الاستجابة نفسها، فهي إذا الجزء الخاص بالأفراد من المعنى »[3] وأكيد أنه الجزء الذي احتوته " الطلاقة القديمة الموروثة " في شعرها، والتي كان بفضلها «النقد العربي ... بحث في بنية النفس العربية وعلاماتها علامات السيطرة والطلاقة الكامنة المدهشة التي تلتبس بالتوقف والتوتر والانبساط القابض هذه ملامح من فكرة السلطة كما تصورتها في مباحث معاني النحو بعامة ومباحث دلائل الإعجاز بوجه خاص »[4] تلك الطلاقة التي كان الجرجاني أكثر وعيا بها وحسبه تقدم النقد معه فقد قرر « مفهوم " إشارية " اللغة مما يجعل الألفاظ إشارات، ومن شأن الإشارة أن تكون علامة حرة واعتباطية، ويتحقق معناها من موقعها في

---

[1]- عبد القادر الرباعي، في تشكل الخطاب النقدي، مقاربات منهجية معاصرة، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 1998،ص.14/

[2]- إشراف حمادي صمود، فريق بحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من آرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1،كلية الآداب منوبة، ص.5

*)- فاللغة الإيحائية التي لا يقصد القائل فيها ما يريد قصدا مباشرا، وإنما هو الإيحاء، واللغة الإيحائية يدخل فيها التعبير عن المشاعر والعواطف. عن (حلمي علي مرزوق،في فلسفة البلاغة العربية "علم المعاني"، كلية الآداب، دمنهور 1999، ص.69)

[3]- محمد ربيع الغامدي، حضور الدلالة وغيابها، وجهة نظر لغوية في قراءة النص، علامات،ج.39،مج.10،ذو الحجة 1421هـ، مارس2001، ص.86

[4]- مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص.37

الجملة مع سائر الإشارات المتضامنة معها فيتشكل السياق من هذا التضام ويعود إلى عناصره المكونة له ليمنحها دلالاتها، فالسياق ناتج عن تآلف الإشارات كما أن معاني هذه الإشارات هي من صنع السياق »[1] والسياق غير ثابت، وبالتالي فالمعنى الإشاري متحرك، دلالاته منوطة بتغير السياق، إنه المنطق الثلاثي للتدليل على " الإشارة " في ارتباطها بالدال والمدلول والسياق.

ذلك السياق الذي يجعل من المعنى يأخذ سيرورة تأويلية عبر التغير لذلك « كان كتاب " دلائل الإعجاز " كتابا في البعث والخوف أو كتابا في الأضواء وسط الظلمات لكنه بداهة كان رمزيا، لأنه لم يكن كتاب في الدعاية ولا السياسة ولا الأخلاق ولا الوصايا والتنبيهات، هذا لا يمنعنا من أن نستنطقه أو نستنبطه»[2] والاستنطاق والاستنباط ما هما إلاّ دعوة لإعادة قراءة هذا المنجز الذي يحمل من المؤشرات ما يؤهله لذلك، لأنه انبنى على الإشارة والرمز والإيحاء، وقد حمل في عمقه دعوة للبحث عن معانيه فهي قابلة للتجدد، وهذا مثال حي يسعى إليه النقاد المحدثون في محاولة لاستنطاقهم الموروث النقدي عبر قراءة ثانية يكون مجالها " نقد النقد " هذا الأخير فرض نفسه في الساحة المعاصرة لعدة اعتبارات أهمها غياب النقد في واقع لا يمكن للنقد الأدبي أن يستقر ويتطور في غياب أنواع النقد الأخرى في مجالات الحياة المختلفة «في حين أننا في عالمنا العربي نجد كما وكما هائلا من التفاهات ومن التضليل الفكري، لأن المؤلف مطمئن تماما إلى أن النقد الجاد يعد في حالة سبات »[3]،وإذا كان النقد في حالة سبات فهذا راجع لغياب واقع إبستمولوجي محدد، تنتظم من خلاله الأفكار وتتضح الرؤية حيث يضحى فيه الشاعر والناقد في جو من بلاغة هي في حد ذاتها وليدة ذلك الواقع.

أما واقعنا المعاصر تشظت فيه الأفكار وتفككت، وغاب فيه السؤال الذي يعتبر محور النقد لغياب النظام المعرفي الواضح الذي أضحت فيه المذاهب الغربية تشكل جزءا مُهما منه، وأصبح مع ذلك كل ناقد يدلي بدلوه حسب فهمه لتلك المذاهب وإن كانت في أكثرها تعتبر غريبة عن واقعنا

[1] –عبد الله الغذامي، المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي بيروت/الدار البيضاء، 1994،ص.71

[2] – مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية ،ص.37

[3] –عاطف العراقي، القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، دار الوفاء لدينا، الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 1999م، ص.13

العربي وبالتالي غاب النقد الأدبي لغياب أهم شيء يحركه ويمنهجه وحلّ محله " نقد النقد " في تشكيلة حوارية جديدة تحاول أن تستنطق الماضي بإعادة قراءته وفق المناهج الغربية الحديثة وهذا دليل على وجود فجوة فكرية في عالمنا العربي، حاول الكثير من المعاصرين البحث عنها من خلال إعادة قراءة الماضي إذ اللسان يعتبر في كل أحواله كاشفا لمزايا الحضارات « فاللسان لا يتطور على الإطلاق وفق إيقاع العقلية التي تتغير ببطء بدورها أمام تغير القوانين والسبب الذي يجعل من اللسان شاهدا قيما على مراحل الحالة الاجتماعية وتمثلاتها هو بالتحديد ما تتركه فيها حالات المعرفة والثقافة من بصمات متتالية غير أن كل مرحلة جديدة هي تحاور »[1]، وهذا ما جعل التراث بكل تموجاته الفكرية يصبح هاجسا* للباحثين المعاصرين، فهو من جهة كاشف لتمثلات الثقافة قديما، ومن ناحية أخرى معبر عن احتياجات فكرية يُحاول من خلالها ربط الماضي بالحاضر لاستدراك النقائص التي أضحت مع الباحث المعاصر تشكل له قلقا مستمرا .

2. فلسفة البلاغة:

يجب أن نتجاوز الفكرة القائلة بعلوم البلاغة، فحقيقتهة البلاغة أبعد ما يكون عن العلم لأن هذا الأخير يحصر موضوع دراسته في ذاته ومتى ما «أصبحت علما أصبحت غاية في ذاتها تلتمس لها الأمثال من الشواهد »[2] فعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع كلها تجزيئات فرعية عن جزء بسيط من البلاغة قد تصلح بذلك للتعليم وللتلقين والتبسيط لكنها في الحقيقة لا تعبر إلا عن جزء بسيط من مفهوم البلاغة وحقيقتها، والأكيد أننا بـ «حاجة إلى بلاغة تشارك بطريقتها الخاصة في إدراك التحولات الجذرية في عقولنا وعواطفنا »[3] حيث يكون فيها « الاختلاف واليقظة المستمرة إلى الاختلاف هي الباب المشروع لتذوق الحرية والتسامح وفض المشكلات، إن فض المشكلات لا يعني القضاء على التخالف بل يعني على العكس ضرورة إدخاله في أنظمة تفكيرنا أو أنظمة بلاغتنا »[4]

---

[1]- كلود حجاج، إنسان الكلام، ت.رضوان ظاظا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003، ط1،ص.354

*) ابن سيده :هجس الأمر في نفسي يهجس هجسا وقع في خلدي، والهاجس: الخاطر، صفة غالبة غلبة الأسماء، وفي الحديث: وما يهجس في الضمائر أي وما يخطر بها ويدور فيها من الأحاديث والأفكار (ابن منظور الإفريقي المصري،لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد السادس، ص.245)

[2]- حلمي علي مرزوق، في فلسفة البلاغة العربية، ص.39

[3]- مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص.133

[4]- المرجع نفسه، ص.134

وبذلك تكون البلاغة نظام يُسير منطق الكلام الواعي نلتمس فيه « فن الكلام المفضي إلى الإقناع أو بمعنى " بلاغة المجادلة ومحاكمة الأمور " أو لعرض الأفكار أو المعلومات بمعنى " بلاغة استعراضية " »[1] منظمة ومسيرة ومرشدة لمختلف نواحي التخاطب الاجتماعي إذ المعروف أن « إشكالات الكلام ...ليست دائما شديدة الخطورة، إذ تزداد خطورتها مع ازدياد الشحنة العاطفية»[2] وهنا يأتي دور البلاغة، فوظيفتها بالأساس هي « وصف المظهر المدرك للخطاب الإنساني »[3]، ولقد كان القدماء سواء من العرب أو اليونان مُلمون بحقيقة البلاغة في ارتباطها بالخطاب وليست بكونها فقط محددة لجماليات العبارة والجملة عبر الإنشاء، إن حقيقتها تُلتمس في تنظيم الكلام وفي مساهمتها في إيجاد المشكلات المعرفية المفضية إلى كلام من نوع آخر حينما ترتبط بالجدل.

فعندما يتحدد الصراع كما ذكرنا سالفا حول المتنبي أو أبو تمام أو آرسطو فذلك مقام يحتاج إلى نوع من المقال يرتبط بماهية الصراع وأيضا بظروف السياق المحيط وبالتالي يمكن أن يوصف هذا الأمر بنوع من البلاغة التي تُنظم الكلام الشارح وفق مقتضيات معينة، وحتمية الحياة تغير تلك المقتضيات من جيل إلى جيل إذن حتمية تغير البلاغة وارد أيضا، فهي ترتبط بالخطاب الإنساني وبالتالي بالحياة، والقدماء واعوا هذا الأمر لأن « فلسفة البلاغة قامت عند العرب على مطابقة الكلام لمقتضى الحال أو المقام والطرق المختلفة لتوضيح المعنى الذي يراد »[4]، وتوضيح المعنى من الأمور التي شغلت العلماء كثيرا ومنذ وقت مبكر، فالجاحظ مثلا يورد قولا لابن المقفع في حد البلاغة أنها « اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخطبا ومنها ما يكون رسائل، فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة »[5] إذا دور البلاغة حسب الجاحظ يتحدد في استخراج المعنى وتمثيله في خطاب معين لأنه يكون في أكثر أحواله مخبوءا أي أنه يوحي

---

[1]– ينظر، والترج. أونج، الشفاهية والكتابية، ت.د. حسن البنا عز الدين، م.د. محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت 1993، ص.166.

[2] –ينظر، كلود حجاج، إنسان الكلام، ص.345

[3]– تزيفتيان تودوروف، الأدب والدلالة، ت.محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، حلب،1990،ط1،ص.100

[4]– حلمي علي مرزوق، في فلسفة البلاغة العربية، ص.5

[5]– الجاحظ، البيان والتبيين، تح.عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت، ج1،ص.115

أكثر مما يصرح ويشير أكثر مما يعلن، وبالتالي هل يبقى أن نقول أن البلاغة هي جزء من النقد؟ «فاستخدام الصور البلاغية يرقى إلى مرتبة الصفات المميزة للإنسانية، لأنه يساوي وعي الإنسان بوجود خطابه»[1] ، وأن يعي الإنسان خطابه يعني ارتباطه بواقعه المعيش ارتباطا يتشكل معه مختلف نواحي التفاعل والانسجام بين الرؤى المكونة لذلك الواقع حيث النظام الاجتماعي الإنساني بالدرجة الأولى « إن على البلاغي أن يكون فيلسوفا أيضا لكي يتفادى أن يصبح تقنيا خالصا عرضة دائما للاتهام بأنه لا أخلاقي »[2] وذلك لأن تشكيل الرأي المقنع والدفاع عنه لا يتأتى إلا بـ « القدرة على الكشف بتفكر، عند كل حالة عما يمكن أن يكون مقنعا فيها »[3] وهذا ما يؤكد –أيضا –ارتباط الفلسفة بالبلاغة باعتبارها منظمة للخطاب البشري .

وباعتبار الفلسفة مشاركة في التفكر في ذلك الخطاب هي « الكتب الأربعة التي سجلت تطور البلاغة القديمة، وهي البلاغة لأسطو، وفي الخطابة لشيشرون، والبلاغة في هيرينوس " لكاتب مجهول " والمؤسسة البلاغية لكانتيليان، وإذا حكمنا على هذه الكتب من خلال تأثيرها الذي مارسته في التجديد المعاصر للحجاج فإننا نجد أن عالميتها قد عبرت القرون من دون أن تضعف »[4] والعبور عبر الأزمنة والقرون معناه احتكام تلك البلاغة المنشودة من طرف الفلاسفة إلى رؤية فلسفية هي بدورها عابرة للزمن لأن المعروف عن الفلسفة أنها تنشد معرفة الحقيقة فهي مرتبطة بها ،والحقيقة الإنسانية واحدة لا يشوبها التغير، لكن البلاغة عكس ذلك فهي ترتبط بالواقع، وإذا كان ذلك الواقع يسعى فيه الخطاب للبحث عن نمط من العيش تتجلى فيه روح الحرية والتسامح والانسجام، أي بكل ما يجعل للإنسانية قيمة في ظل الحقيقة التي تبحث عنها الفلسفة فستكون البلاغة أيضا عابرة للقرون وهذا ما جعل هذه الكتب تعيش الحيوية قديما وحديثا، فهي ليست كشروح البلاغة عندنا، كثر عددها وقل نفعها بعدما آلت البلاغة إلى علم يتحكم فيه منطق التقنين «فقد ظل الفكر العربي بريئا من هذه العلوم بتقسيماتها وتفريعاتها إلى أن انتهى أمرها إلى السكاكي في القرن السابع الهجري "

[1] – تزيفتيان تودوروف، الأدب والدلالة، ص.100

[2] – فيليب بروتون، جيل جو تييه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي، مطابع جامعة الملك عبد العزيز 2011،ط1، ص.38

[3] – المرجع نفسه، ص.29

[4] – فيليب بروتون، جيل جو تييه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي ،ص.110

626هـ " »[1] ومنذ ذاك الزمن ونحن نعاني فتور البلاغة و الكل يعلم أن التراث فيه أمور بلاغية أعمق مما في تلك الشروح ، حان الوقت للعودة لتراثنا في تجلياته الأولى بحثا وكشفا عما يشكل ثقافتنا الشاملة التي لم تتعرض للتجزئة .

تلك العودة يجب أن تترافق بتغيير عقليتنا وتغيير نمط تفكيرنا في تحديد البلاغة التي نشأ عليها الأوائل باسترجاعها أولا وبتطويرها ثانيا وفق ما يستدعيه الواقع المعاصر « فالحاضر يغني الماضي بقدر ما يغتني بمحاورته، الماضي نص مفتوح للقراءة على الدوام »[2]، وبقدر درجة الحوار يتحدد أفق البلاغة في تنظيمها للخطاب التواصلي ومنه المعرفي أيضا في ارتباطه بالواقع، إنه الخطاب الذي يسعى به الإنسان للتعايش وفق ما يضمن له الكرامة الإنسانية « إن الإنسان الحواري نتاج متجدد دائما لديالكتيكية القيود، التي نجهل أشكالها المستقبلية، وللحرية التي سيتحدد معيارها برده على التحديات الكامنة في أفقه »[3] ضرورة الحوار أصبحت أكثر من ملحة، وقد أصبح الناقد المعاصر واعيا بهذا الأمر خصوصا في واقعنا العربي، تجديد العقلية المستقبلية لهذا الواقع رهين بتغيير شامل في أفق تفكيرنا وهذا ما أثبته الجاحظ في ثنايا تأليفه حيث « عاش الجاحظ " 150 هـ / 159هـ - 255هـ " فترة عرفت عددا من التحولات والمنعرجات الحاسمة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وفيما كتب الرجل شهادة عما يمكن أن نعبر أعمق تلك التحولات وأهمها، إنه الوعي الجاد بضرورة أن تقوم الكتابة والكتاب بديلا حضاريا عن اللفظ والذاكرة»[4] ، و هذا في كنهه يحمل الاشارة إلى وعي القدماء بالتغير الذي يُفرض أحيانا على الواقع فتتغير الوسائل الفكرية للتعامل معه في التجسدات الثقافية ممارسة وتطبيقا حيث الوعي المبكر في الإحساس بالتغير السمة الأساسية لوجود النقد حسب إحسان عباس و حيث النظرة السليمة للتفكير و بالتالي للبلاغة، و حيث تغيير نظرتنا نحو البلاغة هو تغيير لأفق آخر من التفكير تتحدد معه معالم أخرى من مفاهيم تتحدد معها النظرة الشاملة للنقد بكل مستوياته .

---

[1] – حلمي علي مرزوق، في فلسفة البلاغة العربية، ص.23

[2] –محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب/بيروت، 1999،ص.7

[3] –كلود حجاج، إنسان الكلام، ص.388

[4] –حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، منشورات الجامعة التونسية، 1981، ص.138

3. بين الرومانسية والبلاغة:

من خلال هذا العنوان نريد أن نركز على طبيعة اللغة في الفن الرومانسي وطبيعتها بلاغيا، إن من أهم الأسباب التي أدت إلى أفول البلاغة" الموروثة" ظهور الفلسفة الرومانسية كفكر جديد، ألغى العقل كسلطان لنظام الحياة المتعارف عليه وحل محله تمجيد الذات، فأضحت التجربة الإنسانية بكل مقوماتها حدثا فعليا للنهوض بالشعر عند المتأثرين بهذه الفلسفة «لم يعد الخيال وسيلة تعين على "الإقناع" أو تقريب الصورة ذهنيا بل الفعل الإبداعي الذي يلقي عن الشعر أثقال التقرير والوضوح، ويحرره من قيود العقل ورواسب التجريد الفلسفي، ويمكنه من كشف مجاهل التجربة الشاملة وخبايا الذات الباطنية والقدرة على صياغة الصورة المبتكرة، واستخراج الدلالة البنيوية التي تتولد من تراسل صوفي بجمع المتعارض والمتناقض والمتنائي»[1]، وبالتالي لم يصبح العقل هو المتحكم الوحيد في نقل التجربة الإنسانية بكل حذافيرها، فأضحت اللغة الصوفية بديلة عن اللغة العقلية حيث أصبح الخيال الحديث «يستحضر ... الغائب والغريب، ويفجر المكبوت في التجربة واللغة ليخرجه على نسق إيحائي حافل بالتعدد والتلبس»[2]، وهذا معناه «أن الشعر هو بالضرورة نسق من الموسيقى بوصفه نسق من الكلام... حيث تكون اللغة متحركة، مفتوحة، أي أنها تحرك نفسها وانفتاحها ؟»[3]،و لغة الشعر انتقلت من مجرد انبعاث لبلاغة عادية التي تتوخى الجملة إلى مكنونات التجربة الإنسانية و التي تبعد اللغة عن مجالها الآلي "الأداة" في تحقيق الفكر وتثبيته ما يجعلها منفتحة و متحركة.

يحق لنا أن نصف اللغة عند الرومانسيين أنها طبيعية على حد تعبير تودوروف، ولا نقصد بالطبيعية على أنها مجرد لغة شفافة وإنما لغة لحظية أو كما سماها أدونيس على أنها لغة آلية* " انبثاق بعيد عن العقل" تنطقها الذات في حالة من التراسل الصوفي، أو في حالة من الهذيان حيث مجال الرؤيا، وبهذا المنطق ابتعدت اللغة عن الصناعة والاصطناع حيث مجال البلاغة في ارتباطها بالعقل وحيث كانت «المذاهب الفنية في صناعة الشعر العربي لا يفترق بعضها عن بعض مفارق واسعة في

---

[1] -إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص.308.

[2] - ينظر،المرجع نفسه، ص.308.

[3] - أدونيس، الحوارات الكاملة (1981-1986)، بدايات للنشر والتوزيع، جبلة، سوريا، 2010،ط1،ج2، ص.123.

*- معنى مغاير للأداة

المعاني والموضوعات والأوزان والقوافي، إنما تستقر مفارقها في الصياغة والأسلوب»[1]، وهذا نمط من أنماط الصناعة اللفظية الذي يرتبط ارتباطا شديدا بالبلاغة الكلاسيكية حيث « الشعر في رأي العرب، كما هو في رأي اليونان، صناعة »[2] والصناعة تقوم في غالبها على محورة المعاني المعروفة وفق حاجات صياغية شعرية تتعلق في الأساس بأسلوب كل شاعر ومنحاه الإيديولوجي من تشيع أو تصوف أو حتى تفلسف، وتاريخ الأدب العربي غني بتلك الأنماط التعبيرية التي فتحت مجالا واسعا للصناعة الشعرية .

إذا تتميز البلاغة في أكثرها بالمجاز وبه يرتبط الإبداع والإنشاء اللغوي « إنه نقطة تقاطع القدرة الإبلاغية مع الطاقة الإنشائية في اللغة، ففي كل تحويل دلالي حظ من الإبداع حتى لكأنه سمة نوعية في الملفوظ الشعري »[3] الذي ينتج بالصناعة ومن خلالها إنها اللغة الاصطناعية في تجلياتها البلاغية « لكي توجد لغة مجازية لا بد من وجود لغة طبيعية تقابلها ...يعتقد البلاغيون كما يعتقد النحاة من العصر الكلاسيكي بوجود طريقة بسيطة وطبيعية للكلام غير محتاجة إلى الإجراء لأنها بديهية، أما موضوع البلاغة فهو ما ينزاح عن هذه الطريقة البسيطة في الكلام ...فالمعرفة التي يقدمها إلينا البلاغيون معرفة نسبية عن شيء مجهول »[4] لأن مجال الشعر الاحتمال وما يجعله كذلك هو القوة الإيحائية للانزياح وبالتالي للمجاز، فإذا كان الشعر كلاسيكيا نمت صناعته وفق مبادئ بلاغية معروفة، وإن كان رومانسيا كانت لغته إلى البساطة والطبيعة أقرب « فمع مجيء الرومانتيكية ومن بعدها الثقافة الحديثة توقف الاعتقاد بوجود ثنائية " الطبيعي* / الاصطناعي " داخل الخطاب، إن كل شيء طبيعي أو كل شيء اصطناعي، لكن لا وجود للكتابة في درجة الصفر، ولا وجود لكتابة بريئة واللغة الأكثر حيادا تحمل من المعاني ما تحمله التعابير الإطنابية، وهكذا تزعزعت قواعد البلاغة فأصبح انهيارها نتيجة منطقية »[5] والمعنى أن وجود البلاغة حسب الرؤية القديمة هو وجود لنمطان من الخطاب ،فالخطاب كل متكامل لا يتجزأ فهو إما أن يكون طبيعيا صرفا أو بلاغيا صرفا وفي كليهما

---

[1] –شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، ط11، ص.9

[2] – المرجع نفسه ، ص.14

[3] – عبد السلام مسدي، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، ص.49

[4] – تزيفتيان تودوروف، الأدب والدلالة، ص.94

*)– قد تكون اللغة الطبيعية إبلاغية، لكنها قد تصل حد الإبداع إذا عبرت عن تجربة إنسانية معينة

[5] –تزيفتيان تودوروف، الأدب والدلالة، ص.95/94

معاني الغموض أو الوضوح، فاللغة لا تكون أبدا بريئة وإذا أضفنا المعرفة النسبية التي تقدمها البلاغة توضحت « الأسباب العميقة لانحطاطها »[1] وفي انحطاط البلاغة ابتعاد عن النقد بشكل من أشكاله فعند العرب ارتبطت البلاغة بالنقد بدليل أن عمود الشعر كرؤية نقدية تجلى بعناصره البلاغية ومع المد الرومانسي تغيرت معالم الخطاب ومنابعه وأضحت اللغة مع الشاعر الرومانسي تعبر عن تجربة لأن « الشعر في النظرة الحديثة تجربة وفي النظرة القديمة صناعة، وهو فرق بالغ القيمة من حيث أن جماليات التجربة تختلف اختلافا شنيعا عن جماليات الصنعة »[2] وهذا الاختلاف يكمن في اللغة بالأساس، فجماليات الصنعة حددت بلاغيا قديما وجماليات التجربة ما السبيل إلى تحديدها ؟ « الأدب، مثلما الفلسفة، مثلما العلوم الإنسانية هو فكر ومعرفة للعالم النفسي والاجتماعي الذي نسكنه، والواقع الذي يطمح الأدب إلى فهمه هو بكل بساطة ... التجربة الإنسانية»[3] وفي غياب الرؤية الفلسفية التي تدفع بالسؤال وبالتالي بالنقد فهل مازلنا نؤمن بوجود نقد أدبي؟ في ظل التغيرات التي زعزعت بعض المفاهيم، يبقى أن الواقع كما يحافظ على الثوابت يشمل كل المتغيرات وتطورها خصوصا في جانبها الخطابي التداولي و يحق لنا نتسأل عن الحظوظ الدراسية النقدية للتجربة الإنسانية في هذا الواقع .

إنّ الرؤى في ارتباطها بالواقع متغيرة باستمرار فإذا كانت البلاغة الموروثة انبنت في جو من الكلاسيكية المعهودة وبقيت على حالها فذلك يعني عدم مسايرتها لتاريخ الأدب وبالتالي للنقد والمفروض أنها في تجاذب مستمر وبدينامية الأسئلة الإنسانية مع الشعر والنحو والمنطق على حد تعبير العمري، غياب هذه الحيوية الفكرية في استمراريتها أحدث صدمة فكرية أصبحت واقعا يعاني منه الناقد المعاصر لأن المفروض أن البلاغة والنقد وتاريخ الأدب ككل متداخل أشد التداخل في الإحاطة بالنصوص الأدبية ومنها الشعرية ومسايرتها زمنيا ما يجعل تلك النصوص نابضة بالحياة، لكن ما حدث هو تغييب لتلك النصوص بسبب عدم مسايرة البلاغة لمجالات فكرية أخرى مما جعل من الرومانسية كفكر مناقض تماما للكلاسيكية ينفلت كثيرا من التحديدات البلاغية التي ارتبطت بالنقد لزمن طويل، وحيث جُمدت البلاغة جُمد النقد فأحدث ذلك فجوة فكرية، جعلت حتى من المجتمع

1- تزيفتيان تودوروف، الأدب والدلالة ، ص.94

2- عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة 1992،ص.318

3- تزفيطان طودوروف، الأدب في خطر، تر.عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، 2007،ط1،ص.45

بعيدا عن أي تأملات مستقبلية يخلقها الشعر حينما يرتبط بالثقافة في تحولاتها الداخلية، وهذا سبب عميق آخر جعل من النقد الأدبي يغيب وفي غيابه يغيب عنفوان الشعر حينما لا يُطل على نوافذ تبرز مكنونه وإيحاءاته وإذا غاب أهم عنصر في فهم الشعر وبالتالي الحياة وقع اللاانسجام أي هناك خلل يجب أن يُستدرك بالبحث في خبايا الثقافة ومقوماتها التراثية لنعيد السؤال كيف ينبني النقد من جديد و بأسسه الصحيحة؟ و هل ما زالت "نظرية عمود الشعر" صالحة في هذه الأزمنة ، يبقى أنها نظرية بتأسيس إنساني يمكن أن تُرد في أي حين بشرط استبدالها بما يوافق الدين و العرف الإجتماعي.

4. في حقيقة النقد :

إن من أهم الأمور التي تُظهر حقيقة النقد أنه لغة ثانية أي أن « النقد إنشاء عن إنشاء »[1] وبين الإنشائين قوة تدفع بالإنشاء الثاني إلى إبراز جماليات الأول في حلة فيها من النبض الروحي « ما يجعل الناقد يستوعب، ويفهم، وأن يمتلك إحساسا مدركا بأي شيء يمكن أن يكون هو المعنى وقد لا يكون شيئا ملموسا ...ولكن قد يكون شعورا أو فكرا »[2] لأن الشعر في كل أحواله « يتجه بنا نحو عتبات المجهول، وليست القصيدة وصولا بل سفر »[3] لذلك يجب على الإنشاء الثاني أن يكون لا للملموسات من الشعر فقط بل بما يوحي إليه من معان تجعل من اكتشاف مخبوئه المعنوي إبداعا من نوع ثان « فالإبداع في جميع الشعوب وفي جميع العصور، لم يكن اجترارا للذات، وإنما كان على العكس تفاعلا مع الآخر، عطاءا وأخذا :فالإبداع جوهريا، هو في بعض وجوهه هذه الحركة الدائمة»[4] بين الإنشائين – إن صح التعبير – أي بين الأدب والنقد أو بين الماضي والحاضر «إن النصوص الأدبية مع ذلك مشبعة بطموحات معرفية وأخلاقية، فهي ليست موجودة كي تحدث مزيدا من الجمال في العالم وحسب، ولكن أيضا لكي تقول لنا ما هي حقيقة هذا العالم وكي تحدثنا عما هو عادل وجائر »[5] كما « بإمكان الناقد هو أيضا، أن يصيغ ليس فقط أحكاما جمالية

---

[1]– عبد الله محمد الغذامي، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ص.70

[2] –ينظر، آ.أ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر.سعيد الغانمي، د.ناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت 2002،ص.125

[3]– أدونيس، كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، 1989،ط1،ص.31

[4]– المرجع نفسه، ص.140

[5]– تزفيتان تودوروف، نقد النقد، رؤية التعلم، تر.سامي سويدان، مر.ليليان سويدان، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق 1986، ط2،ص.93

...وإنما أيضا أحكاما حول حقيقة الأعمال »[1] وفي ذلك حقيقة النقد عندما تعبر لغته الشارحة عن رؤية للعالم هي في حد ذاتها ما تجعل للنقد تميزه الفعال عندما يمتلك الناقد إحساسا مدركا كما ذكرنا سالفا يجعل من مختلف إدراكاته لغة ثانية لا تتمثل فقط في الحكم على الأعمال بجودتها أو رداءتها وإنما أيضا في استخراج مختلف التفاعلات المندمجة في النصوص الأدبية باعتبارها «نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة »[2]، وهذا ما يجعل من النقد في حقيقته « تعبير عن موقف كلي متكامل في النظرة إلى الفن عامة أو إلى الشعر خاصة يبدأ بالتذوق، أي القدرة على التمييز ويعبر منها إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقييم، خطوات لا تغني إحداها عن الأخرى، وهي متدرجة على هذا النسق، كي يتخذ الموقف نهجا واضحا »[3] يكون من خلاله النقد « موصلا على قواعد – جزئية أو عامة – مؤيدا بقوة الملكة بعد قوة التمييز ...والتأليف يخلق مجالا للنقد صالحا »[4] وعندما يكون النقد تعبير عن ذلك الموقف الكلي المتكامل للفن هذا يعني تجسد قيمة الذوق في تشكلها الإيديولوجي بين الناقد والمبدع حيث تنبع الحقيقة الفعلية للنقد من خلال اشتراكهما في جو من البلاغة ذاتها .

وتوقفنا كلمة الذوق حينما يحكم محمد مندور على حقيقة النقد عند العرب بأنه عربي صرف حيث يعتبر أن « النقد الأدبي نشأ عربيا وظل عربيا صرفا، وذلك لأن أساس كل نقد هو الذوق الشخصي، تدعمه ملكة تحصل في النفس بطول ممارسة الآثار الأدبية »[5] وإذا كان الإبداع " الإنشاء الأول " بالضرورة عربيا وتلاه النقد " الإنشاء الثاني " بهذا التميز، فالمعنى أن النقد الأدبي لا ينمو إلا في جو من التناغم بين المبدع والناقد هذا إذا اعتبرنا أهمية الذوق في تحديد النظرة إلى النقد حيث «هنا يكون الذوق مفيدا جدا :إنه خادم المشترك بين الأخلاق والجمال، ويسمح بفتح باب دوار ملائم بين الجميل والمفيد، ذلك أنهما قد اختلطا خفية تحت نوع من القياس البسيط»[6] والذوق من العوامل التي تجعل من النقد أكثر انسجاما في كل مستوياته إنه التعبير عن « الإحساس بالتغير

[1] –ينظر، تزفيتان تودوروف، نقد النقد، رؤية التعلم، تر.سامي سويدان، مر.ليليان سويدان ، ص.93

[2] –رولان بارت، نقد وحقيقة، ت.د.منذر العياشي، مركز الإنماء الحضاري، مكتبة الإسكندرية، 1994،ط1، ص.21

[3] – إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص.646

[4] –المرجع نفسه، ص.646

[5] –محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ومنهج البحث في الأدب واللغة، مترجم عن الأستاذين لانسون ومايه، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1996،ص.5

[6] – رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.50

والتطور :في الذوق العام أو في طبيعة الفن الشعري أو في المقاييس الأخلاقية التي يستند إليها الشعر أو في العادات والتقاليد التي يصورها أو في المستوى الثقافي ونوع الثقافة في فترة إثر أخرى أو في مجموعة من القيم على وجه التعميم »[1]، « يتعلق الأمر بفهم القصيدة كواقعة، ونفهم كيف ينتج اقتران عناصرها مجموعا مركبا ينبغي أن يكشف عن علاقات بنائه، وذلك عبر تفكيك الفعل الذي ينتجها ...ونحن نمتنع عن إصدار أي حكم جمالي، نريد الإمساك بتلاحم نسق معين باستخلاص مبادئ تفكيكه وبهذا سندرك القصيدة وهي تتقدم إلينا في ثبات بنيتها »[2] وهذا كله مرتبط بالإحساس بالتطور والتغير الذي « يلفت الذهن أو ملكة النقد إلى حدوث " مفارقة ما " »[3] ، إذا بين الإبداع والنقد فروق أهمها أسبقيته على النقد، لكن التداخل بينهما عميق عمقا بالغا لأن الناقد يستشعر خبايا الإبداع في خبايا الثقافة، وإذ هو يعيد تفكيكه فالمعنى هو تسجيل لمفارقة معينة لا تتأتى إلا لمن لديه ملكة نقدية نابعة من عمق ثقافي يتشارك فيه المبدع والناقد .

حيث يتميز هذا الأخير بـ « قوة التمييز الفطرية، تلك القوة التي تُوجد لنفسها قواعد ولا توجدها القواعد، والتي تبتدع لنفسها مقاييس وموازين ولا تبتدعها المقاييس والموازين، فالناقد الذي ينقد حسب القواعد التي وضعها سواه لا ينفع نفسه ولا منقوده ولا الأدب بشيء »[4] لأن الناقد حينما يستوعب ويفهم الوسط الذي أنتج الإبداع بمستوياته المعرفية المختلفة يصبح قادرا على خلق مستويات من المقاييس يستفيد بها في نقده وتتحدد بها « مهمة النقد الأساسية في أن يوحي وأن يشجع وينير السبيل، فإذا كان شاعر كبير يجعلنا مشاركين له في فهمه الأعظم لمعنى الحياة، فإن ناقدا كبيرا قد يجعلنا مشاركين له في فهمه الأعظم لمعنى الأدب، والناقد الحق هو الذي يزاول عمله بمعرفة عن موضوعه، هي في عمقها وصحتها أعظم بكثير من معرفتنا نحن »[5] «أن نفكر ونحس متبنيا وجهة نظر الآخرين شخصيات حقيقية أو شخصيات أدبية هو الوسيلة الوحيدة لتوجهنا نحو الكونية »[6] لذلك سيبقى النقد من أعظم الفنون، وجوده يعبر عن صحة اجتماعية تتداخل فيها

---

[1]- إحسان عباس، تاريخ النقد العربي عند العرب، ص.646

[2] -جمال الدين بن شيخ، الشعرية العربية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1996،ط1،ص.45

[3]- إحسان عباس، تاريخ النقد العربي عند العرب، ص.646

[4]- محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1997، ص.27

[5]- أحمد أمين، النقد الأدبي، k.tab.net

[6]- تزفيطان طودوروف، الأدب في خطر، ص.48

الأفكار معبرة عن نموذج سامي للفن والأدب، غيابه يعني وجود فجوة فكرية يعاني الشاعر من خلالها معاناة الوحدة حيث يقاوم شعره منابع النسيان، ويُغيَّب الأدب ويعاني المجتمع من هذا التغييب إذ الأدب يعتبر خير ناقل للتحولات داخل المجتمع حينما يلتقي مع الناقد الفذ الذي يستخرج خباياه برؤية شاملة للحياة في تجلياتها الأدبية والنقدية وتلك هي حقيقة النقد، إنه التداخل الذي يفرض نفسه في العلوم الإنسانية حيث لا مجال لليقين المعرفي المبني على الرؤى المنطقية .

فالنقد مُولد للمعاني، وإذ يُولدها فهو يُفكك العمل الأدبي للوقوف على خباياه التي توحي أكثر مما تصرح لذلك نجد في النقد شيئا من الإيحاء يعقبه شيء من التصريح « إن النقد يشطر المعاني، ويأتي بلغة ثانية فيجعلها تحوم فوق لغة العمل الأول وذلك لأن العمل لا يهب نفسه أبدا إلى انعكاس مجرد " فهو ليس شيئا مرآويا كالتفاحة أو العلبة »[1] وفي انشطار المعاني تظهر إبداعات الناقد حينما ترتبط بمقومات الثقافة التي نشأ من خلالها العمل في ظل التغيرات الإيديولوجية، ذلك لأن العمل « لا يعكس الإيديولوجيات بل إنه إحداها، ينبغي معرفة ما الذي تؤكده الأعمال، ليس من أجل اكتشاف روح العصر، أو لأن هناك معرفة مسبقة بهذه الروح وسعي لتوضيحها بأمثلة جديدة، ولكن لأن هذا التأكيد هو أساسي بالنسبة للأعمال نفسها »[2] مما يجعل التناغم شرط أساسي بين المبدع والناقد، ولازمة مهمة من لوازم النقد الأدبي هذا من جهة «ومن جهة أخرى فإن التشويه نفسه عملية تحويلية " مراقبة " وتخضع كل هذه الأمور إلى مقتضيات بصرية :فما يعكسه العمل عليه أن يحوله كاملا، وهو لا يحول شيئا إلا ويتبع فيه بعض القوانين، ثم إنه يحول دائما باتجاه واحد، وهذه هي لوازم النقد الثلاثة »[3] فهي لوازم تتخللها روح النقد عندما يُحول العمل الأدبي كاملا بدون تجزيء ووفق قانون معين يمنهج النقد، والأكيد أن ذلك التحويل النقدي يتجه اتجاه العمل الأدبي نفسه، وهو اتجاه ترسمه الثقافة التي ولدت ذلك العمل « فنمط الحقيقة الذي يتوصل إليه النقد والأدب هو من طبيعة واحدة، حقيقة الأشياء أكثر مما هي حقيقة الوقائع، حقيقة الكشف، وليس حقيقة التعادل »[4] إنه منطق النقد في مسايرته للأعمال الأدبية، صحيح أنه بحاجة

[1] – ينظر، رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.102

[2] – تزفيتان تودوروف، نقد النقد، رؤية التعلم، ص.151

[3] – رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.102

[4] –تزفيتان تودوروف، نقد النقد، رؤية التعلم، ص.155

إلى أدوات منطقية تمنهجه ولكن لا تغدو أن تكون إلا تنظيما له، حتى يتسنى التحليل والتحويل وفق نظام معين يستطيع به استخلاص المعاني ومن ثم تقييمها ما يجعله عرضة لارتباط معين مع العلم.

5. في ارتباط النقد بالعلم:

يرتبط العلم ارتباطا وثيقا بالعقل وما يميز العقل أنه «عضو رابط ولا يعمل إلا بهذا الأسلوب »[1] وهو أسلوب التركيب، أي تركيب ما هو موجود ومعروف وملموس، مما يجعل العلوم في مجملها تنطوي حول ذاتها تبحث عن القانون الذي يحكمها لذلك عُرّف العلم بأنه «حصول صورة الشيء في العقل وإدراكه على ما هو به »[2] فإذا كان ذلك الشيء إلى نواميس الطبيعة أقرب، كان العلم أجدى وأنفع، لأن الغرض معرفة القانون الذي يحكم تلك النواميس، أما إذا ابتعد الشيء عن ما هو فيزيائي يتعقد الأمر نوعا ما خصوصا فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية المرتبطة بالإنسان فهذا الأخير كل لا يتجزأ من وعي واللاوعي أو شعور واللاشعور، و مجال الإبداع في ارتباطه بما يشكل الكينونته الداخلية لذلك كان للأدب «خصوصية لا تستطيع أن تكون بديهية إلا في داخل نظرية عامة للإشارات، فلكي يمتلك المرء الحق في الدفاع عن القراءة الملازمة للعمل يجب عليه أن يعرف ما هو المنطق والتاريخ وعلم النفس»[3]، والملاحظ أن ما يميز العلوم الإنسانية هو التداخل المعرفي ولا شيء غيره، مما يجعله بعيدا نوعا ما عن أي تقعيد، التقعيد يهدف إلى الثبات والنقد بعيد عن أي نوع من تلك القوانين التي تحد من تطوره لأن سمته التغير والتطور «ليس النقد هو العلم، فهذا يعالج المعاني وذاك ينتجها، غير أن النقد يحتل مكانا وسطا بين –العلم والقراءة– فهو يعطي الكلام المجرد لغة ويعطي اللغة الأسطورية كلاما، وهي لغة صنع العمل منهاوعليها تقوم المعالجة العلمية »[4] أي حينما ينبني النقد بين العلم والقراءة تتحدد مواقفه بوضوح ،فالنقد في مجمله إنتاج للمعاني التي تولدت عن المعاني الأدبية وما تعلق بالأدب تحكمه القراءة حينما يتجلى الإبداع منها وفيها، وفي إنتاج النقد لمعانيه ارتباط بالقراءة تتحدد وفق معالجة علمية تشكل انتظامها وقبولها أيضا، ومن هنا يتحدد ارتباط العلم بالنقد، إنه ارتباط تكامل، فإذا تقوقع النقد في العلمية أصبح كالأداة، لكن إذا كان العلم مجرد أداة للنقد توسع النقد، وانتظم، فالأداة تساعده على ذلك لكنها لا تحد من إمكاناته الإبداعية لأن

---

[1] –آ.أريتشارز، فلسفة البلاغة، ص.120

[2] –جابر عصفور، مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ط5، ص.21

[3] – رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.65

[4] – جابر عصفور، مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، ص.101

اللغة حتى وإن كانت شارحة يتخللها الفن، وفن النقد مهم حينما يجلي الغموض وفق معايير فنية تتشكل من الذوق والعلم والفن.

فالواقع أن الأداة لا تتكون في واقع يغيب فيه العلم، كما أن العلم لا يتطور في واقع يغيب فيه النظام المعرفي، إذ هناك جدل معرفي بينهما « فقد تم تمييز الإبستيمولوجيا بكونها خطابا حول العلم أي بكونها خطابا ثانيا يجد فيه الخطاب الأولي للعلم مجالا ينعكس فيه على ذاته :إن هذا الوضع المزدوج للخطاب الإبستيمولوجي هو وضع غامض، إذ أنه سيكون حينئذ خطابا منظما يجد مبادئه في الفلسفة وموضوعه في العلم »[1] وإذا عكسنا ذلك على النقد في ارتباطه في العلم نجد أن حضور الفلسفة شرط إلزامي لتحفيز العلم وبالتالي خلق الأداة المساعدة لوجود النقد، إذ حضور الفلسفة هي ما يمنح النقد روحه التجديدية حينما يتشكل السؤال في ثناياها « غير أن الفلسفة في جميع الحالات، وبالكيفية التي نتصورها شرط إبستيمولوجي جوهري في تطور العلم واختبار كفاءاته وآفاق انبناءه وإثارة انتباهه من حيث هي فعل التفكير النقدي يقلق طمأنينة العلم واستكانته، ويساهم إيجابيا في فعل التفكير الذي يقوم به العلم حول نفسه، وحول حاضره ومستقبله»[2] ومن هنا تتشكل لنا رؤية ثانية في ارتباط العلم بالنقد، فإن ألمحنا سابقا أن النقد ليس علما فالمعنى أن موضوعه لا يتحدد وفق طرق العلم، لكن يبقى العلم أداة ضرورية لوجوده وتطوره والعلم مرتبط أيضا بالفلسفة،إذا شرط وجود الفلسفة إلزامي لوجود النقد وهذا في الحقيقة ما أثبته أرسطو من خلال كتابه " فن الشعر " « ولا شك أن هناك رابطا وثيقا بين النقد الأدبي والفلسفة منذ جمع بينهما أرسطو في التنظير وإلى اليوم ...وإذا كان الرابط بين النظرية النقدية وبين الفلسفة أوليا فإننا هنا أمام منشط نظري معرفي فكري »[3] فحقيقة « الفلسفة إذا هي مجال فكري لإنتاج المفاهيم، تستند إلى نمط تساؤلي يجعلها تتحيز إلى ما يعاند تكرار الشبيه، وإعادة إنتاج المألوف»[4] هذا المنشط التساؤلي الذي يتغلغل داخل نظام إبستيمولوجي معين غاب في وطننا لغياب ذلك النظام المنتج، فغدا واقع النقد غياب ومعاناة «لذا فإن على المجتمعات العربية الحديثة أن تدع النقد الأدبي لأنه استنفذ مسوغات

[1] – فريد لمريني، الفلسفة والنقد، مراصد إبستيمولوجية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2016،ط1،ص.7

[2] –المرجع نفسه ، ص.9

[3] –ينظر، عبد الله محمد الغذامي، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟، ص.15

[4] –محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب 1998، ط2،ص.10

وجوده، وغدا مجرد نشاط فكري غير مجدي ولا فعال في معالجة الإنتاج الأدبي العربي الحديث »[1] هذا الغياب فتح الأبواب على مصرعيها لتحديث معرفة بديلة إنه " نقد النقد " الذي ألح عليه جل الباحثون المعاصرون، فهو إذ يعيد اكتشاف النقد الأدبي في التراث فالمعنى أنه محاولة استنطاقية للبحث عن كيفية وجوده، إنه استنطاق لجزء من الهوية في تأملاتها المعرفية، لذلك أضحى التراث هاجسا بفعل قوة دافعة لاحتياج معرفي، تداخلت فيه الأسباب من غياب نظام إبستيمولوجي واضح وفيه غياب للفلسفة أي " للسؤال والتساؤل " وبالتالي تأثرت مناحي معرفية كثيرة ومنها النقد .

6. نقد النقد :

يجب أن نؤكد على أن الوضع عند العرب يختلف عنه عند الغرب، فقديما كان عندنا نقد أدبي لاعتبارات ذُكرت سابقا والآن أصبح عندنا " نقد النقد " كرؤية معرفية مستحدثة وبديلة تعبر في داخلها عن احتياج معرفي معين، وتبقى درجة التفنن في هذا الميدان الجديد ترتبط ارتباطا وثيقا بالناقد ودرجة وعيه بالفكر المحيط به، إذ المشتغل في هذا المجال يكون بالضرورة مزدوج الفكر، أي ازدواج بين فكره الأصيل والمنبثق بالدرجة الأولى من هويته في تراكماتها المعرفية بين الوعي واللاوعي وفكر غربي حيث المعرفة المتشظية التي تكاد تكون سريعة كسرعة الضوء في ظل التكنولوجيا الحديثة وظل المعلوماتية التي فرضت دنو العالم من بعضه البعض، وبهذا الاعتبار فإن نقد النقد لا يولد في جو من " التناغم الفكري "* وعلى هذا الأساس فإن الكتاب الذي ألفه الآمدي في نقده لقدامة بن جعفر هو كتاب في النقد الأدبي وليس في نقد النقد إذ يعبر عن مخالفة في الرأي لا أكثر « فمن الكتب القيمة التي ألفها الآمدي في النقد الأدبي كتاب سماه " تبيين غلط قدامة بن جعفر في كتاب نقد الشعر "، ولم نقف على هذا الكتاب ولكن من مسائله المهمة ما ورد في تضاعيف كتب أخرى»[2] ونقطة المخالفة هذه تتمركز في « ما عني به قدامة من وصل معاني الشعر بالفضائل النفسية وأضدادها، وأن المدح بالحسن والجمال، والذم والقبح والدمامة ليس بمدح على الحقيقة ولا ذم على

[1] – عبد الله محمد الغذامي، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟، ص.15، ص.67

*)– لا يعني التناغم الفكري في هذا المقال توافق إيديولوجي وإنما يعني فهم لمختلف الإيديولوجيات المحيطة، باعتبار الانتماء إلى نفس الثقافة

[2]–طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري)، الفيصلية، 2004 ص.177

الصحة، وأن كل من يمدح بهذا ويذم بذاك مخطئ، وقد أنكرنا هذا المذهب على قدامة في الباب السابق، وها هو ذا ابن الحسن الآمدي ينكره عليه، ويقول :إنه خالف فيه مذاهب الأمم كلها عربيها وأعجميها، لأن الوجه الجميل يزيد الهيبة، ويتيمن به، ويدل على الخصال الحميدة »[1] تلك وقفة تراثية مع كتاب نقدي يُبين عن مخالفة في الرأي بين الآمدي وقدامة بن جعفر، لأن كلاهما يمتلكان الحقيقة* نفسها، والواقع المعاصر فيه بحث مستمر عن الحقيقة النقدية، بينهما بعض التقاطعات لكن الاختلافات والتناقضات موجودة هي أيضا .

وعلى هذا الأساس يتضح أن نقد النقد ولد في جو من التشظي الفكري وهذا ما أثبته واقعنا المعاصر حيث أضحى فيه الناقد «يتحرك مع الشاعر الحديث في أفق ثقافي مشبع حتى الأعماق، وفي حقل دلالي شاسع من القديم إلى الحديث، ومن الشرق إلى الغرب، ومن الأكاديمي إلى الشعبي، إذ تتمازج فيه المعارف العلمية بالأسطورية والتاريخية بالدينية والفلسفية بالإيديولوجية، ليشكل نموذجا ثقافيا غريبا في تركيبه ويحمله بعدا معرفيا متراكما »[2] هذا البعد المتراكم أصبح يعاني منه المثقف العربي المعاصر فهو من جهة يمتلك روح القديم المنبثقة أساسا من روح الثقافة التي تكونت فيها هويته ف «الهوية ليست مجرد الوعي، وإنما أيضا اللاوعي ليست المعلن وحده، وإنما هي كذلك المكبوت ليست المتحقق وحده، وإنما هي كذلك المشروع »[3] لذلك فإن امتدادات التأثيرات الثقافية عابرة للزمن، لا يحدها أي عصر باعتبار تغلغلها في اللاوعي، إنها سنة الحياة في التكون الفكري، لذلك بقي القديم روحا يحمل مشروع حياة إنه المشروع الذي يعبر عنه «الإنسان المعاصر في ظل النوازع القومية المتعددة، قد انتقل من واقع التاريخ إلى تبني " الأسطورة التاريخية " واستخدامها كحافز في تقوية " التكاثف الاجتماعي " في الأمة »[4] وبذلك تبقى وجهته حتى في ظل التغيرات تتجه صوب الأصيل .

---

[1] – طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري) ، ص.177

*– "إن من يحلل منطق المعنى سوف يدرك بالضرورة أن الحقيقة تكمن حيث ينهض التمنع والمقاومة "، جوليا كريستيفا نقلا عن (أسيمة درويش، مسار التحولات، قراءة في شعر أدونيس، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1992،ط1،ص.7)

[1]- ينظر، إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007،ص.286

[3] –أدونيس، المحيط الأسود، الساقي، بيروت، 2005، ط1، ص.16

[4]– إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، ص.110

ومن جهة ثانية هناك الفكر الدخيل الذي رست معالمه منذ حملة بونابرت على مصر، هو الفكر الذي زعزع كيان المجتمع في ثوابته، والدافع إليها كان في الأساس التراجع المعرفي الذي أصاب الأمة وركود منابع الفكر بعيدا عن أي تجديد، بمعنى أن المجتمع العربي أصبح يعي منذ تلك الحملة أنه يحتاج إلى فكر يعيد به انبثاق الحيوية وروح العلم حتى يتسنى له المواصلة في ظل التقدم خصوصا عندما بدأ يراقب الغرب في سيرورته التقدمية، لذلك تغيرت معالم الحياة العربية، كما تغير الفكر الأدبي وأصبحت معالم العجز النقدي واضحة للعيان، فانبثقت محاولات فكرية حاولت استيراد الأفكار وتطبيقها على الواقع العربي، وفرض التغير نفسه لتغير موازن القوة، وقديما قال ابن خلدون أن " المغلوب مولع بتقليد الغالب " فتولدت بذلك رؤية نقدية فيها ازدواج فكري بين الأصيل والدخيل والمعروف أن الأصيل يحمل في داخله الحقيقة، والدخيل يبحث عنها باستمرار، لذلك نجد الناقد المعاصر يعاني صدمة فكرية مما فرض واقعا أو ظاهرة حديثة تدعى بـ «هاجس التراث، متلبسا صيغته في الماضي ثنائية " الأصيل/الدخيل "، ومن هنا نرى أن الفكر المهيمن الذي يصدر عن هذا الهاجس، منذ 1798، تاريخ دخول الدخيل الغربي الحديث، ممثلا بالحملة الفرنسية البونابرتية على مصر، إنما يتبع المسار ذاته»[1] الذي وُجد في التراث، فقديما أيضا كان هناك بعض التحسس من ذلك الدخيل كيف لا وقد قيل قديما من " تمنطق فقد تزندق "، لكن ذلك التصادم لم يكن بشكله المعروف حاليا لأن الفكر الأصيل قديما استطاع أن يحوي الفكر الدخيل بدليل أن شُراح أرسطو من العرب استطاعوا أن يؤولوا مفهوم " المحاكاة " حسب الثقافة العربية بدليل أن ابن سينا استوعبها بمفهوم التشبيه ،والتشبيه يعتبر عند العرب خاصية مهمة في قول الشعر، وهذا التداخل الفكري هو الذي يُنفي التصادم الذي يفرض الهاجس، بمعنى أن فكرة الهاجس لم تكن بالشكل الموجود الآن لأن ما وجد في التراث كان في أغلبه يسير وفق نظام معرفي محدد، وهذا ما أكده عبد العزيز حمودة في كتابه المرايا المقعرة حيث قال: أن العقل العربي حتى في أكثر مراحله تأثرا بالفكر اليوناني، لم يكن فكرا تابعا، بل كان فكرا موازيا، طور البيان العربي قياسا على النموذج الأرسطي، لكن الفكر الآن في بعض نواحيه أصبح تابعا حتى بدون فهم لأصوله لذلك حصل التصادم .

والمهم في كل هذا أن نبين أن " هاجس التراث " يتولد في ظل تصادم فكري، وحقيقة التصادم تكون بين وجهتين مختلفتين ومتناقضتين في التفكير وهذا حالنا الآن، حيث يعاني كل مثقف

[1]– أدونيس، المحيط الأسود، ص.17

عربي تجليات هذا التصادم وبالتالي يبرز ذلك الهاجس متمثلا أشكالا ثقافية مختلفة منها ما هو معرفي، ومنه ما تعلق بالهوية بأبعادها المختلفة، ومن خلال كل هذا يتحدد موقف الإنسان من التراث من خلال رؤيته للفكر الدخيل، فهناك من يرفضه رفضا قاطعا لاعتبارات عديدة أهمها مسألة الدين وتمركز الأصيل نحوه، ومنهم من يتقبل الفكر الدخيل بتناغم عجيب وبمعادلة صعبة المنال " لا إفراط ولا تفريط "، لا إفراط في مكنونه الثقافي، ولا تفريط من حيث مسايرة الأمم في تقدمها وهناك من يرفض التراث رفضا تاما مما أنتج تعصب للفكر الدخيل نتيجة لثقل التدهور الذي تعرفه الأمة وفي هذا قال طه حسين: " الأدباء العرب الآن ثلاث طوائف، فمنهم الذين ينزعون إلى القديم مثل الرافعي، ومنهم المقاطعون لهذا القديم مثل جبران والريحاني، وكلتا الطائفتين في اعتقادي على خطأ أما الطائفة الثالثة فهي التي توسطت، وجمعت بين القديم والحديث، وهي أنفع الطوائف، ولها الغلبة القريبة " ومن خلال هذه المقاربات يتنوع الفكر الذي يرتبط بالهاجس برؤية كل واحد إلى الفكرين " الأصيل والدخيل " ويتجلى ذلك بوضوح في نقد النقد «ومهما تذرعنا بالنصفة والحياد، وتحدثنا عن أخلاق العلماء فلن نستطيع أن ننفصل عن عصرنا تماما، ولن نستطيع أن نفصل موقفنا من الحاضر عن موقفنا من الماضي، المهم أن يتسم فهمنا للتراث بأكبر قدر من الموضوعية »[1] التي تنبني على حتمية التغير واختلاف الرؤى وحتمية التأثير وحتمية تقبل الواقع بمقوماته المرتبطة بما شكل ذلك الواقع «كما أن القديم يؤثر في الجديد بما يكتنز القديم من قيم فاعلة تعد أساس للمعاصر، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن حركة الفكر ومنه النقد تعكس للناقد الراصد طبيعة عقلية الأمة في طرائق تفكيرها »[2] ما يجعل استنطاق التراث دفع لرؤية تجديدية يبحث العالم من خلالها عن الفكر الذي يخدم الإنسانية، تلك الإنسانية التي أصبحت روح العصر يتغنى بها الجميع وتوظف معالمها في جميع الميادين وفي جميع نواحي المعرفة، وتتجلى بالخصوص في تلك الميادين المعرفية المرتبطة بالإبداع.

وقبل أن نختم هذا العنصر يجب أن نلحظ أن «نقد النقد كتابة مضاعفة أو هو كتابة عن كتابة، نقد النقد هو الكلام الثالث بعد كلام المبدع والناقد " الشاعري"، ومن هنا تأتي صعوبته لأن

[1]- جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.9

[2]- محمد بن مرسي الحارثي، عمود الشعر العربي، النشأة والمفهوم، دار الحارث للطباعة والنشر، الطائف، السعودية 1996، ط1، ص.33/32

كلام الناقد عن كلام المبدع يشكل في حد ذاته جسرا لهذه الصعوبة»[1]، «فلكي تكتب يجب أن تعلم كل شيء، أن تحس به وتدركه وأن تحيط به وفي هذا يكمن جانب من جوانب المعنى الحديث للكتابة »[2] وهذه مكامن الصعوبة الحقيقية للمعرفة المستحدثة " نقد النقد " خصوصا عندما ارتبطت هذه المعرفة بالذات حيث «صارت الذات في فرديتها المطلقة والتي لا سبيل إلى اكتناه تناقضاتها، أو اكتشاف تواتراتها، المركز المعرفي للواقع »[3] وهذا ما تميز به واقعنا المعاصر، حيث أصبحت النتاجات الكتابية اجتهادات فردية ترتبط بثقافة الكاتب، وترتبط أيضا باللغة الثانية التي يمتلكها، إذ كلما اقترب الناقد من النظريات الأدبية تفحصا وتمعنا من أصولها ومن مصادرها الأصلية كان إلى فهمها أقرب، وهذا ليس نفيا لفوائد الترجمة، وإنما للترجمة عيوبها قد تصل إلى تشويه الفعل الكتابي وبالتالي يبتعد الفهم عن متلقي النظرية بقدر ذلك التشويه .

هذه الصعوبات الناتجة عن " التشظي الفكري " لا يعيشها الإنسان العربي فقط، وإنما يعاني منها الإنسان الغربي كذلك،لذلك نجد عندهم تعايش بين " النقد الأدبي "، و" نقد النقد " لأن الأكيد أن النظرية الأدبية هي وليدة من نظرية فلسفية تسبقها، وكثرة هذه المذاهب يخلق شيئا من الاهتزاز الفكري، فمثلا فكرة " الفن للفن " اللصيقة بالنظرية الرومانسية قد توجد مجالات كثيرة للنقد الأدبي، لكنها قد تكون معرضة للنقد بتأثير مذاهب أخرى وهي في أكثرها متداخلة، وتكون بالضرورة تلك الرؤية النقدية الوليدة من تناقض فكري مجالها نقد النقد «أظن أن الأمر هو أيضا كذلك حتى بالنسبة لرولان بارت، الذي غيّر كثيرا من شأن انشغالاته الفكرية ...وعلى كل حال فهو قد غيّر من طريقته في مقاربة النصوص، بتبنيه أحيانا لزاوية نظر أكثر إغراقا في السوسيولوجية وأحيانا أخرى أكثر إغراقا في التحليل النفسي »[4] إذ «لا يكفي أن يجري اختبار مؤلفين من القرن العشرين كي يتم التأكد من حداثة فكرهم ففي كل لحظة زمنية يتعايش برهات من الماضي القريب أو البعيد، من الحاضر وحتى من المستقبل، فإذا أردت استجواب الفكر النقدي الممثل لهذا القرن فإن

---

[1] – رضوان ابن عربية، مساءلات جديدة للشعرية العربية في ضوء "الثابت والمتحول" لآدونيس، المحمدية، المغرب 2007، ط1،ص.14

[2] –أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، 1978،ج3 ص.25

[3] –محمد فكري الجزار، لسانيات الاختلاف، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 1995،ص.35

[4] – ينظر، أميلي نوف ايكلير وسعيد كمالي دهغان، الأدب والذاكرة والآخر، حوار مع تزيفتان تودوروف، ت.أحمد الويزي، ثقافات، 2008،ص.272

موضوعية التسلسل التاريخي لا تكفي »[1] والفكر الغربي أصبح واعيا بهذا الأمر بدليل بروز أنماط جديدة من البحوث تتعلق أساسا بـ " أدبية الناقد "، حيث يسعى من خلالها الباحث في نقد النقد لمعرفة مدى اقتراب أو ابتعاد الناقد الأدبي في فهمه للنظرية الأدبية التي تكون النص المدروس من خلالها .

7. نموذج للنقد الأدبي :

إن الكتاب يشير إلى انسجام معين، ويطرح الإشكالات في داخله، وإذ هو يتحسس مشكلة معينة، فهو يربطها بالواقع المحيط في تراكماته الاجتماعية، خصوصا فيما يخص هذا الكتاب الذي تَكون في ظل واقع بدأت معه ملامح التفكير الكتابي، وأصبح ينشد التدوين في ظل النزاهة العلمية التي ألمح إليها ابن سلام متخذا بذلك تحليلا يرتبط بالمجتمع «ونعتقد أن أي تحليل سوسيولوجي لأعمال الفكر مضطر إلى استعمال المصطلح الطبقي »[2] ومع كل هذا فإن ابن سلام يمثل نموذجا للناقد الأدبي بكونه «درس الأدب وبحث المسائل الأدبية، بحث عالم متأثر بروح عصره في الاستيعاب والشرح والتحليل، وذكر الأسباب والمسببات »[3] كما ذكر ذلك طه أحمد إبراهيم لأن «ابن سلام كان بصريا، فعرف يونس وخلفا وأبا عبيدة والأصمعي ورأى مفضل الضبي حين قدم هذا إلى البصرة عرف كل هؤلاء معرفة علمية وتربى في بيئتهم، وعلى أذواقهم، وخاض في كل ما خاضوا فيه من المسائل الأدبية التي نوهنا بها »[4] وفي هذا ما يثبت حقيقة الناقد في ارتباطه بالثقافة المحيطة به فتطلُع الناقد إلى مختلف مستويات المعرفة خصوصا التي ترتبط بالأدب تجعل منه متحسسا لإشكالات عصره لذلك تفطن إلى التأليف عبر تدوين الشعر حسب رؤيته الخاصة في انبثاقها من الثقافة.

فلقد كان «أول من نظم البحث في هذه الأفكار، وعرف كيف يعرضها، ويبرهن عليها ويستنبط منها حقائق أدبية في كتابه طبقات الشعراء، شارك ابن سلام معاصريه في كثير من الأفكار، ولكنه محصها وحققها وأضاف إليها، وصبغها بصبغة البحث العلمي، وسلكها في كتاب خاص وخلاصة ما قيل إلى عهده في أشعار الجاهلية والإسلام »[5] وهو بذلك قد امتلك جرأة نقدية

---

[1]- تزفيتان تودوروف، نقد النقد، رؤية التعلم، ص.18

[2]- المرجع نفسه، ص.134

[3]- محمد ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001، ص.15

[4]- ينظر، المرجع نفسه، ص.14

[5]- محمد ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، ص.15

فالكتاب عنوان لموسوعية صاحبه، لذلك كان «الفرق بينه وبين من عاصره كثير، كثير لأنه أودع كل المعارف في النقد كتابا لعله أسبق الكتب في ذلك، أودعها على طريقة العلماء، وفي عرف منطقي قويم، فهو بذلك من الذين أفسحوا ميادين النقد، وهو بذلك أول المؤلفين به»[1] ونحن ندرك مكانة " الأولية " في التأليف، في تاريخ النقد الأدبي، إنها بداية التكون الجنيني لأهم ميادين المعرفة التي ترتبط بالكينونة الإنسانية، لذلك استحق ابن سلام مكانة " الناقد الأدبي " بجدارة، وحسبه أنه أول من بدأ التفكير في تدوين بعض القضايا الخاصة بالشعر " ديوان العرب " .

تلك النزعة النقدية التي امتلكها ابن سلام جعلته يتطرق إلى الكثير من القضايا التي كانت شائعة في عصره والتي تشكلت معها وفق مبدأ الأولية فهو «أو من وضع بين يدي الناقد، الأدوات التي يستطيع بها أن يصل إلى التخلص من الشعر المدخول والمنحول، وبيّن أن الناقد البصير هو وحده الذي يستطيع معرفة ذلك، والناقد البصير عنده، من توفرت فيه الفطرة والذوق، أو الموهبة التي من غيرها لا يستطيع أن يتصدى لمثل هذا العمل وبالإضافة إلى ذلك يجب أن تتوفر لديه التجربة، الدربة والممارسة، ثم المعرفة بخصائص الشعر»[2] وفي هذا يقول: «ويعرفها الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائفها وستوفها ومفرغها »[3] والاهتمام المبكر بفكرة الناقد المتميز تعتبر في حد ذاتها استباقا فكريا ما فتئ النقاد يهتمون بهذا المجال المعرفي في تشكله عند الناقد والذي يجب أن تتوفر فيه من مزايا «وكان ما يعنيني خارج إطار المفهوم هو التكوين الفكري للناقد بأبعاده المتنوعة، وتلاحم هذا التكوين داخل نسيج المفهوم الذي يطرحه الناقد »[4]، ابن سلام خاض تجربة نقدية حتى وإن شابها بعض النقصان لكن في مجمل القول كان "ناقدا أدبيا فذا " في محاولته التأليفية هذه، والتي تصدر فيها الأولية في طرح بعض المواضيع الشائكة منها والمتداولة «ولا أحسب أن أي ناقد يستطيع أن يمضي طويلا في مناقشة مهمة الشعر أو مهمة الفن بعامة، دون أن تكون لديه مفاهيم أكثر شمولا عن مهمة الإنسان وموقفه من الحياة والواقع»[5] ولا شك أن ابن سلام كان مدركا لمهمة الشعر، بدليل حرصه على تمييز

[1]- المرجع نفسه، ص.15

[2]- هند حسين طه، النظرية النقدية عند العرب، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية، 1989، ص.274

[3] -محمد ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء،، ص.20

[4]- جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.13

[5]- المرجع نفسه، ص.14

الأصيل منه من الزائف وبدليل أيضا حرصه على تخصيص الناقد المناسب الذي يعلم الشعر، وهو في كل هذا يستحق أن يحتل مركز الريادة في المدونة النقدية القديمة .

ذلك لأن «ابن سلام أول من تنبه إلى فكرة المعنى الذي تدول حتى استفاض وصار كالمشترك فهو يقول: " إن امرأ القيس سبق العرب إلى أشياء ابتدعها، استحسنها العرب، واتبعته فيها شعراء منها: استيقاف صحبه، والبكاء على الديار، ورقة النسيب وقرب المأخذ، وتشبيه النساء بالظباء..." ...وهو أول من رفع صوته قائلا، بأن الشعر الجاهلي والإسلامي الذي يروى لنا ليس كله صحيحا وأن كثير منه موضوع، وأن هناك أسبابا حملت الرواة على أن يزيدوا في الشعر، ويتقولوه على القبائل»[1] وهذا ما يثبت تحسس الناقد بإشكالات عصره، وإدراكه لخطورة الموقف المرتبط بالانتحال وهو في كل هذا مدرك أيضا لأهمية الشعر العربي في صفاءه من حيث أنه يعبر عن الخصوصية العربية في أغلى ما تملك، ومما أورده ابن سلام في قضية الانتحال ما يلي: «ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود ابن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الأعراب، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاء حاجته، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل، وعرف ذلك أبو عبيدة »[2] وهذا ما يثبت أن للظاهرة أسباب متعددة، قد تكون حسب هذا المثال الكسب المادي، من وراء الكشف عن الشعر المخبوء في ثنايا البادية حيث التمركز الشعري على حد قول ابن سلام نفسه، وبذلك استطاع ابن سلام «أن يضع قواعد الفيلولوجي السليم للشعر الجاهلي، وأنه استخدم في ذلك منهجا علميا ممتازا توصل بواسطته إلى النتائج التالية: أن ما ينسب إلى عاد وثمود وما سبق قحطان وما أورده ابن إسحاق، كله منحول مزيف، أن ما ينسب إلى حمير وجنوب اليمن من أشعار باللغة العربية القريشية كله منحول مزيف، لأن " لسان حمير وأقاصي اليمن، ليس هو اللسان العربي المعروف ولا عربيتهم بالعربية "التي ورد بها الشعر الجاهلي كما لاحظ أبو عمرو بن العلاء»[3]، وبذلك قدم الأدلة العلمية التي أوردها في إثبات هذه الظاهرة التي شكلت استباقا فكريا لا من حيث أنها معروفة داخل جميع الأمم، ولكن من حيث خطورة الموقف ذاته في ارتباطه بالأسباب التي أدت إليه والذي ألمح إليه ابن سلام وتناوله طه حسين بالبحث والتقصي، فكان ابن سلام من أول الكاتبين في النقد الأدبي عربيا وكان طه حسين من أول المؤلفين

[1]– ينظر، هند حسين طه، النظرية النقدية عند العرب، ص.190

[2]– طه حسين، في الشعر الجاهلي، رؤية للنشر والتوزيع، ص.190

[3]– عبد الرحمان بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان 1979،ط1، ص.8

"لنقد النقد "، فكتابه في " الشعر الجاهلي " هو إلى نقد النقد أقرب باعتبار أن الموضوع كان مطروقا نقديا سابقا، وباعتبار الازدواج الفكري الذي تميز به منهج هذا الكتاب .

8. نموذج لنقد النقد :

ذكرنا سالفا أن نقد النقد يولد في جو يسوده ازدواج فكري عند الباحث الذي يتعامل مع هذا النوع من المعرفة، وذلك الازدواج يُحدث صدمة فكرية، مما ينتج عن ذلك هاجسا وهَما تراثيا، هذا الوضع رغم أنه مقلق إلا أنه أصبح واقعا، فموازن القوة تغيرت، وشئنا أم أبينا فإن فكرنا أصبح تابعا ويجب أن نعترف أننا أصبحنا نأخذ كل شيء من الغرب، أشياء مادية ومعنوية، فلا غنى للمفكر العربي في تحديث فكره ووعيه وفق ما تمليه الحاجة لذلك، فما يحسب إيجابيا للمفكر العربي الآن هو كيف يجعل الأفكار تتداخل وتتفاعل دون المساس بالهوية العربية من لغة ودين وغيرها ...،بحيث تجعل الفكر موازيا وليس تابعا كما ذكر عبد العزيز حمودة في وصفه للفكر الدخيل قديما، والذي يبدو أن هذا الهم الحضاري أحس به " طه حسين " ومنذ قرن من الزمن تقريبا، فلقد حاول أن يجعل من الأفكار متداخلة، وبغض النظر أنه وُفق أم لم يُوفق، فتجربته لا زالت حية، ولا زال هناك الكثير ليُقال فيها فكتابه " في الشعر الجاهلي " عنوان لمعرفة جديدة حاول من خلالها تحديث الفكر العربي أو أنه جعل للطمأنينة الفكرية التي كان يحس بها المفكر العربي هزة ثقيلة، مزلزلة لتلك الأفكار لا يكاد المثقف العربي أن يبرأ من شدة قوتها، وربما ستكون هناك وقفة علمية لكتاب يرد على طه حسين ردا مقنعا يوقف ثقل تلك الهزة.

صاحب كتاب " في الشعر الجاهلي "، والذي اتخذه نموذجا " لنقد النقد " هو طه حسين (1889-1973م)، ولقد أصدر كتابه «سنة 1926 وصادرته السلطات وقتئذ »[1] وفحوى الكتاب اهتمامه بظاهرة الانتحال متخذا في ذلك منهجا للبحث عُرف في حينه بالمنهج التاريخي الذي يعتمد على الشك ورائده ديكارت، وإشكالية البحث ارتبطت بذلك الكم الهائل من الشعر بالتساؤل عن حقيقة انتسابه إلى العصر الجاهلي، أم أن ذلك الكم الهائل منه ما هو إلا موضوع منتحل؟، فبحث وتقصى عن الأدلة العقلية والأسباب المنطقية التي رآها تخدم رؤيته، ومما جاء على لسانه في مجمل فحوى الكتاب قوله: «أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم

[1]– طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص.16

وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين ...وأنا أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية، ولكني مع ذلك لا أتردد في إثباتها وإذاعتها، ولا أضعف عن أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرأه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء، وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاف الأعراب، أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص، والمحدثين والمتكلمين »[1] هذا مضمون الكتاب، أي هو بحث في ظاهرة الانتحال، أسبابها، عواملها، كان بحثا أقل ما يقال عنه أنه نتاج الثقافة الجديدة التي استوعبها طه حسين وأراد أن يعكسها على التراث وتلك الثقافة كانت بفعل «التطور الذي حدث في أوروبا قبل أكثر من قرنين جعل النقد عملا فلسفيا خالصا، وحول الناقد إلى فيلسوف وراح المفكرون يبحثون في اللغة والفن والشعر، والخيال والجمال باعتبارها ظاهرات حضارة، وركام تاريخ ويربطونها ما استطاعوا إلى ربطها سبيلا بالعلم والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وسائر الفعاليات الإنسانية »[2] والتي استلهمها طه حسين حيث «أراد أن يضع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل»[3] لهذا ألح طه حسين في الشك قائلا «شككت في قيمة الشعر الجاهلي وألححت في الشك أو قل ألح الشك عليّ »[4] ذلك الشك لم يكن وليد صدفة، وإنما هو تعبير عن قلق حضاري، وهو الذي استلهم التراث، ودرس الحداثة وبانت عنده معطياتها .

والذي يجب تأكيده أن فكر طه حسين يتميز بـ «التباين الكيفي وهو يرجع – في جانب أساسي منه – إلى الطبيعة التنويرية للمشروع الحضاري عنده وهي طبيعة تقترن بالموسوعية التي تصل صاحبها بكل نشاط، وتربطه بكل اتجاه، وتدفعه إلى أن يقدم إلى مجتمعه المتخلف كل ما يمكن أن يساعد على التقدم، ولذلك تعددت أنشطة طه حسين بالقدر نفسه الذي تعددت أدواره الاجتماعية»[5]،ورغم كل ما يمكن أن يقال عنه فإنه يستحق موقع الريادة، لأنه فتح المجال لنقاد بعده أبواب العلم والتفتح، وهو بذلك يُعد مدرسة لكيفية تحديث الفكر «ولعلي لا أبالغ إذا قلت إن كل

[1] – المرجع نفسه، ص.71

[2] – عبد اللطيف شرارة، معارك أدبية قديمة ومعاصرة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984،ط1،ص.248

[3] – ينظر، طه حسين، في الشعر الجاهلي ، ص.74

[4] – طه حسين، في الشعر الجاهلي ، ص.70

[5] –جابر عصفور، المرايا المتجاورة، دراسة في نقد طه حسين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983،ص.10

الجهود التي تنهض ونهضت بها جامعاتنا إنما هي ثمرة طبيعية لأصول البحث الأدبي التي وطدها طه حسين بمحاضراته ومصنفاته ومقالاته والتي بثها في تلاميذه، والتي مضوا بدورهم يبثونها في تلاميذهم مما يجعله بحق المرجع لنهضتنا العلمية في الدراسات الأدبية »[1]هذا القول كان على لسان شوقي ضيف، ثم إن الإنسان المتمسك بهويته لا يخاف ضياع دينه، ولكن الذي يخيفه التراجع والتقهقر والتخلف، قديما عندما بدأت أوروبا تتفتح على نهضة جديدة، بحثوا عن الفكر العربي وأخذوا عنه وزادوا عليه،والتاريخ يعيد نفسه فإذا أردنا تجاوز أزمتنا فلا سبيل لنا إلى هذا الأخذ، لأن التخلف يُضعف الشخصية، وبالتالي تتأثر مختلف نواحي الحياة حتى التي تتعلق بالدين، ولا طالما الدين أحثنا على أن المؤمن القوي أفضل من المؤمن الضعيف، وقوة المؤمن تكمن في تغلبه على تخلفه بشتى الوسائل، لقد انبنت البلاغة الجديدة على رفض قوانين ديكارت في التاريخ، التي طغت على العالم لمدة ثلاثة قرون تقريبا، ولعل البحوث المتعلقة بهذا الفكر الجديد سيأتي بالجديد، ولما لا سنسمع عن بحوث تعيد النظر في المسلمات التي أرساها طه حسين، إنه الفكر الذي نفى اليقين والوضوح العقلي وأبدله بالفكر الحجاجي منطق البلاغة الجديدة وعنوان لفكر جديد يعتمد الرؤية الشبه منطقية التي تربط الطبيعة بالعقل وتضع للمحتمل حيزا للتفكير فيه، ويحتل فيه الإنسان المعاصر موقع الريادة فيه باعتبار ارتباط الحجج بفكره التداولي في شكليه الخطابي التواصلي منه والجدلي .

[1] – طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، د.ت،ص.200

الفصـل الأول

البلاغة الجديدة

الرؤية والمفهـوم

- اطلالة على البلاغة القديمة
- المحتمل من الخطاب
- المادة الأولية للخطاب المحتمل
- البلاغة الجديدة: المفهوم والماهية
- في علاقة البلاغة القديمة بالجدل
- في علاقة البلاغة الجديدة بالجدل
- كيفية اشتغال البلاغة الجديدة
- التقنيات الحجاجية وفق التصور البرلماني

توطئة:

بداية يجب أن أذكر أن "البلاغة الجديدة" ليست بأي شكل من الأشكال الغاءا "للبلاغة القديمة" ما دمنا نتحدث عن فنيين من الأقاويل منفصلين أرسطيا، وفي اتحداهما تتشكل البلاغة الجديدة ويتحدد هذا الاتحاد بامتزاج رؤية توازنية بين فن الإقناع الذي يتمثل بالخطابة في صورها القديمة والإبداع والذي يتمثل بالخصوص في نواحيه الأدبية بمختلف أنواعه النثرية والشعرية «تتمثل الغاية الأساس من الحوار الذي عقدناه مع مجموعة من البلاغيين المحدثين في هذا البحث في إثبات أن البلاغة في هذه الفترة كانت شاملة للخطابين التخييلي والتداولي، ولم تحصر التأثير البلاغي في العبارة أو الوجوه الأسلوبية بل شمل مكونات أخرى تتعلق بالحجاج بأنماطه المختلفة، كما تتعلق بالأنواع الأدبية والخطابية باعتبارها مصادر لإنتاج تأثيرات نوعية مختلفة»[1]، وهذا ما أكده حمادي صمود في قوله: «وتكف الخطابة بهذا المنطق عن كونها أرسطية عندما يُرفع التعارض بين النشاطين وينصهران في بوتقة واحدة وتصبح مقررات الخطابة ومقاييسها في جانب العبارة طبعا آلة الشعر وعيار الإبداع»[2]، وبالتالي فالبلاغة الجديدة هي جمع بين تصورين متناقضين تماما في عُرف التراث الغربي لكنهما متعالقين ومنسجمين حسب "برلمان وتتيكا"* وفي اعتقادنا أنّ هذه الرؤية وليدة سياق معرفي خاص حيث أضحى لزاما ايجاد رؤية توفيقية بين مد كلاسيكي منضبط عقليا، و جنون رومنسي متهور وغير منضبط شكّل في لحظة من اللحظات أزمة فعلية في قوانين الفكر والإبداع

[1]- محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، نحو بلاغة موسعة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 2020،ط1،ص.5

[2]- حمادي صمود، في الخلفية النظرية للمصطلح، فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إ.حمادي صمود، كلية الآداب، تونس، مكتبة الاسكندرية، ص.39

*)- لما كتب برلمان "مصنف في الحجاج" كان في آن واحد فيلسوفا، قانونيا ومنطقيا ومن ناحية أخرى فتتيكا التي شاركته جرأة تأليف هذا المصنف تمتلك معرفة عميقة بالعلوم الاجتماعية (lorsque perleman écrit le traité de l'argumentation, il est tout à la fois philosophe , juriste et logicien, de son côté, olbrechts_tyteca ,qui collaborera avec lui pour mener à bien l'aventure de la " nouvelle rhétorique" possède , elle, une solide formation en science sociales.) ,(roland schmetz ,l'argumentation selon perleman , pour une raison au cœur de la rhétorique , presses universitaires de Namur ,2000,Belgique,p.4)

«والواقع أنّ هذا الكتاب ينتظم انطلاقا من مرحلة "أزمة"، هي نهاية القرن الثامن عشر، ففي ذلك العهد وقع في التفكير في الرمز تغير جذري "مع أنّ التمهيد له قد حدث قبل ذلك بمدة طويلة" :من تصور قد هيمن على الغرب منذ قرون إلى تصور آخر، أظنه المهيمن إلى اليوم، فمن الممكن في آن في مدة تناهز الخمسين سنة، إدراك التصور القديم أو كثيرا ما أسميه "كلاسيكيا" للتيسير والتصور الجديد، وسأسميه "رومنسيا"»[1]، وهذه الأزمة التي شعر بها تود وروف هي نفسها الأزمة التي جعلت برلمان ينقد المعلم الأول في آراءه، أو يوسع من مجالها المعرفي لكن وفي كل الأحوال فإنّ البلاغة الجديدة أرسطية المنبع بروح امتدادية ونقدية في نفس الوقت.

1. أسباب انحطاط البلاغة عند الغرب:

انحطاط البلاغة القديمة في صورتها الخطابية أو التصويرية صار فاعلا منذ بداية المد الرومنسي هذا المد الذي شكّل أزمة حقيقية في الفكر و بالتالي في الخطاب حيث صار العقل مُغيبا و«انعكس الأمر في الجماليات الرومنسية: ما من معيار؟ وما من غاية خارجية "لم يعد للخطابة إمكان للوجود في عالم جعل تعدد القواعد قاعدته"»[2] ومعنى تعدد القواعد عند الرومنسيين هو كسر لشوكة النظام والقاعدة الواحدة والمنفردة وفي هذا يؤكد شايم بيرلمان: إن «انحطاط البلاغة الذي بدأ منذ القرن 16 يعود إلى صعود الفكر البرجوازي الذي عمم دور اليقين سواء كان يقينا شخصيا بروتستانتيا أو يقينا ديكارتيا أم يقينا حسيا تجريبيا»[3]،وبذلك فُتح مجال الإبداع وأضحى الإنسان يتغنى بفرديته وبعنفوانه الفكري «عندما وضعت الحداثة ثقتها في قدرة الإنسان على أن يكون ذاتا عالمة وسيدا للعالم وشخصا أخلاقيا، بما له من قدرة على التمييز والتحديد الذاتي»[4]، وزالت الخطابة التي كان ملاذها

[1]– تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد الزكراوي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان،2012 ط10، ص.15/14

[2]– المرجع نفسه، ص.9/8

[3]–فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ت. محمد الولي، عائشة جرير، أفريقيا الشرق، 2003،ص.13

[4]–منير الكشو، علمنة الأخلاق وظهور مجال الضمير، مقارنة بين السياقين الغربي والعربي، تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية ودراسة السياسات، العدد18، المجلد الخامس، خريف 2016، ص.08

القانون والنظام والعقل وأضحى الشعر بديلا عنها حيث أصبح الإبداع يولد من القرائح وينطلق من الآهات لينتج أعمالا تحظى بإعجاب كبير، وعندما نتحدث عن طغيان الشعر بشكل أو بآخر فهذا يستلزم أيضا تحدثنا عن اللغة، فاللغة الرومنسية التي أضحت بديلا عن مثيلتها الكلاسيكية تمردت عن قوانينها في كونها "آلة" فقط، وأصبحت تنطلق من خلجات النفس لتوازي الفكر بعدما كانت دونه تأتمر بأوامره العقلية النابعة من القانون والنظام «فلا شك في أنّ النشاط الشعري جزء من الرغبة في السيطرة على اللغة عن طريق هدم قوانينها»[1]، إذ الرومنسية أزاحت قوة النظام بفعل إعطاء قوة إضافية للإنسان تمكنه من الخلق والإبداع والمعنى أنها مكنته من تجاوز العقل وأضحى «يعيش الفرد الخلاق كمشروع لا كوصول أو اكتمال، وكل فرد في المجتمع يكمن فيه خلاق ما والمهمة الأساسية هي أن نفجر طاقة الخلق هذه وأن نشحذها باستمرار، فالإنسان إما أن يمارس هذه الطاقة، طاقته، وإما أن يكون في مستوى الشيء»[2]، مما أعجز البلاغة القديمة بكل تموجاتها أن تحتوي تلك الطاقات المتفجرة في الإنسان من خلال غلوه في ذاتيته وأنانيتها حينما اهتزت مكانة النظام والقانون.

وأضحت النسبية بديلا عن صرامة العقل«لأن التبدل في أطر التفكير العلمي، من نظام التعليل العقلي لنيوتن إلى مبدأ النسبية لأينشتاين، أدت إلى توليد رؤية جديدة عن العالم، والتي ستجلب معها نقلة عميقة في نظرتي التفسير والهرمينوطيقا، تم زعزعة العالم واللغة والنصوص بشكل جذري، من فكرة النظام والكليانية المستندة إما إلى الله أو إلى العقل وسيأخذنا عصر النسبية الجديد إلى القرن العشرين، و بنحو أقصى إلى هرمينوطيقا ما بعد الحداثة»[3] و «القاعدة المطلقة في الخطابة القديمة قد حلت محلها نسبية "ما هو مناسب"، الحقائق على قدر الأفراد، على قدر الأحوال الخاصة»[4] وحيث أنّ«السببية تستمد مكانتها ممّا ليس منه بد، إنّ استعمال الحجاج التداولي ودحضه

[1]- كلود حجاج، انسان الكلام، ت. رضوان ضاضا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003، ط1، ص.341

[2]- أدونيس، الحوارات الكاملة (1981-1986)، بدايات للنشر والتوزيع، جبلة، سوريا، 2010، ط1،ج2، ص.9

[3]-ديفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ت. وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ط1، ص.135

[4] - تزفيتان تود وروف، نظريات في الرمز،ص.178

بالآثار المنحرفة يقوم على بناء متفاوت الاحتمال لقصة سببية تكون قادرة على ربط متناسق بين التدبير المقترح بالظاهرة الإيجابية أو السلبية التي تسمح بدعم ذلك التدبير أو الاعتراض عليه»[1]،وهذا كله أثر على البلاغة لأنها وببساطة مرتبطة بالعقل وقوانينه، لكن ثوب القانون الذي تمثلته البلاغة تلاشى أمام عنفوان اللغة حينما أبت صرامته «لكي توجد لغة مجازية لا بد من وجود لغة طبيعية تقابلها ...يعتقد البلاغيون كما يعتقد النحاة من العصر الكلاسيكي بوجود طريقة بسيطة وطبيعية للكلام غير محتاجة إلى الإجراء لأنها بديهية أما موضوع البلاغة فهو ما ينزاح عن هذه الطريقة البسيطة في الكلام ...فالمعرفة التي يقدمها إلينا البلاغيون معرفة نسبية عن شيء مجهول»[2] تلك «هي الأسباب العميقة لانحطاط البلاغة، فمع مجيء الرومانتيكية ومن بعدها الثقافة الحديثة توقف الاعتقاد بوجود ثنائية "الطبيعي – الاصطناعي" داخل الخطاب، إنّ كل شيء طبيعي أو كل شيء اصطناعي لكن لا وجود للكتابة في درجة الصفر ولا وجود لكتابة بريئة، واللغة الأكثر حيادا تحمل من المعاني ما تحمله التعابير الإطنابية وهكذا تزعزعت قواعد البلاغة فأصبح انهيارها نتيجة منطقية»[3]، وبالتالي فإن اللغة باعتبارها المادة الأولية لأي خطاب صارت أكثر ليونة تحمل من المعاني ما قد يعجز التأويل عن الإلمام به بفعل الفكر الذي أبعدها عن لغة الوضوح، فانعطف مسار اللغة عن قوانين البلاغة الصارمة ليلج أفاق التأويل الذي أفرزته رؤى ما بعد حداثية «ذلك لأن بين الوحدانية الكلاسيكية واللا–نهاية "الصفر" الرومنسية ينفتح طريق "التعدد للغة ووظائف عدة وللفن كذلك وتوزيعها وترتيب بعضها على بعض ليس سواء في مختلف الثقافات، في مختلف العصور»[4] والجدير بالذكر أنه كل ما كان هناك إدماج للأفكار كلما دخلت اللغة مجال "التأويل" لذلك يمكن أن يكون هذا الأخير كمشروع فكري مستحدث يستحق البحث والتقصي خصوصا وأن تراثنا غني به «من الممكن إذا، في مواجهة هذا القيد المتناقض الحلم بتعيين موقف ثالث، لا كلاسيكي ولا

[1]–ينظر، كريستيان بلانتان، الحجاج، ت. عيد القادر المهيري، دار سيناترا ، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010،ص.78

[2]– ينظر، تزفيتان تود وروف، الأدب والدلالة، ت. محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996،ط1،ص.94

[3]– المرجع نفسه، ص.95/94

[4]– تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز،ص.490

رومنسي، منه تحكم على هؤلاء وأولئك»[1]، وهذا الموقف الذي يجمع بين فكرين متناقضين تعدى كونه حلما وأصبح رؤية محتملة التحقيق أو محققة ترى في الإنسان كلا متكاملا، وهذا ما سعى إليه الكثير من العلماء من بينهم بول ريكور في بحثه عن هوية السرد «الإنسان هو ذلك الوحدة الجمعية والتجميعية حيث على وحدة التوجه واختلاف المصائر أن تُفهم من خلال بعضها، وبهذا المعنى تكتسب أفعالنا مدلولاتها من كونها استجابات لسياقات ليست من صنع ذواتنا كليا»[2]، ومن بينهم أيضا برلمان وتيتيكا في بحثهم حول الحجاج «من الخطأ اعتبار الإنسان مجموعة من الكليات متفرقة بعضها عن بعض فمأزقٌ إذا حاولنا التفريق بين اختيارات الإنسان في أفعاله الحاضرة المشكلة لحريته الإنسانية وبين اختياراته المتكونة في الأساس من مبررات عقلية موروثة – لأنه لا يمكن فصل الإنسان في الحاضر "l'action" من اختياراته العقلية التبرير –، وحده الحجاج التداولي بأشكاله الخاصة يفهم قراراتنا»[3]، فإذا كان ريكور صاغ حلوله لأزمة فكرية حادة عرفها الغرب عبر "هوية السرد" فإنّ برلمان وتيتيكا صاغاها ضمن رؤية حجاجية تداولية ترى في الخطاب نظامها المتجدد دون محو أو إلغاء «فإذا كانت الخطابة الجديدة عاجزة عن إقامة مثل أعلى فلماذا دامت قريبا من ألفي عام؟ لأنه لا يمكن كذلك أن تترك الخطابات بلا قانون يُنظمها، فالمبدأ نفسه الذي زالت به الخطابة في شكلها القديم – وهو الفصاحة الفعالة – هو الذي يُبقي الخطابة حية بوصفها متنا من القواعد، ونظام القيم اللازم لكل مجتمع قضى على حرية الكلام، إلا أنه حافظ على القوانين، فالذي حكم على الفصاحة "وعلى الخطابة معها" بالانحطاط ساهم في الوقت نفسه في إبقائها حية»[4]، و«في الحقيقة، فإنّ لالتقاء الأفكار بين الخطيب والمخّاطب يجب أن يكون هناك حضور لخطاب مسموع أو كتاب

---

[1]- تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز ،ص.488

[2]- بول ريكور، الإنسان الخطاء "نقلا عن موسوعة ستانفورد للفلسفة، ت.م.رضا، ص.6"

[3] -ch.perlman ,L. olbrechts –tyteca ,traité de l'argumentation ,la nouvelle rhétorique ,Edition de l'université de bruxelles , 1983, p.62 (l'erreur est de concevoir l'homme comme constitué de facultés complétement séparées l'impasse est d'enlever à l'action fondée sur le choix toute justification rationnelle ,et de rendre par-là absurde l'exercice de la liberté humaine .Seule l'argumentation dans la délibération constitue un cas particulier permet de comprendre nos décision)

[4]- تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ص.117

مقروء، لأنه وبدون هذا فإنّ أفعالهم الواقعة ضمن حاضرهم تكون بلا معنى حتى وإن اتجه الخطاب لإحداث اقتناع داخلي في الذات ومن خلالها»[1]، وتلك الخطابة المتجذرة عبر ألفي عام تقريبا شكلت موروثا من القيم التي تجذرت بدورها بشكل أو بآخر، والتي أصبحت الآن مادة أو موضوعا للحجاج في بعض محاوره لأنها في الأصل أضحت لزاما مشاركة في شخصية الإنسان وهويته والتي لا تخلو أفعاله أو وقائعه الحاضرة —استحضار المتخيل–من وجود تلك القيم بشكل أو بآخر وبذلك لا يمكن أن نحكم على وجود بلاغة جديدة بسبب انحطاط أخرى«لقد تجرعت البلاغة: أنظمة، ديانات، حضارات ومحتضرة منذ النهضة، و لمدة ثلاثة قرون وهي تحتضر، ورغم ذلك فحتى الآن ليس مؤكدا أنها قد ماتت إن البلاغة تعطي مدخلا لما يمكن تسميته حضارة عليا :حضارة الغرب التاريخية والجغرافية :لقد كانت الممارسة الوحيدة "مع النحو المولود بعدها" التي من خلالها عرف الغرب اللغة»[2]، فمرجعية الانحطاط إذن لها أسبابها وإن كنا لا نوافق على كلمة انحطاط، وإنما هو مجرد تغير في نمط معين للخطاب أفرزته سياقات مختلفة ما كان للخطابة القديمة وبنظامها القديم أن تجد مكانها فيه، لأنه وببساطة أصبح الإنسان يسعى إلى تحقيق حريته التي يطمح من خلالها إلى وجود كينونته الإنسانية التي تقضي على كل أشكال الأفكار السلبية التي تجعل منه مجرد شيء في الكون ،فالإنسان المعاصر له انشغالات براغماتية إن صح التعبير و قراراته تأخذ حيزا مهما من تلك الإنشغالات ، إنه التغير الذي يفرض نفسه من فينة إلى أخرى و يعصف برياحيه على مختلف النواحي الفكرية للأمم فيتأثر واقعها بتأثر خطاباتها.

---

[1]–Chaïm Perlman ,l’empire rhétorique ,rhétorique et argumentation ,bibliothèque d’histoire de la philosophie paris, vrin,2002,p.28(en effet, un contact des esprits entre l’orateur et son auditoire, il faut qu’un discours soit écouté, qu’un livre soit lu, car, sans cela leur action serait nulle, même quand il s’agit d’une délibération intime.)

[2]– ينظر رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ت .عمر أوكان، افريقيا الشرق،1994،ص.14

*)– يؤكد سبيرير وويلسن أن "السياق ليس أمرا معطى دفعة واحدة إنما يتشكل قولا إثر قول"، والسياق بهذا المفهوم يتضمن كل ما هو خارج لساني، والذي يمكنه أن يشكل جزءا من الوضعية التلفظية، فهو يضم عناصر الإطار الزمكاني للتلفظ، وطبيعة المتحاورين، وجنسهم، إلى جانب لحظة التلفظ، هذه المكونات الخارجية هي الكفيلة بأن تنقل المتخاطبين من التعامل مع المستوى اللغوي إلى التأويل التداولي." عن إلفي بولان المقاربة التداولية للأدب، ت.محمد تنفو/ ليلى أحمياني، م. سعيد جبار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018، ص.10

1.1. السياق الفكري للبلاغة الجديدة:

وقد يفرض هذا السؤال نفسه، ما هو الرابط بين السياق* الفكري والبلاغة الجديدة؟ فالأكيد أن استمرارية الفكر على ما هو عليه من سابع المستحيلات وإلا كان إيماننا بوجود بلاغة جديدة يدخل في إطار تلك المستحيلات، لأنه وببساطة أنّ "البلاغة" نفسها ترتبط بالواقع وبالسياق وبالإنسان وسنعود إلى ذلك في تحديداتها الاصطلاحية مما جعلنا نبدأ هذه الأطروحة به، لأنه من الضروري الإحاطة بالسياق الذي يفرز الفكر ويعززه ثقافيا – موضوع المدخل يؤكد تطور الفكر وتغيره حسب السياق-لأن الفكر لا يولد خبطا عشواء وإنما يولد في جو يدفعه للظهور لاحتياج الإنسان إليه عبر تساؤلاته المختلفة «لكل حقبة حتمية خلخلة المألوف من القيم والأفكار المشتركة»[1] التي يسعى دائما من خلالها الإنسان إلى كسب رهان الهدوء ومصالحة النفس والسيطرة على الأهواء التي تقضي على كينونته الإنسانية – لا داعي للتذكير بالفرق بيننا وبين الغرب – (فالنظرية في الحجاج تتطور دائما على خلفية فكرية معينة، وفي سياق اجتماعي خاص»[2]، وسياق البلاغة الجديدة كان حافلا بالتمرد والانعطافات الخطيرة والتي ظهرت جليا في حياة الإنسان مما شكلت له رعبا، ومن انعكاساته الحروب العالمية بأنواعها المختلفة المادية والمعنوية والاستعمار والرؤى التي تبنت للإنسان فكرة تساويه مع الإله وتطور الإعلام المخيف بشكل خيالي«و ما كان لمشروع بيرلمان أن ينجح لو لم تكن التربة خصبة ومواتية لانبعاث البلاغة ويتمثل هذا في انتشار وسائل الاتصال بشكل غير معهود في تاريخ البشرية، ينبغي التفكير في الصحافة والقنوات التلفزية وأخيرا الانترنت مع ما واكب ذلك من انهيار القيم الايديولوجية وتوفر مناخ غير معهود يسمح باعتبار العقل، لا العنف الوسيلة التي يعترف الجميع في أغلب الأحيان، بجدواها في حل المعضلات الانسانية الكبرى أو الصغرى، أضف إلى هذا المصير التراجيدي الذي أدى إلى التقدم العلمي والتكنولوجي في

[1]-أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص.04

[2]- فيليب بروتون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي، مطابع جامعة الملك عبد العزيز 2011،ط1،ص.13

الحربين العالميين وهو الوضع الذي شكك في قيمة العقل»[1]، فأصبح لزاما عودة فكرية ضرورية لقبض زمام الأمور ومحاولة إيجاد بعض التوازن الذي ينقذ البشرية من تمرد الإنسان اللانهائي في سعيه إلى تحقيق ملذاته التي لا تتوقف .

أصبح لزاما لأن يبحث عن هويته من جديد «غير أنّ الهوية ليست مجرد الوعي، وإنما هي أيضا اللاوعي، ليست المعلن وحده وإنما هي كذلك المكبوت ليست المتحقق وحده وإنما هي كذلك المشروع»[2]، تلك الهوية التي يجب أن تكون في حالة وسطية بين كلاسيكية غارقة في مثالية تسمو في نطاق الحقيقة، ورومنسية تدنو لتسبح في ملذات الإنسان المختلفة «وأخيرا يلتقي جرايز مع بيرلمان من خلال اعترافه بخاصيتين كبيرتين للحجاج هما غايته الإقناعية وتعايش مستويين في داخله، أحدهما خاص "بالوقائع" وثانيهما "بالقيم"»[3]، ولهذا فالبلاغة الجديدة في تكونها من انصهار لذة الإنسان "الوقائع "في رؤى الحقيقة "القيم" تحدث تغير جذري تجعل من أفكار الإنسان في حالة توازن يخدم بعضها البعض حينما نقضي على الإقصاء، ويصبح بذلك تزاوج الأفكار منطلقا جديدا لولادة أفكار أخرى خادمة للمجتمعات دون إلغاء مُثل الإنسان ولا لملذاته، مُثل الإنسان التي يؤيدها جانب الخطابة ولذاته التي تنبع في الشعر ومن خلاله حينما يتحقق الإبداع وتطفو اللغة في أرجائه حاملة روعته الأبدية حينما تكشف خفايا المجتمع ومكنوناته ويصبح خير دليل لرؤية العالم في مداه البعيد«من حق المتكلم بواسطة المخاطب أن يتمتع بلذة كانت من قبل محظورة عليه، وفي عدم اعتبار هذه "النتيجة" المترتبة على الفعل الكلامي حيلولة ووصفه على الوجه الصحيح»[4]، لأن ما عرفناه عن الخطابة قديما أن انشغالها يتمحور بالعقل وفيه فكان مجالها مواضيع إقناعية تنشد الجماعة والرؤى الثابتة والأفكار المشتركة التي تنبني في الأساس على القيم الروحية، وكان الخطيب المتميز في كل هذا هو ذلك الخطيب الذي يؤثر في المستمعين ويؤثر في إرادتهم وأفعالهم من خلال شخصيته الفعالة

[1]–محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان، الرباط، 2005، ط1، ص.359

[2]– أدونيس، المحيط الأسود، الساقي، بيروت، 2005، ط1، ص.4

[3]– فيليب بروتون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ص.99

[4]– ينظر،تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ص.496

وبكل أشكال التأثير والتي تنبني بالخصوص على الكيفية التي يتبناها لتوصيل تلك الأفكار بمعنى أن دور الخطيب في كل هذا كان دورا فعالا لكن يبقى دوره هذا خال من أي متعة أو لذة شخصية هذه الأخيرة فيها تكسير للعقل وللنظام لذلك كانت اللذة محظورة على الخطيب قديما فهذه تدور في فلك الحرية ،الواقع، الراهن، الإنسان، الخيال أما مواضيع الخطابة قديما وإلى وقت قريب، وإلى الآن إن شئنا التأكيد فمجالها كل ما لا تجد فيه متعة أو لذة «فمن يأخذ على المبدع الخروج على قالب الرؤية والحساسية يمارس قمعا ممنهجا لتحرره ومتعته»[1]، وفي هذا انشطار واضح لحقيقة الإنسان فالإنسان كل متكامل بين نظامه ولذّاته وبين عقله ومُتعه لذلك أصبح لزاما عودة فكرية لتطرح مثل هذه المواضيع، وتوصف بوصفها الصحيح لا بكونها حيلولة كلامية فقط «على أنّ الفلاسفة الذين لم يرضهم ألا تكون هناك نتيجة واحدة معقولة يذعن لها كل الناس قد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يضعوا في الحسبان إلى جانب العقل أهواء الإنسان ومصالحه التي من شأنها أن تتعارض مع ما يمليه العقل »[2]، وما يميز البلاغة الجديدة عن البلاغة في محاورها القديمة حضور حرية الرأي عند الخطيب المنطلقة في الأساس من ذاته ومن خلجاته في انفعالها مع الواقع لكن هذا لا ينفي البتة أن آرائه منبثقة من قيم معينة انبنت عليها أفكاره وفق رأي الجماعة وبأفكار مشتركة «التنظيمات المؤسِسة للكلام لها أهمية قصوة لأن التفكير الحجاجي المؤسس على الفعل والوقائع مرتبط به ارتباط وثيق هذا الارتباط ينبئ عن علاقة الكلام الحجاجي بالفعل* "l'action " لأن هذا الأخير لا يقوم

[1] – محمد بنيس، حداثة السؤال، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1988، ط2، ص.22.

[2] – عبد الله صولة، الحجاج :اطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال " مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة " لبرلمان وتيتيكا، فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إ.حمادي صمود، كلية الآداب، تونس مكتبة الاسكندرية ص.302.

*)– يرتبط الفعل الإنساني بالواقع وبالذات التي تنفعل فيه.

في الفراغ ولكن في موقع اجتماعي ونفسي محدد من طرف المشتغلين به»[1] بشرط أن يكون بعيد أن أي قمع ممنهج باختلاف مجالاته وطرقه.

فالبلاغة الجديدة تنشد الحرية الإنسانية البعيدة عن أي عنف لفظي يقمع مكنوناتها وحيث تصبح اللغة «بالنسية لهذه النظرية الحديثة، هي أساسا فعل وسلوك وحجاج وليست إخبارا ونقلا للمعلومات»[2]، لذلك أكد تودوروف على وصف كلام المخاطب حينما تكسر المحظورات وفق ما يمليه الفكر المحيط والتمعن فيه حتى تُدرك مختلف التحولات والتغيرات عبر العصور، لأنّنا نعلم أنّ «الجوانب الحجاجية تنسجم وتتفاعل وتتكامل مع الجوانب الإخبارية والفنية والإيديولوجية»[3]، إذن قد تعطينا اللغة في تحولاتها مختلف الأفكار المؤثرة في الإنسانية وأسباب تحولها ما قد يعجز التاريخ في تسجيلاته المتنوعة الإتيان به فحينما نحتج، نحتج وفق إطار معرفي يرقى إلى إحداث منهج تواصلي بين المجتمعات يهدف في مجمله إلى نبذ العنف وترك مجال للحرية في التعبير عن مكنونات الإنسانية وبطبيعة الحال حينما نتكلم عن الحرية فنحن لا نقصد الحرية المطلقة التي تسبح في المحظور وتتيح للإنسان الغوص في الرذائل بحجة حريته، وإنما نقصد الحرية التي تجعل من الإنسان فاعلا ومنفعلا في المجتمع حيث «تكتسب حريتنا المحدودة قيمتها وفعاليتها فقط بسبب وجودنا في نظام طبيعي وثقافي ليس من صنعنا بصفة عامة، ولكن ذلك هو العالم الذي نبحث عن التوافق معه من خلال كلماتنا وأفعالنا وخيالنا الخصب»[4] والتي من خلالها تتحدد حرية الإنسان في أخذ قراراته وتمكنه من تحقيق إنسانيته وذاته في تنظيمات اجتماعية غايتها تلك الكينونة «إنّ العمل التواصلي هو نفسه مهيكل

[1]- ch.perlman ,L. olbrechts –tyteca ,traité de l'argumentation ,la nouvelle rhétorique , p.78(les institutions réglant les discussions ont de l'importance parce que la pensée argumentative et l'action qu' elle prépare au détermine sont intimement liées , c'est à cause des rapports qu'elle possède avec l'action, parce que l'argumentation ne se déroule pas dans le vide , mais dans une situation socialement et psychologiquement déterminée , qu' elle engage pratiquement ceux qui y participent.)

[2] – أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، 2010، ط1، ص.61

[3] – المرجع نفسه، ص.17

[4] – بول ريكور، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ت.م .رضا، ص. 6

بواسطة مرام "فعل له اجتماعيا معنى على التأثير" ومع التشارك في بناء الغير»[1]، والبلاغة الجديدة تحقق هذه المشاركة الفعالة بين أفراد المجتمع حينما يصوغون حججا تؤول إلى نتيجة مفيدة اجتماعيا من خلال مقوماتها التأثيرية التي انبنت في الأساس من القيم الموروثة والتي لعبت فيها البلاغة القديمة الدور الجوهري في الحفاظ على تلك القيم.

2. اطلالة على البلاغة القديمة:

عرفت البلاغة أولى تعريفاتها التنظيرية مع المعلم الأول أرسطو، فلقد كان له السبق في تنظيم الأقاويل انطلاقا من آراء من سبقوه من الفلاسفة «أليست كل البلاغة "إذا ما استثنينا أفلاطون" أرسطية ؟ نعم، بلا شك: فكل العناصر التعليمية التي تغذي المختصرات الكلاسيكية تأتي من أرسطو»[2]، إذن كلما قصدنا عُرفا بلاغيا قديما، فنحن بلا شك نقصد رؤى أرسطو في هذا الصدد وعندما نتحدث عن مصطلح البلاغة عند الغرب فنحن نقصد بذلك الخطابة وهي «العلم النظري والتطبيقي لممارسة الكلام في الجمهور أمام مستمعين يساورهم الشك وبحضور معارض يسعى الخطيب بخطابه إلى فرض تمثيلاته وصياغاته وإلى توجيه فعل، وقد حددت الخطابة من قبل منظري التاريخ القديم وتكفل بها إلى الزمن المعاصر جدول بحث مستقل»[3]، والشك الذي يساور المستمعين يكون في قضايا تهم المجتمع، إذ يقتضي الخوض في الكلام بداهة في الأمور التي تحتاج فعلا إلى فهم وتوضيح و«لقد سجلها أرسطو من قبل، فهو لم يكتب فقط أنه لا يجب أن نتحدث مع أي كان بل أيضا يجب تفادي الخوض في بعض الأسئلة ومثل ذلك من يسأل، هل يجب احترام الرب أم لا ؟ ومن يسأل عن حب الوالدين فهم لا يحتاجون إلا لتصحيح بسيط، ومن يسأل عن لون الثلج إذا

[1] – باتريك شارودو، دومينيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ت. عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة تونس، 2008، ص.27

[2] – رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.19

[3] – باتريك شارودو، دومنيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ص.490

كان أبيضا ما له إلاّ رؤيته»[1]، إذن يكون الكلام في مستويات خطابية تحتاج إلى الإقناع وذلك هو الأصل، وبيان ذلك توضيح رولاند شمايتز لمفهوم البلاغة من خلال أوليفي ربول في كتابه المعنون "مقدمة في البلاغة" «يحدد أوليفي ربول التعريف الأولي والكلاسيكي لكلمة "بلاغة": "هذا هو التعريف الذي نقترحه" :"البلاغة هي فن الإقناع بواسطة الخطاب" وماذا يعني إذن الإقناع؟ هو حمل الآخر على الاعتقاد بشيء ما»[2]، ولا يفوتني أن أذكر أنّ ذلك الاعتقاد كان يدور في فلك الوعي الشفهي والذي كان يتميز بكونه استعراضيا في مجمله لذلك «تتمثل البلاغة عند القدماء في دراسة تقنية توصيل الخطاب للجمهور العام، الجاهل لموضوعه، المتسرع في وصوله إلى النتائج وإلى تكوين رأي دون إعطاء فرصة للتصفح ولا للنظر والبحث الجديين»[3]، ولذلك «كانت الخطابة في الأصل فن الكلام أمام الناس، أي فن الخطاب الشفاهي، من أجل الإقناع "بمعنى بلاغة المجادلة ومحاكاة الأمور" أو لعرض الأفكار أو المعلومات "بمعنى بلاغة استعراضية" والأصل اليوناني "rhétor" أي الخطيب ترجع إلى الأصل نفسه الذي ترجع إليه الكلمة اللاتينية "orator" ويعني هذا الأصل خطيبا يخاطب الناس»[4]، والملاحظ أن هناك اشتقاق لفظي بين مصطلحي الخطابة والخطيب عند اليونان، ما يعطي لهذا الأخير أهمية قصوة في تبلور الخطابة ،فالبلاغة القديمة أو الخطابة كما سماها أرسطو يكون الخطيب من مقوماتها الأساسية إذ سيران الخطاب نحو الإقناع يتأتى بفضله فهو المخول بنجاح العملية الإقناعية .

[1] -Chaïm Perlman ,l'empire rhétorique ,rhétorique et argumentation, p.30 (Aristote l'avait déjà noté ; non seulement écrit- il, on ne doit pas discuter avec n'importe qui, mais il faut éviter le débat sur certaines question: ceux qui, par exemple, se posent la question de savoir s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parent, n'ont besoin que d'une bonne correction, et ceux qui se demandent si la neige est blanche, ou non, n'ont qu'a regarder)

[2] - roland schmetz ,l'argumentation selon perleman , pour une raison au cœur de la rhétorique ,p.7

[3] - voir, ch.perlman ,L. olbrechts –tyteca ,traité de l'argumentation ,la nouvelle rhétorique, p.9 (chez les anciens, la rhétorique se présentait comme l'étude à l'usage du vulgaire impatient d'arriver rapidement à des conclusions, de se former une opinion, sans s' être donné au préalable la peine d'une investigation sérieuse.

[4] – والترج.أونج، الشفاهية والكتابية، ص.166/165

2.1. مكانة الإيتوس في الخطابة القديمة:

إنّ فن الإقناع يرتبط بالخطيب وطبائعه "ethos" فهو مُطالب في آن أن يُمحور حججه الإقناعية "logos" حول موضوع الخطابة وفي آن أخر أن يستشعر حال المخاطَب "pathos" وقت إلقاء الخطبة حتى تتصل الأفكار وتأخذ مداها من النجاح«و لا ينبغي –حسب أرسطو–أن يخلو وجه من هذه الوجوه أو كلها، لأنها إنما تؤدي المطلوب وهي مجتمعة، ذلك أن الخطيب إذا لم يكن فطنا، تعرضت أفكاره للخطأ، و قد تتوفر فيه الفطنة والفضيلة لكنه لا يألف السامعين، فيمنعه ذلك من إخلاص النصح لهم مما يعود عليهم بالنفع، وربما كان فطنا لكن لا يتوافر فيه الوجهان الآخران فيحتال على الناس ويغالطهم »[1]، «ليس من باب الصدفة أن ينفرد" أرسطو" عن معاصريه البلاغيين بالقول إنّ الإيتوس يضطلع بدور في الإقناع، وأن يمضي في ذلك قدما معتبرا الحجج التي تتولد من صورة المتكلم لدى السامع "ethos"أهم من تلك التي تأتي من انفعالات السامع وعواطفه "pathos"، و من الحجج المتأتية من اللغة ذاتها "logos"»[2]لأن الجمهور في العصور القديمة وبحكم شفهيته يتميز بالتسرع، وتكون آراءه في أغلبها وكنتيجة حتمية للتسرع خالية من النظر الجدي الذي يفاضل بين الأفكار والأمور، لذلك تتجه أفكار الخطيب في أغلبها إلى الأمور المنطقية القابلة للتصديق لأن «الناس، مع هذا، مهيؤون كل تهيئة نحو الحق وهو أكثر ذلك يؤمونه ويقصون قصده والمحمودات قد تدخل في علم الحق من قبل أنها شبيهة به»[3]، وحينما يعرض الخطيب المحمودات من الأمور فهو بذلك يحاور أذهان السامعين ويدغدغ مشاعرهم «وللإيتوس أيضا بعد اجتماعي مداره على موافقة ينشئها الخطيب بين طبعه ومنزلته الاجتماعية من جهة، وما يقوله وما يعبر عنه من جهة أخرى»[4] رغبة في إقناع الجمهور«بالأخلاق إذا كان كلامه يُلقى على نحو يجعله خليقا بالثقة لأننا

[1]–رشيد لولو، عبد اللطيف الدركوني، البناء الخطابي عند أرسطو، عن(مركز الكتاب الأكاديمي ، في الحجاج، دراسات لأنواع الخطاب، ت.كمال حمان، عبد الرازق العسري، إ. عبد الله العلمي، مركز الكتاب الأكاديمي، 2020، ص. 14

[2] –حاتم عبيد، في تحليل الخطاب، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2013،ط1، ص.93

[3] – أرسطو طاليس، الخطابة، تح .عبد الرحمان البدوي، وكالات المطبوعات/ دار القلم، الكويت/بيروت، 1979، ص.7

[4]– ينظر، حاتم عبيد، في تحليل الخطاب، ص.98

نستشعر الثقة على درجة أكبر وباستعداد أوسع بأشخاص معتبرين في كل الأمور»[1]، إن للبلاغة قوة تبتغي الوصول وبلوغ الأهداف المنوطة بموضوعها حتى وإن شابها بعض المغالطات «فقد استبان إذا أن الريطورية ليست جنسا لشيء واحد مفرد، لكنها بمنزلة الديالقطية، وأنها جد نافعة وأنه ليس عملها أن تقنع فقط لكن أن تعرِف المقنعات في كل أمر من الأمور»[2] وهذا ما يتحدد بفن الإقناع ومظاهره فالتصديق الأولي بالأفكار يبعث الطمأنينة كما يبعث التوافق، فالحق مشترك بين الناس والتصديق به لا يحتاج إلى مجهود فكري في عرف الوعي الشفهي لذلك كان الوضوح سمة أساسية «ولو عبرت عن ذلك الخطابة القديمة لقالت: الترتيب المباشر للإفادة، وهو من أسباب الوضوح والتقديم والتأخير للتأثير والإمتاع وهو من أسباب الحسن»[3] وعلى هذا الأساس «كانت الخطابة في "الأعصر السوالف"؟ ...هي أنها صناعة الإقناع أو قول أرسطو في صدر كتابه في الخطابة: "الخطابة ملكة الوقوف بالنظر العقلي في كل حالة بعينها على ما من شأنه الإقناع": -...فالخطابة لا تلقي بالا إلى القول في ذاته بل إلى اللغة من حيث هي فعل فيصير الشكل اللساني هو العنصر الذي يقوم عليه فعل شامل هو فعل التواصل "والإقناع أخص أنواعه"»[4]والأكيد أن الفعل يرتبط بالأخلاق كيف لا؟ وهي تزيح اللغة العاطفية لتضعها في ميزان العقل، فهي تنظر إلى الفعل في انسجامه مع الواقع الاجتماعي «إن العالم مليء وبشكل عجيب بالبلاغة القديمة»[5] لأنها «سادت في الغرب لمدة ألفي عام ونصف من جورجياس حتى نابليون سواء نظرنا إلى كل ما هو ثابت، هادئ، ومثل غير فان قد شاهدت ودون أن تتحرك أو تختفي ولادة، مرور، اختفاء: الديمقراطية الأثنية، الملكيات المصرية الجمهورية الرومانية الامبراطورية الرومانية، الغزوات الكبرى ،النهضة ،النظام الملكي، الثورة ...لقد

[1] -محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2002، ط2، ص.25/24

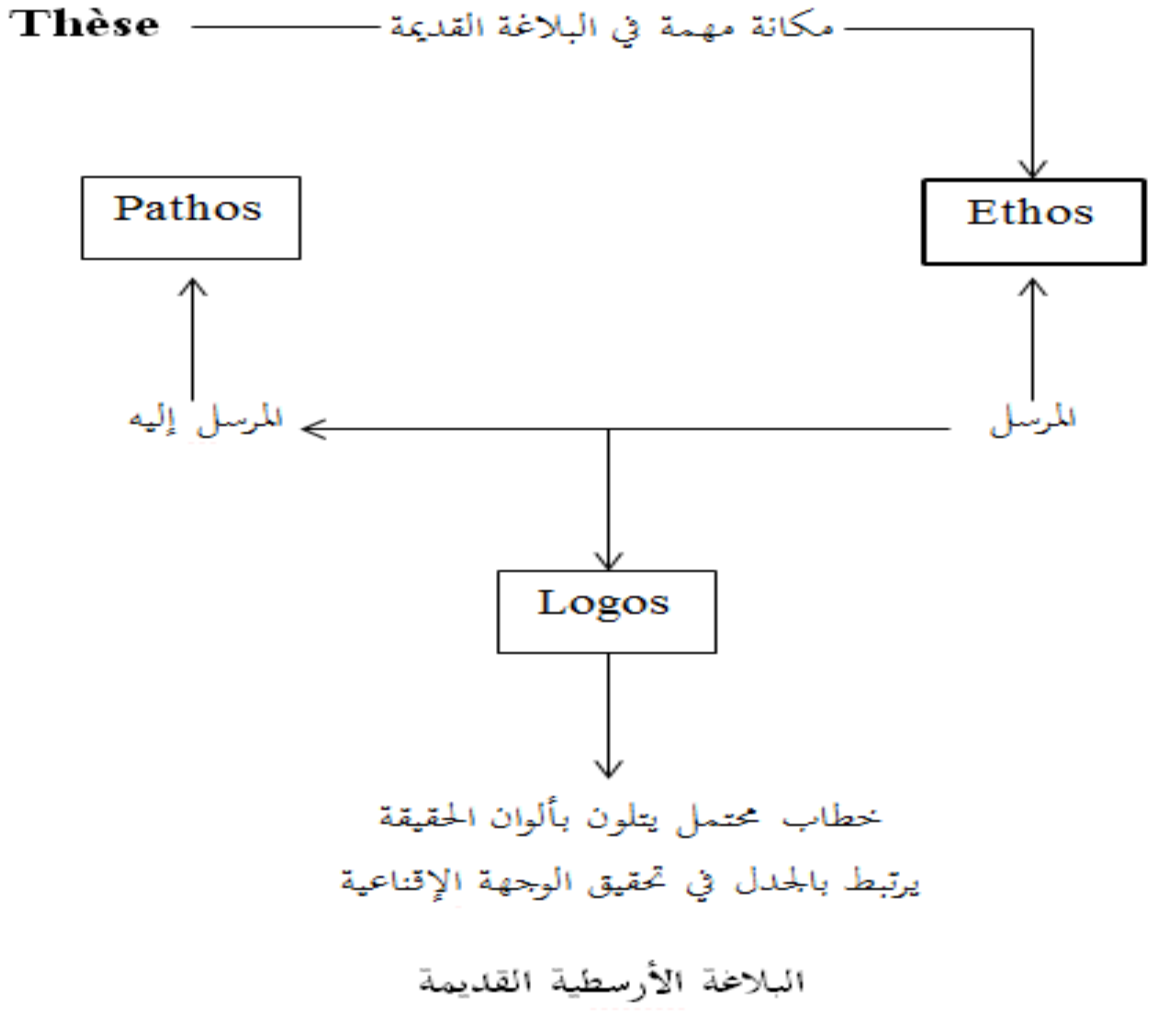
[2] - ينظر، المرجع نفسه، ص.8

[3] - ينظر،تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ص.178

[4] - ينظر،المرجع نفسه، ص.88/87

[5] - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.11

تجرعت أنظمة، ديانات، حضارات ...»[1] وما شّكل بقاءها محافظتها على التصديقات والمحمودات في ارتباطها بالمحتمل الممكن للإنسان في تحقيق ذاته.



3. المحتمل من الخطاب:

المحتمل من الخطاب هو أساسا مفهوما أنشأه أرسطو تقنية للكلام الإبداعي والذي بناه على وجود هذا المحتمل، والمقصود بـ «المحتمل هو الممكن الوقوع، والاحتمال "ما لا يكون تصور طرفيه كافيا، بل يتردد الذهن في النسبة بينهما ويراد به الإمكان الذهني"، "تعريفات الجرجاني" ويطلق المحتمل على الرأي الذي تقبله بغير برهان لظنك أنه أقرب إلى الحقيقة من الرأي المضاد: وللمحتمل

[1]-ينظر، رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ص.37

درجات متفاوتة الصدق فعلى قدر ما يكون الأمر أكثر احتمالا يكون التصديق به أرجح، وعلى قدر ما يكون أبعد عن الحقيقة يكون احتمال التصديق به أقل»[1]، كما أن المحتمل يتجه دائما إلى الكلية والشمولية لأنه يقترب من الحقيقة في تموجاتها المختلفة «وأعني بالحقيقة الكلية، أو العامة ما يقوله أو يفعله نمط معين من الناس في موقف معين على مقتضى الاحتمال أو الحتمية* وهذه الحقيقة الكلية أو العامة هي التي يهدف إليها الشعر حتى عندما يضيف الأسماء المعينة للشخصيات، أما الحقيقة الخاصة أو الفردية فيمكن أن نستشهد عليها»[2] كما أنّ ما يخفى من الحقيقة أكثر مما هو بائن فالبائن هو ذلك الخطاب البرهاني العلمي الذي يتحدد بالنظريات المختلفة وفي أصله هو نتاج تجربة علمية محققة بالملاحظة والاستقراء، وهو عكس المحتمل الذي ينبني على الآراء بشرط أن تكون تلك الآراء مقبولة اجتماعيا وتقترب من الحقيقة في عرفهم، وتتميز بالنسبية في حدوثها ووقوعها لذلك كان الخطاب الحجاجي في مجمله يرتكز على هذا الاحتمال وعلى هذه النسبية «إنّ انبناء الحجاج على مقدمات احتمالية منفلتة من الضرورة المنطقية يجعل الخطاب الحجاجي متميزا من التفكير المنطقي الذي تنتظم فيه الحجج وفق تراتب منطقي، بحيث يغدو موصولا بالتفكير البلاغي المنبني على "الاحتمال" بما هو "ممكن إنساني"»[3]، والإبداع أيضا كما ذكر أرسطو يتميز باللوغوس المحتمل والممكن الإنساني، لذلك تميز الأدب ومنه الشعر واقترب من الفلسفة في العرف الأرسطي لأنه يسعى دائما إلى خطاب كلي وشامل «فعلى ذلك يكون الأدب متميزا من غيره من الفنون بأن كيفيته في التمثيل مائلة، وغير مباشرة: ذلك أنّ الأصوات تستحضر المعنى، إلا أنّ هذا يصير دالا مدلوله العالم الممثل»[4]، والعالم الممثل ليس له حدود إنه إنساني، أفقه الشمول والكلية، ومركزه أفكار الإنسان وإبداعاته المختلفة «مهمة الشاعر ليست رواية ما وقع فعلا، بل ما يمكن أن يقع، على أن يخضع هذا

[1] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مادة المحتمل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982،ج2، ص35

*–الحتمية: يطلق هذا المصطلح على الاعتقاد بأن كل الأحداث لها أسبابها الطبيعية. «عن، صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص ص.23"

[2] – أرسطو، فن الشعر، ت.إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص.114

[3] – مصطفى الغرافي، البلاغة بوصفها تفكير في قضايا الخطاب، الخطاب، العدد:14، ص.262

[4] – تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ص.227

الممكن إما لقاعدة الاحتمال، أو قاعدة الحتمية ...بيد أنّ الفرق الحقيقي يكمن في أنّ أحدهما يروي ما وقع، والآخر ما يمكن أن يقع، وعلى هذا فإن الشعر عندئذ يميل إلى التعبير عن الحقيقة الكلية، أو العامة بينما يميل التاريخ إلى التعبير عن الحقيقة الخاصة أو الفردية»[1]، لذلك كانت البلاغة في ارتباطها بواقع الإنسان وأفكاره في عرف برلمان أهم من الفلسفة «قد ينسى برلمان ما يميز البلاغة عن الفلسفة وتحديدا فهو لا يرى في الفلسفة إلا نوع خاص من البلاغة "فن إقناع المستمع الكونيُ"، ولكن الفلسفة هي شيء آخر أكبر بكثير من البلاغة عند بول ريكور، هذا ليس له أي دخل ما دامت الفلسفة تتسامى عن البلاغة في كونها تجعل الإنسان صادق وغير أناني وباحث عن الحقيقة قبل أي شيء»[2]، وقد ينسى كاتب هذه الفقرة أيضا أن رؤية برلمان ومنذ البداية كانت رؤية ترى في الإنسان كلا متكاملا ولو رأى أنّ الفلسفة تتسامى عن البلاغة لكان متناقضا في أفكاره «ولقد أصبحت البلاغة مع الأرسطيين الجدد أداة إجرائية مهمة في حقل الفلسفة، بعد أن كانت مقصية ومهمشة ومرفوضة في هذا المضمار المعرفي»[3] ، فالبلاغة الجديدة عنده تحوي الفلسفة وتُخلصها من انغلاقها حينما تستدعي المستمع الكوني في تمحورات حججها، في حين أن بول ريكور وظف كل المعطيات الفلسفية المتاحة "الكوجيتو وغيره" لأجل تحليل السرد، وبالتالي فقيمة الفلسفة عنده أرفع من البلاغة وفكرته نحو الشمول والكلية للتكُون الإنساني الفكري تختلف عن مثيلتها عند برلمان، فعند برلمان تحضر تلك المعطيات "عقلا وانفعالا" داخليا من الإنسان حينما تتمحور بعض الحجج دافعة لعمل معين ومن خلال المستمع الكوني تحقق الفلسفة دورها في إطار بلاغي أكثر ما يقال عنه أنه يحفز الفلسفة على تحقيق مآربها في خطاباتنا المختلفة«إن إعادة تشكيل أطروحات ثم افتراض الاعتراف

[1] – ينظر، أرسطو، فن الشعر، ت.إبراهيم حمادة، ص.114

[2] - roland schmetz ,l'argumentation selon perleman , pour une raison au cœur de la rhétorique ,p.14 (perlman oublierait donc ce qui distingue rhétorique et philosophie, précisément il ne voit, dans la philosophie qu'une espèces particulière de rhétorique, l'art de persuader un auditoire universel, mais la philosophie, c'est bien plus que de la rhétorique pour p.ricoeur , cela n'a même rien à voir puisque la philosophie (transcende) la rhétorique . il s'agit d'un monde où l'on est (honnête) et désintéressé ,et où on recherche la vérité avant tout)

[3] – جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، أفريقيا الشرق، المغرب، 2014، ص.30

بصحتها وقبولها من قبل الجمهور المخاطب الكوني، ودراسة التطور التاريخي لقناعاته واعتقاداته ستكون هي المهمة الأكثر اثارة للاهتمام في تاريخ الأفكار»[1]، أما بول ريكور فنظرته الشمولية لا تنفي القطيعة بين المعطيات الفلسفية العقلية، والأخرى الانفعالية لكنها تبقى معطيات وليدة فكر فلسفي هو بالضرورة أرفع شأنا من البلاغة، وهذا لا يعني أن برلمان أقصى الفلسفة وإنما جعلها في خدمة المستمع الكوني الذي به تأخذ الحجة قيمتها وتُحقق البلاغة الجديدة أهدافها التحاورية في جو تتسامى فيه الفلسفة في نطاق العمل والفعل الإنسانيين«إن العقل التاريخي هو ليس بعقل برهاني كعقل المطلق، إنه عقل يعبر عن نفسه في المداولة والمناقشة وفي الحجاج، وهو لا يربط حقائق محددة الواحدة بالأخرى، بصلات شكلية تجريدية، لكنه ينتج عملية الانتقال من التأييد الفعلي أو المفترض نحو أطروحات معينة إلى تأييد أطروحات أخرى ينبغي دعمها وتعزيزها، والغاية من المناقشة والحجاج تتمثل في الحث على القيام بفعل /تصرف / عمل له مبرر معقول، أما المراحل المؤدية إلى تحقيق هذه الغاية فهي تقوم بتكوين وتشكيل وتهيئة حالة ذهنية، أو استعداد وميل نحو تصرف معين واتخاذ قرار بشأنه»[2]، وفي نقطة "المستمع الكوني" بالذات وجدت فجوات فكرية استطاع بعض النقاد التطرق إليها في نقد بلاغة برلمان «المستمع الكوني هو مجرد فكرة ونحن نتساءل إذا كانت هذه الفكرة تخلص الحجاج من حدوده»[3]، لكن يبقى أن برلمان استطاع أن ينقد نسقا من التفكير دام لعقود وتبنيه لرؤية جديدة للبلاغة جعلت من الذات المتكلمة والمشكلة للخطاب في انفعالها وتفاعلها مع الواقع محور هذه البلاغة، وبذلك امتدت الرؤية نحو الأدب فهو ليس خطابا يُؤثر ويُمتع فقط وإنما بكونه عنصرا هاما يحثنا من حيث لا ندري على تحفيزنا لتغيير رؤانا نحو عالم جديد متجدد يسعى فيه الإنسان

[1] – شاييم بيرلمان، في جدلية العقل الحجاجي من ايديولوجيا الثبات إلى الزمانية التاريخية، ص.أنوار طاهر، مركز أفكار للدراسات والابحاث 2020، ص.08

[2] – المرجع نفسه، ص .09

[3] - pierre livet ,l'argumentation ,droit ,philosophie ,et sciences sociales ,le harmattan ,canada, les presses de l'université laval ,2000, p.26 (l'auditoire universel n'est qui une idée, et l'on peut se demander si cette idée débarrasse l'argumentation de ses limites)

وبكل قواه إلى تحقيق حياة أفضل في ظل تشعب الأفكار وتشظيها، وحينما تكون اختياراته منبثقة من ذاته تقبل بعض الأفكار وتتلاشى أخرى حينما تتموقع برؤية حجاجية تسمح بذلك .

وبين المحتمل والممكن فروق حتى في العرف الأرسطي ذكرها بعض العلماء بالنقاش والتحليل لكن في هذا البحث سيكون «الممكن الإضافي مرادف للمحتمل، إلا أنه أقل منه قوة لأن الكثير الإمكان قد يكون قليل الاحتمال»[1]، كما أن «إسحاق بن حنين قد حافظ على هذا التمايز اللفظي في ترجمته لكتاب "العبارة"، في حين لم يحافظ عليه مترجم "التحليلات الأولى" وهو تذاري، فقد استخدم التذاري كلمة "الممكن" في مقابل كل من "dynaton وendechomenon" واستخدم إسحاق كلمة "ممكن" مقابل dynaton (possible) و"محتمل" مقابل endechomenon (contingent) »[2] إذن إمكانية الترادف موجودة بين المصطلحين، خصوصا وأن البلاغة الجديدة لا تهتم بهذا المصطلح إلا في خصوصية ارتباطه بالواقع فهو يمثل الرؤية القابلة للتصديق "vraisemblable" حيث أن هذا الأخير «يشتغل تقليديا ...في البلاغة الحجاجية، فهو مبدئيا ضرب من علاقة الملفوظ بالواقع، وينبغي أن يفهم على أنه ناتج من الخطاب بقدر ما يفهم على أنه أساس له»[3]، فهو ناتج من الخطاب في موقعة عقلية خيالية تتحدد ضمن الفعل الإنساني في واقعه المعيش، والتي تضمن له حرية اختياراته دون قيود مما يجعل الحجج الواقعة في هذا الإطار أساسية وضرورية للخطاب حتى وإن اندرجت ضمن القليل الاحتمال أو كثير الإمكان .

وتأسيسا على ما سبق فإن «المحتمل هو تصور المرجح في واقع الأمور، فهو ليس تقليد بسيط يشهد على الفعل الواقعي، وإنما يرتبط بالضرورة المنطقية التي تأتمر بالأحداث وفق تسلسل

[1] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مادة الممكن، ص.425

[2] – ينظر، يان لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ت.عبد الحميد صبرة، دار المعارف بالإسكندرية 1961، ص.30

[3] – ينظر، باتريك شارودو، دومينيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ت. عبد القادر المهيري، حمادي صمود، ص.585

ضروري»[1]، والمعروف أن محور الأحداث هو الإنسان حينما تتشكل شخصيته ضمن إطار من العقائد والآراء هي بالضرورة مرتبطة بقوة الواقع، وقوة الواقع تحتكم بالضرورة إلى السلطات المختلفة المتشكلة في المجتمع من خلال الأحداث التي تبرز من خلال عقائده «و"المحتمل" على هذا الأساس هو ما لا يتعارض في عمل ما أو في خطاب ما، مع أي من هذه السلطات، وإذا كان المحتمل هو هذا، فإنه لا يتناسب مع ما كان فهذا من شأن التاريخ، ولا مع ما يجب أن يكون فهذا من شأن العلم ولكنه يتناسب ببساطة مع ما يعتقد الجمهور بأنه ممكن وما ذلك إلا لأنه يستطيع أن يكون مفارقا للواقع التاريخي، أو للممكن العلمي»[2]، وهذه المفارقة هي التي تجعل المحتمل في عرف الجمهور يتلون بألوان الحقيقة، فيصبح المرجح في وقوعها محتملا نظرا لارتباطه بأحداث سابقة مهدت لبروزه في لحظة معينة، لكنه يبقى ارتباط سيكولوجي أكثر منه تاريخي «إنّ السيكولوجيا كما يتخيلها الجميع :ليست ما "يروج بذهن الجمهور"، و إنما ما يعتقد الجمهور أنه يروج في ذهن الآخرين :إنها سيكولوجية "محتملة"، تقابل السيكولوجية الحقيقية، مثلما يقابل القياس الإضماري القياس الحقيقي»[3]،و بهذا فإن هذا المحتمل في كل أحواله الخطابية وغيرها يعتبر أمرا "قابلا للتصديق" وما هو قابل للتصديق في عرف الجمهور يكون مرتبط بالضرورة بأحداث سابقة شكلت منه محورا رمزيا يُثيرنا من حيث لا ندري، ويُسير أفعالنا وأقوالنا ورؤانا نحو المستقبل «المحتمل هو الأمر المألوف الذي لا يكون حدوثه فقط في خطاباتنا كما يعرفه البعض إنما حدوثه يكون في ارتباطه وجها لوجه بالأشياء المحتملة الحدوث في ارتباطها بالعام والخاص»[4] فهو دليل فعل قبل أن يكون دليل كلام، لأن المحتمل

---

[1] – Andrée mercier, « la vraisemblance : état de la question historique et théorique » ,dans temps zéro .revue d'étude des écritures contemporaines, n°2, 2009, p.1 (si la vraisemblance se conçoit comme ce qui est probable dans l'ordre du réel, elle m'est donc pas la simple imitation d'une action réelle ou attestée ,elle est par ailleurs liée à l'escigence logique de la mise en intrigue qui doit ordonner les événement selon un enchainement nécessaire).

[2] – رولان بارت، نقد وحقيقة، ت.منذر العياشي، ص.37

[3] –ينظر، رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.70

[4] - Emile ruelle ,aristote poétiques et rhétorique ,libraires editeurs ,paris ,1883 ,p.88 (le vraisemblable, est ce qui se produit d'ordinaire, non pas absolument en parlant, comme le définissent quelque – uns, mais ce qui est, vis à –vis des choses contingentes, dans le même rapport que le général est du particulier.)

من القول والكلام هو نتاج تأثيرات سابقة، لأحداث سابقة مهدت لظهوره وجعلته واقعا «وبالمناسبة نقول إن ما يعتبره المحتمل واقعا ليس في الحقيقة سوى ما اعتدنا عليه، وبالتالي فإن هذا المعتاد عليه هو الذي ينظم ذوق المحتمل فالنقد بالنسبة إليه يجب أن يكون قد صنع لا من الأشياء "لأنها شديدة النثرية"، ولا من الأفكار "لأنها شديدة التجريد"، ولكن من القيم فقط»[1]، وهذا ما يؤكد مرة أخرى أن البلاغة الجديدة ليست رؤية إلغائية لما سبقها من بلاغات في ارتباطها بالمحتمل، فدوره لا يقتصر في رد الحجج بالرأي المخالف فقط لإمكانية حدوثها وإنما ظهوره في الخطاب ناتج عن تأثير سابق ومألوف وهذا ما جعله يتلون بألوان الحقيقة في ثباتها وتغيرها وفق سيرورة قد تتلازم أو تتناقض مع الواقع «ولقد أسس أرسطو بهذا نوعا من الجمال الخاص بالجمهور، فإذا طبقناه اليوم على المؤلفات الجماهيرية فقد نصل إلى إعادة المحتمل بناءا ومفهوما لعصرنا وليس هذا إلا لأن مثل هذه المؤلفات لا تقف على النقيض مما يعتقد الجمهور أنه ممكن مهما بلغت استحالة هذا الأمر تاريخيا أو علميا»[2] وبالتالي فالمحتمل من الخطاب يشغل أهمية كبرى ليس بكونه أمرا ضروريا في تكوُن الحجج، وإنما لكونه عنصرا فعالا جماليا، والجمال متغير حسب أحوال الإنسان واعتقاداته في ارتباطها بالأحداث الحياتية الفعلية التي ينشط فيها «قال مورتيتز: "طبيعة الجمال أن وجوده الداخلي خارج عن حدود ملكة التفكير، في انحباسه في صيرورة الخاصة" ...في الشق الأول من تلك الجملة إثبات لمظهر لا عقلاني في الجمال، وفي الثانية إيقاع له فعل الصيرورة، وهذه العناية المتميزة هي السبب في أن الجماليات الرومانسية تنصب لا على علاقة التمثيل بين "العمل والعالم" بل على علاقة التعبير: على العلاقة التي تصل العمل بالفنان»[3]، فعلاقة التمثيل بين العمل والعالم تحققها "المحاكاة" بكل أشكالها في تمحورها الخطابي الكلاسيكي، حيث يبلغ الجمال فيها أوجه كل ما اقترب العمل من محاكاة العالم، لكن «فلا بد، لكي يظل الفن قائما، من أن تكون المحاكاة ناقصة»[4]، أما في الجمال الرومانسي يرتبط العمل

[1] – رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.50

[2] – المرجع نفسه، ص.38/37

[3] – ينظر،تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ص.259

[4] – ينظر،المرجع نفسه، ص.199

بالفنان أي بالذات الإنسانية وفي كليهما يوجد هذا المحتمل الإبداعي الذي أقره أرسطو في الجمال وبالتالي في الفن، فهل بقي المصطلح محافظا على معناه الأصلي الذي وضع له، أم شابه بعض التغير؟ وهل يأخذ المصطلح امتدادا مفهوميا في البلاغة الجديدة؟.

الأكيد أن الحياة تحكمها التغيرات رغم وجود الثوابت، وفي العلوم الإنسانية بالذات يكون المصطلح عرضة لتقلبات عدة نظرا لمزاجية الإنسان وعنفوانه الفكري «ولو كان استعمال الألفاظ بهذا المعنى الحصري ممكنا لصح تسمية الكتاب الذي بين يديك الخطابة والجماليات»[1]، لكن تود وروف سمى كتابه "نظريات في الرمز" لأن الحتمية التاريخية تستدعي التغيير وتطور المصطلحات و إمكانية انفلاتها من التحديدات المفهومية ،فنظريات في الرمز كانت أكثر نجاعة من تحديدات اصطلاحية أخرى، وبالتالي لا يمكن أن نقتنع بأن ما أسماه أرسطو "بالمحتمل" هو نفسه في العرف الرومانسي والأكيد أن المصطلح شابه بعض التغير وبعض التطور مفهوميا يدخل بالضرورة في إطار هذا التغيير نظرا لأن "المحتمل" مرتبط بالإبداع والإبداع فيه عنفوان الإنسان حيث تظهر هويته الحقيقية دون نفاق وخداع وحيث تتحقق البلاغة الجديدة في الأدب ويحقق الأدب الكينونة الإنسانية في البلاغة الجديدة.

وحيث التغيرات التي يفرضها الواقع بدليل أن «من بداية القرن الثامن عشر فَقَد "المحتمل" الكثير من هيمنته المفهومية "أصبح المحتمل أكثر فأكثر فارغا من محتواه" (2005،80)»[2]، والأكيد أن هذا الفراغ كان بسبب دوافع عقائدية وفي أغلبها بروز "الواقعية" كفكر إيديولوجي طغى على نمط التفكير، وهذا دليل على أن المصطلحات تتعرض للتغيير وللتطور، فهي مرتبطة بأحوال الإنسان في تشكلاته الفكرية المختلفة وفي العرف الكلاسيكي نجد كلمة المحتمل "vraisemblable" هي الكلمة الوحيدة التي تحيلنا إلى حقيقة عامة ومتفردة فهي في حقيقتها تخالف الحقيقة التاريخية، والتي تكون في

[1] – تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ، ص.198

[2] - Andrée mercier, « la vraisemblance : état de la question historique et théorique »,p.2(dès le 18eme siècle ,la vraisemblance perdre cependant une bonne part de son autorité et ,comme le montre caudreuse dans une étude du dictionnaire dramatique de Chamfort la « vraisemblance devient de plus en plus un mot vidé de sa signification « 2005 ,80 »

عمومها محدودة وشخصية بعكس المحتمل، فتوجهه إنساني ونمطه حقيقة فردية واختيارية «يذكرنا المحتمل بالجانب الخيالي في علاقته مع القارئ حيث لا نجده فقط يتلاءم مع العمل اللغوي ولكن مع الفعل الاعتقادي المؤقت كما يذكره روشليز "الرومانسي لا يبحث على جعل القارئ يعتقد أو يصطنع الاعتقاد بأن شخصياته هم حقيقة يعملون ويقولون ما هو محكي، بل يبحث على جعل القارئ يثق في تلك الشخصيات في أعمالها وأقوالها، وبين الاعتقاد والتظاهر به شيء يحيلنا إلى الخطأ وإلى الخداع»[1]، إذن ترتبط الرؤية الاحتمالية في العرف الرومانسي بالذات، فأن أقرأ مثلا عملا روائيا فإني بذلك أثق في تلك الشخصيات التي تنشط في ذلك العمل، وبالتالي فإن قوة الخيال لفكرة المحتمل تنعكس على القارئ في تفاعله مع العمل، بخلاف الرؤية الكلاسيكية للمحتمل التي لا ترى فيه حقيقة عامة، إلاّ بتلونه بألوان الحقيقة المطلقة واقترابه منها ودرجة محاكاته لها «و من الوجهة التاريخية يلاحظ أنّ علم الجمال قد نشأ في نفس الفترة التي انتهت فيها البلاغة الكلاسيكية، وإن كان مجال أحدهما ليس بالضبط هو مجال الآخر ومع ذلك فكلاهما–فيما يبدو–له من الروابط الوثيقة بالآخر ما يجعل وجودهما المتزامن بنفس المنهج التأملي مدعاة للتداخل والاختلاط، ومن هنا فإن حقيقة التتابع بينهما ليست مجرد ظاهرة تاريخية ولكنها أيضا فكرية»[2]، والظواهر الفكرية تؤثر في بعضها البعض حينما ترتبط بأفعال الإنسان وأعماله، فيصبح بذلك جدلا قائما بين فكر الإنسان "ايديولوجيته بالخصوص" وبين عمله، ومن حيث أن الحجاج غايته دائما تنعكس على الفعل والعمل فإن «المحتمل كما يذكره برلمان وتيتيكا، لا يهدف إلى تبيان حقيقة قضية معينة وإنما يهدف إلى الإقناع، أو التشجيع على التمسك والاقتناع بها، وهذا يعني أساسا عملية تفاعلية مما يترك مجالا للتفاوض والتحاور في حال رفض قضية استدلالية معينة: حقيقة قضية منطقية لا يعني التمسك بها

[1] - « Andrée mercier, « la vraisemblance : état de la question historique et théorique , p.04 (la vraisemblance rappelle que la fiction ,dans sa relation au lecteur correspond non seulement à un acte de langage mais aussi à un acte de croyance provisoire, comme le rappelle rochliz, (le romancier ne cherche pas à « faire croire » ou à « feindre » que ses personnages ont réellement fait et dit ce qu'il raconte ;il cherche à les « rendre crédibles » ,ce qui est presque le contraire de « fiendre » ou de « faire croire » au sens d'accréditer quelque chose de faux ou d'illusoire »

[2] – صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، 1992،ص.38.

والعكس صحيح، التمسك بالقضية لا يعني أنها حقيقة»[1] وبالتالي فإن أقل ما يقال عن فكر برلمان وتيكا، أنه فكر تحاوري، فهو ليس تحاور في شكله المادي فقط "تقديم الحجج وردها" وإنما هي حوارية عميقة تنبني في الأساس على اختيارات الإنسان وفق منطلقاته الفكرية حيث يتحقق "المحتمل" في تعالق مستمر مع نوعية الفكر الذي تتحقق فيه البلاغة الجديدة بمعنى أنها تحوي كل الفروق الممكنة لمعنى "المحتمل "و اختلافاته عبر العصور حينما تختار الحجج وفق نمط معين من التفكير لتحسم النتيجة للنمط الفكري المقصود بالعملية الحجاجية وبمعنى أن الذات الفاعلة في الخطاب البلاغي بالرؤية الجديدة تضع حججها وفق منطلقات فكرية تتشكل فيها حريته الاختيارية لآرائه وبالتالي فهذا التعالق هو الذي يحقق الأدبية بارتباطه بالذات، وتظهر فيه علاقة البلاغة الجديدة بالأدب ويتحقق فيه الجانب التخيلي في تناغمه وتداخله مع الجانب الخطابي حيث تتحقق فيه الرؤية المعرفية للبلاغة الجديدة ما يجعل فكرة هذه البلاغة موسعة جدا، و«تتوحد البلاغة والشعرية، عندما تصبح البلاغة تقنية شعرية للإبداع: وهو ما حدث تقريبا في عهد أوجست "مع أوفيد هوراس" وبعد ذلك "بلوتارك، تاسيب"، رغم أن كنتليان كان ما يزال يمارس بلاغة أرسطية وقد ترسخ الانصهار بين البلاغة والشعرية بواسطة مفردات القرون الوسطى حيث الفنون الشعرية هي فنون بلاغية وحيث البلاغيون الكبار هم شعراء، وهذا الانصهار هو جوهري، لأنه يوجد ضمن أصل فكرة الأدب ذاتها»[2] وفكرة الأدب تتعلق جوهريا وضمنيا بذات الإنسان في تمثلاتها الفكرية، لذلك كان برلمان حريص ومنذ البداية على نفي المنطق الديكارتي من أساسيات البلاغة الجديدة «بمجال الحجاج هو المحتمل المعقول الراجح، وبالقياس بكل ما يتهرب منه هذا الأخير من تحديدات الحساب الرياضي»[3]

---

[1]- Andrée mercier, « la vraisemblance : état de la question historique et théorique » p.6(la vraisemblance comme l'ont rappelé perleman et olbrechts –tyteca ,ne sert pas à démontrer la vérité d'une proposition mais plutôt à convaincre ou à susciter l'adhésion ,en cela elle implique fondamentalement une interaction ,c'est-à-dire un espace de négociation que la démonstration quant à elle ,exclut :la vérité d'une proposition logique n'exige pas qu'on adhère pour être vrai et ,à l'inverse , l'adhésion n'implique pas la vérité d'une proposition .)

[2] – رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.20

[3] - ch.perlman ,L. olbrechts –tyteca ,traité de l'argumentation ,la nouvelle rhétorique , p.1 (le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable ,du plausible ,du probable ,dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul.)

وهذا النفي هو الذي يترك مجالا واسعا لتحقق الأدب، وعنوانا مهما لانصهار التخييل والتداول وبطبيعة الحال لا نقصد بالنفي على أنه إقصاء وإنما تتحدد عملية الانصهار بين مد وجزر حسب ذات الإنسان وتغيراتها، فقد تصل عملية الانصهار لتقترب من الوصول إلى ذروة الأدب وبالتالي يطغى الجانب التخييلي على الجانب الخطابي، وقد يميل جانب الانصهار إلى الرؤية الخطابية فيطغى بذلك المجال العقلي، وقد تتوازن وتتعادل الرؤية نحوهما، وهذا ما يُنتج أيضا أن الحجج تتراوح بين مد وجزر فكريين حتى نحصل على نتيجة تكون بالضرورة مُشّكلة لذلك التوازن الفكري الذي تبحث عنه البلاغة الجديدة والذي يتحقق وفق حرية الإنسان واختياراته ووفق روابط معينة سنتطرق إليها في حينها .

3.1. المادة الأولية للخطاب المحتمل:

تشكل "المواضع" منبعا مهما للوجوس* الاحتمالي، و هي تعتبر على ما يبدو نتاجا أرسطيا «يعد أرسطو المؤسس الحقيقي للبلاغة ومنطق القيم، وقد سبق عصره بآرائه البلاغية الرائدة في مجال الحجاج والإقناع، وقد ألف ثلاثة كتب في البلاغة هي : " فن الشعر/poétikue"، "فن الخطابة/rhétorikue" و" الحجج المشتركة/ topikues"»[1]، وليس معنى ذلك أنّ "مواضع" كانت مجهولة قبله، و إنما يبقى له الفضل في إعادة تشكيلها وفق رؤية جديدة، أو تدوينها لكن« هذا المعنى ليس قط لأرسطو، لكنه مسبقا معنى السفسطائيين، فقد أحس هؤلاء بضرورة الحصول على قائمة بالأشياء التي نتحدث عنها عامة والتي لا يجب " أن نكون محصورين" عنها وقد استمر هذا التشيئ للمعنى المشترك بالإضافة إلى أرسطو مع المؤلفين اللاّتينيين، وقد انتصر في البلاغة الجديدة»[2] هذا ما جعل من "المشهورات" أحد الروابط المهمة بين البلاغة الجديدة والفكر السفسطائي، خلافا

*-تحمل معنا مزدوجا في اليونانية: العقل والكلام la raison , la parole (ينظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات،ص.77)

[1]-جميل حمداوي، من البلاغة الكلاسيكية إلى البلاغة الجديدة، شبكة الألوكة،www.alukah.net، ص.6

[2]- رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.65

لما يقال غالبا«ذلك لأنّ السفسطائيين رفضوا فكرة الحقيقة النهائية» [1]،وهذا ما تتبناه مختلف الأفكار الحديثة الحقيقة مستجدة، إنها تنمو وفق مستحقات اجتماعية ووفق اراء مشتركة «المواضع هي في الأصل أشكال فارغة لكن هذه الأشكال حصل لها بسرعة ميل إلى أن تملأ بنفس الطريقة، إلى أن تحمل محتويات في البداية جائزة ثم بعد ذلك مكررة، مشيأة، لقد أصبح المعنى المشترك خزانا للقوالب للثيمات المستعملة، "للقطع" التي نضعها اجباريا تقريبا في معالجة كل موضوع» [2]، وهذا ما يؤكد مرة أخرى على أنّ أرسطو كان له الفضل في تنظيم تلك "المواضع" فقط لأنّ في تكونها تحتاج إلى سيرورة زمنية غير هينة، فبين فراغها وجوازها وتكرارها وتشيئها وظهورها كقطع جاهزة لمعالجة المواضيع المختلفة وقت لا يستهان به، وتحمل الشعوب تلك الآراء المشتركة في وعيها الموروث أو اللاوعيها فتستعمل بذلك كثيمات لتحليلات أسطورية، و بعد أن أصبحت قطعا جاهزة شكلت موروثا من المشهورات«يحدد أرسطو صيغة الجمع "endosca"و مفردها "endoscon" بأنها تفيد الآراء المشتركة الجارية في جماعة بشرية، و المستعملة في الاستدلالات الجدلية والخطابية، الأفكار المسلم بها" endosca"(...) هي الآراء المشتركة بين جميع الناس أو جميعهم تقريبا، أو بين الذين يمثلون الرأي المستنير جميعهم، أو تقريبا جميعهم أو أشهرهم أو أحسن من يعتبرون ذوي سلطة" أرسطو :المواضع "فالفكرة المشهورة" endoscale " هي إذن الفكرة المستندة إلى نوع من السلطة، سلطة العدد الأكبر، والخبراء الأشخاص البارزين اجتماعيا، وتترجم" endoscal " في اللاتينية بـ" probablis " "مرجح" »[3]و هذا ما يؤكد مرة أخرى قول «بروتاجوراس السفسطائي: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا"، فإذا كان وجود الإنسان ضروريا لوجود الأشياء جميعا فإنه يملك مقياسها »[4]، وهذه النظرة

[1]–روبرت ودفين، وجودي جرويس، أرسطو، ت. امام عبد الفتاح امام، إ. جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ط1،ص.34

[2]–رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.63

[3]–ينظر، باتريك شارودو –دومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب ت. عتد القادر المهيري ص.191

[4]–روبرت ودفين، وجودي جرويس، أرسطو، ت .امام عبد الفتاح امام، ص.47

للإنسان هي التي جعلت السفسطائي يركز على جانب الخطابة كثيرا فبها تمكنوا من توجيه المقول نحو أهدافهم الحياتية.

و لا بد في هذا الصدد أن نذكر أنّ الفلسفة الحديثة والمتمثلة في الهيجلية قد أعادت الاعتبار للفكر السفسطائي، كما حاولت إعادة قراءة ما بقي من نصوصهم القديمة برؤية جديدة، كما لا يمكننا أن نقتنع أنّ الفكر الذي تصدى له وبقوة أبوي الفلسفة في قديمها وحديثها أرسطو وأفلاطون حسب ما ذكره هشام الريفي أن يكون هكذا فارغا ومجردا من محتواه التأثيري، إنّه فكر أثبت نفسه تاريخيا بقوة منشئه وتأثيره في الجماهير «لقد جعل المحتمل صفة للحقائق، و جعل التسامح فضيلة من الفضائل، لأنّ التسامح معناه إمكان الاختلاف، ومعنى إمكان الاختلاف أنّ الحقائق ليست واحدة ثابتة، بل متغيرة بحسب الأفراد، و هذه النزعة العقلية تقوم على الفردية، ما دامت تقوم على الاستقلال الفكري، وبالتالي على الحرية» [1]، ولقد كانوا أيضا سباقين في التأكيد على«تشريط القول بظروف الواقع وطبيعة العلاقات الإنسانية، و ربط الخطاب بمقصديات القائل وأحوال المخاطب فضلا عن تنويع المقول وتشغيل المحتمل والممكن، قد أبعد السفسطائيين عن المطلقات المثالية التي كان ينشدها أفلاطون كما جعلهم في اختلاف مع الصرامة المنطقية لأرسطو»[2]، يبقى أنّ لكل فكر نصيبه من الانتشار حسب الرؤية الفلسفية المتبناة من طرف السلطة الفاعلة في المجتمع، ليس الغرض عند تحدثنا عن الفكر السفسطائي نفي صفتي التغليط والجمع بين النقيضين في عرفهم، وإنما الغرض هو الإحاطة بفكرهم من كل جوانبه بتغيير زاوية النظر، لأن بين البلاغة الجديدة والفكر الذي مثّل الروح اليونانية تقاطعات كثيرة «عُدت النزعة السفسطائية معبرة تعبيرا دقيقا عن خصائص الروح اليونانية »[3]،و العودة إلى فهم فكر الأوائل أضحت ضرورة ملحة للفكر المعاصر حيث بدأت العلوم الإنسانية تشهد شيئا من الذوبان «فالعلوم الإنسانية –تحديدا– تشهد ذوبانا في التخوم بين الحقول

[1]–ينظر، عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط3، ص.171

[2]–عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ط1، ص.32

[3]–المرجع نفسه ، ص.170

المعرفية، وما مصطلحات العلوم البينية وتداخل المعارف إلا تعبير عن تجاوز الهويات التقليدية المغلقة ومن ثم فإن سؤال تمايز الهوية المعرفية ذاته يكاد يوشك على الانقراض»[1]، وهذا تحصيل حاصل للنقد الذي ألم بالفكر البنيوي، العلوم الإنسانية ترتبط بالإنسان، وهذا الأخير لا يمكن أن نجزأ كينونته إلى عقلية وانفعالية، إنه كل متكامل، ومرد أفكاره كلها ذلك الجدل القائم بين عقله وحدسه، إن فكرة التداخل أصبحت ضرورة ملحة، لكنها جريئة كثيرا في بعض نواحيها، فليس من السهل على المجتمعات التخلي عن المنطق الأرسطي واستبداله بآخر، أو حتى الاقتناع بأن المنطق البديل يحتوي المنطق الأرسطي ويضيف عليه بغية بناء هوية جديدة لكنها بالضرورة هوية مبنية على أسس قديمة تتناول تجارب الإنسان المختلفة، والتي تكونت من خلال المشهورات، بغية رؤية ممتدة في أعماق التاريخ، كما أنّ السياق يدفع بالفكر المؤثر إلى التغلغل في ثنايا المجتمع حسب الظروف المحيطة لنفس السبب الذي ذكرناه سابقا في تأثير السياق في تغير منحى الفكر«ليست السياقات إذن مجموعة من العلل المباشرة التي تبرر الخطاب ولا من الظروف الموضوعية المجردة، بل هي مجموعة من التصورات الذاتية الشخصية التي تتشكل وتتغير باستمرار أثناء التفاعل بين المشاركين في الخطاب بوصفهم أفراد ينتمون إلى جماعات ومجتمعات، آية ذلك أننا إذا سلمنا بأن السياقات هي مجموعة من الظروف والقيود الاجتماعية الموضوعية المجردة، فلا بد أن نتوقع ممن يقفون الموقف الاجتماعي نفسه أن يتكلموا بنفس الطريقة والأسلوب لذا ينبغي أن تتجاوز نظرية السياق الوضعية الاجتماعية والواقعية والحتمية في آن، فالسياقات ما هي إلاّ تصورات المشاركين في الخطاب»[2]، ومثال ذلك البلاغة الجديدة نفسها، فلقد تبناها المجتمع السكسوفوني أكثر من المجتمع الذي ولدت في أحضانه لأنّ الرؤية البراغماتية للأمور شكلت أرضا خصبة للبلاغة الجديدة التي أضحت تنادي لبناء منطق جديد

[1] – عماد عبد اللطيف، "ماذا تقدم بلاغة الجمهور للدراسات العربية؟ الاسهام، الهوية المعرفية، النقد"، مقال أخذ من كتاب (بلاغة الجمهور، مفاهيم وتطبيقات، تحرير وتقديم صلاح حسين جاوي، عبد الوهاب صديقي، دار الشهريار، العراق، 2017 ط1 ص.35)

[2] –بهاء الدين محمد المزيد، تبسيط التداولية، من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة 2010 ط1، ص.30

حسب رؤى ذاتية لكنها بالضرورة تنادي بالمعقولية في ظل الخطاب المحتمل الذي تغذى أساسا من المواضع الأرسطية التشكيل، و بالتالي فالرأي المشترك هو وليد رؤية هي بالتأكيد مرت بعدة محطات وفق مقاييس معينة مكنتها من أن توصف بالمشهورات وهي عامة تنطبق على الإنسان وهي باقية ما بقي الإنسان ودليل ذلك استمرار وجودها منذ ألفي سنة وعودتها بقوة في البلاغة الجديدة.

بهذا التوافق الجماهيري حول " المواضع" كادت أن تتحول إلى تقنيات فكرية يستحيل التنصل منها إنها شكلت أرضا خصبة لمعتقدات الإنسان «فالمحتمل الأرسطي، يعني " ما يعتقده الجمهور ممكنا " فكم من أفلام، مسلسلات، تحقيقات يمكن أن تأخذ كشعار لها القاعدة الأرسطية : "محتمل مستحيل أفضل من ممكن لا محتمل"، فمن الأفضل أن نذكر ما يعتقده الجمهور ممكنا، حتى ولو كان هذا الممكن مستحيلا علميا، من أن نذكر ما هو ممكن حقيقة، إذا كان هذا الممكن مرفوضا من طرف النقد الجماعي للرأي المتداول»[1]،و ما نلاحظه في البلاغة القديمة أنّ حضور الجمهور ورأيه شكلا دفعا قويا لأسس البلاغة، ورغم هذا البعد الزمني عن الفكر اللاتيني، الضارب في القدم إلاّ أنه ما زال يلهمنا أسس التعامل، وأنه ليست هناك قيادة تذكر إلاّ في ارتباطها برضى الجماهير ورأيهم المتكون أساسا من أسسهم الموروثة، وإن كان على البلاغة الجديدة أن ترث شيئا من القدم، فلترث روحه النابضة الممتدة في أعماق التاريخ« وإنّه لمن الطبيعي محاولة وضع هذه البلاغة الجماهيرية في علاقة مع سياسة أرسطو فقد كانت هذه السياسة منصبة على الطبقات المتوسطة ومكلفة باختزال العداء بين الأغنياء والفقراء الأغلبية والأقلية، من هنا كانت بلاغة سليمة، خاضعة إراديا "لنفسية الجمهور"»[2]، إنّ للمواضع كما ذكرت روحا نابضة في أعماق التاريخ، أو هي التاريخ نفسه حينما تصنع منها أحداث الإنسان في مختلف أطوار حياته، وحينما يكون الشعب هو السيد تنتظم أمور السياسة ويزول الإقصاء وتنتشر العدالة التي بها يحي الإنسان بكرامته، إنّ البلاغة الجديدة رؤية حديثة بروح قديمة، لأن هذه الحجج التي تكون في الأساس منبثقة من الخطاب المحتمل المتكون

[1]–رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.21

[2]–المرجع نفسه، ص.21

من معتقدات جماهيرية هي ما تجعل هذا الارتباط يضرب في أعماق الزمن، و هذا التوافق الجماهيري هو الذي يجعل البلاغة الجديدة في خط توازني، فتسير الحجج أخذة في الحسبان مطلب التوازن في نقد الأمور وطرحها «إن اكتشاف المواضع واستخراجها يعني الظفر بالقضايا العامة، أي امتلاك الجذور التي يتولد عنها القول/الفكر في القضايا الخاصة، مما يتيح تأطيرها ضمن مسلك معين تقصد إليه حركة الحجاج ،ليست العملية إذن تذكر أو استرجاع لمعاني مشكوكة جاهزة ولكنها استحضار لما يقتضيه المراد والغاية الإقناعية وعليه فصلة الجدلي "بالمواضع" استحضارية وإبداعية في آن واحد، فهي خدومة له، ولكن بحسب اختياراته الحجاجية، وفق ذلك تكون المواضع ترسانة نستمد منها مواد الخطاب وأصناف الأدلة التي تقتضيها الموضوعات»[1]، وتأكيد بارت على نقطة الإبداع في اختيار الحجج هي التي تؤكد مرة أخرى أن البلاغة الجديدة لا يمكن أن تتحقق بعيدا عن اختيارات الإنسان وانفعالاته المحققة في الزمن الحاضر والمرتبطة بلا شك بالزمن الذي مضى، إذن فالمواضع ليست فقط مقولات مشهورة مبعثرة في أجزاء التاريخ، وإنما تشكل منطقا جديدا للتفكير في تكونها وتموضعها وحتى في عملية استرجاعها« إذ لا يكفي أن ندرك ان لشخص ما تجربة ولكن يجب علينا أن نشعر بانعكاس هذه التجربة فينا، ونحاول إعادة معايشتها»[2]، إنه بناء يستدعي التمعن والتفكر فيه ويستدعي أيضا نمط من التفكير هو بالضرورة إبداعي، فأن نستحضر "موضعا" معينا من الماضي في لحظة معينة لخدمة الحاضر هو انعكاس لمبدأ هوية الإنسان في تشكلاته المختلفة التي تنم عن معرفة الذات المعرفة الحقة، فحاضر الإنسان ومستقبله ليس إلاّ انعكاسا لماضيه ، فبقدر حضور هذا الماضي بتلويناته المتنوعة و معايشته للواقع من حيث تفاعله الايجابي معه يستطيع الإنسان ضبط احتياجاته الفكرية وفق ما يستلزم من رؤى انبثقت في الأساس من واقعه الثقافي الذي استلهم منه مختلف التلوينات الفكرية لذلك الواقع .

[1] – عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع والمناظرة، ص.50

[2] – محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2008، ط1، ص.66، "عن مصطفى ناصف، نظرية التأويل"

4. البلاغة الجديدة: المفهوم والماهية

بالنسبة لنا سنعتبر مقولة بارت السابقة الذكر والمؤكدة في عدة كتب كمقولة أساسية ومهمة حيث سنستدل بها في مختلف النواحي التي سنتطرق إليها في هذه الأطروحة «قول بارت: "أليس كل الخطابة –إذا استثنينا أفلاطون– أرسطية"؟ نعم، لأن النظم لا تحددها مكوناتها فقط وإنما تحددها أيضا أطراف التقابل التي تحكمها خاصة، والمقابلة بين النظامين الشعري والخطابي هي التي تحدد في الحقيقة الخطابة الأرسطية، وكل الذين يحافظون على هذه المقابلة ينضوون تحت راية الخطابة الأرسطية، ولا تعد الخطابة أرسطية إذا أبطلت أو غيبت هذه المقابلة، أي عندما تنصهر الاثنتان وتصير الخطابة صناعة إبداعية شعرية»[1]، إذن فالبلاغة القديمة هي الخطابة في شكلها القديم وبمستوياتها القديمة، حيث شكل فيها "الايتوس، الباتوس، واللوقوس" محورا مهما منها، و هي بالتأكيد ليست البلاغة الكلاسيكية التي تنطوي في جنحها البلاغة العربية ،ويقابل هذا الفن، فن آخر محوره تخييلي وبنيته شعرية والأثر فيه مبني في تكونه من الصور، إنهما يمثلان محوران متوازيان لا يلتقيان في العرف الأرسطي، فهو نسق من المعرفة دام لقرون، الكوجيتو فيه مبني على المنطق الاستدلالي«لئن اكتوت البلاغة مع ارسطو بالمنطق، على حد تعبير الدكتور عباس ارحيلة، فإنّ مرد ذلك عناية أرسطو القصوى بالطابع الإقناعي للخطاب»[2]، وقد كان لأرسطو مصنفين مهمين في هذا المضمار "فن الشعر" و"الخطابة"، وفي هذا المضمار أيضا يعتبر كل من يؤمن بهذا التوجه والتقابل إلى وقتنا الحالي، أرسطي الرؤية وفكره يكاد يكون مطابقا لفكر "المعلم الأول" الذي كان له الفضل في ترسيخ أبجديات التفكير، ومن أشهر الذين اتبعوا هذه الرؤية البلاغي الشهير المعروف بـ "كنتليان" «وقد بلغت البلاغة أوج نضجها مع أرسطو الذي ألف كتابا في هذا العلم سماه الخطابة، وحذا حذوه البلاغي اللاتيني كنتليان الذي ألف كتابا ضخما سماه مؤسسة البلاغة»[3]، ويجب أن نُوضح شيئا

[1] – عبد الرازق بنور، جدل حول الخطابة والحجاج، الدار العربية للكتاب، 2008، ص.27

[2] –عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة،ص.55

[3] –فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ت. محمد الولي، عائشة جرير، أفريقيا الشرق، 2003، المغرب، ص.10

مهما قبل أن نمر إلى أمور أخرى في الحقيقة أن البلاغة القديمة والتي تأسست من خلال الكتب الأولى "الخطابة ومؤسسة البلاغة" تختلف عن البلاغة الكلاسيكية في العرف الغربي، فالبلاغة القديمة كانت بالدرجة الأولى إقناعية «بلاغة أرسطو هي على وجه الخصوص بلاغة الدليل الاستدلال القياس التقريبي، القياس الإضماري، إنها منطق منحط إراديا مكيف على مستوى "الجمهور" يُعنى من ناحية الحس المشترك والرأي المتداول ...وهي تتضمن جمالية الجمهور أكثر من تضمنها جمالية الأثر»[1] ومع أرسطو أيضا «تحولت البلاغة...من تقنية تجريبية إلى تقنية لها قواعد رياضية خاضعة لنظرية محددة مع بقاءها كما كانت موجهة بشرط تطبيقها في مجتمع يعطي مساحة واسعة "لثقافة الإقناع" ذلك لأنها في جوهرها ديمقراطية»[2]، ومن هذا الموروث المهم من البلاغة القديمة أسسا من خلاله برلمان وتتيكا مفهومهما للبلاغة الجديدة لكن برؤية فكرية جديدة إنها رؤية امتدادية بالضرورة، أما البلاغة الكلاسيكية فقد انطوت فكريا على جماليات اللغة وعلى المحسنات البلاغية بالخصوص وهذا الانحسار هو الذي أدى إلى ضمورها، لقد أصبحت البلاغة مختزلة في نمط أسلوبي يهتم بالمحسنات البديعية للخطاب فقط، أكثر من اهتمامه بالنمط البلاغي الإقناعي الذي أسسه أرسطو، ورغم جهود بعض العلماء إلاّ أنّ بعض الدراسات التي تخص «دراسات البلاغة العامة، التي كتب فيها بارت وجانيت "genette" وباحثون معهما، عندهم، تنتمي لهذه البلاغة الكلاسيكية أكثر من انتمائها للبلاغة القديمة، إذ تهتم الأولى بالأسلوب وجماليات الخطاب، فيما تهتم الثانية بالوظيفة الإقناعية فيه»[3]، والفرق شاسع بينهما، إذ ابتعدت البلاغة الكلاسيكية عن الجدل الذي كان يقربها من الفلسفة فاضمحلت بذلك تاركة المجال لأسس تفكيرية جديدة «إن واحدا من الأسباب الداعية إلى موت البلاغة يكمن في اختزالها إلى جزء واحد من أجزاءها، وبهذا فقدت الرابطة الذي يقربها بالفلسفة عبر الجدل، وبفقدان هذا الرابط أصبحت البلاغة معرفة متسكعة وتافهة، لقد ماتت البلاغة حينما عوض ذوق تصنيف المحسنات البلاغية المعنى الفلسفي الذي كان يبعث الحياة في امبراطورية

[1] – ينظر، رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.21

[2] – ينظر، فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي، ص.35

[3] – المرجع نفسه ، ص.41

البلاغة المترامية الأطراف ويحافظ على الأجزاء مجتمعة بربطها بالآوركانون* أو الفلسفة الأولى»[1]، إذن بين البلاغة الكلاسيكية والبلاغة القديمة فروق وأكثرها أهمية هي النقطة التي تقترن فيها البلاغة بالفلسفة عبر الجدل، وهذا ما جعل الأرسطيون الجدد ينطلقون من هذه النقطة بالذات إنها عودة أقل ما يقال عنها أنها أحيت البلاغة بإعادة ارتباطها بالفلسفة عبر الجدل الذي يعتبر محورا مهما في فكر برلمان.

ذُكر سابقا أن البلاغة الجديدة هي امتداد فكري للبلاغة القديمة ولكن يجب أن نحدد كيف يحدث هذا الامتداد؟ لأنه من غير المعقول أن نتصور أن البلاغة أصبحت جديدة بمجرد أنها رؤية أرسطية في شكل جديد فالأمر أعمق بكثير إنه شبيه بتغير نمط من التفكير، وحضور نسق جديد من المعرفة هو وليد الظروف التي أحاطت بالإنسان في مختلف أطوار معيشته عبر العصور« نستطيع أن نخمن أنّ برلمان وتتيكا أرادا أن يعودا إلى الفكر السفسطائي بحجة أن أرسطو لم يفهم ماهية الحجاج بالخصوص في بعده البلاغي»[2]، إن فكرة الانصهار ذاتها بين الخطابة والشعرية هي التي تحدد هذا الامتداد، وبالتالي فإن البلاغة الجديدة هي رؤية نقدية بامتياز لفكر أرسطو وهي أطروحة تشكلت ضمن رؤية جدلية بينها وبين الفكر الأرسطي المحدد لأساسيات البلاغة القديمة «ليست تاريخ الفكر الحديث في أسسه المنطقية والجمالية والمعرفية العامة سوى نقد للمعلم الأول»[3]، مع العلم أنه يمكننا

*–تعد المؤلفات التي يشتمل عليها الأرجانون الأرسطي بمثابة الكتابات الأولى في المنطق كعلم مستقل ظهر في الحضارة الغربية وقد استخدمت كلمة " الأرجانون" كعنوان لهذه المؤلفات الست منذ القرن السادس تقريبا، ولكن لا توجد إشارة تثبت أن أرسطو نفسه قد استخدم هذا الاسم.

[1] –فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ت. محمد الولي، عائشة جرير، ص.12.

[2] -roland schmetz ,l'argumentation selon Perlman , pour une raison au cœur de la rhétorique p.08 (on pourrait quand même s'étonner que Perlman et olbrechts-tyteca- désirent retourner à la pensée sophistique sous prétexte qu'Aristote n'a pas compris l'essence de l'argumentation , en particulier sa dimension rhétorique)

[3] – صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص.41.

القول «إن نقد الأطروحات الأفلاطونية يتم داخل "قصد فلسفي" يظل أفلاطونيا بالأساس»[1] والمعنى أن النقد الذي وجهه برلمان لأرسطو وفكره من خلال البلاغة الجديدة يظل أرسطيا لأنه تم من خلال "قصد فلسفي "هو بالضرورة أرسطي، مع التأكيد وبإلحاح على أن فكر "المعلم الأول" كان منفتحا بمعنى أن فكره تميز بالحوار والتبادل والتفاعل لذلك ما زال أرسطو يوصف بكونه المعلم الأول برغم تغير الحال والأحوال «وقد كان أرسطو القدوة في هذا المنهج علما وعملا ففي كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين ومحصها، ومهد بذلك لدراسة المسألة في ذاتها، بحيث يمكن أن يُستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن»[2]، ومن خلاله توجهت طريقة التفكير الإنساني المبنية على عدم إهمال أفكار الآخرين ورؤاهم، فهي لا تشكل منبعا فكريا فقط وإنما توحي بالامتداد والاستمرارية في هذا الكون الإنساني ولكي نفهم ذواتنا وإنسانيتنا ضمن السيرورة المعاصرة يجب أن نفهم ذوات من سبقونا، كما لا يمكن للعلم أن يتشكل هكذا اعتباطيا، إنما يتشكل إما نقدا أو استمرارا لمنابعه الأولى .

فلو اكتفت البلاغة الجديدة بأسسها الإقناعية العقلانية لبقيت في إطارها القديم ولوصفت بوصفه وتأكيد ذلك مقولة بارت "إنّ العالم ملئ وبشكل عجيب بالبلاغة لقديمة"«إن بلاغة أرسطو هي بلاغة استدلال أكثر منها بلاغة مشاعر»[3]، لكن حضور التخييل أنعش عنصر التداول في الخطابة القديمة وأضحى هذا الامتداد عنصرا فعالا في حياة الإنسان بكونه أعطى للخطاب قيمة إيجابية في أعمال الإنسان وأفعاله «الحجاج والبلاغة ميدانان دراسيان مختلفان تماما في العرف الفكري، وليس فقط مصنف برلمان هو الذي وحد بين منهجيهما اللذان كان مفترقان مؤسساتيا وتاريخيا، بتعبير آخر فإن عنوانا ك " مصنف في الحجاج، بلاغة جديدة "، هو ضربة قوية تحتاج إلى

[1] – بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدي أفلاطون وأرسطو، درس ألقي في جامعة ستراسبوغ سنة 1953-1954، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ص.187

[2] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت. مصطفى النشار، مكتبة الدار العربية للكتاب، 2019، ص.169

[3] – فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي، ص.29

توضيح»[1]، لذلك وفي إطار البحث ضمن أطروحة برلمان، لا نجده يصرح عن هذا التداخل صراحة ولكنه يؤكد في كل مرة أن الإنسان كلا متكاملا كما أن فكرته هذه نحو البلاغة ليست ديكارتية وإذا انتفى المنطق الديكارتي فإن ما يحل محله هو المنطق الطبيعي، حسب رؤية جرايز أو حضور منطق متجدد يتغذى من الحجج حسب رؤية برلمان«إن بناء الخطاب الحجاجي لا يكون بمجرد تطوير مقدمات تعرض في بداية الكلام وإنما يكون بناء هذا الخطاب بصنع مقدمات أثناء الكلام»[2]،والأكيد أن ما يشكل فرقا بينهما هو أن المنطق الثاني أوسع رؤية من الأول، فإذا كان المنطق الديكارتي يهتم بالشكل فقط فإن المنطق الطبيعي يتعدى اهتمامه بالشكل إلى المحتوى، كما أنّ منطق برلمان يتجدد ضمن الحجج التي تنبثق من أعمال الإنسان وانفعالاته ضمن وقائعه الحياتية في انصهارها مع القيم، وهذا كفيل بجعل البلاغة الجديدة تتحدد بعنصري الإقناع والتخييل «فمن خلال ملاحظات جرايز لتصور المقاربة المنطقية الرياضية لتطوير المعرفة العلمية خاصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذلك في الممارسة العادية للتفكير يتسنى تطوير وضع منطق "طبيعي" "منطق لما هو يومي"»[3] ،ويتحدد المنطق الطبيعي بكونه «يتميز عن المنطق الصوري من خلال ثلاث سمات أساسية، أولا: أنه ليس "شكليا" فقط، لكنه بالتحديد "محتوى"، أيضا فهو لا يعمل في الفراغ وهو ليس رمزيا وإنما يتعلق "بوقائع"، ثانيا: يعتبر المنطق الطبيعي خلاقا: فهو يسمح بعمليات مبتكرة وليس فقط ميكانيكية وأخيرا: المنطق الطبيعي في إطار نصي وحواري وتواصلي»[4]، وكل هذه الأمور المذكورة يتعالق فيها العقل مع الخيال فأن تكون مبتكرا وفق وقائع معينة، يعني أنك تضع شيئا من

[1]-Ruth amossy et roselyne koren , rhétorique et argumentation : approches croisées , argumentation , et analyse du discours 2/2009 , université de tel- aviv, adar.(argumentation et rhétorique, en effet, elles sont souvent considérées comme deux domaines d'étude différents, et ce n'est pas le moindre effet de l'œuvre de perelman que d'avoir réuni des disciplines qui avaient été, historiquement et institutionnellement, disjointes en d'autres termes, un titre comme traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique, est en soi un coup de force qui demande des éclaircissements.)

[2]– عبد الله صولة، الحجاج :اطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال " مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة " لبرلمان وتيتيكا، فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إ.حمادي صمود، ص.314

[3] – ينظر، فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي، ص.97

[4] – المرجع نفسه، ص.98

العقل جانبا، ليحل محله المبتكر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بالخيال والإبداع قولا وعملا ،لأنه من المعلوم أن التفكر الصارم و المنضبط بالعقل لا يترك حيزا للابداع «كنت"رومنسيا" في اللحظة التي شرعت فيها في كتابة هذه الصفحات، و عند الفراغ منها لم يعد في استطاعتي أن أظل كذلك : أرى نفسي آخر»[1]، و في الحقيقة الإنسان مهيئ بالفطرة لمجال ابداعي معين، فكل إنسان شاعر لكن بطريقته وحسب قوة الخيال عنده، و الخيال قوة منحها الله لعباده .

لقد لاحظ برلمان أنّ«المنطق تمكن من أن يتطور تطورا ملحوظا، لما توقف الرياضيون عن جمع الصيغ القديمة التي كانت تُقترح لتحليل وسائل البراهين التي كانت حقيقة تُستعمل من طرف الرياضيين، المنطق الصوري الحديث أراد أن يدرس الوسائل المختلفة للاستدلال، المستعملة في العلوم الرياضية بالخصوص لكن رغم ذلك فمجال هذه الأخيرة محدود، لأن كل ما هو مجهول بالنسبة للرياضيين، هو غريب وغير موجود في المنطق الصوري، يجب على المنطقيين أن يُكملوا ويُتموا النظرية الاستدلالية المتحصل عليها بالنظرية الحجاجية والتي نحتاج إلى تكوينها بتحليل الوسائل البرهانية التي تستعمل في العلوم الإنسانية الحقوق والفلسفة، نعالج الحجج التي يحاجج بها الاعلاميون في مجال الإعلام، السياسيون في خطاباتهم والمحاميون في مرافعاتهم والقضاة في أحكامهم والفلاسفة في مصنفاتهم التحليلية»[2]، إذن رؤية برلمان للمنطق البديل عن المنطق الصوري هو منطق متجدد ومتغير باستمرار يتغذى من مختلف العلوم والإنسانية بالخصوص، لأن المنطق الاستدلالي الذي تبناه

[1] –تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد الزكراوي، ص.489

[2] - ch.perlman ,L. olbrechts –tyteca ,traité de l’argumentation ,la nouvelle rhétorique , p.13 (la logique a pu prendre un brillant essor pendant les cent dernières années quand, cessant de ressasser de vieilles formules, elle s’est proposé d’analyser les moyens de preuve effectivement utilisés par les mathématiciens, la logique formelle moderne s’est constituée comme l’étude des moyens de démonstration utilisés dans les sciences mathématiques, mais il en résulte que son domaine est limité, car tout ce qui est ignoré par les mathématiciens est étranger à la logique formelle ,les logiciens se doivent de compléter la théorie de la démonstration ainsi obtenue par une théorie de l’argumentation, nous chercherons à la construire en analysant les moyens de preuve dont se servent les sciences humaines, le droit et la philosophie ; nous examinerons des argumentation présentées par des publicistes dans leur journaux, par des politiciens dans leurs discours ,par des avocats dans leurs plaidoiries, par des juges dans leurs attendus, par des philosophes dans leur traités.)

الرياضيون أصبح عاجزا عن الإلمام بمختلف القضايا الحياتية إنه محدود«لا يمكن إنكار أن عددا كبيرا من العلوم سيما المتعلق منها بالمعرفة تحديدا ينبغي أن يسود فيها مثال الحقيقة على جميع الاعتبارات الأخرى، لكن «إذا نظرنا في موضوع هذه النظريات نجد أنه ليس عبارة عن حجج مجردة، و إنما حجج طبيعية "naturelles" أو عملية"pratiques " أي حجج مصاغة كما هي في الحياة اليومية و في هذا فإنها تتبع بوضوح خط المنطق غير الصوري والتفكير النقدي، وفي الوقت ذاته فهي تطور وتنظم دراسات الحجاج التواصلي»[1]،ما يؤكد مرة أخرى دنو الشعرية من الخطابية، فلقد فرضت الشعرية نفسها، حينما تطورت اللسانيات فاسحة المجال لجانب التداول، حيث شكل فيها منطقا آخر للتفكير والتحاور«إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما تشعر بأنها يئست، أو على الأقل قد شبعت من كل ما عرفته حتى الآن فهي تعبير عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التي قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقظتها»[2]، وهذا النداء الجديد لمتطلبات الفكر، يستشعره العلماء في كل عصر فيمنهجون ويطورون أفكارهم وفق رؤيتهم العلمية و التي يرون أنها بحاجة إلى تطوير لاستشعارهم النقص في مجالها«وقد جاء المنهج الجدلي عند أرسطو كمحاولة للتعويض عن هذا النقص الموجود في الاستقراء العام حتى يمكن أن يكون يقينيا أو أقرب إلى اليقين فرأى أنّ البرهان الجدلي، الذي يقوم على المسلمات والمشهورات هو الذي يستطيع أن يكمل النقص الموجود في الاستقراء»[3]، و هذا النقص نفسه هو الذي أحس به الأرسطيون الجدد حينما أيقنوا أنّ المنطق القديم أصبح عاجزا عن توفير رؤية استقرائية لمختلف العلوم فانتهجوا وسائل

[1]- فيليب بروتون، جيل جوتيه، ص.87.

[2]- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص.6.

[3]-محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط، ص.75.

*-و تسمى أيضا الخطابة التثبيتية : ومجالها المحافل الجماهيرية والمناسبات الكبرى، و قد تكون مدحا أو ذما "عبد اللطيف عادل بلاغة الاقناع في المناظرة، ص.55".

عدة للبحث عن البديل وأقروه في البلاغة الجديدة ،فاحتوت بذلك بلاغة برلمان على منهج جديد لتحديث المنطق .

وعليه فإن انتفاء المنطق الصوري يشكل بالضرورة حضور للمنطق الطبيعي عند جرايز، وغيره من الباحثين في البلاغة الجديدة، لكن برؤى مختلفة وبأسلوب جديد-العالم عندما يُنَظر في مجاله العلمي لقضية معينة يجب أن يعطي البديل التنظيري- وبالتالي فإن حضور الخيال والتخييل تحصيل حاصل يظهر جليا في أساسيات الحجاج بسبب تغير الفكر نحو المنطق، كما يظهر في كون الجنس الاحتفالي* في البلاغة القديمة هو الأكثر تهيئة لتطبيقات البلاغة الجديدة، فهو أدبي بامتياز «ولم يعرض برلمان للخطاب الشعري وجمهوره الواقع أو المحتمل، وإن كان من المحتمل أن يكون قد فكر فيه حين تحديده لسلم وظائف الحجاج هي: 1-الإقناع الفكري الخالص، 2-الإعداد لقبول أطروحة ما، 3-الدفع إلى الفعل، خاصة حين اعتبر الجنس الاحتفالي أدخل في مجال الحجاج مستشهدا بمقام التأبين وهو أدبي يمكن أن يكون شعرا»[1]، ويمكن أن نضيف نقطة مهمة وأساسية ضمن تحديداته العمري للنقاط السابقة، وهي انبثاق الحجج من أسس اختيارية معينة، قد تنبض انفعالا من فكر كلاسيكي أو فكر رومانسي أو فكر هو في الأساس متناغم، حيث تدخل الذات الفاعلة الإنسانية عقلا وانفعالا لتحقيق النتيجة الفاعلة في الحجاج بحرية تامة في تحديداته الاختيارية بدون ضغوط وهي بالتأكيد نتيجة خادمة للإنسانية، كما أنها نبض جديد لمنطق بديل «غير أن ما لا يمكن دفعه هو أن الخطابة تمتد هي الأخرى إلى منطقة الاحتمال وتفسح للشعر مجالا كما تعير أدواتها للفلسفة وتتداخل معها، في منطقة واسعة يكون المخاطب فيها كونيا يسع صوت العقل، أو الحس المشترك أو الحدس»[2]،كل هذه المنطلقات الفكرية تشير بدرجات متفاوتة عن تداخل البلاغة والشعرية -"من حق المخاطب بواسطة اللغة كما يقول تود وروف أن يتمتع بلذة كانت بالأمس محظورة عليه وأن توصف بوصفها الصحيح"- وعن الامتدادية للبلاغة القديمة والتي كانت في علاقة وطيدة مع الجدل

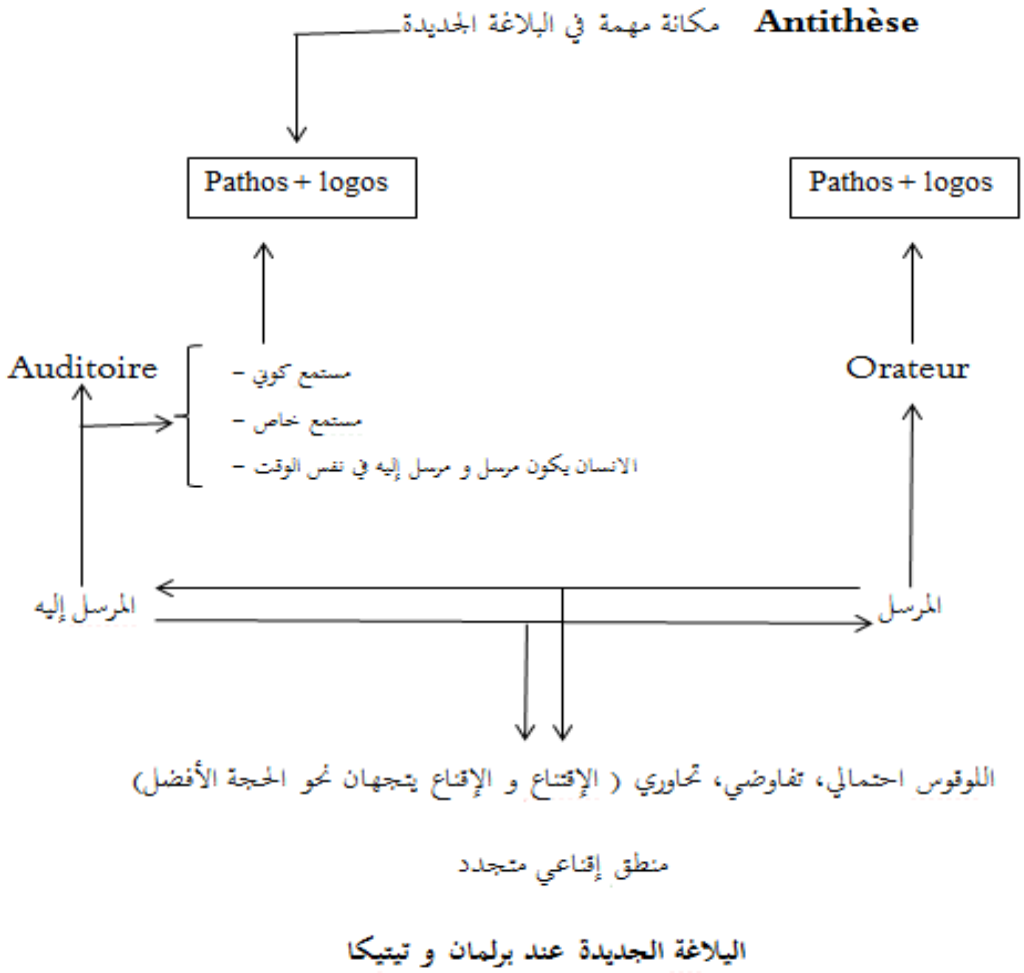
[1] -محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد5، 1991،ص.20

[2] - المرجع نفسه، ص.9

الذي كان يلحقها بالفلسفة مما شكل بقائها وتجذرها في ذلك الظرف من الزمن «و من الملاحظ أنه على الرغم من جميع ما مرت به المحاورات الأفلاطونية من تحولات في الأجناس الأدبية وسيادة الطابع والشكل السقراطي عليها، فقد بقيت الروح الخطابية بملامحها الحجاجية البلاغية ومؤثراتها الواضحة في تغيير مسار تشكل المعاني تحديد المفاهيم، هي الأكثر تعارضا ومغايرة عن تلك الروح الجدلية البرهانية المستندة على عدد من الأسئلة القصيرة...و المحددة التي تدفع بالمحاور كثيرا إلى الخلط والالتباس، ليعود أدراجه خائبا غير راض على الاطلاق»[1] مع العلم أن تلك المحاورات بقيت سندا مهما شاهدا على دور السفسطائيين في ترسيخ البلاغة وتعليمها لتصبح بذلك«علما متاحا للجميع وليس لأحد، وقد بدا تأثيرهم واضحا في محاورات أفلاطون لا سيما في محاورتي بروتاكوراس وكورجياس ندما جرى التشديد على توضيح ذلك التباين الكبير بين ذلك الخطاب المتضمن على الصور البلاغية والأسطورية والتقنيات الحجاجية في سعيه للحصول على موافقة وتأييد الجمهور»[2]، وهذا شكل في حد ذاته دفعا وقوة لعودتها من جديد أوسع مما قد نظن.

[1]-إمييل برهيية، إميل برهييه قارئا بيرلمان، ت.أنوار طاهر، الحوار المتمدن، المحور الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع، العدد 5479

[2]- المرجع نفسه



البلاغة الجديدة عند برلمان و تيتيكا

5. في علاقة البلاغة القديمة بالجدل

ذكرنا سابقا أنّ البلاغة الجديدة تعتمد على النظرة الشاملة للإنسان، و ربما هذه الرؤية فرضت علينا أن نركز منهجيا على فكرة التداخل في وجهات النظر، فمثلا عند تطرقنا إلى هذا العنوان فمبدئيا نعلم أنّ هناك فروق وقد تكون جوهرية بين البلاغة القديمة والجدل، لكن مجال اهتمامنا هو البحث عن التقاطعات والتداخلات بينهما، وهذا الأمر غاية في الإمكان لأن أرسطو نفسه كان «يرى أنّ الجدل والخطابة والطب فنونا تهتم بوجهات نظر الأفراد، كما أنها تهتم بذلك الذي يرى من خلال هذه الوجهات وما عرف عن طريقها»[1] و المعلوم«أنّ ارسطو يعتبر أنّ من صفات الفن اهتمامه

[1]–ينظر، محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1995 ط1 ص.18.

بردود فعل الأشخاص المختلفين، و هي صفة تجعل الفن مقابلا للعلوم، ولكن لا يجب أن ننظر إلى ردود الفعل تلك بلا تمييز ولا تجريد عن كل الردود الفعل الممكنة التي تظهر في حالة غياب الفن»[1]إذن هذه العلوم المرتبطة بالفن كالطب والخطابة والجدل لأنها مرتبطة بحالات الإنسان، وهي تقابل العلوم الأخرى التجريبية بالخصوص لأن قوانينها فيزيائية ونظرياتها مادية، عقلية لكن بين وجود الفن وغيابه أمور يجب التطرق إليها، وهنا غياب الفن لا يقصد به غياب الإنسان ماديا، وإنما يقصد به تنصل الإنسان من إرادته الفكرية، عندما يكون تحت وطأة الضغوط المختلفة الأنواع الإرادية والفكرية وغيرها، وهذه الحالات موجودة وكثيرا، حيث نجد مثلا حضور الإنسان في بعض المجالات الخطابية حضور جسماني فقط، فقد يصل بنا الأمر أن لا نثق في كلامه وحتى في حواره لأننا لا نعرف في الأصل منبعه، ولا حتى الغاية المرجوة من ذلك الكلام، و هذا في حد ذاته يؤكد أنّ البلاغة القديمة كان لها انعطافات عدة، حيث اختلفت رؤاها عن الرؤية الأرسطية الأصيلة لها، فالخطابة عند ارسطو كانت في جوهرها تنحو منحا ديمقراطيا، ومرد انعطاف البلاغة هو فرض السيطرة على الشعوب، مما أدى إلى غياب الفن جوهر الخطابة القديمة ،وبذلك«اكتسبت البلاغة بسبب ذلك سمعة سيئة في بعض المجتمعات، وأُنتقدت بقسوة لكونها تفتقد إلى الأخلاق إلى حد كبير، نجحت هذه الانتقادات في وصم البلاغة، و تحقير العمل بها، وكانت حافزا لتغييرات مهمة في علم البلاغة على نحو ما رأينا في المنجز الأرسطي، الذي حاول انقاذ علم البلاغة بواسطة احداث تحويل جذري في ماهيته، ادراكه معا، ليصبح علما للتواصل العمومي، لا تدريبا على مهارات التلاعب بالجماهير»[2]تلك نقلة فكرية احدثت ثورة في مجال التواصل البناء.

إذن المخاطِب في البلاغة الأرسطية القديمة كان يتصف بكونه انسانيا لذلك كان للإيتوس مكانة مهمة في تلك البلاغة «و أرسطو حريص في الغالب على دقة مصطلحاته وهو يستعمل كلمة

[1]– محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط، دراسة مقارنة ، ص.18

[2]–عماد عبد اللطيف، " ماذا تقدم بلاغة الجمهور للدراسات العربية؟ الاسهام، الهوية المعرفية، النقد"، ص.25

...أيكوس، عندما يقصد "الحق ظاهريا"»[1]، مكانة الإيتوس اهتزت تاريخيا وسياسيا مما أنتج لنا بلاغة عقيمة إن صح التعبير وفي بعض نواحيها«نحن ننظر إلى الخطابة في يومنا الراهن على أنها كلام سريع مداهن، ولكنها عند أرسطو وغيره من مفكري الإغريق وسيلة حاسمة تعبر عن مهارة أو فن في الإقناع والسياسة والقانون وغيرها من مجالات الخلافات، فهي مهارة في الحديث في غاية الأهمية لقد أخذ أرسطو بوجهة نظر نسقية ومعتدلة عن فن الخطابة»[2]، و عودة البلاغة بماهيتها الجديدة، هي عودة لاسترجاع تلك الروح الانسانية التي غُيبت في انعطافات وتموجات البلاغة القديمة«إنّ الروح الإنسانية لا تستطيع أن تخلق شيئا من العدم، وهي لن تنتج إلا بعد أن تكون قد أخصبتها التجربة والتأمل ومعارف الروح الإنسانية هي بذور إنتاجها»[3]، تلك الروح الإنسانية هي التي تنشد الحرية، وتثير الجماهير لا من حيث السيطرة عليهم، ولكن من حيث تحفيزهم على العمل وفق مستحقات اجتماعية يكون فيها الإنسان هو سيد أفعاله وأعماله وأقواله، وفق غاية إنسانية خادمة بالدرجة الأولى للمجتمع لأنها في الأصل نابضة باجتماع غرست فيه تلك الروح بعنوان ضم تجارب الحياة المختلفة و من خلال التأمل فيها و استنطاقها و مجاراة تغيراتها عبر العصور تمكننا من اختزال ما يضرنا دون العودة إليه و اتباع ما كان نافعا إنسانيا ، فالمطلوب إذن جعل تلك التجارب و التي خدمت الإنسانية باقية ما بقي إنسان.

يعرف الجدل بكونه« يشير إلى شكل خاص من التحاور يدور بين طرفين، ويهيكل التبادل فيه حسب أدوار خصوصية وموجّه نحو البحث المنظم عن الحقيقة»[4]، كما حدّه أرسطو بكونه«الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض، و الدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة، وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء لأن المقدمات

[1]-عبد الرازق بنور، جدل حول الخطابة والحجاج،ص.19

[2]-روبرت ودفين، جودي جروفس، أرسطو، ص.164

[3]-جورج بوفون، "1707-1788"، مقال في الأسلوب، (من كتاب أحمد درويش، النص البلاغي في التراث العربي والأوربي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص.185)

[4]-ينظر، باتريك شارودو، دومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص.169

الصادقة لا تنتج النقيضين في آن واحد، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة، أي آراء متواترة مقبولة عند العامة أو عند العلماء»[1]، والخطابة باعتبارها تشارك الجدل في الخطاب المحتمل كمادة أولية له«تتجه إلى أن تكتسب طبيعة كلية شاملة، تتجاوز الصبغة الجزئية التي غلبت عليها»[2]، والصبغة الجزئية هي التي ساهمت في انحسار البلاغة، أي حينما أقصي الجدل من أساسيات البلاغة، فابتعدت بذلك عن فلسفة القول التي كانت تتغذى منها، للجدل دور رئيس في تنشيط البلاغة، فبينهما ارتباط وابتعاد، فظاهريا الابتعاد قائم على أنّ الخطابة تقابل الجدل فـ«يدور الجدل حول الأطاريح من النمط الفلسفي، وتهتم الخطابة بمسائل خاصة من نمط اجتماعي أو سياسي»[3]، أما ارتباطها فهو فلسفي بالدرجة الأولى لأن الأصل في الرؤية الإقناعية في الخطابة مرور مواضعها الاحتمالية المنبع بموقف جدلي حقق تواجدها في ذلك الموقف الخطابي، فبالجدل نحكم على الاستدلال بالسلب أو بالإيجاب، و يسير المحتمل من الخطاب في سيرورة علمية معينة تجعل منه في حالة توافق مع نوعية الخطاب المراد إلقاءه على الجماهير، إنه ارتباط أساسي ومهم« واتصور بهذا الصدد أنّ الجدل والخطابة وإن افترقا في الغرض الأقصى لكل منهما إلا أنهم يجتمعان في محاورة المجادل لمجتمع الناس باستعمال المشهورات الذائعة بينهم لمحاولة إقناعهم بوضع جدلي معين، فكان أن أخذ مادة الجدل لغرض الخطابة، وهو ربط لا تضاد فيه ولا تناقض إذا نظرنا إلى المخاطبات نظرة تداولية»[4]، وإن أردنا التحديد الدقيق فإن الخطاب في الخطابة هو نتاج تخطيط سابق يتمحور بالجدل وفيه، خصوصا وأنّ كليهما يتجهان بالقول نحو المحمودات من الأمور، خصوصا من الناحية التداولية حيث أصبح للقول مقاصد وغايات تهدف إلى جعل القول الإنساني في حالة تناسب مع عمله بحيث يصبح مقصد الكلام و غايته عمل يعكس ذلك المقصد .

[1]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.169

[2]-ينظر، صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص.7

[3]-باتريك شارودو، دومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص.169

[4]-خالد ترغي، المناظرة الفقهية، من منطق الجدل إلى منطق الحوار، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2017،ط1 ص.32

6. في علاقة البلاغة الجديدة بالجدل:

المصطلحات في العلوم الإنسانية تكون دائما عرضة لتقلبات مفهومية، كما نجد فيها شيئا من الارتباك المعنوي الغير دقيق، وهذا الأمر أكثر من عادي، لأن بين أحوال الإنسان المتغيرة وبين المصطلحات في علوم الإنسان مد وجزر في المعنى، من هنا يمكن للنقاد أن يجدوا فجوات فكرية فتستغل في نطاق العلم-بطبيعة الحال-و مثال ذلك "الجدل" فمثل« هذا المنهج يمكن أن يستخدمه رياضي ذكي ويمكن أن يستخدمه السفسطائيون بطريقة مماثلة لإظهار مهارتهم»[1]، مع الرياضي الذكي يتجه الجدل نحو موضعه المنوط به، لكن السؤال يُطرح مع السفسطائيين، إذ كيف يتعاملون مع الجدل بوجهته الاستدلالية؟«إنَّ منفعة القول تتحدد عند السفسطائيين بقدرته على خلق الاستلذاذ لدى المقول إليه واستمالته، لذلك اعتمدوا توجيه الحجاج وفق الامكانات الواسعة التي تتيحها آفاق القول ومقاصده، وقد اشتهر السفسطائي كوراكس " وهو خطيب صقلي الأصل" بهذا المذهب إذ كان يُعلم تلاميذه مسالك توجيه الاحتمال في الحجاج بحسب النافع، وغير خاف أنّ نظريات الحجاج المعاصرة قد اشتغلت بشكل واسع بمفهوم الاتجاه الحجاجي أو الاتجاه في القول»[2]،و هذا في الحقيقة يعتبر جوهر البلاغة، حينما تتحدد وفق معايير اجتماعية، حيث تستغل كل الإمكانات اللغوية بغية تحديد ذلك الاحتياج المعرفي المنوط بالبلاغة نفسها، وعندما يتم توجيه المقول وفق مقتضيات السياق معناه الاحساس بالواقع وبالأخرين« تستلزم البلاغة الحقيقية، إعمال الموهبة وتثقيف النفس معا، وتلك البلاغة مختلفة تماما، عن تلك المقدرة الطبيعية على التكلم بسهولة، التي ليست إلا موهبة فطرية، وخاصة يلتقي فيها كل أولئك الذين يحملون طاقة انفعالية قوية، وألسنة طيعة، وأخيلة نشطة، وأصحاب تلك الموهبة يتفاعلون مع الأشياء بحرارة، ويكتئبون منها بالدرجة نفسها، وهم يلاحظون الأشياء من الخارج، ويُكَونون عنها انطباعا آليا بدرجة كاملة ثم ينقلون إلى

[1]-روبرت ودفين، جودي جروفس، أرسطو، ص.90

[2]-عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص.29

الآخرين حماستهم»[1]، و نقل ذلك الحماس وذلك الانفعال يدور في فلك اللغة، وهذه العملية ليست نقلا للمعلومات فقط بقدر ما هي تعبير عن فكر سائد، ولو نتعمق أكثر فإن للبلاغة دورا هاما في تحديث اللغة بعيدا عن معاييرها الثابتة، فهي تساهم بشكل أو بآخر في خلق أدوات فكرية من خلالها، وما تم تعدد الأجناس الأدبية إلاّ من خلالها، وما تداخلها أيضا إلا من خلالها، لأن المفروض أن الجنس الأدبي هو انعكاس لحالة المجتمع« اعتمد لوكاش تفكيرا متعمقا في التشكلات الكامنة وراء كل شكل أدبي، إذ لا يكفي المظاهر التجريبية للتعبيرات الفنية بل تصور فلسفة تاريخية للأشكال تفسر لنا لحظات الانتقال والتحول من شكل أساسي إلى آخر»[2]، مما يؤكد مرة أخرى تَمكن البلاغة من التعبير عن الفكر المحيط ولكن عن طريق مغاير لأنها في حقيقتها وجوهرها عاكسة لمختلف الأفكار السائدة .

و عليه فإن الزمن السفسطائي هو بالضرورة يعبر عن تحول عميق في طريقة التفكير و منهجه والأكيد أنّ ذلك الفكر ذاق ذرعا بأنصاف الآلهة التي مجدتها الأساطير، فعادوا إلى إعطاء الإنسان مكانته التي يستحقها بعيدا عن أي متعلقات أخرى، فوُلد النثر تعبيرا عن تلك الحاجات الإنسانية، وكان بذلك خليفة الأدب الذي كان يمثله الشعر فقط «يكمن دور جورجياس –بالنسبة لنا–في قيامه بتأطير النثر تحت جناح السنن البلاغي، مؤكدا عليه كخطاب معرفي، موضوع جمالي، لغة حاكمة، خليفة الأدب»[3]، لأن النثر لم يعرف إلا مع نشأة البلاغة، فهو مرتبط بفن الكلام وهذا الأخير يعتمد على «اللغة باعتبارها موضوع تحويل، شرط ممارسة، قد تعددت ليس انطلاقا من توسط ايديولوجي* بارع "مثلما أمكن حصوله بالنسبة لعديد من أشكال الفن" ولكن انطلاقا من

[1]– جورج بوفون "1707-1788"، مقال في الأسلوب، ص.183

[2]–ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ت. محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، مصر، 1987، ط1، ص.09

[3]–رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.16

*–" نقصد بالأيديولوجيا، مجموع الانعكاسات والانكسارات داخل المخ البشري للواقع الاجتماعي والطبيعي الذي يعبر عنه ويثبته بواسطة الكلمة، والرسم، والخط، أو بشكل سيميائي آخر، ومن ثم عندما نقول إيديولوجيا، فإن ذلك يعني، داخل إشارة، أو كلمة أو علامة أو خط بياني او رمز..." ميخائيل باختين، الخطاب الروائي ص.22

الاجتماعية الأكثر تعرية المؤكدة في عنفها الأساسي، والمتعلقة بحيازة الأرض : لقد ابتدأ عندنا بالتفكير حول اللغة من أجل الدفاع عن ثروتها، وعلى مستوى هذا التنافس الاجتماعي وُلدت أول لمسة نظرية للكلام المتصنع، مختلفة عن الكلام الخيالي، الخاص بالشعراء : لقد كان الشعر إذن هو الأدب الوحيد، ولم يتوفر النثر على هذه الصفة إلا فيما بعد»[1]، ولو نلاحظ أنّ لحظات التحول العميق، كان أساسه بلاغي –في كل نقاط الفصل لا يخرج مصطلح " البلاغة " عن إطاره الأرسطي الإقناعي –بمعنى أن الأدب لا يتوقف على اعطائنا الرؤية المستقبلية بل بواسطته نفهم الكينونة الإنسانية العميقة، لحظات التحول تتشكل مبدئيا من الفن الإنساني، ليس الفن المكتوب وإنما الفن الذي يساهم في التحول باعتبار الجدل والخطابة هما في أصلهما فنون وما التحول إلا رؤية جدلية قامت على أعقاب فكر آخر، و ما ترسخ فكرها إلا برؤية إقناعية ساهمت بشكل أو بآخر في تبلور ذلك التحول، و بالتالي علينا أن نعيد النظر في ارتباط البلاغة القديمة أو الجديدة بالجدل «فالابتكار هو مسلك "طريق المحاججة"...و الإنسان لا يمكن أن يتكلم دون أن تولد لغته، هناك تقنية خاصة لهذه الولادة، إنها الابتكار»[2]، و لحظات التحول هذه يعبر عنها الأدب وهو في حالة مبتكرة شكليا ولغويا، وهو يعبر عن حالة غير موجودة من قبل، وللتعبير عنها مرور فني بمسلك للمحاججة، ما يؤكد أنّ البلاغة الجديدة تضرب بوجودها الأصيل في أعماق الزمن، فكل لحظة ابتكار أو لحظة تحول تعبير عن مكنونتها، فكل لحظة ابتكار ترتبط بشيء فني في الإنسان هو بالضرورة تعبير عن انفعالاته وتخيلاته حينما يوضع شيئا من العقل جانبا، ما يؤكد مرة أخرى أن الأدب هو النبض الخافق للعلوم الإنسانية كافة، و الرجوع إلى الحيز اليوناني هو رجوع للبحث في كينونة الإنسان الحقة، بعيدا عن أي ضغوط، وبالتالي لا يمكن أن نتحدث عن البلاغة بعيدا عن انفعالات الإنسان، حتى وإن اتجهت اتجاها عقليا، إقناعيا، لأن الاصل في منشئها هو ذلك الجانب الانفعالي الإنساني، لأنه الأصل في كل تحول، وبذلك تتضح رؤية بارت أن جوهر البلاغة الجديدة أدب.

---

[1]–رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.17

[2]– رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ص.50

و من خلال ما سبق يمكن لنا أن نستنتج أنّ كل تحول او تغير في شكل أدبي معين، أوفي انعطافات اللغة بتأويلاتها هو بالضرورة انعطاف في البلاغة المتبناة، مما ينتج بلاغة أخرى هي بالضرورة جديدة، إذن كل تحول حداثي تنبض فيه البلاغة الجديدة والعكس غير صحيح، بمعنى أنه يمكن أن تكون هناك بلاغة مخالفة للبلاغة الاعتيادية دون أن يكون هناك قطيعة مع المعرفة السابقة لأنّ تلوينات البلاغة الجديدة تختلف من رؤية إلى أخرى، كما أن الإبداع لا ينتج فقط عن القطيعة وإنما ينتج أيضا من التأمل الفني والداخلي للفكر، إن مجال البلاغة واسع جدا، وهو موجود منذ الأزل في فترات متقطعة من الزمن «حقل دراستنا، واسع ورحيب، لقد بقي دون عناية لمدة قرون، نتمنى ومن خلال نتائجنا الأولية، أن يكون هناك باحثون آخرون يتحمسون لإكمال بإتقان ما بدأناه»[1] وبانعكاس هذه الرؤية على التراث العربي، ولو توقفنا عند بعض الأنماط الأدبية لوجدناها تعبر عن هذه البلاغة، فمثلا " فن المقامة " فهو لون أدبي نثري، كما أنه وجد في زمن معين، وقد يكون حجة للفن الوحيد آنذاك "الشعر"، فالمقامة تعطي لنا عنوانا لبلاغة جديدة بشكلها الأدبي الجديد فكل تغير في الشكل يمكن أن ينتج عن تحول عميق في المجتمع، إنه تعبير عن بلاغة أخرى غير بلاغة الشعر المعروفة، وبالتالي التغير في الشكل الأدبي يحيلنا إلى تغير في نمط التفكير، و يحيلنا إلى بلاغة أخرى ظهرت في الأدب، فالأدب كما ذكرنا سابقا جوهر كل بلاغة ومحورها، كما يمكن للموشحات مثلا أن تكون رؤية جديدة لانعطافات البلاغة، رغم بقاؤها في ظلال الشعر، مما يؤكد ان البلاغة الجديدة تتحقق حتى من خلال الفكر وفي ظلاله برؤية إبداعية نتيجة لتصورات أخرى فالموشح إذن يعبر عن تغير عميق وتحول في النمط الحياتي للمجتمع مما جعله حجة على الشعر العمودي الأصيل، وبالتالي تتحدد رؤية البلاغة الجديدة في الموشحات أيضا فيصبح مجال تطبيقها مع فن المقامة ممكنا، كما لا يقتصر وجود البلاغة الجديدة في الأدب فقط، فالتراث غني بأقوال القضاة وأحكامهم وهي تشكل لبنة ثرية للقانونيين، وما يقال عن هؤلاء، يقال عن غيرهم من فلاسفة

[1] - ch-perlman,l .olbrechts-tyteca, traité de l’argumentation , la nouvelle rhétorique , p.13 « notre champ d’études , qui est immense , est resté en friche pendant des siècles nous espérons que nos premiers résultats inciteront d’autres chercheurs à les complété et à les perfectionner.

وحكماء وعلماء، كل في مجاله، أما فيما يخص القرآن الكريم صحيح أنه مَثل حجة الحجج لكنها حجة إلهية، والبلاغة ترتبط بالإنسان في تغيره وتحوله الفكري لذلك يمكن أن تتحدد البلاغة في ما تلى القرآن من مناظرات ومناقشات وتبصرات في بعض التفاسير والأحكام مثلا، لأن القرآن كان حجة لتحول عميق لكنه موجه الرؤية« إن القرآن جاء حجة الحجج ومعتمد كل حكم وأصل كل قضية ومرجعها بمنطوق نصه وظاهر حكمه إلا ما أشكل وأحوج إلى التأويل، فأقر الحجة من خارج النص لا من النص وأقام نصا حجة على نص، سبيل ذلك النقل والرواية، فالمحتج لقضية أو عليها»[1] لذلك تشكلت البلاغة الكلاسيكية عندنا في محورة هذا التوجه من خلال البحث في اعجازه، والتراث غني جدا، ومجال تطبيق البلاغة الجديدة في ثناياه ممكن جدا، لأنها موجودة في كل تحول وكل تبصر وفي كل نافذة ابداعية ألقت بظلالها في عمق التراث، إن هذه الانفتاحات التراثية في التحولات العميقة أنتجت أفكارا كانت جد مهمة، فالتراث لم يكن أبدا منغلقا فكل لحظة فكرية معاصرة وجدت صداها في التراث، مما جعله في ارتباط دائم وبرؤى المعاصرين مع هذا الفكر المنبثق من الضفة الأخرى لتراثنا، إنها الإنسانية في تجلياتها العميقة، فرغم تعصب فكر الإنسان في بعض نواحيه تتسامى الرؤى من هنا وهناك مشكلة هذا الارتباط العميق لثنايا الفكر في تموجاته المختلفة فيتشكل هاجس المعرفة في ثناياه أيضا متجاوزا بذلك منطق الاستعباد والانغلاق، والابتعاد الكلي عن التراث الذي يمثل نبض حياتنا، أو عن الفكر الآخر الذي يمثل طريق نجاتنا في ظل تخلفنا.

ذكرنا سابقا أن ما يجعل البلاغة القديمة تضرب بوجودها في أعماق الزمن، وتتمسك بفروعها في ثناياه، لتلتقي مع الحاضر وتلامس المستقبل بشكلها الجديد، هو ارتباطها العميق بالجدل الذي يُبقيها نابضة، وهو ارتباط فلسفي يحمل قلق المعرفة التي يحتاجها الإنسان بكونه فاعلا في المجتمع «الإنسان حيوان اجتماعي يعيش مع الآخرين، لا يمكنه معرفة الأشياء بمفرده، وحده الجدل في اهتمامه بالحقيقة يقوم بمواجهة الآراء المشتركة»[2]، والأكيد أن هذا الارتباط العميق يتجاوز معنى

[1]–حمادي صمود، في الخلفية النظرية للمصطلح، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص.26

[2]-Michel villey , Nouvelle Rhétorique et droit naturel , « Conférence faite au centre national de recherche de logique , mars ,1975 »p.08 « l'homme est un animal social , il vit avec

الجدل بكونه صراع بين متخاصمين في حلبة الأفكار« والجدل : يكون الغرض منه إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام الاستدلال»[1]، وهذا لا ينفي البتة أن الحجاج الذي نقصده خال من أي صراع، وإنما فيه ذلك الصراع الخفي الذي يثير السؤال، والذي بفضله تغربل الأفكار ويتم اختيارها على أساس احتياج معرفي يفرضه السياق المنوط بذلك الفكر (وتشير الموسوعة الكونية إلى أنّ للجدل استعمالات عديدة، فقد يستعمل في معنى اللوغوس"logos"، الخطاب أو العقل " le discours ou la raison" وفي معنى المبدأ الجوهري الذي يحدد الواقع الفكري un principe essentiel de détermination du réel et de la pensée وفي معنى المقولة الفلسفية التقنية une catégorie technique de la philosophie...»[2]، إن الجدل المقصود هو ذلك الجدل الذي يحمل في طياته روح التحاور، وهو في كل أحواله متجاوز لمنطق إلزام الخصم أو التغلب عليه «ففي مجال المعرفة الاحتمالية التقريبية يجد المرء نفسه مضطرا للترجيح بين البدائل والاختيارات، وهذا الترجيح يتطلب إعمال الفكر وتقليب النظر، ولا شك في أن نظر الواحد في هذا المقام هو دون نظر المجموع، فيكون الأولى به أن يناظر ويحاور، ويفيد من محصول الغير يضيفه إلى محصوله، فيرتقي في مدارج الحق»[3]، و يرتقي أيضا بروحه الإنسانية إلى نمط آخر من التفكير يكون المرء فيه أكثر وعيا في جعل خطابه يندرج ضمن مقولة «العقل في الحوار قبل الحوار في العقل»[4]، العقل في الحوار هو ما تنادي به البلاغة الجديدة، لأنها في الأصل مبنية على الحوار، وأن نتبنى العقل فيه معناه أن تتسامى خطاباتنا إلى مستوى المنافع الحياتية المختلفة، لأن الحوار هو اللبنة الأساسية في المجتمعات المتقدمة« إن الجنس البشري حواري بطبيعته، وإذا ما أغلقت أبواب الحوار أمامه، بسبب ضغوط الشقاء والعزلة، ينسحب

---

d'autres , il ne peut connaitre à lui seul ; donc confrontation d'opinions ; c'est la dialectique , imposée par le souci de la vérité »

[1]– محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ص.5

[2]– عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، خصائصه الفنية، وتشكلاته الأجناسية، في نماذج من التراث اليوناني والعربي، مطبعة دار نهى للطباعة صفاقس، تونس، 2013، ط1، ص.15

[3]–رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، مكتبة الأدب المغربي، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان 2010 ص.81/80

[4]– رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار ، ص.5

الكلام ليحل محله التلعثم، كما تتراجع الحياة ليحل محلها ما هو أشبه بالموت الاجتماعي »[1]، إذن الكلام يتحقق في مجتمع حواري حيث الحياة تأخذ مداها الطبيعي بعيدا عن الشقاء والعزلة المفروضتان في المجتمعات التي تعيش الضغوط بمختلف أنواعها، فيتلعثم الإنسان لأنه لا يعرف حتى كيف يعبر عن احتياجاته في تجمعات اجتماعية توصف بالموت لغياب الحياة الفاعلة فيها، الإنسان لم يخلق ليتلعثم، فالطبيعة الإنسانية تستدعي تبادل الأفكار، وانتاج العقول التي بفضلها ينحى الإنسان إلى حياة أفضل حتى تتكون منظومة فكرية للتحاور في العقل، إذن لا يمكن "للحوار في العقل " أن يتحقق إذا غاب "العقل في الحوار"« لذلك احتاجت هذه الخطابة الجديدة لتقود إلى اتساعها إلى فضاء الديمقراطية والحرية والتسامح ونبذ العنف المادي ونبذ العقائد المتحجرة والأيديولوجيات الخانقة وكل ما له صلة بالحقائق المطلقة التي لا مجال فيها للتردد والشك والإمكان والاحتمال»[2]، إذا على الإنسان أن يسعى إلى تكوين مجتمعات تتبنى " العقل في الحوار"، إنها الرؤية التي تجعل المجتمع يتخلص من كل ما يشكل له عائقا يحول دون الادلال بأفكاره التي تهمه ضمن نمط حياته المعيش، إنها الرؤية التي لا تتحقق إلا من خلال الحوار والتحاور« إن التحاور فعل قاصد يستند في انبثاقه وارتقائه إلى قاعدة من الوعي النظري والاقتناع العملي الذين يسندانه ويوجهانه»[3]، لأن «الحوارية موجودة بوجود الجمع الإنساني في المظهر الفردي للواحد، وهكذا، فبقدر ما أمارس قدرتي الحوارية مع الآخرين الذين هم خارج ذاتي، فإنني أتعرف في الحقيقة على الأخرية، أو قل الغيرية الموجودة في هذه الذات، بعبارة أخرى إن الحوار الذي أدخل فيه مع الأخرين، والذي يعطيني فرصة لتقوية الاستدلال وتنميته هو في جوهره ممارسة لمعرفة الذات نفسها»[4]، إذن مسألة التحاور أضحت أساسية في واقعنا الاجتماعي، إنه سبيلنا للتحرر من القيود المختلفة المنبع، سواء مع مكنوناتنا الداخلية أو مع متحاورون آخرون يتميزون بعدم إقصاء الغير« فما إن نجد تنوعا داخل ثقافة ما أو

[1]- كلود حجاج، إنسان الكلام، ص.373

[2]-ينظر، حمادي صمود، في الخلفية النظرية للمصطلح، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص.47

[3]- رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، مكتبة الأدب المغربي، ص.6

[4]-طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013، ص.29

حضارة ما حتى يكون ثمة أناس مستعدون للحوار، عموما، يتعلق الأمر بأشخاص ذوي أذهان أقل تشبثا بالأعراف والعادات السائدة، أذهان عادلة عن التطابق مع المألوف»[1]، و يكفي الحوار فائدة أنه يجنبنا ظلم الغير، كما يحق لأي إنسان أن لا تتطابق رؤياه بالمألوف والسائد ، ليس المألوف في ثوابته وإنما المألوف الذي يجعل الإنسان يرضى بواقع متخلف أو يرضى بواقع سياسي يهمل العباد والبلاد، البلاغة الجديدة تفتح نوافذ الحوار، لكن الحوار المنتج والفعال الذي يتموقع برؤية جدلية ضمن منظومة فكرية فعالة في المجتمع .

ذكرنا سابقا أنّ المنطق الصوري وحسب الأرسطيون الجدد أصبح لا يفي إلماما بالفكر المعاصر والذي تشظت فيه رؤى مختلفة أبانت عن عجز ذلك المنطق، وتلك الرؤى عرفت النور حينما تغيرت وجهة التفكير نحو الإنسان ذاته، حيث أضحى حدسه الفكري مشاركا للعقل في تحديد الرؤى التي تحكم ذلك النمط الفكري، فاجتهد علماء كثر لتحديد وجهة أخرى للتفكير ولتجديد المنطق ولتحديد رؤى إنسانية من خلال تجارب الإنسان السابقة، ومن بينها رؤية برلمان وتتيكا من خلال كتابهما "مصنف في الحجاج، البلاغة الجديدة"، فهو يمثل طفرة فكرية جريئة جدا أبان عليها الفكر المعاصر من خلال النقد والتمحيص التحليلين للفلسفة القديمة «نشأة العلم، أي علم، عملية ثقافية وحضارية معقدة تتولد من تظافر عوامل متعددة ولا يمكن أن ترتد إلى شخص، كما لا يمكن ضبطها بتاريخ محدد»[2]، ومنذ أن فتحت اللسانيات أفاق التفكير نشأ النقد لضبط توجهها المعرفي، فعلم اللسانيات وخصوصا في جانبه التداولي كان له الفضل في "تجسيد الكلام" كمحور أساسي لرؤيته الفكرية، وهو نقد مباشر لفكر دي سوسير الذي همّش الكلام أو أقصاه من منظومته الفكرية، وكل ما تزخر به البحوث المعاصرة في العلوم الإنسانية هو في حقيقته نتاج هذا التجسيد الذي أقرته التداولية «فالتداولية كما هو معلوم قد ظهرت ضمن الفلسفة التحليلية في إطار يتعلق بمهام الفلسفة

[1]–صابر حباشة، محاولات في تحليل الخطاب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، ط1 ص.109

[2]–حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، " مشروع قراءة"، ص.604

عموما وفي نطاق نقد المناطقة لما كانوا يعدونه نقصا في الألسنية الطبيعية »[1]، نلاحظ أنّ نقد المنطق كفكر بدأ مع اللسانيين ،كما أنّ اللغة في تمحوراتها المختلفة هي التي تفتح دائما أفاق الفكر، وما التفكير البلاغي الجديد والمجدد إلا تحصيل حاصل للفكر اللساني حيث «انكب الباحثون على دراسة قوانين استعمال النظام اللغوي في المقامات المناسبة»[2] ونلاحظ دائما ذلك الجدل القائم الذي بفضله تُحدد الأفكار ويتحدد مبدأها الجوهري ضمن الواقع، وتأخذ الفلسفة مكانها التقني ضمن تطبيقاتها المختلفة، حيث يجد فيها الإنسان في رؤاها التحليلية ما يعجز عن إيجاده في تعاليها الفكري «فإذا أُغرقت الفلسفة بـ "أشياء "التاريخ، مواضيع أو مناهج، لم يعد الانتقال منها إليه ولا الانتقال منه إليها يستلزم تجديد المعرفة ولا التفرع للتكوين»[3]، وهذا ما انكبت عليه البلاغة الجديدة، حينما فرضت على الفكر الفلسفي الدنو من اهتمامات الإنسان اليومية البعيدة عن الافتراضات المثالية أو اللامبالاة المادية التي تجسدها الكلاسيكية والتي تزيح أحاسيس الإنسان من التموجات الفكرية المختلفة التي تهمه كإنسان له حضور ووجود، البلاغة الجديدة تزيح كل هذه الأمور لتجعله محورا فكريا مركزيا بحدسه وعقله، وبكل ما أوتي من قوة فكرية ضمن فعل عملي فاعل في إطاره الاجتماعي، وما الفاعلية إلا روح إنسانية تشكلت ضمن حرية نابضة بالحياة حينما تتشكل رؤاها من تجاربه في عنفوانها الفكري ،و الأكيد أن تلك التجارب لا تخلو من معارف كان أساسها العلمي يندرج ضمن أسئلة ملحة آنذاك احتاجها الإنسان لاستمراريته في الحياة .

وتأسيسا على ما سبق ذكره فإن «مصنف في الحجاج لبرلمان وتيتكا يمثل عملا جدليا»[4]، فهو ينظر إلى فن الخطابة بشكل مختلف تماما عن سابقتها القديمة، و التقاطع بينهما لا يغدو أن يكون

---

[1]–جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر. مجموعة من الأساتذة والباحثين، إ.عز الدين المجدوب، دار سيناترا، تونس، 2010، ص.07

[2]– جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر. مجموعة من الأساتذة والباحثين، إ.عز الدين المجدوب ، ص.07

[3]–طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998،ط1، ص.17

[4]–ينظر، roland schmetz ,l'argumentation selon Perlman , pour une raison au cœur de la rhétorique p.11 (le traité de l'argumentation : un ouvrage controversé).

من المسلمات في تحقيق الوجه البلاغي للخطاب والاختلاف هذا يحتمه الواقع أو السياق المؤثر في الخطاب ومن أمثلته اختلاف الوعي ، فالأكيد أنّ المنظومة الفكرية القديمة تختلف في تصوراتها عن المنظومة المعاصرة، فإذا أقررنا بوجود البلاغة القديمة إلى وقتنا الحالي فبذلك نحن ندعم فكرة عدم التغير كحتمية تاريخية، وهذا ما لا يمكن أن يكون في الواقع، فكل الأحوال الإنسانية معرضة للتغير، الذي يفرضه التطور الفكري أولا، ثم إن هذا التغير نفسه هو الذي يحتم تغير البلاغة من عصر إلى أخر كما أن هذه "المواضع" التي تشكل اللبنة الأساسية للخطاب المحتمل معرضة هي أيضا للتغير حسب ثقافة الإنسان والحيز الاجتماعي الذي يركن إليه فكره، فبلاغة أرسطو اتجاهها اقناعي نلتمس فيها رؤية منفعية من منظور الإيتوس الأرسطي قصد اقناع مجموع الجمهور بمسألة معينة، وبقدر تفوق الإيتوس اجتماعيا وأخلاقيا تسمو درجة الاقناع، فالجمهور على هذا النحو يرى في العمل المقصود بالإقناع انعكاسا لقائله المتمثل في الايتوس، فيغدو الخطاب ايجابيا، كلما تمثله الإيتوس عمليا بمعنى أن الجمهور يسهل اقناعه كلما ارتبط قول الايتوس بفعله وعمله، أما في ما يخص البلاغة الجديدة عند برلمان فالإقناع لا يكون إلا بالتحاور والمحاورة من خلال طرح الحجج، والإقناع لا يكون إلا بعد تبادل الأفكار والاقتناع بالحجة الدامغة للفكرة المطروحة حجاجيا، و هنا فكرة الإيتوس في تمثله " للحقيقة ظاهريا" تختفي في هذه البلاغة، لكنه ليس اختفاء مادي وإنما هو اختفاء لأهميته التي كانت مطروحة في البلاغة القديمة، إذ استبدلت أهميته بالرجوع إلى اللوجوس أي الرجوع إلى اللغة، فكل متحاور في نظر برلمان قد يتفوق على الإيتوس بالمنظور القديم، ما قد يفوق تصورنا لأن الإنسان إذا وصل إلى درجة فهم المغزى من التحاور وتبادل الأفكار وتبادل الحجج، والقبول بالحجة النافعة للإنسانية في نهاية الأمر معناه أن هذا المتحاور وصل إلى درجة من الوعي الإنساني الذي يحفزنا الفكر إلى العودة إليه، إنها المنظومة الفكرية التي تستنطقها الحتمية التاريخية، إنه الوعي الذي يجعل الإنسان في هذا الكون وفي هذه الديمومة الزمنية سيد أفكاره وأعماله وأفعاله التي تصب كلها في خدمة المجتمع من خلال النظرة الإنسانية وحيث يأخذ الباتوس الأرسطي مداه الطبيعي من خلال هذا كله، لذلك أضحت البلاغة الجديدة ترتبط بالجدل في أكثر من رؤية وبزوايا نظر مختلفة وهذا الترابط يتحدد في

ثلاث نقاط أساسية، أولا: ان فكرة الكتاب نفسه رؤية جدلية، ثانيا: أن الاتجاه الفكري الذي تتبناه البلاغة الجديدة في تحديد المحتمل من الخطاب يرتبط أيضا بالجدل، من ناحية تحديد واختيار المواضع وفق الواقع المنوط بالفكر، ومن ناحية أخرى في نوعية الاختيار، فالجدل يتيح دائما الاتجاه إلى الاختيار في المحمودات من الأمور كما ذكر أرسطو نفسه «البلاغة ضرورية، لأنه من الطبيعي تفضيل الحقيقي والصحيح على نقيضيهما»[1]، و هذه النقطة تشترك فيها البلاغتين القديمة والجديدة على السواء، كما أنه يتيح للفكر المتحاور استنطاق حاجاته الفكرية من تلك المواضع، ثالثا: الرؤية في تبادل الحجاج في البلاغة الجديدة مستنبطة من الرؤية الجدلية، لأن هذا الأخير يستدعي متحاورين أو متخاصمين من أجل تحقيق رؤية فكرية في حلبة صراع الأفكار، و النتيجة تحسم لأحدهما فقط في البلاغة الجديدة صفة التحاور أوسع، قد تكون بين شخصين أو أكثر وقد تتحقق البلاغة الجديدة عند إنسان واحد يحاجج ذاته في أمر ما، وقد تستنطق مختلف النصوص حجاجيا وحواريا فقط في البلاغة الجديدة تأخذ الحجة مقصديتها الفكرية من خلال قوتها.

و من خلال ما ذُكر فإن البلاغة الجديدة رؤية جدلية للبلاغة القديمة الأرسطية، وهي امتدادية بالنسبة لها، و الامتداد يظهر من ناحيتين :أولا: توسيع مجالها من خلال فتح آفاق أخرى للتفكير حيث يساهم هذا الأخير في تحديد المنطق واثرائه من خلال زوايا أخرى للتفكير، ينتج عن طريق تبادل الأفكار النابعة من عقل الإنسان وحدسه« النظرية الحجاجية منهج قديم وحديث في نفس الوقت، قديمة لأنها ترتبط بالممارسة الاستدلالية الجدلية التي ابتدأها أرسطو في جزء من الأرغانون... حديثة لأنه ومنذ أن أدان ديكارت الاستدلالات الاحتمالية، والتطور الذي أحرزه المنطق الصوري في عجلة التفكير الرياضي، المنطقيون والمؤرخون لم يهتموا إلاّ بالاستدلالات التحليلية عند أرسطو واهملوا في كل ذلك الاستدلالات الجدلية التي هي وحسب ارسطو، ضرورية وأساسية لمناقشة أوليات كل علم، و في حالة الاستدلالات التطبيقية التي تبرر القرارات والاختيارات لقانوني العمل والفعل، هذا

[1]-ch- Emile ruelle, Aristote poétique et Rhétorique , p .79 « la rhétorique est utile , d'abord , parce que le vrai et le juste sont naturellement préférables à leurs contraires." »

التحديث المهم للنظرية الحجاجية أصبح ظاهرة جديدة في حقل التفكير »[1]، ثانيا :النظرة الامتدادية الأخرى هي العودة بالبلاغة إلى أصولها الفطرية الأولى إن صح التعبير، حيث كان وعي الإنسان يلامس الحقيقة ولا تشوبه شائبة، بعكس زمننا المعاصر حيث أصبح كل إنسان مثقل بفكره الأيديولوجي، وهذا ربما ما جعل صفة التحاور في الزمن الأول تكاد تكون أكثر من عادية لأن الفطرة السليمة تستدعي ذلك، وفي المقابل قد نجد التحاور شيء بعيد عن منظومتنا الفكرية في وقتنا الراهن لأن أغلب الناس يتعصبون لفكرهم رغم التقدم والرقي، إن العودة إلى الزمن اليوناني أصبحت ضرورة أكثر من ملحة في بعض الأحيان، هناك نجد التفكير والوعي الفطريين اللذان يلامسان احتياجات الإنسان، و قد يجد العالم مبتغاه هناك بينما يغيب عنه هنا «هناك شيء أخر ومهم قد كان سبب اختيارنا هو وعي القدماء بالجدل والبلاغة فبالنسبة لهم الاستدلالات الجدلية كمثيلتها التحليلية تهتم بالمحتمل بديلا عن القضايا الضرورية وهو وعي عميق يحتاج إلى تمحيص»[2]، و ما يؤكد مرة أخرى الرؤية الجدلية لهذا المصنف هو قول ميشال فيلي «لقد اقترحت على السيد برلمان، كعنوان لهذا البحث: الجدل والحق الطبيعي، لكن برلمان نصحني بكتابة : البلاغة الجديدة»[3]،و هي وجهة نظر تستحق الوقوف عندها لأنها تثبت لنا مرة أخرى وباعتراف أحد النقاد لفكرة اصرار برلمان على

[1] ،ينظر-Chaïm perelman , le champ de l'argumentation , université libre de Bruxelles , presses universitaire de Bruxelles , 1970 , p .07 « la théorie de l'argumentation est une discipline à la fois ancienne , car elle se rattache à l'examen des raisonnements dialectiques entrepris par Aristote dans une partie de l'organon … , Nouvelle , parce que depuis la condamnation par décartes des raisonnements qui ne sont que vraisemblables , et l'essor pris par la logique formelle, d'allure mathématique , les logiciens et les historiens de la logique ne s'étaient intéressés chez aristote , qu'à la théorie des raisonnements analytique , en négligeant entièrement les raisonnement dialectiques qui , selon Aristote lui –même, sont indispensable à la fois quand on débat des premiers principes de toute science et quand les raisonnements concernant la pratique et visent à justifier une décision, un choix ou une règle d'action .Ce renouveau d'intérêt pour théorie l'argumentation est un phénomène récent. »

[2] - ch. Perlman , l. olbrechts –tyteca , traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique , p .07 « mais une autre raison bien plus importante à nos yeux à motivé notre choix ; c' est l'esprit même dons lequel l'antiquité s'est occupée de dialectique et de rhétorique , le raisonnement dialectique est considéré comme parallèle au raisonnement analytique ,mais traite du vraisemblable au lieu de traité de propositions nécessaires . »

[3]-Michel villey , Nouvelle rhétorique et droit naturel , p .03 « j'avais proposé d'abord à M. perelman comme titre de cet exposé : dialectique et droit naturel , M.perelman m'a conseillé d'écrire : nouvelle rhétorique. »

ربط البلاغة بالجدل، لأن هذا الارتباط هو الذي يبقيها في تعالق مع الفلسفة، حيث تضمن بقاءها وديمومتها من خلال الأسئلة التي تثيرها الفلسفة باستمرار ثم الحق الطبيعي: هو ذلك الحق الذي تتحدد ملامحه في الفكر اليوناني، وهو الحق الذي يبحث عليه الإنسان المعاصر باستمرار« من المحتمل أنّ الكاتبين قد فكرا ...بالالتحاق بجورجياس »[1]، و المعروف أن جورجياس سفسطائي الفكر قد تبنى فكرة إنسانية الإنسان في وقت مبكر من التاريخ، ومع فكرهم عرفت البلاغة نشأتها وتطورها فقد كانوا يُعلمون الناس أساسيات الكلام البلاغي، وقد يكون برلمان عاد إلى فكرهم من حيث اعادة بعث الرؤية التعليمية لجورجياس ومن خلال أرسطو لتعليم الناس الخطابة في شكلها المعاصر وببنائها الجديد، ومن هذا المنطلق تحددت معالمها «نظرية الحجاج عندهما أقرب إلى الخطابة منها إلى الديالكتيكا أو الجدل، وحد الجدل أنه القياس المؤلف من مقدمات مشهورة بين الناس »[2] لكن يبقى هذا الكلام فيه نظر عميق لأن برلمان نفسه أكد أنّ «دراسته تهتم بالبناء الحجاجي ولا تصر على الاهتمام بالطريقة التي تتم فيها عملية التواصل مع المتلقي»[3]، و الطريقة التي تتم فيها عملية التواصل كانت من صلاحيات البلاغة القديمة، أما البلاغة الجديدة فاهتمامها بناء الحجاج الذي يعتبر قبل أي شيء بناء لغوي يرافقه نمط تفكيري معين «وفي مقابل السفسطائيين فإن الفيلسوف قد وضع تقنية للاستعمال الجيد للخطاب المحتمل : الجدل بكونه المادة التي تتكون من حقائق غير مؤكدة، هو المؤهل لمنع المحتمل من التحول إلى كذب »[4] لأن الجدل هو الذي يؤهل الخطاب لأن يكون حجاجيا، وبناء آخر يمكن أن نبني من خلاله نمط مغاير للمنطق وإذا كان علينا أن نضع البلاغة

[1]-roland schmetz , l'argumentation selon Perlman , pour une raison au cœur de la rhétorique ,p .08 « il est possibge que nos auteurs pensent ...à rejoindre gorgias. »

[2]–عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، ص.21

[3]-ch .perelman , l .olbrechts – tyteca , traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique , p.08 « notre étude , se préoccupant surtout de la structure de l'argumentation n' insistera donc pas sur la manière dont s' effectue la communication avec l'auditoire. »

[4]-Alain Michel , les rapports de la rhétorique et de la philosophie dons l'œuvre de Cicéron , recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader , éditions Peeters paris , 2003, 2[e]édition, p.161 « mais contre les sophistes , le philosophe a mis au point une technique du bon usage de l'opinion : la dialectique , dont la matière est constituée par les vérités incertaines et qui a pour fonction d'interdire au douteux de se transformer en mensonge. »

-ch .perelman , l .olbrechts – tyteca , traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique, p.07

الجديدة في مجال بين الخطابة والجدل فإني أجد قربها من الجدل أكثر من الخطابة لاعتبارات عديدة منها «أن كلمة جدل قد وظفت لمدة قرون بكونها تعني المنطق نفسه، لكن منذ هيجل وسطوة مذهبه الفكري، امتلك الجدل معنا قويا أبعده عن معناه الأولي، وهذا المعنى الجديد أصبح في العموم مقبولا في الواقع الاصطلاحي المعاصر »[1]، والواقع الاصطلاحي المهيمن في واقعنا المعاصر خصوصا في العلوم الانسانية أخذ بعض المرونة المعنوية التي تتوافق والنمط التفكير المعاصر لذلك «أصبحت النظرية الحجاجية، نتاجا تحليليا ضروريا ليس فقط لاستدلالات التطبيقية، ولكن أيضا للعلوم الانسانية والفلسفة وحتى العلوم الطبيعية عندما تكون هناك رؤية اختيارية لمنطق تفسيري معين، وعندما تكون هناك حاجة إلى تبرير ثوري للعلم»[2]،و بذلك نكون قد أتممنا الرؤية الفكرية التي أدت إلى وجود بلاغة جديدة، مع توضيح ماهيتها وسيزداد البحث في الماهية عمقا حينما نتطرق إلى كيفية اشتغال البلاغة الجديدة و المتمثلة بالنظرية الحجاجية* و المستوحاة أصلا من فكر أرسطو، مع التركيز على الناحية الأدبية للموضوع، لأن مجال البلاغة الجديدة موسع جدا كما ذكرنا سابقا ،فكل ما يهم الإنسان سلوكيا و عمليا تستنطقه البلاغة الجديدة فهي دخيلة في جميع المعارف من حيث تحقيقها و من حيث البحث في مكنوناتها .

---

[1]- « car si le mot dialectique a servi pendant des siècles , à désigner la logique elle-même, depuis Hegel et sous l'influence de doctrines qui s'en inspirent , il a acquis un sens fort éloigné de sens primitif et qui est assez généralement accepté dans la terminologie contemporaine. »

[2]- Chaïm perelman ,le champ de l'argumentation,p.09, « la théorie de l'argumentation qui est le résultat de ces analyses s'avère indispensable non seulement au raisonnement pratique, qui tend à justifier toute décision raisonnable , mais aussi dans les sciences humaines, en philosophe et même dans les sciences naturelles , quand il s'agit de préférer un type d'explication à un autre , de justifier des révolutions scientifiques. »

*- في المقابل، نجد أن الحجاج الذي تخلى علماء المنطق عن دراسته النظرية منذ ما يزيد عن ثلاثة قرون، يقدم لعالم سوسيولوجيا المعرفة مجالا واسعا للتحقيقات والأبحاث، في مؤلفنا "رسالة في الحجاج ...البلاغة الجديدة" الصادر في عام 1958، قدمنا وزميلتي السوسيولوجية لوسي أولبرخت-تيتيكا، تعريفنا الخاص بنظرية الحجاج.(عن شاييم بيرلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج ص.6)

7. كيفية اشتغال البلاغة الجديدة

7.1. الواقع السوسيولوجي* للخطاب في البلاغة الجديدة:

ذُكر سابقا أنه من أهم الأسباب التي ساهمت في تبلور بلاغة جديدة هي الخلخلة الفكرية التي أصابت المنطق الصوري بعد تفشي الفكر الرومانسي، فلقد أبان عن عجز واضح في الإلمام بالفكر خصوصا في جانبه الإنساني فمنذ أن أعيد النظر في نظريات دي سوسير اللغوية بشأن "الكلام" ومحاولة تجسيده فعليا في النظريات اللسانية الحديثة بعدما كان مقصيا من تصورات دي سوسير التنظيرية تغيرت معالم اللغة« لم يكشفوا الفلاسفة المعاصرون عن دور اللغة بوصفها أداة لا غنى عنها في التواصل الفلسفي فحسب، بل ولفتوا الأنظار كذلك إلى أن اختيار شكل لساني ...معين ليس محض اختيار اعتباطي ولا مجرد صورة طبق الأصل للواقع، لأن ما نستدل به من حجج وأسباب في تفضيل اكتساب تصورات مفاهيمية معينة دون أخرى في وصف خبراتنا، أو في تفضيل مماثلة ...معينة دون أخرى، هو جزء لا يتجزأ من رؤيتنا الخاصة للعالم»[1]، وبالتالي تفسح اللغة المجال للإنسان في التعبير عن القضايا التي تشغله ليس فقط من كونها أداة تواصلية فقط ولكن أيضا بكونها أداة مفاهيمية تلعب دورا ناجعا في تحديد رؤى متنوعة من خلال الفكر محط النظر والتمحيص وهذه الرؤى ما كان لها أن تكون لولا التطور اللساني الذي من خلاله انتعشت البلاغة بعد ركودها لزمن غير هين، انتعاش البلاغة يعني أن المجتمعات أصبحت في حاجة ماسة إلى فاعلية أفرادها من حيث أنها«تشير إلى أن ولادة نظام يدعم الحرية والديمقراطية، من شأنه أن يساهم في ازدهار البلاغة وتعزيز أهميتها الفلسفية، في حين أن تشريعات دستور الدولة الاستبدادية الشمولية سيؤدي حتما إلى انحسار البلاغة وتقهقر خطابها وتخلفه»[2]، ما يشير أيضا إلى أن هناك علاقة جدلية متواصلة بين

[1]–ينظر، شاييم برلمان، في جدلية الفلسفي والبلاغي والكوني، مقدمات أولية في الفلسفة، ت.أنوار الطاهر، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود، 2017، ص.6

[2]–شاييم برلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت.أنوار الطاهر، مركز أفكار للدراسات والأبحاث، 2019،ص.15

السياسة والبلاغة، فالرضى بدستور استبدادي يتوافق ورؤى بعض عقول الضيقة الفكر يشل منابع التجديد للخطاب والتي تتلاءم واحتياجات الإنسان الفكرية مما يتيح تباعدا لا يستهان به بين السلطة التي من المفروض أن تكون فاعلة وفي علاقة مستمرة مع المحكومين وبين من يسير الحكم عليهم، وبالتالي فتجدد الدساتير أصبح ضرورة ملحة في بعض نواحيها لأنها تخدم المجتمع في مسايرته للتطور، و لأنها انعكاس لاحتياجاته، و في هذه اللحظة تحضرنا العبارة "و أمرهم شورى بينهم" فهي تؤكد على تفعيل فكر الإنسان ميدانيا، بالرأي المتبادل وبالنقاش الفاعل دون اقصاء أو تهميش، وهذا الجانب مهم في حياة الإنسان، فحين يشعر الإنسان بالتهميش يصبح شعار اللامبالاة طاغيا في المجتمعات، وهذا اشعار ملح للموت البطيء للمجتمعات، وما يقال عن السياسة العامة في سلطتها الشاملة يقال عن السياسات المتفرعة عنها في كل الميادين، و مما يمكن استنتاجه أنه كلما ابتعدت السلطة الحاكمة عن المحكومين كلما تقهقرت البلاغة وانحسرت وأصبح الخطاب الذي من المفروض أن يكون فاعلا، مملا لا ترجى منه فائدة، والعكس بالعكس، اي كلما اقتربت السلطة الحاكمة من المجتمعات، أبان الخطاب عن نضج فاعل لأنه ناتج عن رؤية فاعلة تضع نصب عينيها الحالة الاجتماعية للأفراد« حين نضجت البلاغة والسياسة، تحولت إلى شخصين عاشا في صحبة عمرا مديدا تبادلا فيه المودة والمصالح أيضا، كانت السياسة الرشيدة تتعاون مع البلاغة لتضع الكلمة موضع السيف وتحقق التصالح والتراضي، وتوزع الصلاحيات، و تجعل من التشاور سلم وصول إلى أفضل القرارات»[1] إنّها الظاهرة السليمة لتبني الحكم، فالقيادة النابضة والفاعلة في المجتمعات تنشد العدالة بين أفرادها كما تنشد آرائهم التي تفيد في تطوير الحكم واستمراره حينما تكون هناك روح المشاركة موجودة بين أفراد المجتمع الواحد، و هذه المشاركة تشمل جميع الميادين الحياتية، فحينما يشعر المجتمع بالطمأنينة في حياته وفي ظل قيادة سليمة تضع نصب عينيها الأفراد المنطوون تحت قيادتها في ظل العدالة والمشاركة الفاعلة بينها وبين ذلك المجتمع وتتقلص مسافة التباعد بينهما، تزول كل الأمور

[1]–عماد عبد اللطيف، تحليل الخطاب السياسي، البلاغة، السلطة ن المقاومة، دار كنوز المعرفة، عمان، الاردن، 2020، ط1، ص.11

السلبية تدريجيا بداية بالفساد وانتهاء باللامبالاة التي اصبحت واقعا مفروضا على المجتمعات المغلوبة على أمرها.

لا تزول القيم بمرور الأزمنة لأنها باقية ما بقي الإنسان، لكنها موجودة في سلم تدريجي وترتيبي كل قيمة تأخذ مكانها حسب فلسفة القيم للراهن المعاصر «حسب رولز... فالعدل، ما دام نطاقه عاما فهو شأن سياسي، والخير، ما دام نطاقه خاصا، فهو شأن أخلاقي، و لما كان التعارض بين السياسي والخلقي يحتمل وجهين في الترتيب :"تقديم السياسي على الأخلاقي"، وتقديم الأخلاقي على السياسي " أخذ رولز بالوجه الأول، فجعل العدل متقدما في الرتبة على الخير تقدم شرط على المشروط، إذ لولا العدل لما كان ثمة خير، كما جعله متقدما في الشرف عليه تقدم الفاضل على المفضول، إذ العدل هو أم الفضائل على الإطلاق»[1]، إذ بفضله تأخذ السياسات المختلفة مسارها الصحيح في التطور «إن قاعدة العدالة تمثل المبدأ المؤسس، بصورة قانونية لتاريخية العقل، والمقوم لها على السواء، في حين أن مبادئ الهوية وعدم التناقض بسبب طابعها الصوري الشكلاني هي مبادئ تولد الدعائم الأساسية لعقل ثابت غير قابل للتغيير، و يكرر نفسه بصورة توتولوجية لا نهاية لها»[2] إنّ "العدالة " كقيمة اجتماعية أصبحت نادرة الوجود في بعض المجتمعات، سواء بين أفراد المجتمع الواحد، أو بين مجتمع وآخر، إنها قيمة فعالة في المجتمع، يسجل التاريخ وجودها عند بعض الأشخاص الذين يتصفون بالقيادة الفاعلة، كما أنها كقيمة إيجابية تُقوم سلوك الإنسان باستمرار حينما تحفز العقل على اختيارات مبنية بصورة تعاونية وتشاركية لأن في عمقها روح التغير والتطور «إن السوابق تلعب دورا رئيسيا في الحجاج الذي تتوقف درجة اتصافه بالطابع العقلاني على مدى تقيده بتطبيق قاعدة العدالة الداعية إلى معاملة متساوية لمواقف مماثلة»[3] بخلاف مبدأ الهوية وعدم التناقض الذي يبقى في ظلال العقل الثابت، الذي لا يؤمن بالتغير، إنّ الذي يضيف على مبادئ

[1]– طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها ؟ وما حدودها ؟، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، 2001،ص.32

[2]– شاييم برلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت.أنوار الطاهر، ص.12

[3]–المرجع نفسه، ص.11

هويته "قيمة العدل "هو ذلك الإنسان الذي لا يزعجه الآخر، و هو مستعد في كل حين للتحاور ولتجديد أفكاره، و هو الإنسان نفسه الذي تستدعيه البلاغة الجديدة، ليس بكونه مثقفا لامعا، و إنما بكونه يحمل تلك القيادة التحاورية التي تجعل منه قادرا على رد الحجج وتقديمها «لأن الفرد في المجتمع المنفتح صار مبدعا للقيم وعنصرا فاعلا ومساهما في عملية تغيير القوانين وإصدار تشريعات جديدة، و أمسى أكثر صلابة consistence وقوة وثقة بإمكانياته الذاتية وتعتبر هذه التحولات الهامة التي وصل إليها الوعي الفردي على مستوى الحرية والاستقلالية autonomie احد انجازات التعددية التي عملت على تحرير الفرد من قيود الانتماءات الفئوية الهوياتية المتطابقة»[1]، و التعددية تختلف أشكالها ومظاهرها، ولقد أصبحت محفز للأفراد الذين يعيشون في ظلها من خلال خلق فرص التكافؤ الذي يدفع بالفكر إلى تحقيق نوعا من التوافق الملائم لهذا التعدد.

إن كل إنسان يمتلك صفة "العدل" كقيمة اجتماعية مهمة يمتلك معها هوية صلبة، وهذه الصلابة ليس بجمودها، و إنما صلابة بشكلها المعنوي إنها الصلابة التي لا تنزعج من الانفتاح، وفي المقابل هناك هويات متعددة، منغلقة نحو ذاتها، صفتها الجمود وركيزتها التكرار، مثل هذه الهوية لا تصلح لخوض غمار البلاغة الجديدة لأنها في الأصل لا تؤمن بتبادل الآراء، إذ الرأي هو ركيزة الحجة في أي محاورة «إنّ تطور البلاغة ونظرية الحجاج، إنما هو يتبع مصير الحالة الابستيمولوجية لمفهوم الرأي opinion المتعارض مع مفهوم الحقيقة vérité، أي أننا تبعا لما إذا كنا نزعم أن أي حقيقة تطرح نفسها بصفتها الرأي القابل لإعادة النظر والنقاش حوله والممكن الدفاع عنه إلى حد كبير، ام كنا نزعم أن الرأي ليس سوى ظاهر للحقيقة لا غير فإننا سنمنح للبلاغة والحجاج مكانة أقل او أكثر أهمية بدرجات متفاوتة»[2]، أي كلما كان الرأي قابلا للنظر وللنقاش وبمشاركة فعالة بين أفراد المجتمع ينتعش الخطاب في ضوء واقع ابستيمولوجي أقل ما يقال عنه أنه باحث عن المعرفة في جوانبها الانسانية، حيث يشتغل الفكر في واقع سوسيولوجي يضع حيزا مهما للحرية، و تجد العدالة

[1]–شاييم بيرلمان، فلسفة الحجاج التعددية واشكالية البلاغة الجديدة، ت.انوار طاهر، ص.5/4

[2]– شاييم برلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت.أنوار الطاهر، ص.13

قيمتها المنوطة بها اجتماعيا، بينما إذا بقيت الحقيقة في تعاليها بعيدة عن اهتمامات الإنسان يتشكل ذلك الجمود المعرفي ليسبح في مدينة أفلاطونية مثالية، ويجد الإنسان نفسه لا هو قادر على الإمساك بزمام تلك المعرفة الجامدة ولا استطاع أن يتنفس الصعداء من غيابها، إنها تحكمه بوثاق اجتماعي يصعب الانفلات منه، لذلك أُعيد النظر في القيم واللغة بنظرة فلسفية تساؤلية وكان نتاج ذلك ظهور البراغماتية كفكر فلسفي حديث بأسلوب جديد حيث يتم فيه ترسيخ الفكر التشاوري والتشاركي الفاعل باعتباره من أساسيات الحياة السليمة، وفي هذه الظروف من الحرية في شتى الميادين تجد البلاغة الجديدة صداها في المجتمعات وينتعش الخطاب «تحت تأثير الاتجاه البراغماتي وفلسفة القيم ونتيجة لتنامي أهمية مكانة فلسفة اللغة في الفكر المعاصر»[1]، إذن وكاستنتاج لكل ما سبق ذكره في هذا العنصر فإن الباحث في البلاغة الجديدة فيما يخص جانبها السياسي والقانوني وحتى الفلسفي والأدبي عليه أن يتبع الأزمنة التاريخية التي عرفت انتعاشا اجتماعيا في الحكم، حيث كانت سمته الأساسية العدالة وكان بين الحاكم والمحكوم صلة واضحة المعالم للحاكم حينما ينشغل باهتمامات المحكوم ويكون أول انشغالاته وعندما يحس المحكوم أنه قريب من حاكمه، ينتعش الخطاب وينبض روحا فاعلة، قد يكون هذا الأمر نادر الوجود، لكنه موجود، وقد يكون التراث القديم غنيا بالبلاغة الجديدة بينما ينعدم وجودها في وقتنا الراهن، ليس من السهل تبني بلاغة جديدة لذلك علينا«ان نفهم وندرك جيدا أن ممارسة الحجاج، بقدر ما تم الترويج لها أو منعها، ما زالت ممارسة ينحسر تنظيمها غالبا على أولئك الذين يقبضون على أجهزة القوة والسلطة في المجتمع »[2]، لأن هدف أي حجاج في النهاية هو تغيير سمة معينة في التفكير أو تعديل معين في بعض الآراء والاعتقادات والفرضيات والاطروحات، ولقد ذُكر سابقا أن الآراء المشتركة بين الناس لا تترسخ اجتماعيا هكذا اعتباطيا وإنما تتشكل سلطويا ضمن اطار اجتماعي معين لنخبة معينة فاعلة في المجتمع، أيضا التغيير

[1]- شاييم برلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج ، ص.15

[2]- المرجع نفسه، ت.أنوار الطاهر، ص.8

لا يكون أبدا عشوائيا وإنما يحدث نتيجة لفكر سلطوي له مكانة اجتماعية لا يتحدد مفهوم السلطة في جانبها السلبي فقط وإنما جانبها الإيجابي هو اهتمامها إنساني وغايتها بناء المجتمع القيادي.

إن تركيز برلمان على التعدد الاجتماعي من خلال تركيزه على التعدد في الحجج القائمة على الآراء المشتركة التي تكونت أساسا من تجارب الإنسان الحياتية يستلزم بالضرورة تعدد في القيم «فنقول إن التعددية القيمية اتجاه ذو تأثير بالغ في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة، إذ يؤكد هذا الاتجاه على مكانة القيم في الحياة الإنسانية جاعلا منها المقومات المعنوية، التي بوجودها تصلح هذه الحياة وتطيب وبفقدانها تفسد وتخبث»[1]، وهذه التعددية القيمية أصبحت موضوعا ملحا في الراهن المعاصر للشعوب وقد طرحت كموضوع للعديد من الفلاسفة لإدراكهم«مستقبل الإنسانية الذي سيكون رهينا بالثمن المخصص للحياة البشرية بدون أي تمييز، و الاحترام المتبادل للقيم، روح البقاء البشري في ظل الكرامة»[2] وهذا التعدد القيمي قد نجده في ظل الثقافة الواحدة، ومثال ذلك دولة الهند في تمثلها لنوع ثقافي واحد رغم الاختلافات التي تكاد تكون جوهرية في بعض نواحيها، والمثال عن الاختلافات الفكرية في تعددها الاجتماعي ما نجده الآن في الولايات المتحدة الأمريكية فسياستها الفكرية تستدعي رؤية تجميعية للعقول النيرة بدون السؤال عن الثقافات المتعددة التي ينتمون إليها وهذا الفكر التجميعي يستدعي –أيضا وبالضرورة–رؤية سياسية تنظمه وفق قوانين معينة، و هذا التنظيم يجب أن يكون مفيدا للجميع وإلا فشلت مبادئه الأولية من حيث أن «النظرية السياسية كائنا ما كان متعلقها: سلطة أو مصلحة أو عدلا أو حقا، لا يمكن أن تستقل عن نظرية في الخير لأن متعلقها هذا لا بد أن يكتسب قيمة خاصة، وهذه القيمة الخاصة ينبغي أن تكون خيرا، و إلاّ بطلت فائدة هذه النظرية السياسية»[3]، إذن لا يمكن لأي مجتمع أن ينظم نفسه بدون قيم يتكأ عليها، فالاجتماع نفسه يفرض وجود هذه القيم، لكن في ظل تفهم متبادل، غير إقصائي، فهم

[1]–طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها ؟ وما حدودها ؟، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، 2001،ص.13

[2]–المهدي المنجرة، قيمة القيم، 2007 ط2، ص.15

[3]–طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها ؟ وما حدودها ؟، ص.49

الآخر معناه استيعاب مفاهيم قِيَمه الخاصة به «ذلك لأننا قادرون على فهم قيم غيرنا وتصوراتهم للحياة الطيبة من دون أن يعني هذا الفهم أننا نوافقهم فيها، بل قد نعترض على هذه القيم الأجنبية عنا ونرفضها مع وجود تفهمنا لها»[1]،ذلك لأن كل إنسان في نموه الاجتماعي وتكوُّنه القيمي يستقل بشخصيته التي تميزه، فحين يفهم الآخر ويقدر قيَّمه الخاصة به معناه ادراكه الجلي بأنه«حين نخطئ في تقدير دور قيم الآخرين، فإن في ذلك في حد ذاته منظومة قيم تُنمي الجهل وتُغذي الاستلاب لهذه الأسباب أُعيد كل مرة قولة المهاتما غاندي : « أريد أن تهب كل ثقافات الأرض قرب منزلي بكل حرية إن أمكن ذلك، لكن أرفض أن أتقلب من جراء رياحها العاتية»»[2]،و هذا ما يستدعيه التفكير المعاصر، ففهم الآخر من أولويات هذا التفكير، لأن هناك قيما مشتركة بين الإنسانية جمعاء يسهل تفهمها، و في حين هناك قيما خاصة بكل مجتمع فهم تلك القيم أصبح ضرورة ملحة من ناحيتين الأولى فيها نظرة انفتاحية، فكلما كان الإنسان منفتحا كلما كان أكثر وثوقا بنفسه، و الثانية فيها اتقاء لشر الآخرين، فإذا فهم الإنسان طريقة تفكير الآخر تغلبت سياسَتَه على سياستِه وأضحى يعامله وفق منطقه الخاص، و مثال ذلك ما تعانيه الكثير من الدول من جراء منطق "حقوق الإنسان"، لذلك لا يمكن للقيم أن تكون هكذا مجرد حبرا على ورق، أو مجرد شعارات نستنطقها وقت الحاجة كما هو معمول به في أحايين كثيرة، إنما وجودها يستدعي تمثلاتها في الواقع الاجتماعي كانعكاس لوجودها أصلا «فلكي توجد العدالة الإنسانية، و لكي تكون عدالة أصلا لا بد أن تشير إلى إمكانية الإنصاف، وإحقاق الحق والمساواة، وما إلى ذلك، أما الشكل الذي تتخذه العدالة فِعليا في زمن معين فيمكن، بل ينبغي، أن يوضع نقديا على المحك إزاء الإمكانية المتأصلة في المفهوم بغية التوصل إلى مستويات ارفع من الانصاف والحق والمساواة وإذا ما كان مجتمع ما يعمل على احباط امكانيته في تحقيق مستويات أرفع فيجب أن يكون عرضة للنقد من داخله»[3]، و هذا ما تتيحه

[1]– طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها ؟ وما حدودها ؟، ص.15

[2]– المهدي المنجرة، قيمة القيم، ص.14

[3]–آلن هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ت.ثائر ديب، إ.جابر عصفور، دار العين للنشر، القاهرة، 2010، ط1، ص.21

البلاغة الجديدة، بتعلم الإنسان كيف ينقد نفسه مستغلا في ذلك تبني نوعية من الخطاب تعتمد التبادل الوظيفي للقيم حتى تأخذ هذه الأخيرة مكانها المنوط بها في مجتمع ينقد نفسه باستمرار «فالعقل يفترض الحرية لأن العقل يعني القدرة على التوجيه بالذات نحو تقرير حياتها الخاصة والحرية من جهة أخرى تفترض العقل، لأننا لا نستطيع أن نقرر ما الذي يمكن أن تكون عليه الحياة الأفضل والأكثر انعتاقا إلا من خلال إعمال العقل»[1] ، لكن ليس ذلك العقل المتشيؤ الذي لا ينشئ إلا القانون، العقل المطلوب هو ذلك العقل الذي يرافقه الإيمان، لأن العقل المتشيئ على حد تعبير طه عبد الرحمن يجعل من القيم في تصادم مستمر مع الحياة نفسها، فللحياة ديناميتها الخاصة والعقل المتشيئ ينشد العمليات الذهنية التي تجعل من الأمور ثابتة مع أنها في الواقع ثمرة للتغير الذي تفرضه العلاقات الاجتماعية «و هو أن الغلو في العقلنة أدى إلى التعارض بين عقل الإنسان ودين التوحيد ومن ثم أدى إلى السقوط في شرك جديد هو شرك القيم »[2]، و هذا ما نقده الفكر الذي تلا الفكر ما بعد حداثي بشدة، سيطرة العقل على الواقع الاجتماعي، خصوصا عند تفشي الحداثة كفكر بديل عن الفكر الكلاسيكي، فقد أنتج أمور رهيبة في بعض النواحي الحياتية، وحتى التطور العلمي الذي من المفروض أن يبقى في خدمة الإنسانية أخذ يتجه اتجاهات تضر بالإنسانية نفسها من خلال التدمير الذاتي للكائنات الحية، ومثال ذلك الاستنساخ واللعب بالجينات الوراثية للكائنات الحية والحروب البيولوجية التي تجعل من الفيروسات والميكروبات سلاحها الفتاك، و ما خفي كان أعظم إذن القيم في ارتباطها بالأخلاق ضرورة ملحة لا يمكن الاستغناء عنها، هي التي تنظم الأمور كلها وتجعل من التفكير العقلي حدودا منوطة باحتياجات الإنسان .

7.2. التعدد في القيم:

البلاغة الجديدة هي التي تطغى رؤاها على تلك الاحتياجات فتُسير العقل والعلم وفقها من خلال تكوين رؤية خطابية تلح على استعادة الفكر القيمي ووضعه في الوضع المنوط به، إذ لا يمكن

[1] – آلن هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ت.ثائر ديب، إ.جابر عصفور ، ص.24

[2] – طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها ؟ وما حدودها ؟، ص.18

للمجتمعات ان تحي بدون قيم «فإذن نحتاج إلى انشاء تصور جديد لتعدد قيمي لا تصادم فيه، وقد نسمي هذه التعددية الجديدة باسم "تعددية القيم المتصادفة " في مقابل "تعددية القيم المتصادمة " التي تسعى إلى الخروج منها، ومن هنا، لا بد لتعددية التصادف من أن تنفي الآفات الثلاث التي دخلت على تعددية التصادم المعاصرة، هي :"آفة التسيب العقلي الحداثي " و"آفة التسلط السياسي الايديولوجي" و"آفة التطرف الثقافي الاستراتيجي" ويكون هذا الاتقاء من الوجوه التالية : تأسيس العقل على الإيمان...تأسيس السياسة على الخير...تأسيس الثقافة على الفطرة»[1]، و هذا ما حرصت البلاغة الجديدة على احداثه ووجوده، فالتفكر العقلي نبراس مضيئ للمجتمعات من حيث ادراك الأمور على حقيقتها ومن حيث أنه يقضي على التخلف والانغلاق ويدفع بالتطور، لكن كل شيء يزيد عن حده المنوط به يصبح آفة يخشى منها المجتمع، تأسيس العقل على الدين وبالتالي على الإيمان يُحدث ذلك التوازن في التفكر ومن أولوياته الإيمان حقا بهذا العقل في ادراكه للمحسوسات حتى لا يقع الإنسان في شك مريب قد يفضي به إلى المرض، و هذا التأسيس نفسه يحد من تسيب العقل فتأخذ الأمور مجراها الطبيعي الذي يخدم الواقع الاجتماعي والذي من خلاله يُنظر إلى القيم في تمثلاتها الإنسانية الشاملة من حيث منفعتها العامة ، فيحدث ذلك الاندماج الفكري للقيم تحت وطأة الرؤى الأخلاقية التي تنظمه وبالتالي يصبح التعدد في القيم في المجتمعات المختلفة الاتجاهات وكأنه شيء أصبح ضرورة فكرية ملحة للخطابات المتنوعة في مسايرتها للواقع المعاصر الذي فرض نوعا من الانفتاح من خلال التطور التكنولوجي الذي أصبح فيه العالم مجرد قرية صغيرة، و مثل ذلك أيضا تأسيس السياسة على الخير من خلال القضاء على آفة التسلط السياسي الأيديولوجي، فهذا يجعل للعدالة موقعا مهما من حيث أنها مرتبطة بالخير ارتباطا وثيقا، ومتى ما كانت علاقة جدلية بين العدالة والسياسة استمرت هذه الأخيرة وتطورت من خلال مسار تخاطبي لواقع معاصر يكون الإنسان فيه سيدا، حينما تؤخذ رؤاه بعين الاعتبار من خلال مشاركته الفعالة في الحياة السياسية وهذاما ينتج ثقافة مؤسسة على الفطرة والتي بفضلها يُقضى على التطرف الثقافي «فالفطرة هي جملة

[1]-ينظر، طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها ؟ وما حدودها ؟، ص.50/49/48

القيم المثلى التي استمدها الإنسان من الخير الأسمى لهذا فعلى قدر استناد الثقافة إلى هذه الفطرة والاهتداء بها في انشاء قيمها الخاصة، تكون أبعد عن التعصب لهذه القيم وأقرب إلى الانفتاح على غيرها والاشتراك معها»[1]، لذلك كانت عودة برلمان للواقع اليوناني ملحة لبلاغته الجديدة، حيث كان ينشد روحها النابضة في مختلف الخطابات من حيث أنها خادمة للإنسانية لأن التاريخ نفسه يؤكد أن الواقع اليوناني عرف كيف يُنشئ المدينة في ظل التنوع الفكري، وبالتالي التعدد القيمي لأن ذلك الواقع كان مبنيا على الاختلاف الذي فرضه التنوع الاجتماعي في ذلك الوقت من الزمن، من حيث تمثل الفطرة السليمة لبناء الإنسانية، و كاستنتاج لكل هذا يمكن أن نبحث عن البلاغة الجديدة في المجتمعات التي تتبنى تنوعا قيميا، وفي الحقيقة يؤكد الواقع هذا، فالبلاغة الجديدة وجدت صداها عند الدول التي تتبنى فلسفة براغماتية، حيث تبادل الآراء والأفكار بغية التأسيس لحياة يسودها العدل والنظام، كما يجب التأكيد على أن الدين موجود في هذه الدول وبالطبع للإيمان مكان فيها وإن اختلفت رؤاه من منطقة لأخرى.

لا تنشأ البلاغة الجديدة إلاّ في جو من الحرية والديمقراطية، بمعنى أن نشؤها يرافقه تطور اجتماعي ملحوظ تتشكل فيه نوع من المحاورة والمشاورة والمشاركة، هذا الجو الحواري نشأ نتيجة للتطور في الوعي فأصبح لزاما إيجاد رؤية ملحة " للعقل في الحوار" غايته التقليص من شدة التناقضات بين الثقافات الاجتماعية المختلفة إنها رؤية جديدة لثقافة مغايرة تعلمت كيف تنقد ذاتها بذاتِها «أصبح العالم المعاصر واعيا بمسألة بالغة الأهمية، وهي الحاجة الماسة إلى ترسيخ قواعد التفكير النقدي وشروط المحاورة العقلانية والأخلاقية، كما يتطلب الأمر أيضا البحث عن مسالك المحاورة الساعية إلى الإقناع أو بالأحرى الاقتناع اعتمادا على الأدلة والحجج وهو ما يعني في ذاته البحث عن الشروط الضابطة لمختلف التفاعلات الحوارية، وفي مقدمتها الحق في المحاورة القائمة على مبدأ الحق في الاختلاف»[2]،و «يتميز الوعي النقدي عن باقي أشكال الوعي بارتباطه باللغة»[1]، و هذا الارتباط

[1]– طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها ؟ وما حدودها ؟، ص.51

[2]–حسن بدوح، المحاورة: مقاربة تداولية، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2012، ط1، ص.1

ليس بكونه تعبيرا عن ذلك الوعي فقط، و إنما دورها، أي اللغة تعدى في كونها أصبحت ملازمة للفكر وبالتالي للوعي، لأن البلاغة الجديدة نفسها تعبر عن هذا التلازم، لذلك يمكن أن نصفها بأنها استنطاق لغوي ملائم لرؤية فكرية معينة غايته تمكين العقل من تحديث رؤاه المنطقية، فغاية المحاورات في ظل فكر البلاغة الجديدة –كما ذُكر سابقا–هو الوصول إلى الغاية " الحوار في العقل"، بمعنى خلق نمط فكري مغاير يتلاءم والواقع المعيش والذي أصبح الانسان فيه سيد نفسه، بمشاركته الفعالة والدائمة التي تنبأ عن احتياجاته الفكرية المتنوعة، إذن غرض البلاغة الجديدة انساني، نكاد نظن أن وجودها أسطوري في بعض المجتمعات لولا تموقعها الفكري في المجتمعات البراغماتية، ففي هذه المجتمعات يستلزم معرفة«كيفية استخدام الناس للأدلة اللغوية في صلب أحاديثهم وخطاباتهم، وكيفية تأويلها والعلاقة بين مستخدمي اللغة "المتكلم والمتلقي" وعلاقتهما بالسياق التواصلي، والعلاقات التأثرية بينهما في ضوء ما ينتجانه من حوار »[2]، لذلك وجدت البلاغة الجديدة أرضا خصبة لبروزها كفكر بديل لمجتمعات يغلب عليها التنوع، فأضحت الرؤية الاندماجية للأفكار ضرورة ملحة للمجتمعات المنتجة «لكن متى اعتبرنا أن اللحظة الحاسمة تكمن في الانتاج، وتبعا لذلك في العلاقة بين المنتَج والمنتِج، فعندئذ يفرض التنوع نفسه: لأنه تُبع للتنوع بين الذوات التي تعبر عن نفسها»[3] إذا بين الفكر الحداثي والبلاغة الجديدة تقاطعات كثيرة، لكن الفروقات بينهما جوهرية.

نستطيع أن نعبر عن هذه التقاطعات بكون غاية الحداثة ومقصدها فكريا هي نقطة الانطلاق الفكري للبلاغة الجديدة، فغاية الحداثة هي الوصول لرؤية اندماجية بالدرجة الاولى «الشعر الرومنسي شعر كلي تدرجي، ليس مبتغاه أن يوحد من جديد أجناس الشعر المنفصلة كافة، وأن يقيم الصلة بين الشعر والفلسفة والخطابة وحسب، يريد وعليه تارة أن يمزج وتارة أن يصهر الشعر والنثر، النبوغ والنقد، شعر الصناعة وشعر الطبيعة وأن نجعل الشعر حياّ اجتماعيا والحياة والمجتمع شعريين»[4]

---

[1]–الزواوي بعوزة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة ، 2000، ص.33

[2]–محمود عكاشة، النظرية البراغماتية اللسانية، دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، مكتبة الآداب القاهرة، 2013، ص.20

[3]–تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ص.483

[4]– المرجع نفسه، ص.318

والبلاغة الجديدة تنطلق من جعل الشعر حياّ اجتماعيا، وذلك نظرا لرؤيتها التكاملية للإنسان حيث أفكارها مبنية في الأساس على ذلك الجدل القائم والمستمر بين وعيه واللاوعيه والتي تحققت ضمن تجاربه الحياتية وهذا التقاطع ليس معناه البتة أن فكر البلاغة الجديدة حداثي وإنما هناك تقاطعات وتداخلات ما يجعل أي فكر لا يولد خبط عشواء وإنما مقدماته متجذرة في التاريخ يبقى أن نذكر الفرق حتى تستبين معطيات فكر البلاغة الجديدة، فالفرق جوهري، ففكر الحداثة يُبنى أوليا على مُعطى "التهديم"، نقطة الصفر ملحة فيه، يبحث دائما عن أصل وجود الأشياء من خلال اعادة تكوينها من جديد، فالبنيوية وإن كانت شعارا جميلا لمقتضيات الحياة فهي تدمير لها في نفس الوقت "فنقطة الصفر " قد تجد صداها تجريبيا، لكنها هل تجد صداها في الكثير من المجتمعات المليئة بما هو ميتافزيقي ؟، في حين أن البلاغة الجديدة تبحث عن المعقولية باستمرار لاختيار منطق متجدد ولبناء معرفة أبستمولوجية ملائمة للذوات الإنسانية في تغيراتها وتنوعاتها، وهي تبحث عن هذا المنطق المغاير من خلال تجارب الإنسان السابقة، التي سجلها التاريخ ليس التاريخ بمنطقه الكرو نولوجي لسرد الأحداث، وإنما التاريخ الذي يسجل التغيرات إنه« التاريخ باعتباره دراسة التغيرات في الزمان ... والذي يصدر عن تلك الروح الرومنسية التي توخت الاختلاف وخلعت التماثل »[1] إذن عمق وجود البلاغة الجديدة هو عمق وجود التاريخ نفسه في تغيراته المختلفة، فحججها القائمة على اللغة متجذرة في الروح الإنسانية وكأنها تبحث عن اللغة في تموقعاتها الفطرية، لغاية البحث عن ما يعيق وجودها التاريخي الملح وكأنها –أيضا– جاءت لتغربل الفكر الحداثي، تأخذ إيجابياته التي سجلها التاريخ في تموقعه العمودي من خلال التاريخ في تموقعه الأفقي، لأنه لا يمكن للفكر الحداثي رغم جرأته أن يكون سلبيا في كل مكامنه، هذا الفرز لتجارب الإنسان أصبح مطلبا ملحا للفكر المعاصر في بحثه عن ذلك التوازن الذي يعيد للإنسان روحه المفقودة «هي رؤية الأشياء كفتنة التي تجعل الإرادة تتحرك وتهتز، الباتوس يضاف إلى اللوقوس مواضع الخطاب عليها أن تتضح، فتطفو بعضها على

[1]– ينظر، تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ص.485

السطح وتُخفى أخرى، و كل اضاءة لمزايا الخطاب تتلون بما يضيئها»[1]، وهذا ما يفرض ايجاد فلسفة اخرى للتفكير مبنية على التعدد القيمي من خلال فلسفة قيم حديثة تمكن الإنسان من تجاوز بعضها وتحقيق بعضها الآخر لبعد إنساني غايته ربط المجتمعات بقيم مشتركة للجميع خصوصا تلك القيم التي تخص واقعه المعيش في ظل التداخلات الفكرية التي ترى العالم كأنه قرية صغيرة ولقد أصبح كذلك.

و تأسيسا على ما سبق، فإن البلاغة الجديدة رؤية فلسفية لنظرة تكاملية للإنسان، و التكامل هذا يعني دمج بين رؤاه الواعية المتمثلة في وعيه العقلي، ومنه الكلاسيكي بالتحديد، ووعيه الباطني والذي تمثلته الفلسفة النيتشية بالخصوص وما تبعها من أفكار، فالبلاغة الجديدة محاولة للبحث عن توازن فكري خادم لهذه النظرة التكاملية، لأنه وإلى وقت قريب كان يُنظر إلى الإنسان وكأنه مجزئ ومقسم ولكل قسم قيمه الخاصة، فجانب العقل والادراك تمثله قيم مطلقة أفلاطونية المنبع، أما جانبه العاطفي فتمثله قيم من نوع آخر، أقل ما يُقال عنها أنها تناقض القيم المطلقة «إن القيمة تبسط الأفق الذي يطفو الفاعل فوقه، أفق الخبر السابق للمبتدأ، فقول المرء "أنا" هو بلا ريب مشاهدة توافر أساس يسبق تصوره عن ذاته، ولكن إذا وُجد أساس ما، فإنه لا يظهر على هذا المنوال إلاّ لأنه قيمي بالدرجة الأولى »[2] إذن فلسفة القيم أضحت ضرورة ملحة لبناء بلاغة جديدة «تشمل فلسفة القيم تيارا فكريا خاصا نما بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، فقد وُلدت في مناخ الفكر النفعي الأيكلو-سكسوني، ورنت إلى رسالة بناء الأخلاق على أساس تدبر شؤون الحياة»[3]، و في تدبر شؤون الحياة وجود إنساني تام، بكل رؤاه، ودون إقصاء لجانب على جانب آخر«إن فلسفة القيم هي أكثر من جملة نظريات منتظمة حول موضوع واحد، إنها إلى ذلك

[1]-Marianne Doury , Sophie moirand ,l'argumentation aujourd'hui position théoriques en confrontation , presses sorbonne nouvelle , 2004, p.42 (c'est la vision des choses qui émeut et met la volonté en branle ,le pathos s'ajoute au logos , les objets du discours doivent être éclairés , ce qui revient à mettre en évidence quelques-uns de leurs facettes et a en occulter d'autres et tout éclairage colore ce qu'il illumine.)

[2]-جان بول رز قبر، فلسفة القيم، ت.عادل العوآ، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2001، ط1 ، ص.39

[3]-المرجع نفسه، ص.109

تميز حتى تطلع الفكر الغربي ذاته المبني على تصور ثنائي القسمة للكائن الموزع بين الأيروس و الفكرة، بين الشهوة والادراك، بين الارادة والفهم، بين الرغبة والتمثيل، ويكفي أن تنقلب رؤية الكائن الفكرية لصالح رؤيته العاطفية و" الشهوية" حتى تفرض مسألة القيم ذاتها على الفكر إلى الأبد »[1]

إذن لن نظن أنّ تبدل الافكار يمر مرارا عابرا، وإنما هو تبدل لمواقف حياتية معينة، ما دمنا نتحدث عن القيم سند الإنسان حياتيا واجتماعيا، وفي هذا التبدل اختيارين إما أن نلج الأفكار ونتعمق فيها دراسة وتمحيصا من أجل دحضها في حالة عدم توافقها والرؤى الاجتماعية وإما قبولها في حالة العكس، وإما أن نضع بيننا وبين تجدد الأفكار سياجا عازلا، وهذا ما لا يمكن في الحقيقة.

إذن فلسفة القيم أضحت ضرورة ملحة في هذا الواقع بكونها رؤية تمحيصية لنطاق القيم في تبدل الأفكار لأنه لا يمكن للإنسان أن يعيش دونها «و الحقيقة أنه لا توجد ثنائية دلالية أي وجود متزامن لمعينين متناقضين وإنما اشتمال معنى عام على معنيين، إذ تمتلك الألسنة خاصية القدرة على شمل المتعدد والمزدوج في فئات مرنة متفرعة تسهل سمتها الغامضة التقاط أشياء العالم وتسهم في الوقت نفسه في ابتداع دينامية المفردات»[2]، التي تجعل من اللغة كائنا يتلون بألوان التغير المستمرة إنها المرونة المعنوية التي يمكنها أن تجعل الإدماج المعنوي ممكنا والتنوع الفكري قابل للتحليل «إذ يمكن أن تختلف القيمة الصدقية لقضية ما من طائفة لأخرى تختلف عنها زمانا ومكانا، او هما، كما يمكن أن تكون لعدة أشخاص تقويمات مختلفة أو حتى متناقضة لنفس القضية، وكل هذا يدل على أن تعدد الذوات داخل الفرد الواحد، وكذا تعدد الذوات الاجرائية يسمحان بحضور التناقض»[3] ففلسفة القيم أساسها لساني، ونطاقها تجسيد للكلام في الحياة، بما يتوافق والرؤى التي تطفو منبهة لتغير أضحى ملحا في واقع ينقد نفسه باستمرار«فإذا ما اعتبرنا نظام كلمات مطابقا للعقل ومخالفا للأحاسيس طبيعيا يكون علينا عندها اعتبار هذه الأحاسيس غير طبيعية»[4]، وهل هي كذلك ؟ فالأحاسيس

[1]– جان بول رز قبر، فلسفة القيم، ت.عادل العوآ، ض.109

[2]– كلود حجاج، إنسان الكلام، ت.رضوان ظاظا، ص.196

[3]–حسن الباهي، اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2015، ط1، ص.221

[4]–المرجع السابق، ص.220

طبيعية مثلها مثل العقل ،وادراجها في الوعي الإنساني اضحى ضرورة ملحة، لكن وفق تنظيم معين مدروس من حيث منفعته الاجتماعية «إن التفكير في القيم يمتد اليوم إلى جهات التواصل والكلام التواصل لا يجري إلا بانطلاق من حقل القيم الكامن وهو ينشطه، ولذا فإن التواصل يعيدنا إلى قلب ثقافة تنهض من هذا الاعتبار»[1]، و هو الاعتبار الذي ينتظم وفق تواصل حجاجي يضع في الحسبان منطق التغير، غرضه حواري ونمطه تجديدي، ومنطلقه تعدد قيمي بالتأكيد، لأن نماء البلاغة الجديدة لا يتم إلا في هذا النسق المتعدد لسياق حضاري متقدم يضع في الحسبان أولويات الإنسان الحياتية في اختلافاتها وتغيراتها «إنّ الناس مختلفون، وهذا يعني ضمنا أنهم متعددون بالضرورة، إن تعددية الناس هي حقيقة كينونة الإنسان بالذات »[2]، فبقدر ادراك ذوات الآخرين والايمان بالاختلافات المتنوعة الموجودة بينهم تتحقق معرفة الذات داخليا، وبقدر انغلاقها تُصير أمورها من خارج كينونتها وبذلك تتلاشى ارادة الذات في تحديد مصيرها .

7.3. رؤية برلمان للقيم:

و ما حُدد سابقا هو أن البلاغة الجديدة ترتبط بالقيم من جانبين أولها : أن وجودها لا يتم إلا بنظرة محددة للقيم بحيث لا يمكن أن نجد البلاغة الجديدة في موقف متعصب ينفر من الحوار، إذ الحوار أساسها الذي تنبني عليه، وثانيا : في ارتباط الحجاج بها فسيره في بعض جوانبه ينتظم من خلالها «ما القيمة؟ القيمة بالنسبة إلى جان–بول رسيوبيرjean-paul resweber "صورة للمرغوب" إنها تشكل في كل حال من الأحوال الهرمية للمفضل، بناء عليها تقوم الآراء والسلوكات، آرائنا وسلوكاتنا، وآراء وسلوكات الآخرين، وبصفة عامة تمثل القيم "كيانا مشتركا"، يُكون أسس الثقافة ويحدد الطرق التي تجعل أعضاء جماعة معينة تسكن عالما واحدا»[3]، كما يجب التأكيد على أنه «لا وجود لتواصل ممكن في غياب القيم " ما دام الرابط الاجتماعي لا يوجد إلا إذا أحيينا القيم الضمنية

[1]– جان بول رز قبر، فلسفة القيم، ت.عادل العوآ، ص.110

[2]–تزيفتيان تودوروف، نقد النقد، رؤية التعلم، تر.سامي سويدان، مر.ليليان سويدان، ص.83

[3]–فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ت.محمد مشبال، ص. 92

بطرحها وتأويلها " إنها تضطلع إذن بدور أساس في الحجاج بوصفه نشاطا تواصليا»[1]، وهذا النشاط التواصلي هو الذي يجعلنا نركز على القيم بصفتها نشاط سلوكي قائم في أفعالنا وأعمالنا، لأنها في الحقيقة لا تبتعد بكونها عنصرا من عناصر "المواضع" التي أقرها أرسطو سابقا، والفرق بينهما لا يكاد ينحصر إلا في كون القيم تعتبر أكثر فاعلية بكونها تبتعد نوعا ما عن التجريد الذي لا يشكل قيمة مهمة في التواصل اليومي للإنسان «ما الفرق بين المواضع والقيم ؟ بالنسبة إلى بيرلمان، فإنه بالعودة إلى ما هو أكثر عمومية، نصل في مجال القيم إلى مواضع المفضل التي تضطلع بدور مماثل لدور الافتراضات، المواضع بالنسبة إليه إذن هي قيم أكثر تجريدا وغير يقينية »[2]، ما يؤكد أن برلمان يرى في القيم فاعليتها التواصلية من حيث تمكين المجتمعات من تكوين أسس ثقافية داعمة لاحتياجات ثقافية معينة حيث تشكل القيم فيه الكيان المشترك بين الأفراد، هذه الصفة التواصلية التي ينبني عليها التحاور وبالتالي الحجاج في كيان اجتماعي محدد التي تجعل صفة التوافق تأخذ نصيبها من التفاعل التواصلي «أن نكون متفقين نحو قيمة معينة، معناه الاعلان على أن موضوعا أو كائنا أو مثال نموذجي يجب أن يمارس مع العمل وأي ترتيب للأعمال هو سطوة محددة، نستطيع أن نستغلها في موقف حجاجي»[3]، وبالتالي وحسب برلمان تتحدد الفاعلية الايجابية للقيمة في ارتباطها بالعمل الانساني في قضاياه المختلفة، فموضع« كالتعادل الذي تُشتق منه قيمة المساواة، فهذا الموضع يتحكم بقوة في مطلبنا في التبادلية داخل سلسلة كاملة من المرافق الملموسة»[4]التي تفرض على «المحاجج تبريره الأولي أمام آخر أو أمام ذاته بحيث يجب عليه معرفة القيم الأخرى التي تعارض بها لكي يستطيع مقاومتها، بهذا المعنى فإن القيم تقارن بالأفعال، كلما وضعها محاور في اطارها الحجاجي يجب مقابلتها بحجة أخرى من أجل ردها في حالة الرفض وعموما فإن الحجة المستدعاة تلمح أن هناك

[1]– فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ت.محمد مشبال ، ص.92

[2]– المرجع نفسه ، ص.95

[3]-ch.perelman, l.olbrechts-tyteca, traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique , p.99(être d'accord à propos d'une valeur , c'est admettre qu'un objet , un être , ou un idéal , doit exercer sur l'action et les dispositions à l'action une influence déterminée , dont on peut faire état dans une argumentation .)

[4]– فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ت.محمد مشبال، ص.96

الأفضلية لحجج أخرى»[1] والتي لا تنفصل كثيرا عن تأثيراتها الملموسة لذلك كانت «هرمية القيم في البنية الحجاجية أهم من القيم نفسها، فالقيم وإن كانت تسلم بها جماهير سامعين عدة، تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر وهو ما يعني أن القيم درجات وليست كلها في مرتبة واحدة، إن ما يميز كل جمهور ليس القيم التي يسلم بها بقدر ما يميزه ترتيبه إياها»[2]، لأنها في الحقيقة «ليست مطلقة وإنما هي خاضعة لهرمية ما ، فالجميل درجات وكذلك النافع، والهرمية بعد ذلك نوعان : مجردة مثل اعتبار العدل أفضل من النافع، مادية محسوسة : كاعتبار الانسان أعلى درجة من الحيوان، والإله أعلى درجة من الإنسان»[3]، ومع كل هذا فإن «برلمان ول. أوبراخت تيتيكا قد ميزا بين "القيم المطلقة كالعدل أو الحقيقة والقيم الملموسة كفرنسا أو الكنيسة"...و كثيرا ما تقع هذه القيم في تناقض يمكن حله بإدراجها في نظام سُلمي...إنّ القيم مرتبطة ارتباطا خاصا بالجنس التثبيتي الذي يرمي إلى قوة التبني لبعض القيم »[4] وقوة بعض القيم تظهر أكثر ما تظهر في «خطاب فصاحة البيان الذي يقع في قلب البلاغة كما نتصورها في نظريتنا الجديدة وذلك لأن جميع أشكال الحجاج حول القيم تعتمد عليه وإذا كان يتوقف جنس أي خطاب على الدور الذي يلعبه الجمهور المستمع، حسب رأي أرسطو، أي في الخطابين القانوني والتشاوري، نجد أن الجمهور يفصل في الحكم بين ما هو نافع صالح وما هو صائب عادل، فإن فصاحة البيان، كما تم عرضه في خطاب المديح عند الاغريق أو في خطاب التأبين عند اللاتينيين يركز على الثناء والذم، ويتعين عليه أن يعالج ما هو جميل وقبيح أي أن خطاب فصاحة البيان يتعلق بالاعتراف بقيم نؤيدها ونتمسك بها بدرجات متفاوتة من الشدة، و أنّ

---

[1]-ينظر ch.perelman, l.olbrechts-tyteca, traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique, p101
(mais dès qu'il veut justifier ce primat devant autrui ou devant lui-même , il doit reconnaître les autres valeurs qu'on lui oppose pour pouvoir les combattre , en ce sens les valeurs sont comparables aux faits :dès que l'un des interlocuteurs les pose , il faut argumenter pour s'en délivrer , sous peine de refuser l'entretien ;et généralement , l'argument impliquera que l'on admet d'autres valeurs.

[2]- عبد الله صولة ، الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة"،الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إ.حمادي صمود، ص.310

[3]- المرجع نفسه ، ص.310

[4]-ينظر، باتريك شارودو، دومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص.581

من المهم دائما تعزيز هذا التأييد، و اعادة ابتكار صلة التشارك حول القيمة المقبولة »[1]، وما يمكن أن نستنتجه من خلال كل هذا أن البلاغة الجديدة تتضح رؤاها العميقة أكثر ما تتضح في الأدب، فمن خلال فصاحة بيانه تتبين القيم المؤثرة في المجتمع، كما تتبين القيم التي يجب على الإنسان أن يسعى إلى إحيائها من تجاربه السابقة والتي تلائم الواقع المعاصر من أجل بناء يخدم اهتماماته، ولو عكسنا هذا القول في تطبيقات البلاغة الجديدة في تمحوراتها الأدبية، ستكون القيم اللبنة الأساسية في تكونها وما على المطبق إلا استخرجها من دلالاتها الضمنية ضمن تأويل نابع من روح اللغة في تأويلاتها المختلفة، فالبلاغة القديمة يستدل بما هو موجود من قيم للإقناع بها والبلاغة الجديدة تبحث عنها في تجارب الإنسان المختلفة، وإن كانت البلاغة الأرسطية ألغت المثل الأفلاطونية من تصوراتها فإن البلاغة الجديدة أعادت للإنسان اعتباراته من خلال تفعيله في احياء قيمه المنوطة بواقعه «و هنا تقع أهمية فلسفة البلاغة الجديدة والمنعرج الحجاجي الهائل الذي تمكنت بفضله التحرر من قبضة المنطق ثنائي القيمة ونزعته المركزية حول النتيجة الواجب الوصول إليها بعد تلاوة المقدمتين الصحيحتين لتفسح المجال أمام بناء ثقافي يتأسس على اعادة قراءة المفاهيم والمبادئ وكل التصورات الإنسانية والقول بضرورة التحقق من المنتج القيمي واللغوي والتشريعي والقانوني والاجتماعي بأكمله »[2]، إذن جوهر البلاغة الجديدة رؤى إنسانية المنبع تنفي اليقينيات المطلقة من تصوراتها الحياتية التي تجعل من التواصل الفعال نبضها المستمر.

7.4. التمثيل وعلاقته بالبلاغة الجديدة:

كيف تعاملت البشرية في تجاربها السابقة مع النوازل؟ «يؤكد ابن الهيثم على أن الاتصال الأولي بالمدركات يتم من خلال نقل تمثيلي من حالة إلى أخرى، على اثرها يدرك "العقل" ما تلتقي فيه واقعة

[1]-ينظر، شاييم بيرلمان، الحجاج والعنف جدل البلاغة والسياسة، ت. أنوار طاهر، مركز أفكار للدراسات والأبحاث، 2019 ص.12.

[2]-إميل برهييه، اميل برهييه قارئا بيرلمان، ت.أنوار طاهر، الحوار المتمدن، المحور الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع، العدد 5497.

معينة مع سابقة ما، وما تختلف فيه معها»[1]، إذن يسجل التاريخ وقائع متشابهة تفرض أحيانا على الإنسان الرجوع إليها والتمثل بها والتمعن في حثيثيات وقوعها، وتختلف الوقائع بتنوع مجالاتها لكنها تبقى تمس الانسان بشكل مباشر، وهي مؤثرة كثيرا في جوانب عدة من تمفصلاتها، وميزة التشابه بين الوقائع السابقة واللاحقة ليس في تطابقها تمام التطابق، لكن أوجه التشابه المدركة هي التي تلح على العقل التمثل بالوقائع السابقة وكيفية التعامل معها، حينما يعجز العلم وبالتالي " البرهان الاستقرائي" عن الاتيان بالحلول الممكنة لذلك " فالتمثيل بما سبق" أمر مهم في بعض جوانبه ودليل ذلك ما تشهده البشرية في وقتنا المعاصر «فالتفكير بالصور والمثال والنموذج السابق والخبرة المكتسبة، واسقاط المألوف على النوازل، والتداعيات القائمة على التشابه والتناظر أسبق لدى الانسان من التعقل الصارم الذي يحصر موضوعه»[2]، فمثل هذه النوازل التي تضر بالبشرية وتحتاج إلى تظافر جهودها لاتقاء شرها تحتاج أكثر من وقت مضى إلى تكريس الرؤى الانسانية، والتحلي بروحها اين يذوب التمركز الايديولوجي ويصبح بلا معنى، فينعكس ذلك على البحث في التمثلات السابقة انسانيا بحتا بمعنى ان البحث على حلول سابقة برؤى إنسانية فقط أي النظر إلى التجارب الحياتية المدركة بالعقل وهذا ما يلح مرة أخرى على أن البلاغة الجديدة في ارتكازها إلى التمثلات المنتقاة من التجارب البشرية في تكوين حججها تلح كثيرا على هذه الإنسانية، مما لا يتنافى مع أي ديانة كانت لأن مقاصد وغايات أي دين تبقى إنسانية بالضرورة «وفي هذا يكتب بيبر العلاقة مع الكائن الإنساني هي الرمز الحقيقي للعلاقة مع الله »[3]، والتمثل بالمردود البشري لحياة سابقة يجعل من تجاربها عنوانا للإفادة منها ومن إجابياتها والدفع بسلبياتها حتى لا تتكرر الأخطاء، كما أن تجارب هذه الجموع البشرية عبر التاريخ وبالتالي عبر الزمن لا يندثر مخزونها المعرفي باندثارها فهي عنوان دائم للامتداد والتجدد «فالتمثيل حاضر في كل معارفنا، لكن بعضه يؤدي إلى ابتكار بناء وبعضه ينخرط في

[1] –حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، ط1، ص.35

[2] – المرجع نفسه ، ص.31

[3] -ch.perelman, l.olbrechts-tyteca, traité de l’argumentation , la nouvelle rhétorique , p.528 (de même Buber écrit : la relation avec l’être humain est le véritable symbole de la relation avec Dieu)

الأحكام السائدة ويساهم في ترسيخها »[1]، وأن يساهم التمثيل في ترسيخ بعض الأحكام السائدة شيء لا بد منه في بعض النواحي، خصوصا فيما تعلق بالجوانب الدينية لكن ما يهمنا في البلاغة الجديدة هو ذلك التمثل الذي يحمل في طياته ابتكارا بناء«ما يؤسس أصالة التمثيل وما يميزه من التماثل الجزئي أي ما يميزه من مفهوم المشابهة المبتذل على نحو ما، أنه ليس علاقة مشابهة وإنما هو تشابه علاقة»[2] على نحو« أن التمثيل في الحجاج ينبغي أن تكون له مكانة باعتباره أداة برهنة فهو ذو قيمة حجاجية وتظهر قيمته الحجاجية هذه حين ننظر إليه على أنه تماثل قائم بين البنى، وصيغة هذا التماثل العامة هي: إن العنصر (ا)يمثل بالنسبة إلى العنصر (ب) ما يمثله العنصر (ج) بالنسبة إلى العنصر (ك) »[3]، ومن ذلك يتبين جيدا قول (دورل:« إذن ليس التمثيل معبرا متكلفا من حكم جزئي أو خاص إلى حكم جزئي بوساطة حكم عام إنه شكل تنظيم التشابهات الداعمة للعبور إلى حالة جديدة، أو إلى علاقات جديدة، وهذا الشكل منطو أو مستلزم في العمليات الاستقرائية، أو أنّه يهيئ عناصر من الاستنباط فهو ليس ناتجا عنها » وبما أن العمليات التمثيلية تنشئ علاقات أو تنقلها من مجال إلى آخر، فإنها تشق قنوات واصلة ليتدخل الاستنباط لكي يراقب تلك العلاقات من خلال اخضاعها لمعادلات رياضية »[4]، ولكي نفهم جيدا التمثيل المقصود حجاجيا نتطرق إلى المثال الذي أورده عبد الله صولة في شرحه "لتشابه علاقة" يحققه التمثيل ومثاله من القرآن الكريم وبعد بسم الله الرحمن الرحيم «" مَثَلُ اللذين اتَّخذوا من دوُن الله أولياءَ كمثل العنكبوت اتَّخذ بيتا وإنَّ أوهَن البيوتِ لبيت العنكبوت "، العنكبوت/41» حيث نجد أ=المشركون، ب=أولياؤهم ج=العنكبوت، د=بيتها، والعلاقة بين العناصر ليست علاقة تشابه بل تشابه علاقة وذلك أن علاقة (أ) ؛ (ب) أي علاقة المشركين بأوليائهم يعبدونهم ويعتصمون بهم تشبه (ج) ؛ (د) أي علاقة

[1]– حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه ، ص.33

[2]– عبد الله صولة ، الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة"، ص.339

[3]– المرجع نفسه ، ص.339

[4]– حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص.51

العنكبوت ببيتها تبنيه وتعتصم به من المعتدي »[1]،و يجدر بنا أن نوضح «إن خطوط التشابه الخفية التي تغذي التماثلات، تستمد من موارد لغتنا وثقافتنا، المعاني المشتركة التي تجمعنا والتي تكون أحد الأسس الأكثر متانة»[2] من حيث انعكاسها في قيمنا و بروزها في هويتنا.

إن التمثيل المدرج حجاجيا ضمن البلاغة الجديدة في تشابه العلاقة يكون بتمفصل زمني غير هين بين موضوع التمثيل وحامله، موضوعه موجود ضمن تجارب الإنسان السابقة وحامله يحمل في طياته تجربة إنسانية معاصرة تحتاج إلى ذلك الموضوع للتمثل به، فتحضر الحجة التي يتوافق فيها بشكل معين موضوع التمثيل مع حامله «حجة التماثل : هي احدى أصناف الحجج الأربعة الكبرى وتتمثل في الوصل، وتشبيه، أو إقامة علاقة بين عنصر خارجي " الحامل" المتفق عليه مسبق، وبين الرأي المقترح وجعله هكذا مقبولا، نتحدث مثلا عن السيدا في أفريقيا بوصفها "نخاسة ثانية " محيلين على هذا النحو إلى العواقب الكارثية للرق، وذلك لأجل الدفاع عن الرأي الذي يقر بالنتائج الوخيمة لهذا المرض، فالمثال والتشبيه، والتماثل، والاستعارة تنتمي إلى صنف حجج التماثل »[3]، يبقى أن نؤكد أنّ حضور التمثيل في البلاغة الجديدة هو مناط استقراء معين «و لن نبالغ إذا قلنا إن التفكير دينامية جدلية منفتحة بين حالات من التمثيل وأوجه من الاستنباط لا انقطاع بينهما»[4] فروح البلاغة الجديدة جدل قائم باستمرار في كل مقوماتها الفكرية «لأن الحجاج لا يكون إلاّ في الأمور التي تثير الشك وتتطلب جهدا فكرياّ وعقلياّ لتدقيقها وكشف لبسها ولعل هذا سر جمع بيرلمان في نظريته بين الخطابة والجدل الأرسطين، وقد ظهر ذلك الجمع في كون غاية الحجاج إحداث التأثير العملي المتمخض عن التصورات العقلية المقدمة»[5]، إذن كل تمثيل مخصص لحجاج معين، رؤاه استنباطية

[1]– ينظر، عبد الله صولة ، الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة"، ص.339

[2]– فليب بروتون، الحجاج في التواصل، ت.محمد مشبال، ص.121

[3]– المرجع نفسه ، ص.137

[4]– حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص.51

[5]–محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2008، ط1، ص.109

بالضرورة لكن ليس ذلك الاستنباط القائم على معادلات رياضية صارمة إنما هو استنباط يجعل التوافق حاضر في التصورات العقلية المقدمة للتمثيل «طريقة تجاوز التمثيل لمقوماته الاصطلاحية أمر سهل، لكن الذي يبدو أن المجرد منها نستطيع أن ننظر إليه وفق معانيه التعبيرية، فهو يلعب دورا مهما في تطور المفاهيم والتصورات العقلية»[1]، و هنا يظهر مرة أخرى روح الجدل الذي تتمتع به البلاغة الجديدة ويظهر-أيضا- التداخل الواضح بين الفلسفة والبلاغة برؤاها الجديدة، ما يحيلنا دوما إلى القول أنه لا يمكن للإنسان أن يتخلى عن الفلسفة فهي روح نابضة للمجتمعات، لأنها تحيلنا دوما لمعرفة شيء آخر بمقومات أكثر فاعلية، وبين فاعلية الفلسفة وفاعلية البلاغة الجديدة إنسان يطمح إلى مستقبل كريم، لا اهانة فيه ،مستقبل أقل ما يقال عنه أنه من المفروض ان يكون إنساني.

7.5. علاقة التمثيل بالاستعارة:

كثيرا ما شكلت الاستعارة في قديمها وحديثها مبحثا مهما للتقصي فيه في مختلف نواحيه خصوصا الشعرية منها، فلقد «عولجت في تاريخ البلاغة على أنها لعب بالألفاظ ومناسبة لاستغلال خصائص اللغة واستعمالاتها المتعددة وعلى أنها شيء يوضع مكان شيء أخر في بعض الأحيان، إلاّ أنه يتطلب مهارة غير اعتيادية وحذرا : باختصار اعتبرت الاستعارة جمالا أو زخرفا او قوة اضافية للغة وليست الشكل المكون والأساس لها »[2]، لذلك رأى أرسطو« أن الشيء الأعظم أهمية...هو التجويد في صياغة "المجاز" وهو الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يتعلمه المرء من غيره، إنه آية العبقرية لأن صياغة المجاز الجيد تدل على موهبة بصيرية قادرة على ادراك وجوه الشبه في أشياء غير متشابهة »[3] والملاحظ من خلال ما صيغ من أقوال أنّ الاستعارة قديما اعتبرت بكونها تضيف إلى اللغة من خلال خلق تشابهات مدركة من طرف العباقرة على حد تعبير ارسطو لكن تبقى التشبيهات في حدود اللغة

[1] - ch.perelman, l.olbrechts-tyteca, traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique , p.533 (ce mode de dépassement de l'analogie par ses termes sera d'autant plus aisé , semble –t-il, que ceux-ci sont plus abstraits et peuvent être perçus comme exprimant des structures .il joue sans doute un rôle important dans l'évolution des notions.)

[2]- ينظر، آ .أ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ت. سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، ص.92

[3]- ينظر، آرسطو، فن الشعر، ت. ابراهيم حمادة، ص.192

من خلال الكلمة أو العبارة ولا تتعداها إلى الفكر «في تقاليد أساتذة البلاغة، الاستعارة هي تغيير سعيد في معنى الكلمة أو العبارة»[1]، وذلك المعنى السعيد يلتقطه العبقري في إدراكه الخفي، وذلك العبقري في العرف الأرسطي ما هو إلا "الشاعر" «ومن ثم إذا لم يظهر شعراء جدد يعيدون خلق الارتباطات المتخلخلة فستصبح اللغة ميتة بالنسبة إلى أهداف التعامل الانساني النبيلة»[2]، لذلك تغيرت ملامح النظر نحو الاستعارة مع ريتشاردز، لأنه ثار على النظرة القديمة التي تختزل الاستعارة في تغييرات لفظية فقط وذلك نتيجة لنظرة القدماء إلى اللغة «فالتعامل مع اللغة الأرسطية كبنية محايثة قد سمح بوضع أشكال قالبية ميتة لا تراعى فيها وضع الاستعارة كوسيلة معرفية للإدراك وسيرورة ابتداعية تعكس تفاعل الإنسان مع محيطه وكيفية تمثله له، وعندما نتأمل البنية الثلاثية للغة عند ارسطو يتبين أن الاستعارة تندرج ضمن خانة التطابق حيث العلاقة لا يحكمها الابتكار والتفاعل ولا توجهها العلاقة الجسدية بين الفرد ومحيطه»[3] في حين أن ريتشاردز أعطى للاستعارة مكانتها نتيجة لنظرته الأولية نحو اللغة «وعندما نسأل كيف تعمل اللغة، فإننا في الواقع نسأل كيف يعمل الفكر والشعور وكل أنماط النشاط الذهني، كيف نتعلم أن نعيش وكيف يمكن أن ننقل ذلك الشيء العظيم، أعني ملكة الاستعارة إلى الآخرين، وهو عظيم لأنه في حقيقة الأمر، الملكة التي نحيا بها على الرغم مما يقوله أرسطو»[4]، لذلك اضحت الاستعارات بالإضافة إلى كونها دليل ابداع فني ذات أهمية بالغة في اكتشاف المخبوء الفكري الذي يعبر عن الحياة «إن الانحراف عن التعبير هو مظهر ثانوي للاستعارة والمظهر الأساس هو أن الاستعارة تنتج أنواعا من الاستعمالات اللغوية، التي تدعو القارئ لاكتشاف أنواع معينة من ترابط الأفكار وتداعيها وهذه هي قلب اللغة الاستعارية »[5]، لذلك اضحت

---

[1]- ch.perelman , l.olbrechts –tyteca , traité de l’argumentation , la nouvelle rhétorique, p.534(dans la tradition des maitres de rhétorique , la métaphore est un heureux changement de signification d’un mot ou d’une locution .)

[2]– آ .أ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ت. سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، ص.92

[3]– نادية ويدير، الاستعارة الكلاسيكية والاستعارة الجديدة، معارف، مج11، ع.21، كانون الأول، 2016، ص.210

[4]– آ .أ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ت. سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، ص.96

[5]– يوسف أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الأبعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 1997، ط1 ص.16

«تكتسي...أهمية في معجم غريماس وكورتاس وقد أوردا عن الاستعارة مايلي: "تختص الاستعارة بالبلاغة، ويقصد بها الصور ندعوها مجازات التي هي تغيير في معاني الكلمات، توظف حاليا هذه اللفظة ضمن مفردات السيمياء من أجل تسمية النتائج الاستبدالية التي تعمل في عمق الكفاءة الدلالية، في سياق المعنى المعطى من طرف الآخر"»[1]، وهذا المعنى المعطى هو الذي اهتم به الأرسطيون الجدد باعتبار النظرة الأولية للبلاغة الجديدة عندهم وباعتبار أن«الاستعارة باختلاف أوجهها، لها تأثير خاص يمس أهم الأشكال للفعالية الفكرية، والتي تساعد من ناحيتين : الاقناع بفاعليته العقلانية، والخيال بتفاعله المؤثر»[2]، وباعتبار الدمج الخطابي بين ما هو حجاجي وأدبي.

فالارسطيون الجدد لا يهمهم في الاستعارة لذتها اللفظية وإنما يتمعنون في مدى حجاجيتها أي في مدى التأثير الإقناعي الذي تحدثه، لكن مناط الابداع فيما يخص الاستعارة هو كيفية حضورها في موقف معين لتبرير فكري معين مما يتعين شكلا تأويليا للغة يتم من خلاله كشف لحثيثيات اللغة في تموجاتها الاستعارية «فالاستعارة لا توجد في ذاتها، بل في التأويل ومن خلاله، ويفترض التأويل الاستعاري أصلا التأويل الحرفي الذي يفكك نفسه في تناقض الدال»[3]، ولقد تبين لنا من خلال ما سبق أن الحجاج دائما يتجه إلى ما هو معقول ومعياري نظرا لتغير الرؤية نحو المنطق، فعندما يقر البلاغي بالرؤية الجديدة أن المنطق فيها أصبح موسعا، أي تجاوز شكليته المحدودة فسيصير الباب مفتوحا على مصراعيه لتشظي مقولات فكرية متنوعة قد تضر بالمجتمعات لذلك يصبح لزاما تبني حججا تتموقع بين معيارية معينة واختيار فكري بديل عن المنطق المعتاد، حتي تأخذ نصابها من التوازن، مما يجعلها في آن واحد مانعة لانفلات فكري معين ومحققة لفعل انساني غايته منفعية ورؤاه

[1]–لخذاري سعد، الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2017، ط1 ص.101

[2]- marc , bonhomme , Anne marie paillet et Philippe Wahl , métaphore et argumentation , le harmattan, 2017 p.38(la métaphore , par ses différentes faces , met en œuvre des ressorts touchant les principales formes de l'activité de l'esprit et contribuant à la fois à la persuasion intellectuelle , réactions affectives imagination)

[3]–بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ت.سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2006،ط2، ص.91

منبثقة من تجارب حياتية سابقة« نفهم جيدا ...كيف يمكن للمجازي أن يكون لغة طبيعية وثانية في نفس الآن : إنه لغة طبيعية لان العواطف توجد في الطبيعة*، وهو لغة ثانية لأن الأخلاق تفرض أن نفس هذه العواطف، رغم طبيعتها، هي مبعدة، مموضعة في ناحية الخطأ لأن " الطبيعة" بالنسبة للكلاسيكي هي رديئة، لذلك كانت الوجوه البلاغية مصوغة ومشبوهة في نفس الآن»[1]، و الأكيد «و بالإجمال فالمجازي هو توليف اصطناعي للعناصر الطبيعية»[2]، فتوسع المنطق بالرؤية البلاغية الجديدة نتج من خلال تغير النظرة نحو الإنسان، فرؤيته ككل متكامل في تحقيق أفكاره وأفعاله هي ما جعلت المنطق موسعا وبذلك تتهاوى فكرة الفصل الأرسطية بين ما هو خطابي وابداعي ليحل محلها طرحا آخرا «هذه واحدة من إضافات بيرلمان إبطال مفعول بلاغة المحسنات وادراج الاستعارة والتشبيه ضمن بلاغة الحجاج، وهذا أبطل أيضا تلك الهوية الملتبسة والمزدوجة بين كل من التشبيه والاستعارة ومن النتائج التي يمكن أن تتولد عن هذا التصور الجديد تقريب الهوة بين الخطاب الحجاجي النفعي الوظيفي والأدب»[3]، ذلك لأن «بيرلمان أقر بأن لا فصل بين الشكل والمضمون في فن الخطابة، وأنه لا يمكن دراسة البنى الأسلوبية بمعزل عن أهدافها الحجاجية فكل تناغم وايقاع بين مكونات الخطاب ممكن أن يؤدي دورا حجاجيا من خلال ما يتولد عنه من مرح وإعجاب وحماس لدى جمهور السامعين »[4]،بالإضافة إلى أنّ «الاتفاق العام حول قضية معينة يتم بالانطلاق من قاعدة المعارف الانسانية العامة المتضمنة على خصائص الشخصية والانفعالية والشعورية الأساسية في تكوين ثقافة الفرد والمجتمع برمته »[5]، و التي تؤسس إلى عدم الفصل الشكل والمضمون في فن الخطابة أو ضمن

*–الوجوه الأربعة الكبرى النموذجية كانت قد اخترعت داخل النظام ليس من طرف الكتاب، وإنما من طرف الإنسانية في عهدها الشعري : الاستعارة ثم بعد ذلك الكناية، المجاز المرسل، ثم السخرية، وقد كانت هذه الوجوه مستعملة في الأصل طبيعيا. (رولان بارت، ص.85)

[1]–ينظر، رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص.86

[2]– رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ص.85

[3]–محمد الولي، الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشاييم بيرلمان

[4]– باسم خيري خضير، الحجاج وتوجيه الخطاب، مفهومه ومجالاته وتطبيقاته في خطب ابن نباتة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2019، ط1، ص.69

[5]– إميل برهييه، اميل برهييه قارئا بيرلمان، ت.أنوار طاهر

المنطق البديل للمنطق الصوري، هذا توضيح مهم يبين عن امكانية إتخاذ أي صورة ومنها الاستعارة كحجة بلاغية ، و هذا يعني أنها تفقد شيئا من جوهرها الأدبي للأسباب التي ذكرناها سابقا بمعنى «أن الصورة تكون حجاجية إذا كان استعمالها يثير تغييرا من منظور يبدو طبيعي وعادي بالمقارنة بالحالة المقترحة الجديدة »[1]، لأن الأصل في أي صورة أنها غير عادية، فهي جوهر الأدب «لكي تكون هناك صورة، يجب أن نكون أمام طريقة في التكلم غير عادية، وفي شكل يمكن تمييزه ببنية خاصة»[2]، والأكيد أن الطريقة الغير الاعتيادية في التكلم هي مطية الشعراء في التعبير عن مكنوناتهم عبر التخفي وراء الاستعارات التي تجعل منها بنية شعرية غاية في التأثير، هذه الاستعارات التي أعيد النظر في مكنوناتها الفكرية لتلج رؤى الحجاج باعتباره فاعلية متوخاة من انفعالية سابقة لرؤى فكرية أصبحت نبض الحجاج وعنوانه.

لا يمكن أن نختزل الاستعارة في احداث تشابهات معينة، لكنها قد تأخذ مدى معنوي أكثر عمقا مما نتصور واختزالها في البلاغة الجديدة لا يعني انكار جوهرها الأدبي فهي عنوان لنظرة أخرى نحو اللغة التي تتيح للشاعر فيضا آخرا من التأملات « كلما كان الخطاب مبتذلا قل نبره وترنمه واقتصر على اتصال بعضه في بعض في جفاف، ونزوع الشعر عكس ذلك بالتمام والكمال، فلذلك إذا أراد أن يعلن أنه خطاب له غايته في نفسه، وأنه لا يخدم قضية خارجة عنه، وأنه تبعا لذلك سيتدخل في تعاقب زماني متعين في موضع آخر فعليه أن يضع تعاقبه الزماني الخاص، بذلك وحده يُخرج السامع من الواقع ويوضع في متوالية زمانية خيالية يدركها بوصفها قسمة منتظمة من التعاقبات ومقياسا في الخطاب نفسه، وذاك هو السبب في هذه الظاهرة العجيبة »[3]، وهي عجيبة لأن مقياس الخطاب هنا متحرر، مُنطو على ذاتيته الشعرية، لذلك كان «اللسان، في أكثر تجلياته حرية، عندما

---

[1] -Chaïm perelman , l'empire rhétorique , p62(une figure est argumentative si son emploi , entrainant un changement de perspective , parait normal par rapport à la nouvelle situation ainsi suggérée.)

[2]- Chaïm perelman , l'empire rhétorique ; p.61(pour qu'il ait figure , il faut que l'on se trouve devant une façon de parler qui n'est pas ordinaire et dont la forme est discernable par une structure particulière .)

[3]- تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد زكراوي، ص.474

يستعمل على سبيل اللعب المحض، يتخلص عن قصد من صفة التحكم فيه، وهي شديدة الهيمنة عليه فيما سوى ذلك، فيخضع لقانون يبدو أجنبيا عن محتواه، ذاك القانون هو المقياس هو الوتيرة هو الايقاع»[1]، ووتيرة البلاغة الجديدة لا تحتاج إلى خطاب ضمن متوالية زمانية خيالية من حيث المغالاة في درجة التخيل وإنما تحتاج إلى خطاب يقنع ومناط الاقناع يجعل من «الاستعارة، وهي اضمار للتماثل، يمكنها أن تكون حجة، عندما تخدم الاقناع »[2]، ومناط القول هنا امكانية حجاجية الاستعارة إذا كانت تهدف لإحداث اقناع معين «أما الاستعارة الحجاجية فلا تكون أنجع إلا بقدر ما تكون أشد قهرا واقتسارا وإذا ما احتاجت الاستعارة الشعرية إلى مواطأة من القارئ، فإن الاستعارة الحجاجية مضطرة إلى البحث عن وسائل لتستغني عن هذه المواطأة، ولا يعني هذا أن كل استعارة حجاجية عارية بطبيعتها عن كل قيمة جمالية»[3] ، وامكانية عدم حجاجيتها غير مُلغى باعتبارها تضيف إلى اللغة باستمرار على حد تعبير أرسطو واضافتها هذه تكمن في خوارقها المعنوية التي قد تكون تشابهات معينة مدركة من طرف العباقرة، وقد تنتج بعيدا عن أي تشابهات «إن الاستعارة الشعرية في حاجة لأن تجهر بأنها استعارة، إنها محتاجة لأن تلفت الأنظار، إنها تتملكك أكثر مما ترغمك، ويجب أن تفاجئنا بندرتها وجدّتها وأصالتها»[4]، «و الكلمات ليست أداة لإعادة استنساخ ذلك أن وظيفتها الحقيقية هي أن تعيد النظام إلى الحياة»[5] لذلك تبين لنا أن «تفضيل ريتشاردز للاستعارة ينطلق من كونه يعدها من أسمى المظاهر البلاغية التي تستطيع أن ترقى إلى مستوى التصوير اللغوي، وإلى مستوى إيصال المعنى بكيفية تتكاثف فيها سياقات وتجارب متعددة وقد قال ريتشاردز في مبادئ النقد الأدبي :« إنّ العناصر اللازمة لاكتمال التجربة لا تكون دائما موجودة على نحو

[1]- تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد زكراوي ، ص.475

[2]- فليب بروتون، الحجاج في التواصل، ت.محمد مشبال، ص.128

[3]- ميشيل لوجيون، الاستعارة والحجاج، ت.الطاهر وعزيز، المناظرة ، العدد.4، ت.ا.1 مايو 1991، ص.89

[4]- المرجع نفسه، ص.89

[5]- آ.أ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ص.128

طبيعي، ولذلك فإن الاستعارة تخلق الفرصة لإدخال هذه العناصر خلسة»»[1]، من هنا يتضح أن أفق الاستعارة بعيد المدى مع ريتشاردز، في حين ترتكز على التجارب الموجودة على نحو طبيعي مع بيرلمان «بل قد لا أكون مجانبا الصواب لو قلت إن موقف ريتشاردز من الاستعارة يخطو خطوة جبارة يتجاوز بها شاييم بيرلمان الذي يُسيج الاستعارة »[2] ويختزلها في تبنيها لتماثلات معينة شريطة أن ترتبط تلك التماثلات بحياة الانسان السابقة وبتجاربه، ما يبين مرة أخرى المعيارية المتبناة من طرف بيرلمان في توجيه الحجاج لتجديد منطق أخر، وما يبين أيضا مدى التداخل النظرية البرلمانية في تحقيق أسس البلاغة الجديدة، وما يبين أيضا أن حتي الاستعارة في أسلوبيتها معرضة للتغير باستمرار ما يجعل البلاغة التصويرية متأثرة بهذا التغير لذلك لا نستغرب التغير المستمر للأنساق المعرفية فهي عرضة لتبدل مستمر وما البلاغة الجديدة إلا دليل لذلك التبدل.

و الاستعارة في مضمونها وفي انبثاقها المعنوي تحمل «فكرتان لشيئين مختلفين تعملان معا وتستندان إلى كلمة واحدة أو عبارة واحدة يكون معناها حاصل تفاعل هاتين الفكرتين »[3]، ولقد أثبت ذلك أرسطو قياسيا «العشية (ب) بالنسبة للنهار (ا) هي كالشيخوخة (د) بالنسبة للحياة أو العمر (ج)، وعلى هذا يمكن أن نسمي العشية (ب) شيخوخة النهار (د+ا)، ونسمي الشيخوخة (د) عشية الحياة (ب+ج) »[4]، بمعنى أن كل استعارة تحمل تفاعلا مزدوجا، يبقى أن هذا التفاعل قد يشكل تجاذبا ومشابهة مما يسهل تحديد هويتها المعنوية وقد تقوم على«تنافر طرفيها بحيث يصعب اكتشاف علاقة المشابهة فيها، مما يحقق فيها طرفا الاستعارة نوعا من الانسجام الخفي والتفاعل وهذان الطرفان لهما القدرة على النهوض بالدلالة إذكاء التصويرية...ما يؤكد أن دراسة الاستعارة يعني

[1]– سعاد انقار، البلاغة والاستعارة من خلال كتاب فلسفة البلاغة، ص.153/154عن كتاب (حافظ اسماعلي علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الثاني، الحجاج : مدارس وأعلام، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010،ط1

[2]–بول ريكور، الاستعارة الحية، ت.محمد الولي، م. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2016، ط1، ص.17

[3]– آ.أ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ص.94

[4]– آرسطو، فن الشعر، ت. ابراهيم حمادة، ص.186

في بعض جوانبه العناية بجانب الابداع»[1]، و على هذا «يمكن أن تقسم الاستعارات عموما إلى نوع يقوم على وجود علاقة شبه مباشرة بين الطرفين، المحمول والحامل، ونوع يقوم على وجود موقف مشترك نتخذه لأسباب عرضية خارجية نحو طرفين المكونين للاستعارة، وهذا التقسيم بالطبع ليس نهائيا أو غير قابل للاختزال»[2]، ويعني الموقف المشترك الارتباط بشكل ما بالواقع، وبما يحيط به من خلال البحث في مكنونات اللغة وفي تمثلاتها الحياتية، حين تحضر اللغة من خلال تمثيل معين يبحث فيه الانسان ويستفسر عن واقعه المعيش «لذلك أُعتبر التمثيل بكونه عبارة مسكوكة أي ثابتة الصياغة وتصويرية اي استعارية»[3]، لكن« ليست كل التماثلات حججا لأنها ليست كلها في خدمة الدفاع عن الرأي، هكذا فالتنصيص على أن " ما تمثله الشيخوخة بالنسبة إلى الحياة هو ما يمثله المساء بالنسبة إلى النهار" هي صيغة جميلة جدا وليست حجة فنحن كلنا متفقون بالفعل على أن الشيخوخة هي نهاية الحياة، وأن المساء هو أخر النهار، فهذا تماثل مكثف يمنحنا الحديث عن الشيخوخة الاستعارة الآتية :" مساء الحياة"، ولكن ما زلنا هنا داخل الأدب أو داخل الشعر، وليس داخل حقل الحجاج، حيث نتسأل باستمرار : ما هو غرض الاقناع؟»[4] فيظهر بذلك أن التمثيل جوهر في الاستعارة وهي عمقه اللغوي النابض بالتفاعل المحدث بين طرفيها شريطة أن لا يصل إلى «الالتباس المعنوي بين الموضوع والحامل لأن هذا الأخير يستطيع أن يكون جد متغير، الاندماج الاصطلاحي للموضوع وللحامل الذي يقرب من ميدانيهما المعنوي يسهل في تحقيق الأثر الحجاجي وعندما نجتهد من خلال تطور التمثيل ومن خلال الحامل في استخلاص النتائج المهمة للموضوع فإن قوة الحجة تكون أكبر»[5]، من خلال تحقيقها لغايات تفسيرية «إن التساؤل عما للاستعارة من

[1]– ينظر، إياد عبد الودود عثمان، في تأصيل مصطلح الاستعارة، الموقف الأدبي، مج.37 ع.443، 2008، ص.32

[2]– آ.أ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ص.114

[3]–محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص.265

[4]– فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ص.122

[5]-ch.perelman, l.olbrechts-tyteca , traité de l’argumentation ,la nouvelle rhétorique , p.536 (les degrés de contamination entre thème et phore peuvent cependant être très variés. La fusion de termes du thème et du phore , qui rapproche leurs deux domaines facilite la réalisation d’effets argumentatifs .lorsque l’on s’efforcera par le développement d’une

دور حجاجي يعني قبل كل شيء فيما يبدو، أننا نبحث عن تفسير لهذا الواقع الذي يمكن أن نتحقق منه في تجربتنا اليومية»[1]،و الذي بدوره يفسر التجربة و يمنطقها.

وبذلك تأخذ الاستعارة بعدا قيميا وثابتا وفي أكثره مرتبط بالأخلاق لذلك يمكننا الجزم أن البحث عن المعان واقعيا يرتبط كثيرا بحجاجية الاستعارة و أن كل ارتباط استعاري بالتمثيل يعني أن «ما للاستعارة من دور حجاجي مرتبط، في نظر بيرلمان بدور التمثيل في مجال الحجاج، ويمكن أن نعتبر الاستعارة كحالة خاصة من التمثيل، أي تمثيل مكثف»[2] حينما «يشتد التفاعل بين أطرافه ويلطف أحيانا فيصبح استعارة، ومعنى هذا أن الاستعارة مشتقة من التمثيل ومنطلقة منه حتى اعتبر ريتشاردز الاستعارة حصيلة تفاعل interaction لا نتيجة استبدال ...لهذا اعتبر أن الاستعارة لا يمكن تحليلها حجاجيا إلاّ من حيث هي تمثيل تكثف فهو موجز ووجه الكثافة فيه والايجاز الاندماج الحاصل بين أحد عناصر الموضوع وأحد عناصر الحامل اندماجا لا يمكن معرفة أي العنصرين هو الموضوع وأيهما الحامل، وهو ما يحتم علينا أن نستنجد بأحد السياقين المقالي والمقامي لكي نفهم »[3]،خصوصا إذا وضعت الاستعارة كحكم قيمي على بعض الأشياء والأشخاص والمواقف، فتصبح بذلك شديدة التأثير وهي بذلك تحدث تأثيرا شديدا وقويا لمن يوجه إليه الخطاب بخلاف نقص تأثيره لو كان ذلك الخطاب مصاغا بألفاظ عادية غير مجازية، فمن السهل تجاوز الخطاب العادي أما الخطاب الذي يحمل قيما معينة من الصعب جدا تجاوزه لأن تلك القيم نابعة من ثقافات الشعوب وتراثها المتنوع، وبهذا نكون قد أوضحنا عنصرا مهما في تحديدات البلاغة الجديدة وهو عنصر الاستعارة فميدانه عميق لأن بفضلها تتشكل الرؤية التداخلية بين منطق العقل والانفعال الانساني، فوجودها حجاجيا دليل هذا التداخل ثم إنها وسيلة مهمة في تحقيق انتباه السامع عبر خاصية الحضور

---

analogie , de tirer, a partir du phore ; des conclusions intéressant le thème , la force de l’argument sera d’autant plus grande.)

[1]–ميشيل لوجيون، الاستعارة والحجاج، ت.الطاهر وعزيز، المناظرة ، العدد.4، ت.ا.1 مايو 1991، ص.87

[2]– المرجع نفسه، ص.85

[3]–ينظر، عبد الله صولة، الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة"، ص.343/342.

التي يحققها الحجاج «فالبلاغة الجديدة على عكس البلاغة الحديثة غير معنية بشكل الخطاب من أجل الزخرف أو القيمة الجمالية، بل من جهة كون ذلك وسيلة للإقناع، وخاصة وسيلة للإبداع أي "الحضور" " أي جلب أشياء إلى ذهن السامع ليست حاضرة في ذلك الحين" وذلك عبر تقنيات التمثل »[1] لذلك «نفهم تلك الاستعارات الجميلة لشاييم بيرلمان الذي يقول إننا حيث تعوزنا البراهين المنطقية أو التجريبية، فإننا نعمد إلى البلاغة، أي إلى الرأي والاستعارات باعتبار هذه فرضيات عمل تقود كل معرفتنا وتدفع بنا نحو الاكتشاف، ومتى تيسرت هذه المعرفة باعتماد البرهان الرياضي أو التجريبي فإننا نرفع هذه الاستعارات والتمثيلات والتناسبات والآراء doxa التي قامت بدور المنصة التي ندعم بها البناية قبل الاكتمال النهائي، إن هذه لضرورة لا يمكن لأي علم الاستغناء عنها حينما يجد نفسه في حال الحرج والافتقار إلى المواد البرهانية الصلبة»[2]، لذلك استنجد بيرلمان بالبلاغة لتغطية النقص الاستقرائي للعلوم خصوصا في ميدانه الإنساني بتقنيات التمثل الكثيرة والاستعارة احداها، وجوهر الابداع في البلاغة الجديدة هو تحصيل حضورها حجاجيا لأجل اقناع معين يهدف إلى تعديل صورة معينة للواقع، وتغيير نمط معين من الفكر عبر تمثل مختلف التقنيات الحجاجية، ومما لا يلغي وظيفتها الأساسية المتمثلة في الإبداع الشعري.

8. التقنيات الحجاجية وفق التصور البرلماني:

لكي نتكلم على التقنيات الحجاجية فهذا شيء يحيل إلى أمرين مهمين، أولهما : هي مسألة الحجاج نفسها «ينتمي الحجاج في الحقيقة إلى مجموع الأفعال الإنسانية التي تسعى إلى الإقناع فعديد من مقامات التواصل تسعى في الواقع إلى حمل الفرد أو المتلقي أو الجمهور على تبني سلوك ما أو مشاطرة رأي معين»[3]، لذلك عُد الحجاج مختلف ومتنوع حسب الثقافات المحققة له في تنوعها الاجتماعي وحسب حالات التواصل التي تضمن سيره، كما أن هذا الانتماء يكاد يكون أساس انشاء الحوارات وتعددها حول الواقع والعالم ومختلف قضايا الحياة في ارتباطها ببعضها بعض، كما

[1]- صابر حباشة، مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية، المنهال، 2011،ص.30

[2]-محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص.366

[3]- فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ص.18

يختلف الحجاج باختلاف اللغة الحجاجية نفسها، فالأكيد أن اللغة الأدبية تحتاج إلى الكثير من التأويل، أما اللغة المفاهيمية فبراهينها مباشرة تقترب من حالات الاستدلال، لذلك فالحجة فيها قريبة من اليقين لأنها علمية وثانيا : إلى التنظير الذي يتحكم في هذا الحجاج ومنه تتولد تلك التقنيات التي تحتكم إلى «تقنيات خطابية وتتفرع منها علوم اللغة وحقل التداوليات»[1] مما يجعل «وظيفة الحجاج تمكن من بناء " التفاسير" على أقوال يقع إنشاؤها حول العالم وهي أقوال تعالج تجربة أو معرفة في أفق نظر مزدوج للعقل الاستدلالي والعقل الإقناعي»[2]، لذلك يسعى الحجاج إلى اتخاذ الرأي الأكثر معيارية سعيا نحو الاقناع باتزان معين قد تأخذ فيه الأمور ميزانا وسطيا بين احتياجاته النفسية والانفعالية والتأثيرية وبين النظام والقانون الذي يفرضه المجتمع والمبني في الأساس على تجارب الإنسان المختلفة والتي يفرضها العقل الاستدلالي والذي «ينهض على آلية تتصل أساسا بإقامة روابط سببية مختلفة " والسببية هنا بالمعنى الواسع" بين قولين أو عدة أقوال، وهذه الروابط تقوم من خلال أساليب هي شاهدة على ما نسميه "انتظام المنطق الحجاجي" والذي تتعلق مكوناته في الوقت نفسه بالمعنى الذي تتضمنه هذه الأقوال »[3]، فالحجة التي يستدعيها منطق القول للإقناع يكون وفق روابط معينة تنصهر فيما بينها من خلال العقل الاستدلالي، فهو سابق للعقل الإقناعي لأن هذا الأخير «ينهض على آلية تتصل أساسا بإقامة "الدليل "بواسطة "الحجج" التي تبرر الأخبار التي تحصل عن العالم والروابط السببية التي تصهر الأقوال فيما بينها »[4]، إذن توافر الاستدلال ضمن منطق الإقناع أمر وارد وأكيد عند بيرلمان لأن الحجج التي يستدعيها منطقه تنبني من الرؤى ومن الفكر السائد، و لا تنبني فقط من اللغة في نظاميتها الصرفة حتى وإن كانت أساسها التكويني لأن الأصل في الحجاج «لا يكون إلا في الأمور التي تثير الشك وتتطلب جهدا فكريا وعقليا لتدقيقها وكشف لبسها، ولعل هذا

[1]–ينظر، أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص.12.

[2]–باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب نحو المعنى والمبنى، ت. أحمد الودريني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2009، ط1، ص.17.

[3]– باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص.17.

[4]–المرجع نفسه، ص.17.

سر جمع بيرلمان في نظريته بين الخطابة والجدل الأرسطيين وقد ظهر ذلك الجمع في كون غاية الحجاج إحداث التأثير العملي المتمخض عن التصورات العقلية المقدمة»[1]،إذن جانب الإقناع يؤيده جانب الخطابة بكل مقوماته، وجانب الاستدلال يؤيده التصورات العقلية المقدمة لقبول أو دحض الحجاج المتبنى في العملية التحاورية التخاطبية، وديكرو يميز بين نوعين من الحجاج، الحجاج العادي وهو مجال دراستنا والحجاج الفني* المرتبط أساسا باللغة، فالحجاج في معناه العادي «يعني ...مجموعة من الترتيبات والاستراتيجيات التي يستعملها المتكلم في الخطاب قصد إقناع سامعيه، وتعتبر المظاهر الخاصة بالحجاج أثرا من آثار الخطاب ولا يبحث لها عن صلة باللغات الطبيعية، وقد أثمرت دراسة الحجاج بالمعنى العادي أعمالا كثيرة خاصة في إطار أنساق من المنطق الحديث تسمى الأنساق المنطقية غير الصورية "بيرلمان 1977" أو الأنساق المنطقية الطبيعية "غريز،1982" و"بورال،1984" و"ميبفيل، 1983" وفينيو،1976" في هذا الإطار يندرج الحجاج ضمن ما يسمى عادة تحليل الخطاب»[2]، إذن لا يمكن تصور بلاغة جديدة دون تحليل الخطاب فهو جوهرها واللغة من خلاله وصفية، تصف اللغة في استعمالاتها المختلفة، فهي بعيدة عن قوانينها الصارمة لذلك ترتبط البلاغة الجديدة بالتداول أيضا، فسمتها الشمول من حيث أن «شمولية نظرية ما تكمن في قدرتها على التحاور مع نظريات أخرى تتقاسم معها موضوعا واحدا للدراسة»[3]، فبذلك تأخذ البلاغة الجديدة تلازما يكاد يكون عميقا من رؤى أخرى تندرج كلها في نطاق التطور المعرفي الإنساني الحديث الذي مهدت له لسانيات دي سوسير، ويجب أن نذكر أن البلاغة الجديدة لا ترتبط بالتداوليات المدمجة أي المرتبطة أساسا باللغة واللسان وإنما ترتبط بالتداوليات في معناها العام المرتبط بأمور لسانية وغير لسانية «ولئن اعترفت أوريكيو بالبعد التداولي في اللغة ...معتبر أنه لم يعد بحاجة إلى الاستدلال

[1]–محمد سالم، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص.109

*– يعني الخطاب بالمعنى الفني صنفا مخصوصا من العلاقات بين المضامين الدلالية تتحقق في الخطاب وتكون مسجلة في اللسان وتتميز العلاقة الحجاجية بكونها درجية أي إنها تربط سالم عن(آن ريبول، نظرية الأعمال اللغوية، ت. شكري مبخوت ص.93

[2]–ينظر، آن ريبول، نظرية الأعمال اللغوية، ت. شكري مبخوت، ص.93

[3]–سعيد بن كراد، السيميائيات السردية، مدخل نظري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص.10

عليه، فإنها بالمقابل حذرت من المغالاة في "العقيدة التداولية"، فاعتبار الممارسة اللغوية مجرد عمل نفعي مصلحي، غائي قد يقلل من شأن الوظيفة الإخبارية للغة، فأن نتكلم هو أن نفعل قطعا ولكن هو أن نقول ما نعتقد أنه صحيح هو أن نطلب تزكية الآخر لنا ...ثم إن بعض الاستعمالات اللغوية مجانية، ذلك انه إذا كان ممكنا أن نتكلم دون أن نقول شيئا، فإنه من الممكن أيضا أن نتكلم دون أن يكون لكلامنا مقصد عملي»[1] والأكيد أن البلاغة الجديدة تحتاج إلى الكلام الذي فيه مقصد عملي دون المغالاة فيما هو نفعي وغائي ومصلحي، و نؤكد على جملة " دون مغالاة" لأن المقصد العملي لا يمكن أن يكون دون غائية معينة مرجوة من الخطاب في ارتباطه بالحجاج الذي قد يكون موضعا للطعن في اي لحظة حين تظهر حجة أقوى وتختفي حجة أضعف، هي إشارات يجب ان لا نمر عليها مرارا عابرا حتى يستبين الفهم وتتضح الرؤية .

8.1.تعريف الحجة:

يعتمد الحجاج على العملية الإقناعية والتأثيرية في حوار معين والتي تستند إلى تقديم الحجج وردها حسب الموقف الاتصالي فهو« طريقة في تنظيم الحجج واستعراضها أو تقديمها»[2] في تلك العملية التواصلية التي تعتمد المحاورة العقلية بربط الحجة «بالدليل، أو العلامة، او البرهان، أو الوسيلة أو الطريق، او المؤشر، أو السبيل، أو القرينة، أو الاشارة ...و يعني هذا أن الحجة هي الدليل الذي يستخدم للإثبات أو النفي»[3]، فارتباط الحجة بالدليل يقوي موقعها الإثباتي، لذلك فدحضها يستلزم حجة أقوى تعتمد على دليل أقوى «فهو عملية توجه التفكير العقلي بصورة يقينية ومقنعة وبذلك يتخذ الدليل صورة استدلال تصير فيه النتائج منسجمة مع المقومات التي انطلقت منها ويحيل الدليل من جهة أخرى إلى الواقع ليأخذ منه ثمة مضمونا ماديا تصبح بموجبه الوقائع والأحداث والوثائق بمثابة أدلة، ويتميز الدليل عن الأشكال الأخرى للاستدلال تميزة الحقيقة، إذ كل ما يحمل عليه يعتبر في

[1]-ينظر، صابر حباشة، التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، المنهال، 2008، ص.11

[2]-حافظ الاسماعيلي العلوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ص.02

[3]- ينظر، جميل حمداوي، الرواية العربية في ضوء بلاغة الحجج، نحو مقاربة حجاجية لروايات أحمد المخلوفي، مطبعة RIVE بتطوان، المغرب، 2020، ط1، ص.45

غالب الأحيان حقيقيا »[1]، ويجب أن نشير في أن اعتبار الحجة دليلا قاطعا في التصديق هذا من الخصوصيات المعرفية التي أطاحت بالبلاغة لأن «تقنية الاقناع كانت مشيدة على سلطة العلم وهيبتها وتستلهم انموذج العلم، منذ الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، فكان ينبغي على جميع الخطابات الحجاج، سواء في الفلسفة أو في بقية العلوم الإنسانية، أن تصاغ وتتشكل باسم الحقيقة والعلم لا غير»[2]، و هذا المجال غير مُلغى خصوصا في العلوم وما شابهاها، لكن البلاغة في شقيها القديم والحديث تعتمد على المحتمل من الخطاب في تجارب الإنسان المختلفة، لذلك فالحجة لا يمكن أن تكون دليلا يقينيا قاطعا، فهي إلى الرأي المشترك أقرب والمعروف أن الرأي يحمل نبضا سلطويا يقره المجتمع «إن تطور البلاغة ونظرية الحجاج، إنما هو يتبع مصير الحالة الابستيمولوجية لمفهوم الرأي opinion المتعارض مع مفهوم الحقيقة vérité»[3]، الحقيقة مجالها العلوم اليقينية، أما البلاغة لا يمكن لها إلا الاشتغال بالرأي فهو مجالها المنوط بها، والحجة إذا صح قولنا أنها دليل فهذا الدليل ليس قطعيا وإنما يدور في فلك رؤى المجتمع الذي يتمثل بـ «قاعدة العدالة التي تمثل المبدأ المؤسس بصورة قانونية لتاريخية العقل، والمقوم لها على حد السواء»[4] ، وعليه فإنه «متى يمكن النظر إلى حجة ما بصفتها حجة ضعيفة أو قوية، فلا بد أن تتدخل قاعدة العدالة من جديد، وبفضل تدخلها تكون قيمة الحجج، التي هي حجج غير قسرية وغير إلزامية أبدا، على العكس تماما من أدلة الإثبات البرهانية هي قيمة في ذاتها تتوقف صلاحية اشتغالها على أساس استعمالاتها السابقة من حيث نجاعتها وفاعليتها المؤثرة اللتان أهلتها للقبول بمصداقيتها، وجعلها معروفة بذلك في سياقات مشابهة من الماضي»[5]، فلو بقيت البلاغة في إطارها القديم تتخذ منابع حججها من أراء المجتمع التي تنبض بالعدالة ما كان لها أن تتخلف وتنحصر، ارتباط الحجج بالحقيقة واليقين ساهم في زوالها ،البلاغة الجديدة أعادت رؤيتها

[1]– حافظ الاسماعيلي العلوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ص.03

[2]–شاييم بيرلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت. أنوار طاهر، ص.04

[3] – شاييم بيرلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت. أنوار طاهر ، ص.13

[4]– ينظر، شاييم بيرلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت. أنوار طاهر ، ص.12

[5]– المرجع نفسه ، ص.12

بكساء جديد قوامه العدل والرؤى الاجتماعية مناط العلوم الإنسانية وهكذا كلما تعمقنا في البحث تتراءى لنا أسباب أخرى لزوال البلاغة القديمة المتمحورة بالقانون الأرسطي ، فلا يمكن لزوالها أن يكون هكذا عبثيا وإنما يرتبط بالواقع المعرفي والأبستمولوجي للإنسان .

إذن للحجة معان مختلفة حسب الواقع المعرفي المهيمن عليها، والمعروف أن كلمة حجة هي «نمط إقناعي بواسطة الاستقراء، هناك مجموعة من الانماط بواسطة الاستنباط، إنها الحجج، وغموض كلمة الحجة يمتلك هنا دلالة واضحة، فالمعنى القديم المستعمل هو : خرافة تمثيلية " حجة إحدى كوميديات بلوث "، أو أيضا، فعل متمفصل "بواسطة التقابل مع الأسطورة، تجميع للأفعال "وبالنسبة لشيشرون، إنها في ذات الوقت "شيء خيالي يمكن وقوعه "، "المستساغ" و"فكرة محتملة مستعملة للإقناع " وهو ما يركز كنتليان بشكل جيد على حمولته المنطقية :"طريقة للتدليل على شيء بواسطة شيء آخر، للتأكيد على ما هو مشكوك بواسطة ما ليس كذلك"»[1] فالحجة حملت دلالة معنوية منذ القدم في توافقها مع ذلك الواقع، فعندما تحتمل أفعال الإنسان ضمن وقائعه الحياتية فعلا يُحتج به ضمن إطار أسطوري، فذلك يعني أن قوتها مستمدة منه لسيطرة ذلك الفكر على الواقع، وما يقال عن الأسطورة يقال أيضا عن الخرافة، ومع الشيشرون والكنتليان استمدت الحجة معنا أكثر علمية، لكن رغم ذلك فكلمة «حجة لم تصبح شائعة، حسب أ . راي، إلا أثناء القرن التاسع عشر في تطبيقات خاصة بالإشهار والبيع "1998، مدخل "حجة"و هي مستعملة في ثلاثة مجالات بمعان مختلفة، هي في المنطق تطابق مصطلحا تعيينيا وفي الأدب تعبر عن خطاب يلخص خطاب آخر، وفي البلاغة الحجاجية تحدد بأنها ملفوظ يضفي مشروعية على نتيجة »[2]التي تنتج عن عملية حوارية سابقة حول موضوع معين و كلما قوت الحجة كلما تقوى جانب الاقناع و الاقتناع.

إذن تأخذ الحجة منعطفات متنوعة حسب المعطيات المتوفرة لكل نوع، لكن الذي يبدو أن البلاغة الجديدة تجمعها في إطار واحد وهو إطار التدليل على رأي معين، بغية الوصول إلى نتيجة

[1]–ينظر، رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ت.عمر أوكان، ص.54

[2]–باتريك شارودو – دومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ت . عبد القادر المهيري، حمادي صمود، ص.66

تستهدف ذلك الإطار التدليلي للمحاورة، لذلك يمكن في أي لحظة من لحظات المحاورة أن تتعرض للدحض أو القبول فإذا «كانت الحجة موضوع اعتراض فإنه يجب أن تحظى هي ذاتها بالمشروعية ويكون لها أثناء هذه العملية الجديدة وضع نتيجة يقدمها المتكلم ويؤيدها بواسطة جملة من الحجج هي حجج فرعية بالنسبة إلى النتيجة الأولى، وإذا لم يتحقق الاتفاق على أي ملفوظ يمكن للتراجع أن يكون " في عرض الحجج" لا نهاية ولا خصام دائما، إن موافقة الجمهور على الملفوظات المستقرة التي من شأنها أن تؤسس عليها النتيجة ليست مضمونة حتما وموافقة الخصم هي دون ذلك ضمانا، وإن اختيار ما يمكن أن يعتبر مرجحا هو إذن راجع إلى الاستراتيجية المتوخاة حسب الظروف»[1]، فدحض الحجة والاعتراض عليها ليس معناه أنها لا تتميز بالمشروعية وإنما قوتها تُظهرها الحجج المتفرعة عنها فالنتيجة الأولى ليست إلا أصلا للنتائج المتولدة عن النتيجة الأولى، فمبدأ الاحتمال هو الذي يؤسس لاختيارات متنوعة تنبع عن استراتيجيات ترتبط بظروف معينة لذلك كان مبدأ ومنبع الحجج عند برلمان له مبادئ أساسية تؤسس دوما لمعيارية الحجاج .

8.2. أصناف الحجج :

إن الالمام بنوعية الحجج نبض كل محاورة هادفة يتوقف على التركيز على طريقتين بارزتين في تمحور البلاغة الجديدة وهما طرائق الاتصال والانفصال على التوالي، وجود بلاغة جديدة هو جدل قائم بينهما، تقوم الحجج من خلال هذا الجدل بإضفاء نتيجة معينة هي بالضرورة مختلفة عن السائد وإلاّ ما ضرورة الجدة في هذه البلاغة «في الواقع، إنّ كل خطاب حجاجي يستهدف تغيير أساليب تفكير مخاطبيه وطرق تشكيل معارفهم»[2]وفق النسق المعرفي المتعارف عليه ثقافيا فتكون النتيجة المتوخاة تحمل نقدا لفكرة معينة .

[1]– باتريك شارودو – دومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ت . عبد القادر المهيري، حمادي صمود ، ص.68

[2]– شاييم برلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت. أنوار طاهر، ص.08

وعليه إن تكلمنا عن أصناف الحجج المقدمة فأغلبها تشمله الحالة الاتصالية التي يشغل فيها التوافق الفكري حيزا مهما بين المتحاورين بداية باللغة المعينة على التفاهم ونهاية بظروف مقامية أخرى «إن ممارسة الحجاج بفاعلية مؤثرة إنما يفترض التوفر على وسيلة للتواصل، ألا وهي اللغة المشتركة التي بدونها يصبح الاتصال بين عقول المخاطبين مستحيل التحقق في الواقع العملي»[1]، فهي التي تجعل من «الوصل ينطلق لدى المتلقي من اتفاق مسبق واضح وعندما لا يجد الطرف "الموصول" الذي يصلح للدعم سوى صدى قليل فالحمولة الحجاجية للوصل تنقص»[2]، ويتضمن الاتفاق المسبق على الآراء التي تصلح مادة للحجاج من الوقائع والافتراضات والقيم والهرميات والمواضع وهي مواد قديمة الوجود، فقط يتم استحضارها لتبني موقف معين واتخاذ قرار نهائي والتمثيل لفعل ملموس و عملي يضمن سيرورة المحاورة ضمن حجج لا تبتعد قدر الامكان عن المعقولية و المعيارية «إن البحث عن "اتفاق مسبق"* يتحقق بواسطة تحديد "نقطة ارتكاز" انطلاقا من موضوع مقبول من المتلقي سلفا»[3] بشرط أن «يتم القبول بوجهة النظر القائلة بأن هناك أكثر من طريقة لرؤية الأشياء»[4]، وهذا عمق الحجاج ومحوره لأن الاتفاق المسبق الذي يكون نقطة ارتكاز الرؤية الحجاجية لا يمثل أمام الاختلاف في وجهات النظر «فقط على المتلقي أن يقبل فعليا المنطلق الذي يرتكز إليه الحجاج وذلك لكي يتم الانتقال من ما هو متفق عليه إلى ما يراد القبول به»[5] بشرط أن تبقى الحجة في إطار مشروعية معينة تحفظ للحجاج معياريته المنوطة به، فالمعروف أن «الحجة عند بيرلمان تتعلق بعقلانية تختلف عن البرهان الرياضي»[6]، لأن «الحجاج والبرهان لا يتناولان ذات الموضوع، فموضوع الحجاج ونقطة

[1]- شاييم برلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت. أنوار طاهر ، ص.9

[2]- فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ص.112

*)- إن بعض العناصر التي يقبلها المتلقي مسبقا في مجال التواصل الحجاجي تمثل نقطة انطلاق لبناء الحجج من قبل الخطيب فالحجاج يتمثل هنا في نقل الاتفاق المسبق نحو الرأي الذي نريد الدفاع عنه وجعله على هذا النحو مقبولا (فيليب بروتون، 137)

[3]- المرجع نفسه، ص.73

[4]-فليب بروتون، جيل جوبتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي، ص.24

[5]-ينظر، المرجع نفسه، ص.52

[6]-المرجع نفسه، ص.41

انطلاقه هو مشكلة ما، أما موضوع البرهان ونقطة انطلاقه، فهو قضية يطلب إثباتها »[1] لأن الهدف من العملية هو الوصول إلى نتيجة هادفة من خلال طرح اشكال معين مع الحفاظ على مشروعية الحجة الأولى المقدمة رغم الاختلاف في وجهات النظر، لأن الاختلاف ضروري في حد البلاغة الجديدة، هذه الأخيرة وُجدت أصلا لإيجاد حلول وسطية مقنعة وهادفة، و معدلة لسلوكيات الإنسان التي يكتسبها، المستهدفة لتحقيق التوافق في الرؤى ودحض الصراعات القائمة على فكرة الالغاء البلاغة الجديدة تهدف إلى جعل الاختلاف منبعا مجددا لأفكار تخدم الانسانية في شموليتها الفكرية من حيث تحقيقها لمقاصدها العملية.

وعليه تتحدد التقنيات الحجاجية عند بيرلمان في توزعها «على الأصناف الآتية :الصنف الأول "الحجج شبه المنطقية " والصنف الثاني : " الحجج المؤسسة على بنية الواقع " وتتضمن حججا قائمة على علاقة التتابع كالحجة النفعية وحجة التبذير، وحججا قائمة على علاقات الوجود كحجة السلطة والصنف الثالث : " الحجج القائمة على علاقات تؤسس بنية الواقع، ومنها الحجج التي تؤسس بناء على حالة خاصة كحجتي الشاهد والمثال، ومنها الاستدلال بواسطة التماثل كالاستعارة والصنف الرابع فصل المفاهيم " أي الحجاج بواسطة حجة الفصل"»[2] يتضمن النص أصناف الحجج المتوخاة عند بيرلمان، وهي حجج تدخل في اطار حالة اتصالية، فالوصل« يجب أن ينطلق لدى المتلقي من اتفاق مسبق واضح، وعندما لا يجد الطرف الموصول الذي يصلح للدعم سوى صدى قليل فالحمولة الحجاجية للوصل تنقص»[3] بحيث يتضمن هذا الاتفاق المسبق على «الطرائق التي تقرب بين العناصر المتباينة بدءا وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها أي ابرازها في هيكل أو بنية واضحة أو لغاية تقويم أحد هذه العناصر، بواسطة الآخر تقويما إيجابيا أو سلبيا »[4]، نذكر فقط أن ما يمثله الوصل هو التعالق بين المتلقي في سياقه المرتبط بالتلقي، والذي

[1]- فليب بروتون، جيل جوبتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي ، ص.08

[2]- المرجع نفسه، ص.15(في هامش الكتاب)

[3]- نفسه، ص.112

[4]-عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته ، ص.317

يكون مقيد بحجة التي تستلزمها الحالة التواصلية المتبناة، والتي قد تكون خطابا شفويا أو كتابيا، ففي حالاته الشفوية فإن «الحجاج الشفوي يمتلك شيئا لا يعوض، هو البلاغة بالتحديد»[1] أما في حالاته النصية، فمتلقي النص مطالب بتكوين حجية نصيته لذلك تراعي البلاغة الجديدة في الخطاب اهتماما منقطع النظير للمستمع الكوني فهو في نظر بيرلمان مشيد هذه البلاغة، وتتدرج نوعية هذا المستمع من الكوني إلى الخاص طبقا لمنظوره للحجة التي تدعم حالة الفصل والتي بفضلها يتشكل لا انسجام في المفهوم المعطى في الخطاب لكن في حد البلاغة الجديدة وجود الوصل يستلزم وجود فصل أيضا، ويتحدد هذا الفصل بحجة مغايرة والتي يتحدد من خلالها وحينما توضع في حالة جدلية مع الحجج المقدمة المنطق المغاير الذي يبحث عنه بيرلمان، لأن أساسا العملية الحجاجية تهدف إلى تغيير نمط تفكير بتفكير مغاير أكثر إلماما بالأمور الحياتية العملية «إنّ فصل المفاهيم هو منهج في تأطير الواقع يتيح انطلاقا من مفهوم يحيل عادة على كون واحد "كبير" وتوليد عالمين متميزين وحيث لا يجد الرأي المقترح مكانا في البداية، فإنه بعد عملية الفصل سيتوافق مع احدى رؤى العالم المتحصل عليها وهذا هو الهدف المنشود، يرى بيرلمان في الفصل طريقة لبناء حجة فلسفية بالأساس، لا سيما انطلاقا من زوج "المظهر، الحقيقة" الذي يشكل النموذج الأصلي لكل فصل مفهومي ويحق أن نرى في هذه الحجة دلالة وحمولة واسعتين تجعلها تستوعب جدالاتنا اليومية»[2] باعتباره رهين بإختلاف معين «التقنيات المستخدمة لغرض احداث القطيعة وافساد اللحمة الموجودة بين عناصر تشكل عادة كلا لا يتجزأ أو على الأقل كلا متضامنة أجزائه في نطاق نظام فكري واحد، فوفق هذه الطرائق يحدث فصل داخل المفهوم الواحد بملاحظة انعدام الانسجام بين العناصر المكونة له ويحمل أعراضه على جوهره ومحاكمة ظاهره في ضوء حقيقته»[3]، في هذه الحالة تحتضن البلاغة الفلسفة ،فمسألة ايجاد حجة الفصل ليست معطاة لأي كان، المستمع الكوني "auditoire universel "في عرف بيرلمان الذي يتمتع بقدر معرفي فلسفي عميق هو الذي يتمكن من احداث حجة مختلفة تتبنى الواقع، مع

[1]–أوليفي ربول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي ؟ ت.محمد العمري، ص.224

[2]– فليب بروتون، جيل جوبتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ت. محمد صالح ناجي الغامدي، ص.114

[3]– ينظر، عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته ، ص324

العلم أن هذا النوع من الحجج يكون دائما قابلا للرد وللنقاش متى ما توفرت حججا أكثر فاعلية والتي تضيف إلى سلوك الانسان قيما تتحدد اتباعا للظاهرة الحجاجية المقدمة «فالمساواة مثلا بوصفها قيمة، قابلة للنقاش، يمكننا أن نذعن لها بحزم أكثر أو أقل، ويمكننا أن نحاججها بصرامة، بيد أنها تنفلت من فضاء البرهان وسنكون ملزمين بالقول : يا للحظ السعيد ! لأنّ إرادة البرهنة علميا على القيم لا يمكن أن تؤدي سوى إلى النزعة الشمولية »[1]، والمعروف أنّ كل القيم عندنا تحدد النزعة المركزية والشمولية، وهذا في حد ذاته ليس عيبا لأن لكل ثقافة مركزيتها وشموليتها، لكن العقول تتبدل والنفوس تتغير، والإنسان بطبعه وأفكاره قد يضر أكثر مما ينفع، فالقيم موجودة على مدار العصور لكن هل تطبيقها موجود أيضا ؟ البلاغة الجديدة تعيد للقيم اعتبارها العملي المنوط بها، ودليلها عدم تعاملنا مع القيم تعاملا عمليا في بنية الواقع الذي نحياه في جميع أنحاء المعمورة رغم وجود القيم التي تحدد النزعة الشمولية للإنسانية .

8.3. الحجج شبه المنطقية :

و نوع هذه الحجج دال من خلال وصفها فهي قريبة من المنطق لكنها ليست منطقا، إنها «تستعمل استدلالا قريبا من الاستدلال العلمي، مما يجعل تميزها أحيانا عن الاستدلال صعبا ويذكر بيرلمان أنه في القديم "عندما كان التفكير العلمي ذو صبغة رياضية أقل تطورا، كان اللجوء إلى الحجج شبه المنطقية أكثر تواترا "، أما اليوم، فإنه يمكننا تمييزها بوضوح من الكون المنطقي الذي نستلهمه»[2]،ذلك لأن التطور في المسائل العلمية التي تأخذ صبغة رياضية عرف تطورا ملحوظا مما أفضى إلى ملاحظة قصور المنطق عن تناول بعض المسائل خصوصا فيما تعلق بالعلوم التي ترتبط بالإنسان، أما قديما فكان المنطق يستمد قوته من البديهيات الرياضية المعروفة آنذاك وبالتخصيص كان أغلبها مسائل رياضية هندسية، لذلك فالاستدلالات شبه المنطقية كان لها وجود مهم فالاستقرار المنطق على حاله اليوم مهد له وجود مثل هذه الاستدلالات التي تركت مجالا للقول ورده

[1]- فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ص.23

[2]- المرجع نفسه ، ص.117

والبحث عن منطق جديد يستوعب الواقع في أمور لم تعالج قديما يستلزم أيضا مروره بالبحث في شبه المنطقي الذي يأخذ منهجا وسطا بين ما هو رياضي وما هو غير ذلك لهذا فإن «الحجج شبه المنطقية تستمد قوتها الإقناعية من مشابهتها للطرائق الشكلية formelle والمنطقية والرياضية في البرهنة، لكن هي تشبهها فحسب وليست هي إياها إذ في هذه الحجج شبه المنطقية ما يثير الاعتراض فوجب من أجل ذلك تدقيقها بأن يبذل في بناء استدلالها جهد غير شكلي محض non formelle ولكن رغم ذلك تبقى الحجج شبه المنطقية تعتمد البنى المنطقية»[1]، نلاحظ أن الدورة الحياتية للبحث في العلوم هي نفسها، فالتاريخ يعيد نفسه، مما يعني أن البلاغة الجديدة ستأخذ موقعها بقوة العلم نفسه، إذن الأمور لا تأتي فجأة هكذا فالحتمية التاريخية تفرض نفسها قبل أي شيء و«من بين الحجج شبه المنطقية التي يمكن لنا تحليلها، والتي تأخذ موقعا أوليا باعتمادها البنى المنطقية التناقض والتماثل التام أو الجزئي، والتعدية، وفي الموقع الثاني الحجج التي تعتمد العلاقات الرياضية مثل علاقة الجزء بالكل وعلاقة التواتر وعلاقات أخرى يمكن تحليلها»[2]و«مهما يكن فإن الحجج شبه المنطقية قديما تطورت بشيء من الفرحة والمهارة التي تضع الطرق المحتملة واضحة وبديهية »[3]، إذن وجود مثل هذه الحجج دليل التحري المنطقي لدى الإنسان في امتزاجه بإرادته الانفعالية فهي كما تشير إلى دليلها في بحثها المعياري تشير أيضا إلى وجودها الانفعالي الذي يجعل الإنسان دائم البحث عن ما يثير تساؤلاته، وهذا دليل أيضا على أن التطور التكنولوجي الرهيب الذي يعرفه الانسان حاليا لم يزده اكتفاءا معرفيا، وإنما ألح عليه العودة المنهجية للقديم حتي تتراء أمور أخرى يبدو أن الإنسان المعاصر أصبح في حاجة ماسة لها، إن اعادة تشكيل أطروحات ثم افتراض الاعتراف

[1] – ينظر، عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته ، ص.325

[2] *-ch.perlman ,olbrechts-tyteca ,traité de l'argumentation ,la nouvelle rhétorique* ,p.261 ,(nous analyserons ,parmi les arguments quasi logiques ,en premier lieu ceux qui font appel à des structures logiques –contradiction ,identité totale ou partielle ,transitivité ,en second lieu ceux qui font appel à des relations mathématiques-rapport de la partie au tout ,du plus petit au plus grand ,rapport de fréquence. Bien d'autres relations pourraient évidemment être examinées.)

[3] -ch.perlman ,olbrechts-tyteca ,traité de l'argumentation ,la nouvelle rhétorique p.261 (quoi qu'il en soit ,les arguments quasi logiques étaient autrefois développés avec une sorte de joie, de virtuosité, qui en mettent les modalités bien en évidence.)

بصحتها وقبولها من قبل الجمهور المخاطب الكوني، ودراسة التطور التاريخي لقناعاته واعتقاداته ستكون هي المهمة الأكثر أثارة للاهتمام في تاريخ الأفكار.

وكل عنصر من الحجج الشبه منطقية السابقة الذكر في قول برلمان من تناقض وتماثل وتعدية... لها مجال بحثي موسع يقتضي دراسة شاملة لما أورده برلمان في مصنفه «أظن أنه بعد خمسون سنة بعد برلمان، أصبح من الضروري تطوير مشروعه، بالتصدي لنماذج من الصور وهذا ما أقترحه في نهاية هذا المقال »[1]، ولكن سنعرج على عنصر التناقض في طرح الحجج لأنه يُفضي إلى سخرية خطابية تصلح أن تكون مادة حجاجية بامتياز لأن وجود التناقض في أي محاورة حجاجية إلزامي مع العلم أن هذه الأشكال الخطابية من هزء وسخرية وتناقض وتعارض أمور عرفتها البشرية منذ الأزل في ثقافتها الشفهية، والتي كانت ثقافة في مجملها استعراضية تنبض بنوع من الانفعال الإرادي واللاإرادي «ونفترض أن الكلام يسبق الكتابة لا من وجهة نظر تاريخية فحسب، بل كذلك من حيث تركيبه ووظيفته»[2] الناحية التاريخية ذكرناها من خلال الثقافة الشفهية التي تسبق بالضرورة الثقافة الكتابية أما من ناحية المنطق اللغوي الكتابي فإن أي نص يسبقه بالضرورة وحدات كلامية معينة لا تخلو من الانفعال، وجود هذا الانفعال ملازم لأي محاورة حجاجية تستهدف الوصول إلى منطق جديد يخدم الإنسان من حيث رؤاه التي لا تستند إلى العقل فقط بل إلى نظرته التي بفضلها ينفس عن مشاعره من خلال احتياجاته الفكرية التي لا تخلو من مبدأ العقلانية* «إن الانفعالية تمثل مبدأ ألا يقول المرء

[1]-Michael Leff, perelman, argument ,ad hominena et ethos rhétorique, T.sivan cohen-wiesenfeld ,argumentation et analyse du discours ,open edion journals,2009, p.7 (cinquante ans après perelman ,je pense qu'il serait extrêmement utile de développer son projet en s'attaquant à des cas de figures ,et c'est ce que je me propose de faire pour conclure cet article).

[2]– جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ت. عباس صادق الوهاب، م. يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ط.1 ص.25.

*)– إن "العقلانية" مصطلح تبناه برلمان من خلال نظرته العميقة للحجاج، وهو بذاته يعترف أنه صعب التحديد نظرا لما يحتاج إليه الحجاج من تعدد منهجي ضروري لصياغاته، فمجال تأطير الحجاج دراسات بينية يمتزج فيها علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والايتولوجيا وغيرها، وما مصنف في الحجاج إلا دليل هذه الدراسات لأنه امتزج بين فلسفة اجتماعية والأخرى قانونية.

بموجبه شيئا صادقا أو كاذبا عندما يتحدث عن الجمل التي تبدو حقيقية في علم الأخلاق وعلم الجمال بل ما ينفس عن مشاعره ولقد تخلى عن هذه الفلسفة معظم الذين نادوا بها يوما ما، شأنها في هذا شأن النظرية الوضعية ذاتها»[1] وهو التخلي الذي جعل من البلاغة الجديدة تلوح في أفق فكري مغاير وغير إقصائي، فهو مغاير من حيث بحثه عن ذلك المنطق الذي يراعي في الإنسان رؤاه الواعية والغير واعية بشيء من العقلانية والمعيارية «فالعقلانية معروفة بعدم ثباتها وخضوعها للثقافة فيما يخص ما يعتقد أنه مادي وغير مادي، وما هو حي وغير حي»[2]، لأنه ومن دون شك «يمكن ولعلم النفس أيضا، بل ولعلم النفس المرضي والفلسفة أن يساهموا جميعا في توضيح خصائص وشروط تحقق مفهوم ما هو معقول raisonnable الذي لا يمكن أن يفهم خارج سياق الحجة، فما معنى أن يكون الاختيار أو القرار معقولا ؟ وماذا نعني بالعقلنة أو بعرض ما هو معقول لظاهرة أو لرمز أو لسلوك معين ؟ وهل يعد مفهوم ما هو معقول من المفاهيم التي يمكننا التعبير عنها أو تعريفها بمصطلحات نفسية أو اجتماعية أو فلسفية ؟ ... وكيف يمكن أن تساهم نظرية التحليل النفسي في التأويل وبشكل كبير في اعادة قراءة وفحص نماذج الحجاج البلاغي؟»[3] ، وغير إقصائي لأنه أولا لا يقصي في الإنسان جانبه الانفعالي ولأنه أيضا لا يقصي في الإنسان تجاربه الإنسانية عبر التاريخ فهذه الأخيرة لعبت دورا حاسما في تبلور أفكار الإنسان حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه الآن، ثم إن «الجمل في حد ذاتها لا يمكن تصنيفها إلى جمل صادقة أو جمل خاطئة بمعزل عن السياق الذي تنطق فيه»[4] بمعنى أن حضور الإنسان أصبح ضروري في التخمينات الفكرية للبلاغة الجديدة، فهو حضور بالقوة في حالة حضوره المادي بكونه مشاركا في أي محاورة حجاجية، أو حضور غيابي باستحضار مقاصد كلامه في ارتباطها بسياقه ومقامه، بمعنى أن أي تحليل في البلاغة الجديدة هو تحليل خطابي بالضرورة

[1]- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ت. عباس صادق الوهاب، م. يوئيل عزيز، ص.121

[2]- المرجع نفسه ، ص.129

[3]- ينظر، شاييم بيرلمان ، فلسفة التعدد المنهجي في الحجاج ت.أنوار طاهر، مجلة فكر العربية، العددان "4-5" دجنبر 2017 ص."31،40"

[4]- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ت. عباس صادق الوهاب، م. يوئيل عزيز، ص.131

لا ينظر إلى اللغة إلا في مداها التحاوري الذي ينطقه الخطاب والذي يستنطقه المستمع الكوني، وفي هذا روح البلاغة وعمقها «إن البلاغة الفلسفية التي تميز الفكر الغربي هي بلاغة تناشد العقل الحقيقة، الحرية، العدالة واحترام الكرامة الانسانية والمبادئ الكونية للقانون والأخلاق»[1]، ومن هنا يتبين لنا أن حضور الهاجس التراثي في أساسيات البلاغة الجديدة ليس حضورا تفرضه رؤى الحداثة فقط وإن كانت تساهم في ذلك، وإنما هو حضور بقوة مفهوم البلاغة الجديدة، فهذه البلاغة ميزتها استحضار الحجج الإنسانية من عمقها التاريخي لتوظيفه في سيرورته الأبدية، لكن هذا التوظيف يحصي الحجج التي كانت فيها منفعة ذاتية واجتماعية في نفس الوقت وهنا تأخذ اللغة منعطفا تأويليا بين الوحدات الكلامية التلفظية، واللغة المكتوبة وحيث يمكن من خلال هذه التأويلات استغلال التناقض نحو منعطف معنوي آخر« يجب الكف عن حصر اللغة في الجزء الذي نعرفه منها أكثر من غيره، والاعتراف بأن للغة مضاعفات »[2]، فالمعروف أن من«شأن اللفظ أن يدل على جهتين، أو قل –وهو أصح– من شأنه إما أن يدل على معنى، وإما أن "يثير" ذلك المعنى وحسب»[3]، ففي كل مرة نعيد التطرق إلى اللغة فهي نبض الحجاج وعنوانه الفكري، فالحجاج لغة، فقط يختلف التعامل معها في البلاغة الجديدة عنها في البلاغة النحوية.

8.4. ماهية الحجاج:

ينطلق الحجاج من تصور قديم فلقد كان «في صلب التصور القديم للخطابة، فبعد أن أصابه ضرب من عدم الاعتبار راجع إلى أفول نجم الخطابة وطغيان بعض أشكال العلموية، أعيد تأسس الدراسات الحجاجية في النصف الثاني من القرن العشرين انطلاقا من أعمال ش.برلامان ول. آلبراخت تيتاكا (1970) وس. تولمان (1958) وكل هبلان (1970)، وكذلك أعمال ج.ب غرايز ديكرو وأ. ديكرور في السبعينات (بلانتان 1990-1996) »[4]، إذن فإن العصر هو عصر الحجاج

[1]–شاييم بيرلمان، الحجاج والعنف جدل البلاغة والسياسة، ت. انوار طاهر، ص.17

[2]– تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد الزكراوي، ص.479

[3]–ينظر، المرجع نفسه ، ص.146

[4]– باتريك شارودو – دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص.68

بكل مقوماته الفكرية والبلاغية بدليل تعدد البحث فيه وتعدد مناهجه المتبناة من طرف علماء كثر «تلتقي هذه المصنفات الآتية من آفاق متنوعة والمحررة بأساليب مختلفة تمام الاختلاف في إحالتها المشتركة إلى الممارسة القضائية، وهي تبحث في الفكر الحجاجي عن وسيلة لتأسيس عقلانية خصوصية متوفرة في الأمور البشرية »[1] ، لكن هذا لا ينفي أثر أرسطو البليغ الأهمية في الحجاج البلاغي القديم «حيث تناوله من زاويتين متقابلتين من زاوية خطابية ومن زاوية جدلية، فمن الزاوية الخطابية ربط الحجاج بالإقناع ومن الزاوية الجدلية يعتبر الحجاج مسألة تدبير المشهور، تدبيرا سليما لا يسعى إلى تحقيق مرامي مغلوطة »[2]، إذن الحجاج القديم حجاج نمطه استدلالي ووجهته إقناعية بحتة وهو الظاهر للعيان في الخطابة القديمة، وهذه الأخيرة تحتاج إلى الخطاب المحتمل في تكونها، وتحري الحجج واختيارها من هذا الخطاب يتم عبر البحث عن الحقيقة في المشهورات كما استلهمه أرسطو من أفلاطون و«كما استفاد من السفسطائيين في الحجاج الجدلي المبني على الصراع والمناقشة الفكرية القائمة على الخلاف، وقد أثمر هذا المنهج الأرسطي مشروعا حجاجيا معرفيا تهيأت فيه شروط البلاغة الحجاجية والإقناعية من خلال الإسهامات السابقة للسفسطائيين وأفلاطون»[3]، لكن تبقى الغاية الكبرى للحجاج عند أرسطو إقناعية لكنه لا يتميز بالحرية المعطاة للفرد عبر اختياراته ضمن رؤى البلاغة الجديدة، فالحرية في الحجاج القديم مرتبطة بنظام معطى سلفا، وبقوانين إلزامية تهم المجتمع ككل متكامل فحرية الفرد تذوب في المعطى الاجتماعي، مما يجعل عملية الاختيار غير ممكنة وغير واردة في هذا النظام، فهي في يد السلطة المعنية بتقديم الحجج المقنعة التي تخدم الجماعة وتنتقي رؤاها من المواضع المشتركة، وهي تعبر في الغالب عن الحقيقة العامة والواحدة.

أما الحجاج بالرؤية الحديثة نسبي أي الحقيقة نسبية بحيث يمكن أن تكون الحجج مناط التعارض مخالفة تماما للحجج المقدمة سلفا، لكنها تحوي شيئا من الحقيقة، الحقيقة الواحدة والتصديقات الكبرى زالت مع زوال الخطابة القديمة فلقد أصبح كل شيء نسبي «فالباحثان قد عملا من ناحية أولى على تخليص الحجاج من التهمة اللائطة بأصل نسبه وهو الخطابة وهذه التهمة هي تهمة المغالطة

[1]– كريستيان بلانتان، الحجاج، ت. عبد القادر المهيري، ص.21

[2]– ينظر، كمال حمان، سلمى خبان، الحجاج الجدلي والخطابي، عن كتاب كمال حمان، عبد الرازق العسري، في الحجاج، دراسات لأنواع الخطاب إ.عبد الله العلمي، مركز الكتاب الأكاديمي، 2020، ص.48

[3]– كمال حمان، سلمى خبان، الحجاج الجدلي والخطابي، عن كتاب كمال حمان، عبد الرازق العسري، في الحجاج، دراسات لأنواع الخطاب إ.عبد الله العلمي ، ص.50

والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضا، ودفعه دفعا إلى القبول باعتباطية الأحكام ولا معقوليتها»[1]، مع ملاحظة أن التلاعب بعواطف الجمهور قد تلى المرحلة الأرسطية لأن البلاغة عند أرسطو كانت في جوهرها ديمقراطية على رأي أحد الكتاب، لكن في المراحل الما بعد أرسطية مهدت لأفول البلاغة وبالتالي موتها نظرا لهذه المغالطات والمناورات و التلاعبات في الخطاب الجماهيري ثم إن السياسة و برؤاها العادلة تنعكس على البلاغة فبقدر توجه الخطاب نحو الشفافية تأخذ البلاغة المنحى الإيجابي في اتجاهها .

فالمشتغل بالبلاغة الجديدة يجب أن تكون لديه قناعة «أنه من البديهي أن لكل مرحلة بلاغتها، فإنه من المؤكد أنه لا وجود لبلاغة بمعزل عن صورة معينة للإنسان والتاريخ »[2] وأن حقيقة البلاغة تكمن حيث يكون التداول وبالتالي الخطاب، وإذا قبلنا أن البلاغة صارت علما متقوقعا حول ذاته فهذا يعني أننا لا ندرك حقيقتها وبالتالي لا يمكن لنا في هذه الحالة فهم المقصود من البلاغة الجديدة، فالبلاغة الجديدة عنوان لحقل معرفي جديد " الحجاج "، فرضه واقع العصر من انتشار التكنولوجيا التواصلية والمعلوماتية التي فاقت كل التصورات، وتطور الإعلام بشتى وسائله، ثم إن ظروف الحروب العالمية وما خلفته من انهيار القيم الإيديولوجية، شكك في قدرات العقل كقيمة واحدة ووحيدة للبناء الإنساني في كل المجالات، وبذلك بدأت النظرية في استعمالاتها على نقض المسلمات التي أتى بها ديكارت والتي تضع العقل والوضوح والبراهين الرياضية مقياسا لكل العلوم النظرية منها والتطبيقية الإنسانية منها والتجريبية، فالمشتغل بهذه النظرية يرى في الاستدلالات البرهانية أنها ضيقة فهي لا تقدم الحقيقة كاملة وإنما تجزئها بينما البلاغة الجديدة تنشد الاستدلالات الموسعة القائمة على صور استدلالية ولكنها مشبعة بجدل معرفي متواصل «فالحجاج هو بطريقة أو بأخرى الفرضية المناهضة لما هو مقرر سلفا، إنه لا ينطلق من حقيقة مفروضة، بل من قناعة ينبغي بناءها فهو عملية تعتمد على التوافق وليس القطعية »[3]، إذن وحسب البلاغة الجديدة كل برهان قابل للأخذ والعطاء فيه بشكل جدلي " مرتبط بالمعرفة "، وبشكله الحواري المبني على تقديم الحجج وبهذا تنتفي مقولة ديكارت «إذا تحاور شخصان حول الشيء نفسه فالأكيد أن أحدهما لديه الحكم

[1]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، ص.11

[2]- أمينة الدهري، الحجاج بناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، المدارس، الدار البيضاء، 2011،ط1،ص.7

[3]- فيليب بروتون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ت.محمد صالح ناجي الغامدي، مطابع جامعة الملك عبد العزيز، 2011، ط1، ص.14

والآخر لديه ضده، في هذه الحالة سيكون بالضرورة أحدهما مخطئا »[1]، لكن البلاغة الجديدة ترى النسبية في الحكم عند كليهما «لما كان الاختلاف في الرأي سببا في الدخول في ممارسة الحجاج احتاج المتكلم إلى التزاوج ومواصلة هذا التزاوج مع الغير، حتى بلوغ الاتفاق بينهما ...فينشأ عن هذا التزاوج لذات المتكلم ولذات المستمع ازدواج في مختلف مستويات التخاطب: ازدواج في القصد وازدواج في التكلم، وازدواج في الاستماع وازدواج في السياق»[2] وبالتالي تتحقق وظيفة ومهمة الحوار بقدر الحجج المقدمة من كليهما في ارتباطها بالسياق العام .

والمهم في الحجة أنها تنبثق من رأي فيه اقتناع حتى تكون بدورها مقنعة أثناء ممارسة الحوار لذلك منابع الحجج غير محدودة المصدر فهي تحضر سواء من الماضي البعيد أو القريب، أو الحاضر أو حتى المستقبل، وهي ترتبط بالكينونة الإنسانية في خيالاتها ومشاعرها وعواطفها، كما ترتبط بالكينونة الإنسانية في اعتقاداتها " الدينية بالخصوص " ومبادئها ومثلها وقيمها ...،«إن القيم عليها مدار الحجاج بكل ضروبه وهي لئن خلت منها الاستدلالات ذات البعد العلمي والعلوم الشكلية ...فإنها تمثل بالنسبة إلى مجالات القانون والسياسة والفلسفة غذاءا أساسيا فهي التي يعول عليها في جعل السامع يذعن لما يطرح عليه من أفكار»[3] والمعروف أن القيم لا توجد عند الإنسان بين ليلة وضحاها فهي خلاصة فكرية ارتبطت بثقافة إنسانية كاملة، وإذا بقيت القيم صامدة فالمعنى أنها مؤثرة في المجتمع «إنما الحقيقة في الحجاج نسبية وذاتية، لكن لا إلى غير حد وهي مرتبطة بالمقام، ولا تكون إلا تحت أنظار الجمهور، سواءا أكان كونيا ...أم كان خاصا، أو متكونا من شخص واحد يحاوره خطيب، أو متكونا من شخص الخطيب وحده، فهو الخصم والحكم يحاجي نفسه »[4] فهنا يظهر مجال المحافظة على القيم حينما تتغلغل في اللاوعي الإنساني وبروزها في وعيه إذا استخدمها المحاور في حججه، وهذا ما يثبت مدار الاقتناع بها، وفي الاقتناع تحضر انفعالات الإنسان الداخلية في ارتباطها بالرؤى المحيطة به، لذلك دعت البلاغة الجديدة إلى النسبية في عرض الأطروحات «فلكل حجة قوة حجاجية معينة، فقد يقدم المتكلم حجة ما لصالح نتيجة معينة، ويقدم خصمه حجة

[1] -ch.perelman L.orbrechts-tyteca ,traité de l'argumentation ,la nouvelle rhétorique, edition de l'univesité de bruxelles 1983,4edition, p.2

[2]- ينظر،عبد الرحمان طه، التواصل والحجاج، منتديات صور الأزبكية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب ص.16

[3]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011، ط1، ص.26

[4]- ينظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، ص.15

مضادة أقوى بكثير منها »[1] فليس هناك خطاب يقيني إلا ما اختص به العلم، فالخطاب كله حوار والحوار ينبني على اختلاف الرؤى، وكل رأي يكون بين الرفض والقبول فيه نقاش يعتمد على الحجج.

ما يلحظ في هذا العنوان " traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique " هو دقة اختيار الفعل " traité" بدون تحديد زمني، ولا تحديد للفاعل، وهو في داخله يحمل فكرة الفعل التي تتعلق بالاستنباط والمعالجة ووضع الحجة في مكانها المناسب، والذي تتحقق به وظيفة الخطاب ومهمته، وإضافة إلى ذلك الإحساس بالحرية في ممارسة الخطاب، فكل تحاور ينبني على الحجج يضع حدا لمسائلات الضاغطة، الخادمة لرؤى ضيقة، والتي ارتبطت كثيرا بالخطابة في شكلها القديم حيث «المغالطة والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضا، ودفعه دفعا إلى القبول باعتباطية الأحكام ولا معقوليتها »[2]، لأنها كانت موجهة في الأساس إلى متلقي «ربما كان أحمق جاهلا عجلان غير متروي »[3]، وعلى هذا الأساس اختلفت بلاغة أرسطو عن بلاغة بيرلمان فبالرغم من أنه انطلق من مسلمات أرسطو في تحديد قوانين الخطاب «البلاغة الجديدة تعتمد حجة اللوقوس logos بالمعنى المزدوج الذي لكلمة logos في اليونانية :العقل والكلام »[4]، إلا أنه اختلف عنه في جانب المتلقي حيث أن «بلاغة بيرلمان بالقياس إلى بلاغة آرسطو أنها، وإن كانت بعثا لها، تختلف عنها من حيث المتلقي ...فبلاغة برلمان الجديدة موجهة إلى الفكر، وهو ما يفسر في نظر برلمان اعتماده بمعية صاحبته تيتيكاه نصوصا فلسفية " عقلانية " لتكون مدونة درس لهما»[5] ولهذا يتوقع «من الفيلسوف أن يتعامل باعتراف بيرلمان نفسه مع مستمع كوني، فهو صاحب أطروحة، لا قضايا»[6]، وبالتأكيد أن وجهة نظر صاحب الأطروحة تختلف عن وجهة نظر صاحب القضية من حيث أن «البرهان قولا كليا ويكون الحجاج قولا كليا أو جزئيا، فالقول الواقع في الضروري يكون بالضرورة كليا نظرا إلى وجوب أن يكون الحمل فيه على جميع الشيء ومن ذلك كان القول العلمي

[1]– أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، منتديات صور الأزبكية، الدار البيضاء، 2006، ط1، ص.20

[2]– عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، ص.11

[3] –المرجع نفسه، ص.75

[4]– عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات ، ص.77

[5] –ينظر، المرجع نفسه، ص.75

[6] –محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005،ص.17

كليا، أما القول الواقع في الممكن فقد يكون كليا وقد يكون جزئيا »[1] ومدار البلاغة الجديدة هو هذا القول في الممكن حيث تندمج الشعرية مع الخطابية على حد قول محمد العمري .

و من خلال ما سبق يتحدد تعريف الحجاج فهو عند طه عبد الرحمان «فعالية تداولية جدلية فهو تداولي لأن طابعه فكري مقامي واجتماعي، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي، قائم بلوغه على التزام صور استدلالية »[2]، وتلك الصور الاستدلالية تكون في أكثرها من الماضي حيث منبع القيم بكل مقوماته لذلك يحضر التراث في كل حجة تخدم تحاور معين لأن مجال " الإذعان " الذي يعتبر شرطا في التحاجج يرتبط بالقيم نفسها وعادة ما يتجه فكر المرء حول ما يكون مقبولا متوافقا عليه خصوصا إذا كان المتخاطبون يشتركون في الثقافة نفسها ، فالتراث في البلاغة الجديدة لا يرتبط بالهاجس فقط وإنما يتعداه إلى التعامل مع منظومة من القيم ككل متكامل، لأن الغاية من الحجاج هي الاقتناع وهو يقع في منطقة وسطى بين الاستدلال وبين الإقناع لذلك كان تعريف الحجاج عند الكاتبين على أنه معقولية وحرية، معقولية من حيث ارتباطه بالقيم، وحرية من حيث كيفية استنباط الحجة في ذاتها، وبطبيعة الحال فكل استدلال ينبض من التراث يلقي بضلاله على الحاضر، وسواء سلمنا أم لم نسلم بجدوى التغير " بلاغة جديدة " فإن حتمية التاريخ فرضت واقعا أقل ما يقال عنه أنه أعاد للإنسان كرامته عبر نبذ العنف بكل مظاهره والذي لا يتحقق إلا بالحجاج حينما يرتبط بالخطاب النابض بالحياة.

[1]– إ.حمادي صمود، فريق بحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من آرسطو إلى اليوم جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1،كلية الآداب، منوبة، ص.112

[2]– طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط3،2007ص.65

الفصل الثاني

تلقي محمد العمري

لنظرية البلاغة الجديدة

- دور اللغة في التحديد البلاغي
- البلاغة القديمة في ثنايا التراث
- الوجهة الإقناعية للخطابة في القرن الأول الهجري
- نظرة العمري للخطابة بالمنظور الأرسطي
- الوجهة الإقناعية الثانية " البيان والتبيين
- حي ابن يقظان: تداخل التخييل والإقناع

قراءة في البنية البلاغية العربية:

توطئة:

هناك تعالق ظاهر وخفي بين اللسانيات بوصفها علما والبلاغة، فالثانية لا تنشط إلاّ من خلال الأولى، وإن كان التداخل الذي تفرضه اللغة بينهما واضح وبَين، والبلاغة الجديدة تثبت ذلك فالنظرية الحجاجية لم تظهر إلا بعد إعطاء "الكلام" اهتمام بليغ الأهمية من طرف العلماء بعدما كان مهملا من طرف ديسوسير، حِرص هذا الأخير على إيجاد قانون عام تحتكم إليه كل اللغات بوصفها شيفرة ثابتة واجتماعية صالحة لكل الأزمنة هو ما جعل الكلام في فرديته مهملا وهذا ليس تقصيرا منه وإنما المنهج العلمي البنيوي الذي تبناه هو ما فرض عليه ذلك، البحوث التي تلت فكر ديسوسير أعطت أهمية قصوى للكلام فنتج عن ذلك رؤى مختلفة، تلك الرؤى مهدت لشعور العلماء بالنقص الذي يكتنف المنطق الديكارتي في تفسير بعض الظواهر الخطابية وهذه من الأسباب المباشرة التي أفرزت رؤية مغايرة للمنطق وبالتالي للبلاغة، ولو تتبعنا السيرورة التاريخية لوجدنا أن السياق البلاغي يتبع بالضرورة السياق اللغوي، بمعنى أن الرؤية البلاغية العقلانية هي افراز من الرؤية اللغوية في تموقعها المنطقي، أي أن البحث اللساني المتجدد والمتطور يمهد بالضرورة لرؤية بلاغية تتبع منهجيا ذلك البحث «إذا تبدأ البلاغة حيث تنتهي الشفرة المعجمية، فهي تعالج الدلالات المجازية للكلمة»[1]، لكن الملاحظ في التراث العربي أن التداخل بين البحث اللساني والبلاغة شديد الخصوصية، ذلك لأن الدرس اللساني في مختلف أطوار تَكوُنه وتقعيده كانت ولادته فنية بالأساس بمعنى أن هناك تداخل بين المنطق اللغوي والبلاغة لا يمكن أبدا الفصل بينهما، وبمعنى أن الذات المتكلمة عبر الشعر وعبر القرآن باعتباره بيان إلهي حضرا حضورا قويا في تمفصلات التقعيد اللغوي«تمت قراءة النص القرآني في ضوء البيانية الشفوية الجاهلية تمسكا بالفطرة والقديم الأصلي فنظر أصحاب هذه القراءة إلى النص القرآني في ضوء بلاغة الشعر الجاهلي "النص الأرضي" وإلى الشعر

[1]-بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ت. سعيد الغانمي، ص.87

الجاهلي في ضوء بلاغة القرآن "النص السماوي"»[1]، وهذا الأمر كنا نمر عليه مرورا عابرا، لكن في حقيقته شكل منهجا فريدا من نوعه في البحث اللغوي، والأكيد أن هذا لم يكن بسبب تخطيط علمي مسبق في وقت لم يعرف العرب بعد النهضة العلمية بمعناها المنهجي، وربما كانت الفطرة الفكرية السليمة هي التي استدعت ذلك لأن للشعر وللقرآن عند العرب مكانة مرموقة «و لقد نتج عن هذه المكانة التي حظيا بها ...عند اللغويين عدة نتائج لعل من أهمها : أن ما نعتبره "قواعد اللغة" قد تأسس في جانب كبير على الكلام ذي خصائص بنيوية فنية مما أدى إلى امتزاج المبادئ الكلية المرتبطة بالاستعمال الفصيح بالخصائص النوعية للشعر والقرآن»[2]، بمعنى أن مناط التقعيد اللغوي ارتبط بشكل وثيق مع المقاصد الإبلاغية للّغة في استعمالاتها الوظيفية التي تستدعي التأثير والإقناع وهذا سبب مباشر في أن «اللغويين كانوا من أول من ساهم مساهمة متواضعة لا محالة في بناء النقد العربي »[3] القديم، وهذا التداخل عميق بمعنى أن النظرة البلاغية العربية بخصوصيتها الثقافية تختلف اختلاف جوهري عن مثيلتها الغربية.

1. دور اللغة في التحديد البلاغي:

فقد لا يمكن للبلاغة العربية في جانب الخطاب الإقناعي أن تضمحل ذلك الاضمحلال الذي عرفته البلاغة الغربية لسبب بسيط وأوحد، أن اللغة التي تمحورت من خلالها البلاغة بمختلف توجهاتها كانت لغة لم تلغي الكلام بخصوصيته الفنية في بيانها الفصيح بمعنى أن فهم معاني اللغة كان فهما لأنفسنا قبل أي شيء آخرو هو فهم لا يبتعد عن منبعي اللغة ذاتها الشعر و القرآن، وبذلك فالاختلاف جوهري وحساس بين البلاغتين العربية والغربية، فبينما نتحدث في الفكر الغربي عن بلاغات متعددة كل نوع حسب السياق الفكري وخصوصا اللغوي منه الذي تتبعه، نتحدث في الفكر العربي عن تداخل عجيب بين ما هو فني تأثيري وما هو إقناعي تداولي «غير أن المتأمل لنشأة

[1] – ينظر، أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، لبنان، 2000،ط3،ص.41

[2] –ينظر، حمادي صمو، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، ص.50/49

[3] – المرجع نفسه، ص.49

البلاغة العربية وتطورها يلاحظ كيف أن حضور المخاطب قد أدى إلى كثير من الظواهر التي تستحق التسجيل وتدعو إلى إعادة قراءة التراث البلاغي العربي ومساءلته وتصنيفه من جديد، إذ سيلاحظ وجود بلاغتين متمايزتين ومتكاملتين، بلاغة الخطابة وبلاغة الشعر»[1]، إذن فالتراث ومنه البلاغة له من الخصوصية الثقافية ما يجعله متميزا لذلك أي انعكاس للفكر الغربي عليه يجب أن يحاط بهذا التميز و الخصوصية ،و هذا سبب رئيس في كون الكثير من النظريات الغربية وجدت صدى لها في التراث العربي.

وهذا يجعلنا نستنتج عدة أمور أهمها: أن اللغة العربية في تمحورها اللساني البلاغي طيعة ولينة نحو المنطق الذي تحتكم إليه بمعنى أن مسألة التأويل تأخذ بعدا جماليا وموضوعيا في نفس الوقت وهذه خاصية فريدة تتميز بها قلة من اللغات، فيصبح بذلك التأويل دليلا قاطعا على مسألة التداخل نفسها، وعلى حد تعبير سعيد بنكراد في محاضرته المعنونة "بالسيميائيات وتأويل النص الديني" :«إن التعدد الدلالي في الوجود هو الأصل، أما أحادية المعنى فاستثناء عرضي أو إحالة على أكثر المناطق ضحالة في الوجود الإنساني أو على وجود موحش يشكو من خصائص في الدفء الإنساني.» وبذلك يكشف لنا التأويل دائما عن ما هو خفي، عن ما هو جمالي، عن ما هو موضوعي إنه دليل على تعدد فكري كما ذكر ذلك تودوروف وإنه دليل أيضا على أن السياقات الفكرية التي يكثر فيها التأويل هي سياقات تعرف نشاطا بلاغيا محوريا لا يجب التغاضي عنه لأن مناط أي تأويل "مجاز" معين و«حيث يلعب المجاز والتأويل المتعلق به دور الملين وذلك بفضل طبيعته الاحتمالية، أي البلاغية»[2] التي تحوي البعدين الذاتي والموضوعي، وحيث أن «الحجاج يلتقي البعد الذاتي بالموضوعي فالمحاجج عليه أن يؤمن بموضوعه على نحو جاد ويجب أن تهيمن الرغبة في تبادل الأفكار والمشاعر مع متلقيه على كل شيء آخر، كما أن الحجاج نفسه مرتهن سياقه الذي يتنزل فيه أو المرجعية التي ينسب إليها، وهذا يعني أن أي مفهوم يمكن تقديمه هو مفهوم نسبي اشتراطي، ولا غرابة –والحال

[1]–محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ص.11/10

[2]– ينظر، محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص.7

هذه- أن نجد حجاجا خطابيا "لسانيا" وخطابيا "بلاغيا" وآخر فلسفيا أو قضائيا ...إلخ»[1]، فنحن إذا «إزاء سبيل معرفي من طبيعته التراكم وإذا كان التراكم على هذا النحو من التنوع والتغير والتداخل فقد بات مقررا أن المناهج الأدبية –بشكل عام- تنهض على تفاعل منظومة علمية واسعة، يصفها كثير من الباحثين بال "عبر التخصصي"، أي العابرة للتخصصات والمتداخلة بها كي توظف منجزها الواسع والمتجدد ف "العبر التخصصي" هو تعرف أشياء كثيرة في معارف شتى لكي توظف في شيء واحد، وليس أن يقول من شاء ما شاء»[2]لذلك نتحدث مبدئيا عن بنية بلاغية لا ينفصل فيها الشعري عن الخطابي إلا بدرجات متفاوتة، فالفن العربي في عموم جماليته المتنوعة والخطابة باعتبارها بيان وتبيين أو فهم وإفهام شكلا تراكما معرفيا«فللبلاغة العربية، إذن مهدان كبيران أنتجا مسارين كبيرين :مسار البديع يغديه الشعر ومسار البيان تغذيه الخطابة، ونظرا للتداخل الكبير بين الشعر والخطابة في التراث العربي، فقد ظل المساران متداخلين وملتبسين رغم الجهود الكبيرة التي ساهم بها الفلاسفة وهم يقرؤون بلاغة أرسطو وشعريته»[3]،هذا التراكم يحوي بطبيعة الحال التخييل والتداول أو الاقتناع والاقناع أو الفن والنظام فبين الفن في ارتباطه بانفعالات الإنسان، والنظام في ارتباطه بالعقل المنطقي خطين متوازيين لا يلتقيان في العرف الكلاسيكي المتولد عن رؤى أرسطو في التفريق بين " الخطابة" و"فن الشعر" لكن بالرؤية الحجاجية يلتقيان ليشكلا رؤى منطقية بديلة تستهدف التغيير فيكون التغيير الناتج ملمح إنساني صرف، يخدم الإنسانية رغم اختلافاتها البينة وهو بذلك مترفع متعالي عن العنف بكل مظاهره بما فيه تسليط الأفكار واجبارية تنفيذها لغير المقتنع بها .

والحجاج هو كفيل بتوظيف ذلك التراكم المعرفي برؤية واضحة المعالم، وبتدقيق منهجي مرتبط لا محالة بالنظريات التي اهتمت بالتنظير المعرفي للحجاج وفق تعدد منهجي مرتبط أساسا بالأصول النظرية لتكونه، من هذا المنطلق سنتتبع المسارات والثورات العلمية والتحولات الكبرى للبلاغة العربية

[1]- محمد عبد الباسط عيد، في حجاج النص الشعري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013،ص.11

[2]- المرجع نفسه، ص. 5

[3]- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص.29

بكونها أسهمت في تغيرات عملية وفاعلة في المجتمع من حيث ارتباطها بالسياق التداولي والتواصلي وسيكون السياق الذي تعرف فيه البلاغة هذا النشاط هو أفضل الأسيقة لأنه نشاط مرتبط بالإنسان في تكامله الفكري ببعديه الذاتي والموضوعي، فما السياق إلا الصورة الذهنية للأفكار والتي تتمثل عند الفاعلين في المجتمع وتظهر تحاوريا أي بلاغياّ، فهل يمكن لهذه الرؤية وهذا التقسيم أن يتوافقا ورأي حمادي صمود في كون الجاحظ كان ولازال مركز ثقل البلاغة العربية؟،يجب التأكيد على أن أساسيات البلاغة الجديدة لا يمكن لها التحقق إلا بوجود بلاغة قديمة، بمعنى أن هناك منطق معين فيه تفاعل إنساني أبان عن قصوره فلزم ذلك محاولة بحثية لسد ذلك القصور بالكشف عن امكانية وجوده من خلال تجارب الإنسان الحياتية في خطابها المحتمل، كما يجب التأكيد أيضا على أن تبلور البلاغة القديمة وبأصولها الفكرية الأرسطية في المجتمعات تنم عن وعي يؤمن بالتحاور لأنها في جوهرها ديمقراطية، ولأنها أحسن السوسيولوجيات الثقافية كما ذكر بارت، كيف لا ! وهي تعبر عن وجود خطاب إنساني وسياسي بين خطيب تتوفر فيه كل ما يمكن أن يشكل "الحق ظاهريا" وبين جمهور يبحث عن ما يشكل ارتياحه الاجتماعي، فالسلطة في تموقعها السياسي برؤية البلاغة القديمة تنبعث قرارتها في جو اجتماعي يحكمه التعاون والتشارك بدليل ان الخطيب يسعى بكل قواه لإقناع الجمهور بالمحتوى السلطوي لسياسته في جو من العدل والإيمان بوجود الغير «فقد كان أرسطو يدافع عن البلاغة كوسيلة للإقناع ولفرض الآراء، مع تحقيق النفعية في التخاطب الذي به تسترد الحقوق وتدفع به المظالم، نظرا لدورها في توصيف الإقناع وضبط حدوده وآلياته ووسائله»[1] تمفصلات البلاغة القديمة في واقعها الغربي تغيرت وانزاحت عن مسارها مع مرور الوقت، ولذلك فالبحث في البنية البلاغية العربية هو بحث في حقيقته عن وجود البلاغتين في نفس الوقت، فالبلاغة الجديدة تستدعي القديمة لأنها أساسا تضع منطقا بديلا عن الأخر، والذي يجب أن يتمحور من خلال تغيير معين ينم عن حاجة معينة لم يستطع المنطق القديم أن يشكل محيطا معرفيا كافيا لتفسيرها «البيان لا يمكن إلاّ في دولة للكلام فيها سلطان، وللمتكلم الحرية المطلقة في التعرض لأي موضوع أراد بدون رهبة من

[1]- لخذاري سعد، الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب، ص.23

الرقابة ومكانة الأشخاص وهو لذلك لا يتأتى إلا في التنظيم السياسي الذي يخف فيه ضغط "المؤسسات" ويقوى سلطان المجالس والجماعات وشكل الحكم ذلك هو الديمقراطية، وهو الشكل الوحيد الذي يكون فيه للكلمة مفعول، أما الحكم الفردي فإنه يفرغ الكلمة من مفعولها لأنه يعلق السلطة بالمؤسسات والتنظيمات فلا يكون للمجالس والجماعات أي دور»[1]، و هذه من أوجه التباين بين البلاغتين العربية واليونانية والتي يمكن أن تكون منجزا بحثيا مستقلا حسب رأي حمادي صمود، ولذلك سيتجه البحث عن ابراز كوامن البلاغة القديمة بوجهها الإقناعي في تراثنا العربي وسنحاول في كل ذلك التركيز على رؤى العمري* عبر مؤلفاته حتى نمزج بين التنظير والتطبيق في نفس الوقت، وستتضح تدريجيا رؤى التداخل والتراكم المعرفي من خلال مكامن التأويل، لأن هذا الأخير يضم في داخله ذلك التعدد الدلالي الناتج عن التعدد الفكري الذي تستدعيه البلاغة الجديدة وبذلك سيتحدد المنهج الذي سنسير عليه في هذا الفصل بالبحث في مكامن التأويل ومواطن البلاغة القديمة تراثيا وتتبع التحولات الكبرى التي ساهمت في تغيير الوعي تغييرا مفصليا، وثورات العلمية خصوصا في جانبها النقدي، فالنقد كما هو معروف لا يتطور إلاّ في جو حضاري فهو يُبين عن رؤى تقويمية تستدعي الناقد الفذ، الموسوعي الفكر والذي يقف على منظومة علمية واسعة والتي يوظفها في منجز علمي دقيق وحساس ألا وهو النقد، وهو في كل ذلك متناغم فكريا مع مختلف الأفكار المطروحة في ساحة الصراعات الفكرية والتي يستفيد منها النقد في تقويماته ويتجلى ذلك التناغم باحتواء مختلف الأيديولوجيات وترويضها «النظر إلى النص الشعري بمنظار ايديولوجي، يطمسه ويحجب حقيقته، بل يتعذر أن ننطلق من موقف ايديولوجي مسبق، وأن نقف في الوقت نفسه موقفا نقديا حقيقيا، وذلك لسبب أساسي هو من ناحية ثانية يبدأ قبل كل شيء بفحص الصيغ

[1]- حمادي صمو، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، ص.193

*-هذا الكتاب الذي أسعد اليوم بتقديمه للقارئ العربي لم ألتق به صدفة، ولم يعرض علي لتقديمه مجاملة، بل سايرت مراحل تكونه، واطلعت على فصوله فصلا فصلا حتى استوى بناؤه، وأنيعت ثمرته، فهو أطروحة دكتوراه أنجزت تحت إشرافي ضمن وحدة البلاغة الجديدة التي أشرفت عليها في جامعة محمد الخامس بالرباط، عن" الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج، الأصول اليونانية، ص.07"

المسبقة، الجاهزة، فحصا نقديا»[1]، لذلك فجُل المصادر النقدية الكبرى يتجلى فيها ملمح من ملامح البلاغة الجديدة يمكن التعمق في منجزه، وكل منجز تطبيقي للبلاغة الجديدة يحمل نموذجا لناقد فذ يتميز فكره بالتناغم.

2. البلاغة القديمة في ثنايا التراث:

في أساسيات هذا البحث المقصود "بالبلاغة القديمة" كما ذُكر سابقا تلك البلاغة الأرسطية الحاملة لروح الفلسفة، والتي من خلالها ومن خلال نقدها بنى برلمان بلاغته الجديدة، ونحن إذ نبحث عن بلاغة جديدة في الأفق التراثي العربي، فهو بحث أيضا عن تموقعات البلاغة القديمة في هذا التراث، إذ ذكرنا سابقا أن البحث عن منطق بديل هو دليل وجود منطق أصبح عاجزا عن تفسير بعض الرؤى المعرفية والخاصة بالدرجة الأولى بالإنسان، تتميز البلاغة القديمة في تبني حججها الإقناعية من المحمودات من الأمور والتصديقات التي لا تتخالف مع الفطرة الإنسانية السليمة وبالتالي فاختلاف الموضوع لاختلاف الأمم والأقوام لا يجعلها ننفي وجودها في دائرة الخطب التراثية، لأنه مهما كان فالدين يحوي كل فكر سليم وليس هناك من إقصاء للأفكار إلا ما خرج عن الفطرة الإنسانية السليمة ثم هناك تشارك بين الأمم في المنطق التي تحتكم إليه بحجة أنه من البديهيات والمسلمات التي لا نقاش فيها «فقد استبان إذن أن الريطورية ليست جنسا لشيء واحد مفرد، لكنها بمنزلة الديالقطية، وأنها جد نافعة، وأنه ليس عملها أن تقنع، لكن أن تعرف المقنعات في كل أمر من الأمور»[2]،لكن هناك شيء آخر ومهم هو أن البلاغة القديمة ديمقراطية في جوهرها أي أنها تضع الجمهور المراد إقناعه موضع السيد في تحديد المظاهر السياسية للخطاب المتجلي في قراراته وبالتالي تتحقق الجماعية التي ينشد من خلالها القرارات السليمة دون طغيان لأي نوع من السلطات أي نوعية للخطاب من خلال الخطابة الأرسطية «مجلي للسلطة تنطبع عليه كما تنطبع الصورة على الماء

[1]–أدونيس، كلام البدايات، ص.208

[2]–أرسطو طاليس، الخطابة، تح. عبد الرحمن بدوي، ص.08

فإنه كذلك وسيلة لصياغتها ومقاومتها، وجسر للوصول إليها أو سبب لفقدها»[1]، وهذا الأمر هو الذي أصبح شبه مفقود إن لم نجزم بفقدانه الكامل «إن لفظ الخطابة ومشتقاته لا يمر على ذهن المستمع العربي العادي دون أن يثير إحساسا بالزيف وتجاوز الواقع، فنسمع "دعه يخطب"، "كفى خطابة .." إلى آخر ما هنالك من العبارات المتضمنة لمعاني القدح، ودعك من الحديث عن أسباب هذا الموقف فذلك يجر إلى الحديث عن طبيعة الخطاب العربي الحالي الذي لا يتعامل مع الواقع بل يعوضه، فقد تتدعي الخطبة أحيانا أنها خبر حقيقي»[2]، وبالتأكيد نحن نبحث عن الفترات التي نحس فيها باحتياج الجمهور المخاطَب لسماع ما يجعله أكثر ثقة بأولياء الأمور وباحتياج هذا الأخير للجمهور ضمانا لقوته من خلال ترسيخ الدين حياتيا وسياسيا، لذلك فاختيار العمري للخطابة في القرن الأول كان اختيارا ذكيا فهو يبين من خلاله صفاء الوجه الخطابي في تمثلاته الفكرية والدينية بالخصوص، لأنه لم يُصب بعد بعدوى الصراعات السياسية والمذهبية والتي تفرز دون شك خطابات ملائمة لرؤاها، وبهذا ينحاز الخطاب إلى تبني فكر إيديولوجي سلطوي كما تغيب معه فكرة الجماعية المتمثلة في الجمهور والثقة المتبادلة بين الرؤساء والمرؤوسين، إن الإيديولوجية مسألة مثيرة وخطيرة إن لم تترافق مع النقد المستمر لأنها قد توجه وجهة غير سليمة بمعنى أن الصراعات المذهبية والسياسية قد تتبنى بعض المواقف والآراء فيها من الضرر الخفي أكثر من منفعة ترجى منها «فالإيديولوجية لا يمكن أن تكون إلا سائدة، وبقدر ما يكون من الصواب الحديث عن إيديولوجية الطبقة السائدة، لأن هناك حقا طبقة مسودة فإنه من التناقض التحدث عن إيديولوجية سائدة، لأنه لا توجد إيديولوجية مسودة، فمن جانب المسودين لا شيء هناك، ما من إيديولوجية إطلاقا اللهم إلا تلك التي هم مجبرون "ليعبروا رمزيا، إذن ليعيشوا" على استعاراتها من الطبقة التي تسودهم، وهذه أقصى درجات الاستلاب»[3]، وهذا في حقيقته ما نريد الوصول إليه، العصر الأول كانت الأمور تسير بخطى الجمهور فكان أول اهتمامات الفئة الحاكمة مسألة نشر الديانة الإسلامية، والفتوحات وهذه الأمور يجب أن

[1] – عماد عبد اللطيف، بلاغة مقاومة السلطة، الأدب الشعبي ومديح قوة الكلام، ص.340

[2] – محمد العمري في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.13

[3] – رولان بارت، لذة النص، ص.40

يكون فيها الخطاب شفاف ليس فيه أي نوع من المغالطات والمناورات، كما تحتل الظواهر الإقناعية الجادة المسألة الأكثر أهمية في ظل الجماعية، فكل ما يجعل الجمهور مقتنعا وراضيا وفاعلا هي المسائل الأكثر أهمية في رزنامة أعمال الحكماء –وبطبيعة الحال فهذا الكلام لا يؤخذ في مطلق أحواله– لكن لا يجب الإنكار أن القرن الأول للهجرة حمل من الخطاب ما كان مجليا للسلطة وكان جسرا للوصول إلى المبتغى الوظيفي للخطابة بمختلف أشكالها« ففي القرن الأول كان المسلمون منشغلين فيه بالإسلام "كان الإسلام كله طرفا في الصراع"، وبين العصر الأموي "عصر الأحزاب والانشغال بالصراع الدنيوي التاريخي، كما أن الخطيب في العصر الأول كان أميل إلى الهدوء لاندماجه في المجتمع وفعاليته فيه: خليفة كان أو قائد جند أو ما إلى ذلك، أما في العصر الأموي فربما أحس الواعظ الذي أصبح لا يمارس إلا هذه السلطة إفلات المستمع من قبضته منكرا أو متنكرا»[1] نتحدث مبدئيا عن نوعية الجمهور في البلاغة القديمة مع ما يتبناه الخطاب الإقناعي من تحديدات نظامية أرسطية وهنا نلاحظ ملمحا مهما من ملامح نوعية التلقي عند العمري للبلاغتين القديمة والجديدة في نفس الوقت .

3. الوجهة الإقناعية للخطابة في القرن الأول الهجري:

مما ذكره حمادي صمود في هامش مقاله المعنون ب "في الخلفية النظرية للمصطلح" ضمن مصنف "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم" «الريفي يتحرك في فضاء أرحب من الفضاء الذي يتحرك فيه الغربيون لأنه يقرأ أرسطو مترجما كما يقرونه، ويقرأ ما كتبه الباحثون عنه ويقرأ شروح الفلاسفة العرب وهو نص لا يصل إليه في الغالب هؤلاء الدارسون وهنا تقوم إمكانية حقيقية للإضافة وتوسيع دائرة السؤال والجواب بالنظر في مآل النص الأصل في ثقافة شارحة له متفاعلة مع أطروحاته»[2]، وما يقال عن الريفي، يقال عن غيره من الباحثين المعاصرين

[1]– ينظر، محمد العمري في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.44

[2]–حمادي صمود، في الخلفية النظرية للمصطلح، ص.15

الذين استلهموا فكر أرسطو من منبعين فكريين، ونحن نعلم أن فكر أرسطو قديما أُستلهم ضمن رؤية ثقافية جعلت الفكر الدخيل في خدمة المحور البياني العربي مما قد يُنشئ تفاوت في الرؤى بين العلماء والذي بدوره يفرض على الباحثين المعاصرين اجتهاد يضمن الفهم والافهام، فالعمري مثلا عرف أرسطو من خلال الفكر الغربي الذي اطلع عليه والمحاولات التي تبناها في الترجمة ما يؤكد تمكنه من عدة لغات وما يؤكد أيضا تناغمه الفكري* واستلهامه الفكر بعدة لغات دون اشكال يطرح«فلقد أقدم على ترجمة العديد من الأعمال التي تدور في فلك الدراسات البلاغية والتداولية المعاصرة، فقد ترجم لجان كوهين "1986"، وهنريش بليت"1989" وكبيدي فاركا "1992"، ومارسيلو داسكال "1997"، وقد أولى اهتماما بالغا بإحياء البلاغة العربية القديمة وذلك بمحاولة قراءتها بالانفتاح على العلوم المعرفية الحديثة والمعاصرة، اللسانيات البنيوية، وعلم الاجتماع الأدبي ومباحث البلاغة الجديدة وكذا أليات التواصل وتقنياته المتغيرة بسرعة فائقة في هذا العصر»[1] فقط مسألة الترجمة لها ميدانها البحثي الخاص، أما الجانب الآخر الذي حدد تعمق العمري الفكري هو التراث نفسه«تعد أعمال الباحث المغربي محمد العمري ...مرآة تعكس حسا نقديا عاليا في قراءة التراث البلاغي العربي والمنجزات البلاغية الحديثة والمعاصرة، وقد كانت بدايات أبحاثه تتركز حول الجانب الصوتي في الظاهرة اللغوية حيث سعى جاهدا من خلال أطروحته " تحليل البنية الصوتية للخطاب الشعري" وكتابه المعنون "بالموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية" إلى كشف معالم الدور الفعال الذي يقوم به الأداء الصوتي من لغة وموسيقى وقافية وعروض وغيره في صنع الاختلاف والتمايز الدلالي، ثم إن قراءة نتاج هذا الباحث الفذ بصورة عامة تجعلنا نسلم بنتيجة مفادها أن البلاغة العربية القديمة في تاريخ النقد العربي تنحل إلى بلاغتين مختلفتين هما :بلاغة نثرية خطابية وبلاغة

*- التناغم الفكري دليل توسع معرفي يتنافى والعصبية الفكرية والتقوقع على الذات، وفهم اللغات وتعلمها هو من أساسيات هذا الفكر، بالإضافة للاجتهاد في فهم الآخر المختلف اجتهادا يتوافق ورؤى الإنسانية، التناغم الفكري ليس مُعطى لأي كان.

[1]- ينظر، جلال مصطفاوي، قراءة في تلقي البلاغيين العرب للبلاغة الجديدة في العصر الحديث " حمادي صمود ومحمد العمري " نموذجا، ص.121

شعرية»[1]،و بذلك سار العمري على نهج القدماء فلقد كان لهم السبق في ترويض الفكر اليوناني كل حسب شاكلته الثقافية، والأكيد أن عملية الترويض تسبقها عملية فهم وتفسير، فقدامة مثلا من خلال فهمه للثقافة الأجنبية المتجلية في اليونانية آنذاك قام بتفسير الظواهر الشعرية العربية الأصل وفق منظوره وفهمه لرؤى أرسطو المنطقية فتجلى تطبيقه وترويضه للفكر اليوناني من خلال كتب متعددة، وكان أهمها تراثيا "نقد الشعر" «فناقد كقدامة ونحن لا نناقش صدى التأثير الأجنبي في ما كتب ولكن نناقش عمقه، بقي في رأينا، في أغلب المقاييس التي يصدر عنها في نطاق الجمالية العربية والموروث النقدي إلى عهده، فإبداع الشاعر وقدرته أكبر من كل القوانين والضوابط، والطبع يبقى مُقوم الجودة الأول والأخير، وتمكن الشعر في الشعرية مُحاط بالعنصر الموسيقي وما يخلقه في البيت من تجانس وهذا الفهم للشعر ليس هينا، نكاد نقول إنه على طرفي نقيض مما ما قرره أرسطو»[2]رغم توافقه معه، فنوعية الأخذ حُددت تراثيا، والباحث المعاصر وجد أرضا خصبة لذلك وعليه تتحدد نوعية التلقي حسب النتاج العلمي المقدم.

وهنا تكمن أهمية استثمار التراث فهما وتلقيا وانبعاثا، فهو تلقي بالإضافة إلى احتوائه على ثلاثية مهمة من "فهم وتفسير وتطبيق" فهو يحوي أيضا نوعية الفهم حتي نكاد نتيقن أن اللغة اليونانية كانت حاضرة في ذلك الزمن وبقوة بدليل الترجمات المتعددة لكتابي أرسطو بالخصوص "الخطابة" و"فن الشعر" «إن كل ما قاله ابن النديم في الفهرست "ص349، طبعة مصر" عن هذا الكتاب هو: "الكلام على الريطوريقا :و معناه "الخطابة" يصاب بنقل قديم، وقيل إن اسحاق نقله إلى العربي، ونقله ابراهيم بن عبد الله فسره الفارابي، أبو نفير، رأيت بخط أحمد بن الطيب هذا الكتاب نحو مائة ورقة بنقل قديم".»[3]، والغرب هو الآخر عرف أرسطو من خلال "ابن رشد" وبذلك فازدواجية الأخذ المعرفي عند العرب تشكل نقطة ايجابية من حيث إمكانية حقيقية للإضافة وتوسيع

[1]– جلال مصطفاوي، قراءة في تلقي البلاغيين العرب للبلاغة الجديدة في العصر الحديث " حمادي صمود ومحمد العمري " نموذجا ، ص.120

[2]– ينظر، حمادي صمود، في الخلفية النظرية للمصطلح، ص.86

[3]–أرسطو طاليس، الخطابة، تح. عبد الرحمن بدوي، ص.06

دائرة السؤال والجواب بالنظر في مآل النص الأصل في ثقافة شارحة له متفاعلة مع أطروحاته كما ذكر ذلك حمادي صمود والغرض من هذا التقديم هو التأكيد على نوعية التلقي ، فهو تلقي لا يسمح بالذوبان و الانحلال في ثقافة الغير دون اضافة مرجوة لكن الغرض خلق تفاعل يخدم من حيث لا يقصي و لا يهمل ثقافات الشعوب ، فهذا شيء أساسي ومهم لا يجب التغاضي عنه، والبحث في نوعية التلقي هو تطبيقي بالأساس، إذ لا داعي للخوض في التنظير حتي لا يأخذ البحث ملمحا نظريا صرفا .

ما قاله العمري في مقدمة كتابه " في بلاغة الخطاب الإقناعي " مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا «وقد قيل: "الكتاب مولود قبل أوانه"، ولأن يولد قبل أوانه ويحضن خير من مجموع الأجنة الميتة في أرحام أمهاتها»[1]، بمعنى أن النسق المعرفي والثقافي الذي نحياه الآن غير مؤهل لولوج مثل هذه الأفكار و واقعنا دليل مقولنا ، فهي أفكار مستجدة في الثقافة العربية، بدليل خلو الساحة الفكرية من هذه النوعية من البحوث لأن الخطاب الإقناعي غائب تماما في واقعنا العربي، البحث و«دراسة الخطاب الإقناعي قد صارت من الأولويات في العصر الحديث، فاستعانت لذلك بالأبحاث الاجتماعية والنفسية»[2]، فمن أولويات الخطاب الإقناعي في تجلياته المتنوعة الثقة المتبادلة بين الخطيب والجمهور المستمع حتى يُحدث الخطاب دوره الفعال في العملية الخطابية فهو عنوان للتحضر لذلك وحسب العمري فالاستعانة بالمجالات العلمية المتعددة من أبحاث اجتماعية ونفسية وحتى تاريخية صارت أكثر من ضرورة لدمجها في المحتوى الخطاب الإقناعي في زمن فقدت فيها الثقة المتبادلة، يمكن للقراءة التراثية أن تحدث انعكاسا معرفيا في تجلياتها بالبحث في كوامنها الحقيقية، فالخطابة حسب نظرة العمري «قد اكتسبت هذه المكانة من دورها في الحياة اليونانية القائمة على نظام ديمقراطي يلعب فيه الإقناع دورا مهما سواء في المجالس الاستشارية أو

[1] –محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.10

[2] – المرجع نفسه، ص.8

المحاكم أو المحافل»[1]، وبالتالي «فالخطابة عند أرسطو صناعة مدارها إنتاج قول يبنى به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش بمعنى أنها علاقة بين طرفين تتأسس على اللغة والخطاب يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر في الطرف المقابل جنسا من التأثير يوجه به فعله أو يثبت لديه اعتقاد أو يمليه عنه أو يصنعه له صنعا»[2]، إذن مدار القول ليس في الصناعة نفسها لأنها معروفة وبأساسيتها الثابتة منذ أرسطو، فمربط الفرس في هذه الخطابة مسألة "إنتاج القول الإقناعي" الذي يحتاج إلى تغير مستمر يفرضه الواقع الاجتماعي المتغير باستمرار، لذلك وكما ذكرنا سابقا فالخطيب يحتل موقعا مهما في البلاغة القديمة، ليس فقط لتميزه بالخطاب البياني الفصيح وإنما أيضا لدوره الفعال في ربط الواقع الخطابي بالخطاب المحتمل المعروف ثقافيا ومنذ أرسطو «الخطيب لا يبتدع تلك الحجج أو ينشئها بالنص على غير رسم، وإنما هي موجودة يكتشفها أو يكشف عنها، يجدها في المشهورات والمواضع ...وما عليه إلا أن يربط بينها حتى تكون بنيتها الاستدلالية محكمة»[3]و هذا «يعود إلى أن تقديم الحجج لصالح فرضية، أطروحة فكرة اعتقاد، أو رأي، إنما يعني الاعتراف بشكل ضمني أنها لا تقع خارج دائرة النقاش، وقابلة للشك والمراجعة والجدال، من هنا سيكون من المفيد للغاية أن نرصد في تاريخ مجتمع ما أو تخصص معين مسار تطور ما ننظر إليه ونتصوره ونعتبره كأمر مفروغ منه، مألوف، بديهي، سوي، معقول واستخلاص العلل والأسباب الواقعة وراء ذلك التطور إذ تقترن دائما تاريخية العقل وزمانيته بمدى انخراطها في تقليد حيث لا بد لتجديده أن يقدم الاعتبارات الأبستمولوجية والنطقية الضامنة لابتكار أشكال بديهية في المعرفة والاعتقاد»[4]،فكلما تتبعنا تقليد معين سواء كان معرفيا أو غيره يفرضه الواقع الأبستيمولوجي المتبع فهو في حقيقته تتبع لخطاب يندرج ضمن أساسيات البلاغة القديمة وتكون بالضرورة الحجج المقدمة هنا استدلالية ذات مقدمات منطقية يجتهد الخطيب في تقديمها، أما ما يشكل ابتكارا في كل نواحي المعرفة يجب أن تفرضه نواحي

[1] – محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص.15

[2] –حمادي صمود في الخلفية النظرية للمصطلح، ص.12

[3] – المرجع نفسه ، ص.14

[4] – شاييم برلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج، ت. أنوار الطاهر، ص.11

أبستيمولوجية معينة تفرض حججا مغايرة من حيث دلالتها المعرفية وكل نقد لأسس استدلالية هو نقد للبلاغة القديمة وتأسيس لبلاغة جديدة والمعرفة لا تولد بين الليلة وضحاها إنما تسير الأمور وفق تاريخية معينة يلعب فيها التاريخ نفسه دورا فعالا في تجديد الأفكار، فارتباط البلاغتين هو في حقيقته ارتباط الأس بالجذر فلا يمكن أن تنشأ الثانية إلا من خلال الأولى، كما أن الثانية تسير نحو قدم الأولى كلما أصبح منطقها المتجدد مع مرور الزمن منطقا استدلاليا، كما أن الرؤية الحضارية موجودة في كليهما فقط في الأولى هناك منطق شكلي مكتمل وفلسفة بعيدة المنال عن اهتمامات الإنسان الحالية بدليل البحث عن بلاغة أخرى، وفي الثانية تبحث عن منطق موسع يندرج ضمن البحوث التي تهتم بتحقيق القيم عند الإنسان سلوكيا وعمليا كما أن الفلسفة تندرج ضمنيا في أهدافها الخطابية، والمعروف أن كل هذه الأمور بعيدة في واقعنا العربي و الواقع دائما دليل هذا القول لذلك وُصف كتاب محمد العمري بأنه وُلد قبل أوانه، فلا الظرف ولا الزمن ولا السياسة تسمح بوجود هذه البلاغة وجود هذا النوع من الخطاب الإقناعي يعني أن الواقع العربي بدأ يلمح بعض أنوار التحضر والتي تبدو وكأنها بعيدة المنال لأسباب معروفة عند الجميع و من أهمها التراجع المعرفي لقد صرنا أمما تستورد كل شيء، لكن البحث عن هذه البلاغة تراثيا قد يدفع برؤية استشرافية للواقع، فعندما تحضن الأفكار الإيجابية تثير المستقبل بمحتواها الفعال والدائم .

3.1. نظرة العمري للخطابة بالمنظور الأرسطي:

يقدم العمري نموذجا تطبيقيا للخطابة العربية من خلال النموذج الأرسطي والذي تطرقنا إليه في الجانب النظري "للبلاغة القديمة" مع التأكيد على أن «عناصر بناء الخطابة عند أرسطو ثلاثة: – وسائل الإقناع أو البراهين، –الأسلوب أو البناء اللغوي، –ترتيب أجزاء القول، ثم هناك عنصر الإلقاء الذي اعتبره الدارسون للخطابة بعد أرسطو ومنهم البلاغيون العرب عنصرا مستقلا ويتضمن الحركة والصوت»[1]، نلاحظ أن الخطابة القديمة كانت مدفوعة برؤى فلسفية في تبني محدد البناء، فوسائل

[1] –محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.20

الإقناع أو البراهين كانت محددة ضمن المنطق الصوري، أي الاستدلالي ومدار البرهان هو القول الذي لا خلاف فيه والذي يحتكم إلى سلطة معينة هي مناط للقوة، والذي تتألف فيه الأقاويل وفق منظور لمقدمات صادقة بغية الوصول لنتائج صادقة بالضرورة «فالبرهان يرتبط بالصورية من خلال ارتكازه على القضايا في حد ذاتها، أي على صور القضايا وصرامة الاستنتاج ...لذلك فهو يستند بالأساس إلى الصورية التي تبعده عن المضمون وتجعله خاضعا لقواعد الاستدلال المنطقي التي تسعى إلى إثبات الصحة الصورية»[1] والتي تتقوى من خلاله الحالة الإقناعية التي يحددها «الكلام نفسه إذا أثبتنا حقيقته أو شبه حقيقته بواسطة حجج مقنعة للحالة المطلوبة»[2] والتي تتحدد ضمنيا بالمقام والذي يحتل عند العرب موقعا مهما، مع التأكيد على أن «التصديقات التي يقدمها القول على ثلاثة أضرب: الأول يتوقف على أخلاق القائل، والثاني على تصيير السامع في حالة نفسية ما، والثالث على القول نفسه، من حيث هو يثبت أو يبدو أنه يثبت »[3]، إذن تتعدد وسائل الإقناع، فهناك من تكفيه هيئة الخطيب وفصاحته ليحتل الإقناع عنده موقعا مهما، وهناك من يسهل استمالته، بمعنى أن الخطيب يستشعر أحاسيس الجمهور المخاطب فيوظف وسائل إقناعية تتوافق وتلك الحالة فينجح خطابه مع العلم أن الجمهور كان مؤثرا في قرارات السلطة، وهناك من لا يقتنع بهذا أو ذاك وإنما ما يهمه هو الكلام أو القول في حد ذاته والذي يتضمن بالضرورة حججا استدلالية، لذلك فالوسائل الإقناعية متعددة وفي توافقها وتكاملها تنجح العملية الخطابية وتبلغ ذروة الإقناع فيها «فالوسائل الثلاثة لإحداث الإقناع، ومن يملكها يجب أن يكون قادرا –على التفكير المنطقي–و على فهم الخلق الإنساني والخير في مختلف أشكالهما، وأن يفهم الانفعالات، أعني أن يسميها ويصفها ويعرف أسبابها والطرق التي بها تستثار، وهكذا يظهر أن الخطابة فرع من الجدل، وأيضا فرع من علم الأخلاق يمكن أن يدعى بحق علم السياسة»[4]، والخطيب المتمكن هو الذي يعلم من

[1] – ينظر، حسن الباهي، اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، ص.115

[2] – محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص.25

[3] –المرجع نفسه ، ص.24

[4] – نفسه، ص.26/25

السياسة ما يجعله متمكنا في خطاباته، لذلك ففنية القول عنده تحتل مكانة مهمة ليس فقط في مكامنها الحجاجية وإنما في ارتباط هذه الأخيرة بالسلطة التي يحتكم إليها الخطيب، لذلك كلما كان الخطيب شاغلا لسياسة سلطوية حاكمة يهمها الثقة المرجوة من الجمهور، ويهمها المساندة المستمرة لتقوية جانب السلطة التي تضمن الحقوق لمواطنيها كلما كان الخطاب ناجحا ومُهما وفاعلا.

فالخطابة في القرن الأول الهجري احتلت موقعا مهما من خلال أهمية الجمهور، فنوعية مواضع الخطابة وتعدد مقامات القول فيها والتي تحددها وسائل الإقناع والبراهين تتحدد وفق منظوره، فالمنظور التعليمي للخطابة يختلف عن منظور الوعظ ومنظور المناظرات يختلف عن كليهما، فالقوة الحجاجية الإقناعية في المناظرات تأخذ نصيبا فكريا مهما، فمقام التعليم «يفترض أن يكون المرسل والمتلقي فيها في حالة عطاء وتقبل»[1]، ومن أمثلته الخطبة التعليمية التقريرية وصية أبي بكر لأسامة وجيشه: «يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر، فأحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلا صغيرا ولا شيخا كبيرا، ولا امرأة، ولا تقلعوا نخلا، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاتا ولا بقرة ولا بعيرا إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعُوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منها شيئا بعد شيء...اندفعوا باسم الله»»[2]، نلاحظ أن الخطابة التعليمية ترتكز على أدوات الجملة الإنشائية نظرا لتركيزها على التأكيد أو النهي المحققان لغرض التعليم وسنفصل في ذلك حين التطرق إلى الأسلوب اللغوي للخطب، أما مقام الوعظ يتجه الخطاب فيه نحو مستمع غافل عما يستوجب عليه من أعمال مرتبطة بالدين «استوجب على الخطباء التركيز على الفكرة الجوهرية في خطبهم وهي زوال الدنيا وخداعها وبقاء الأخرة وضرورة التزود منها، مع الإكثار من ذكر فساد أحوال الناس والتذكير بأحوال الأمم الماضية»[3]، ومن أمثلتها «خطب الحسن البصري: «يا ابن آدم بع دنياك

[1] – محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.41

[2] –ينظر، المرجع نفسه، ص.42 "عن جمهرة خطب العرب"

[3] –ينظر، نفسه، ص.44

بآخرتك تربحها جميعا، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرها جميعا، يا ابن آدم إذا رأيت الناس في خير فنافسهم فيه، هناك طويل أمتكم خير الأمم، وأنتم آخر أمتكم وقد أسرع بخياركم فماذا تنظرون؟ »[1]، أما المقام الثالث وهو مقام المناظرات المذهبية فينتمي صنف الجمهور إلى «المقتدرين على التأويل، الذي يتطلب إقناعهم برهنة وحكمة ...فاقتضى الأمر أن يعتمد على الحجج العقلية والنقلية حسب نوع الثقافة»[2] وحسب الفِرق التي تعتمد المناظرة من «القدرية والجبرية والمرجئة، هذه الفِرق التي تلاشت مع الأيام وابتلعتها فرقة المعتزلة»[3]، «والمعتزلة يفضلون أن يدعوا أهل العدل والتوحيد فقد كان الصاحب ابن عباد أحد أشياخهم إذ تحدث عنهم لا يستعمل غير هذا الاسم ذلك بأنه علاوة على المعنى الحسن الذي يتضمنه، والذي كان يحوز رضى المعتزلة وقبولهم التامين مشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال اللتين كانت تدور حولهما أكثر تعاليمهم ومعتقداتهم، واللتين كانوا جد حريصين عليهما فخورين بهما :ألا وهما الانتصار للعدالة الإلهية والدفاع عن مبدأ الوحدانية»[4] والمعروف أيضا أن المعتزلة يعتمدون في حججهم على المستوى العقلي للفكر، وابتلاع فرقة المعتزلة للفرق الأخرى معناه أن التفكير العقلي كان حاضرا وبقوة من خلال علم الكلام، وفي تحليل الخطب القديمة تحليلا تركيبيا يمكن معرفة نوعية الجمهور حسب الوسائل الإقناعية المقدمة في الخطاب، وفي تحليل العمري لخطبة الحجاج في "أهل الكوفة وأهل الشام" استنبط الوسائل الإقناعية المعتمدة بالحجج البرهانية من خلال تتبعه لحجج جاهزة وأخرى غير جاهزة مع ما فيها من انسجام يتوافق وجوهر الحجج المقدمة والتي تعتمد أساسا على "القياس، المثال، الشاهد" وكلها طرق لتبني استدلال معين بحيث تحافظ هذه العناصر على مقدماتها بغية توخي النتيجة الإقناعية المرجوة .

حلل العمري نموذجا خطابيا وجهه الحَجاج إلى" أهل الكوفة وأهل الشام" وفق النموذج الأرسطي، أي قام باستخراج الوسائل الإقناعية ثم التراكيب اللغوية والمتمثلة في الأسلوب ثم الهيكل

[1] – محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص.45 "عن جمهرة خطب العرب"

[2] – المرجع نفسه ، ص.46

[3] – نفسه، ص.49

[4] –الزهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974، ط1،ص.6

أو البناء الخطابي، والمتمثل في تنظيم أجزاء القول مع ملاحظة أساسية وهي أن الخطيب يشغل موقعا سياسيا، اي سلطويا وهذا ما يجعل موضوع الخطبة هاما خصوصا وأن الجمهور حاضر وبقوة في موضوعها ما يدل على مكانته وتأثيره في الحياة السياسية وحضوره الفاعل شيء أساسي حتى تتقاطع البلاغة الأرسطية بالخطابة العربية، ونشير هنا إلى أن الحَجاج قد شغل منصبا سياسيا مهما ومما وُصف به أنه كانت له «عقلية غريبة عن الطبيعة العربية سبقت عصرها بالمئات من السنين فظهرت الوسائل التي لجأ إليها في سياسته وإدارته ...كأنها وسائل شيطانية فقال عنه: إنه إبليس من الأبالسة وإنه ساحر لبعد تصرفاته عن عرفهم وتقاليدهم»[1]، وقد عُرف الحجاج ابن يوسف تراثيا بجبروته في الحكم وقوته في الكثير من نواحيه وقد قيل فيه الكثير من الأمور التي يمكن لها أن تُرد بسبب أن السياق الذي حكم فيه كان يستلزم نوعا من القوة في الحكم حتى تستبين أمور الدولة لتكون مهيأة لفك النزاعات الداخلية والخارجية بسبب المشاكل الكثيرة على الحكم آنذاك ولهذا الموضوع مجاله البحثي فقط هذا تذكير نتعرف فيه على شخصية قوية في التاريخ العربي عُرفت بالدهاء في الحكم وقوة السيف وقوة البيان ومن أمثلة خطبه التي تظهر فيها قوته حتى في بيانه نذكر هذا المقتطف منها «أيها الناس من أعياه دائه فعندي دوائه ومن استطال أجله فعلي أن أعجله ومن ثقُل عليه رأسه وضعت عنه ثقله ومن استطال ماضي عمره قصرت عليه باقيه ...إن الحزم والعزم سلباني سوطي وأبدلاني به سيفي فقائمه في يدي ونجاده في عنقي وذبابه قلادة لمن عصاني ...»[2]، ومما يمكن قوله في هذه الخطبة أن الخطيب أظهر "الحق ظاهريا" أي أنه خاطب الجمهور وشدد عليهم من خلال ما يتوفر عليه من أسلحة متنوعة كالسيف والبيان، وما يهمنا هو التأثير الذي يحدثه، فمجال الإقناع حاضر ودليله انعكاسات حكمه في تلك الفترة من الزمن، ويجب أن نؤكد على المستوى الاصطلاحي للبلاغة الذي نريده في هذا الفصل وهو في حقيقته حاضر من خلال تطبيق العمري حول بلاغة الإقناع وعنوان مصنفه دليل على ما نبتغيه من رؤى اصطلاحية يجب الوقوف عندها لأن المعروف أن

[1] – محمود زيادة، الحجاج ابن يوسف التقفي، المفترى عليه، دار السلام، مصر، 1995،ط1، ص.5/4

[2] – المرجع نفسه ، ص.95

«مصطلح البلاغة يتأرجح بين معنيين متعارضين، يدل أولهما على الخطاب الذي يستهدف الإقناع وتغيير الأحوال والمقامات اعتمادا على الملكة الخطابية، ويدل ثانيهما على الخطاب الذي ينفصل من مهمة الإقناع، لكي يصبح هو في ذاته هدفا وغاية، أي لكي يصبح خطابا جماليا»[1] وقد يشمل الخطاب العربي على البعدين معا نتيجة للتراكمات المعرفية الناتجة عن ولادة اللغة نفسها في جو من الجمال والموضوعية كما ذُكر سابقا .

وحتى الشعر الجاهلي بمحتواه الفني يحمل سمة ذلك التراكم فقد كان منتهى علوم العرب وديوانهم الذي يتفاخرون به لأنه بحق كان سجلا لخلودهم وبقائهم، فقد هذا تذكير للتأكيد على المدى الاصطلاحي المرجو من البلاغة لأنه وإلى وقت قريب اكتفينا بمعرفة البلاغة العربية في المستوى التعبيري فقط في حين أنها أوسع مجالا مما كنا نراه، ولو رجعنا إلى مختلف التعاريف البلاغية حتى قبل الجاحظ لوجدناها أوسع معنا، حان الوقت للتجديد البلاغي تراثيا برؤية تسمح بنزع ستار التهميش الذي تعرض له التراث من خلال البحث في أموره السطحية فقط، كيف لا !وقد قال الجاحظ «لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»[2]،ما نستشفه من هذا القول أن هناك حالة تواصل بين متكلم وسامع ولا يقف الأمر على هذا بل إن درجة التأثير التي يحدثها الكلام تصل إلى ذروتها الإفهامية من خلال عملية الإقناع التي تُصر على تبني اقتناع يحدثه الكلام بقوته التأثيرية ما يجعلنا نستشف وفق هذا المنظور الهدف من نوعية التواصل وفق هذا القول عملي بالضرورة، وهذا ما تبتغيه البلاغة البرلمانية الجديدة، فالقديمة كانت تهتم بالإقناع وبالحجج الاستدلالية، يمكن القول أن البلاغة القديمة كانت مادية في جوهرها، أما البلاغة الجديدة تضم إلى جانب مادية الموضوع انفعالات الانسان وحججا فيها نسبية التأكيد ويمكن ردها واستبدالها بشرط بقائها في عمق الموضوع المطروح إنها أمور ذُكرت فقط أحيانا يستدعي السياق العودة إليها، ما يجعل البحث غير عسير على توصيل الفكرة، وبذلك

[1] –أيمن أبو مصطفى، الحجاج ووسائله البلاغية في النثر العربي القديم، كليات الفارابي، الرياض، ص.07

[2] –الجاحظ، البيان والتبيين، http://www.al-mostafa.com، ص.45

يترافق البيان والتبيين، ونعلم أن البيان لا يقف على الفصيح من اللغة فقط وإنما يضم في أعماقه سياقه ومقامات القول فيه، كما لايضم التبيين اللغة الواصفة فقط والميسرة للفهم وإنما يضم أيضا كيفية الاشتغال والعمل به واقعيا، إن مناط الكلام ومداره هو جعل الحوار التراثي حيوي بالاشتغال في أعماقه وبأعماقه، يستحق الجاحظ وبجدارة أن يوصف بمفكر العرب الوحيد والأوحد الذي مد للبلاغة روحا تنسجم ورؤى الدين وتتوافق والحياة الطبيعية التي يمكن أن يحياها أي إنسان، وحيث يتبين لحمادي صمود «عمق التناقض الذي تعكسه مؤلفاته بين دفاعه عن الكتابة والكتاب والبنية الثقافية المهيمنة التي اضطرته أن يعتمد على المشافهة في تأصيل نظريته البلاغية رغم موقفه المبدئي الرافض لها»[1]، يتبين لنا أنه لا تناقض في أفكاره وهو الذي يبحث في أصل البلاغة وأعماقها فالبلاغة لا يمكن لها أن تتلاشى لأنها مناط تفعيل البيان إنسانيا وهذا دورها «وأن الحجاج الشفوي يمتلك شيئا لا يعوض، هو البلاغة بالتحديد»[2] ومدار الإفهام عند الجاحظ هو تصيير المشافهة كتابية وتصيير الكتابة مشافهة، لأن مناط القول يرتبط بالبلاغة، ويمكن للسياق الثقافي آنذاك هو الذي حدد أفكار الجاحظ مع فكره الإيديولوجي القائم على "المنزلة بين المنزلتين" أي لا كتابية تعزل الفكر في ظل الشفاهية ولا شفاهية تحد من مقام التطور الذي تنادي به الكتابة الذي كان يلوح في الأفق عصر ذاك مع ملاحظة أن القرآن ذاته وهو بيان كتابي بامتياز انصهر فكريا في ظل وعي شفهي أدرك مع مرور الوقت كيفية تحصيل محتواه المعرفي، المستوى الكتابي الذي يجب على الأمة الإسلامية تلقيه فالتبيين الأول هو بالضرورة تبيين للبيان القرآني، والتبيين الثاني الذي اعتمده الجاحظ فكريا هو تفعيل البيان الذي أُنتج أولا إنسانيا أي بلاغيا، نجد عند الجاحظ بوادر بلاغة جديدة تبحث في اهتمامات الإنسان من خلال تفعيلها ميدانيا «بيد أن ما أراد الجاحظ التركيز عليه في السياق الثقافي الذي كان يحيط به ، هو رسم الدائرة الأوسع للبحث ، التي تتسع لمختلف أنماط البيان لينطلق من بعد ذلك إلى دراسة ما كان يعنيه في معيشه الثقافي و السياسي هو دراسة الآليات الخطابية التي تؤدي إلى التأثير في

[1] –حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص.299

[2] –أوليفي ربول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي ؟، ت. محمد العمري، ص.244

المتلقي و حمله على تغيير مواقفه و آرائه و توجهاته»[1] وفي «تأكيده على أن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي إشارة ضمنية إلى أن الارتباط بالمعنى يقتضي الإقرار بتساوي خطوط الأجناس المتعايشة في دار الإسلام على مختلف طبقاتها الاجتماعية في البلاغة»[2] من حيث أنها تضمن لهم تعايشا في ظل تواصل يخدم مختلف الأنماط الفكرية لتلك الأجناس في ظل التفاهم ونبذ العنف بكل أشكاله، من هنا يتبين لنا أن للجاحظ نظريته الخاصة في البلاغة، ورغم عدم بعده عن ابن قتيبة زمنيا فإن الجاحظ أراد أن يؤسس من خلال إرث ثقافي تمثل في تركيزه على المشافهة لإرث كتابي دال على وعيه بذلك التغير في حين أن ابن قتيبة اكتفى بإعادة ما كان موجودا ومألوفا في تلك الحقبة من الزمن هذا فيما أورده حمادي صمود، ما يجعل إدراك الكُتاب يختلف حسب وعيهم الثقافي، والعمري مُدرك شديد الإدراك بالوعي التراثي، فقد تبنى أيضا وجهة إقناعية أخرى عبر البيان والتبيين للجاحظ واشتغاله في هذا النوع من البحوث يعكس نوعية التلقي لديه، كم من مرة تساءلنا لماذا كتاب في بلاغة إقناعية؟ وهو الذي يبحث في البلاغة الجديدة، لم نستوعب اهتمامه بالبلاغة الإقناعية إلا بعد فهمنا للبلاغة في ارتباطها بالفلسفة بشقيها القديم والحديث، وهنا يتأكد أيضا أن بيان العمري للخطابة القديمة هو تبيين لاحتياجنا إليها واقعيا، فمدار القول هو احياء البلاغة وبأسسها التراثية من سباتها وجعل الكلام يتوافق ومقامات القول والنهوض برؤية اتصالية فعالة و عميقة وُجدت في التراث و غابت في واقعنا.

يقول الحَجَاج في خطبته لأهل الكوفة وأهل الشام:«يأهل الكوفة، إن الفتنة تُلقَح بالنجوى وتنتج بالشكوى، وتحصد بالسيف أما والله إن ابغضتموني لا تضروني، وإن أحببتموني لا تنفعوني وما أنا بالمستوحش لعدواتكم، ولا المستريح إلى مودتكم، زعمتم أني ساحر، وقد قال الله تعالى :«و لا يفلح الساحر»، وزعمتم أنني أعلم الاسم الأكبر، فلِم تقاتلون من يعلم ما لا تعلمون؟، ثم التفت

[1] –بشير دردار ، اسهام الجاحظ في تاريخ البلاغة العربية ، قراءة حوارية لأطروحة العمري في كتابه " البلاغة العربية أصولها و امتداداتها" مجلة الآداب و اللغات ، المجلد 07، العدد2 ، ص.215

[2] – حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص.275

إلى أهل الشام :«لأزواجكم أطيب من المسك، وأبناؤكم أنس بالقلب من الولد، وما أنتم إلاّكما قال أخو بني ذبيان :«

ذا حاولت في أسدِ فُجورا فإني لستُ مِنك ولستَ مني

هُم دِرعي التي استلأمتُ فيها إلى يومِ النسار وهم عجني »

ثم قال: «بل أنتم يا أهل الشام كما قال سبحانه «لقد سبقت لعبادنا المرسلين، أنهم لهم المنصورون» وإن ضدنا لهم الغالبون، ثم نزل»[1]، موضوع الخطبة الأساسي هو "الفتنة"، فلقد أعطى الحجاج أسباب وجودها ونموها وإمكانية القضاء عليها، فقد شبهها في نموها وانتشارها بنبات ينمو ويترعرع ليُحصد في الأخير، وتنتهي دورته الحياتية شاء أم أبى ذلك لكنها بالطبع نهاية لا تليق إلا بمقام الفتنة ذاتها، والأكيد أنها مست شخصه فتأذى منها بدليل مخاطبته لأهل الكوفة وأهل الشام أهل الكوفة الذي يعرفهم تمام المعرفة ويعرف ما يتداولونه من خطاب نحو شخصه بدليل اتهامه بأنه ساحر وهذا دليل أيضا على أنه كان ذا سلطة وقوة لا يضاهيه فيها أحد، فوصفه بالساحر دليل على قيامه بأعمال وأفعال لم يتصورونها، أما أهل الشام فهم عكس أهل الكوفة، فلا بد أنه كان يلقى الدعم منهم، ومما يُعرف عن الخطاب أرسطيا أنه« يتضمن جزأين، وبالفعل من الضروري أن نصرح بالموضوع الذي يُتداول حوله، وأن نقدم البرهنة المطلوبة لذلك، من غير المقبول عدم البرهنة حينها نكون قد ضررنا بالموضوع، أو أن نقوم بالبرهنة دون تقديم الموضوع مسبقا، لأن البرهنة تتعلق بموضوع والتقديم مُوَجه نحو برهنة، وأحد هذين الجزأين هو العرض، والآخر هو الحِجاج وهذا معناه تمييز المسألة من جهة والبرهنة من جهة أخرى»[2]، وهذا يبدو بديهي فقط للإشارة تطرقنا إليه، كما تكلمنا عن رؤى أرسطو في تجزئيه للخطبة إلى ثلاث أجزاء أو أقسام الوسائل الإقناعية، الأسلوب وما يحتويه من استعارات فنية وهيكلها والمتمثل في البناء والذي يكون ثابت وموحد حتي تنجح الخطبة في تأدية مهامها الإقناعية، وذكرنا سابقا أن الحجج المعتمدة في البلاغة القديمة هي حجج استدلالية

[1]– محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.143

[2]–الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج، الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2014، ط، ص.345

تتبنى الحقيقة المعرفية التي لا جدال فيها وبطبيعة الحال تلك الحجج يقدمها الخطيب الفذ الذي يستطيع احضارها في مواقف معينة «و ذلك لأن أي مخاطب –حسب رأي أرسطو- يمثل قاض من القضاة في صفاته، وهذا ما يتطلب منه أن يتخذ القرار المناسب حول مدى تفوق حجة قضية معينة على بقية حجج القضايا الأخرى المطروحة للجدال، والتي من غير الممكن أن تكون في نفس المستوى من الجدارة والفاعلية القصوى»[1]، والحَجاج هنا مَثل القاضي أي الخطيب الذي تبنى سلطة معينة لمواقف لها سياقها التاريخي والسياسي والمعرفي وفي تحليل العمري تبنى الوسائل الإقناعية وبالإضافة إلى شخصية الخطيب إلى حجج جاهزة والأخرى غير جاهزة وبطبيعة الحال فمن الحجج الجاهزة عربيا «تضمين الآيات القرآنية والأحاديث وأبيات الشعر والأمثال والحكم، وهي حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها، وتَدَخُل الخطيب ينحصر في اختيارها وتوجيهها إلى الغرض المرصود للاستدلال عليه»[2]لأن القرآن لا جدال فيه، كما أن الشعر القديم كان يمثل أحد مقومات البيان والذي مُثل به كشواهد إقناعية، تبريرية وتأكيدية لبعض الرؤى المعرفية وبعض المواقف التي تحتاج إلى الموازنة في الأمور «تحدث أبو بكر يوم السقيفة عن أسبقية المهاجرين وصبرهم في سبيل دينهم، ثم تحدث عن فضل الأنصار مستعملا المقياس الديني نفسه وراعى التوازن فاقترح حلا وسطا : « فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة، ولا تُقضى دونكم الأمور»[3]و يحضر هنا دور التقسيم والمقابلة في احلال التوازن بين المعاني لإحداث الإقناع وهو التقسيم ذاته في الخطبة محل التحليل، فالعنوان في ذاته فيه نظرة التقابل والتقسيم وكأن الحَجاج يقابل بين معنيين متضادين "أهل الكوفة، وأهل الشام" وذلك كله عبر« التقسيم والمقابلة بين المعاني لادعاء الاستقصاء والإحاطة "تلقح، تنتج، تحصد" "البغض، المحبة"، "العداوة، البغضاء" »[4]، وكلها معاني تعبر عن مدى قوته في كونها مدعومة بنمط سلطوي مهيمن ما يجعل وثوق الحجاج بنفسه

[1]–شاييم بيرلمان، إمبراطورية فلسفة البلاغة، ت.أنوار طاهر

[2]- محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.90

[3]– المرجع نفسه ، ص.51، " عن الطبري "

[4]– نفسه، ص.144

مرتهن بتلك القوة، وهي تحمل في ذاتها وفي كيانها العميق حججا تُلح على تفوقه وعدم تأثره بالفتن أيا كان نوعها فلقد وُصف بالساحر كما قيل، كما تمثل« القياس المضمر في خطبته: "زعمتم أني ساحر"، زعمتم أنني أعلم الاسم الأكبر .."»[1]و«القياس الخطابي يقوم على الاحتمال والترجيح كما سبق، ومجاله الأساسي في نظرية أرسطو المرافعات القضائية، والمعروف أن هذا النوع من الخطابة لم تكن له أهمية كبيرة في العصر الذي ندرسه، على أن الواقع يقتضي الاعتراف بأن بعض المواقف التي يسعى فيها الخطباء إلى دفع التهمة أو التبرؤ من الوشاية أو تبريئ ذمة القبيلة لا يمكن فصلها عن الخطابة القضائية إلا لاعتبارات تكاد تكون شكلية»[2]،فالقياسات الإضمارية حسب بارت ترتبط ارتباط مباشر بنوع الخطابة الذي يدعى الخطابة القضائية، ورغم حرص البعض على نفي وجودها عربيا، إلا أن الواقع ينفي ذلك لسببين رئيسيين أولهما أن :ما أسسه أرسطو يكاد يكون من المسلمات العقلية لبعض الاجناس الخطابية، وثانيهما : أن كل أمة تمتلك منهجا معينا لسيران الأمور في الحكم وما شباهه، وبالتالي فإلزامية وجود وجهة خطابية معينة ملح بالضرورة، فقط الخصوصية الثقافية تفرض على كل أمة تفردها الخطابي، لكن مجال التقاطعات حاضر لا محال والغرض هو تحديد المستوى الإقناعي بخصوصيته الثقافية وتقريب الرؤى باعتبار أن الفكر إنساني في مجمله «من هذا الجانب نرى من الضرورة بمكان أن تحفظ خصوصية البلاغة العربية نشأة وتطورا وحيوية على مستوى التنظير والتطبيق، والابتعاد عن جعل بلاغة الآخر بكل حمولاتها مرآة عاكسة للبلاغة العربية وذلك لاختلاف الميدانين المنتميين لحضارتين متباعدتين وتباين منطلقاتهما المعرفية وتغاير بيئتهما الثقافية وأية مقاربة بينهما قد تُوقع في شرك النتائج، والأحكام المغلوطة »[3]،و حتي رؤى البلاغة الجديدة عربيا تختلف عن مثيلاتها الغربية –يجدر بنا أن نذكر أن هناك من يرفض رفضا تاما لهذا النوع من البلاغة لاعتبارات دينية –لكن الغرض هو تحديد التغيرات في ظل الثبات، والبحث في الابداع

[1]–ينظر، محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص.144

[2]– المرجع نفسه، ص.80

[3]–محمد سالم سعد الله، تحديث الدرس البلاغي عند الناقدين محمد عبد المطلب ومحمد العمري، رؤية نقدية، مجلة التربية والعلم، المجلد (20)، العدد(1)، 2013،ص.208

من خلال الاتباع حتي لا يبقى شيء يُرعب من الابداع وحتي من التغيير لأن أي تغير في نوعية الخطاب قد يضيف أكثر مما يلغي و الواقع نفسه يفرض التغيير.

بعد وسائل الاقناع وتقديم البراهين نمر إلى الأسلوب أي البناء اللغوي وفي هذا «يؤكد أرسطو أن الأسلوب المناسب يساهم في الاقناع، إذ يستنتج المستمع إن افترض في الخطيب الصدق، أن الأشياء هي كما يقولها، ويستسلم للانفعال الذي استخدمه الخطيب، حتي ولو كان هذا الأخير يتكلم ولا يقول شيئا في الحقيقة»[1]،لأن الحقيقة كلها موجودة في ثنايا الكلمات التي تركبت لتنتج أسلوبا معينا ومميزا لكل خطيب، فالأسلوب يدخل في إطار فن الكلام وقد تكون الدلالة الاستدلالية المبتغاة للإقناع محتواه في عمقها ففي« نظر فقهاء اللغة فإن الكلمات التي لا تقول الواقع وإنما تقول تمثيله هي شاهد حسن على أزمات الضمير الجمعي »[2]، والخطيب قد يثير من خلال الكلام المنبثق في خطبته اثارة المعلن المتخفي في نفس الوقت، فهو اعلان يبسط معناه من خلال الكلمات التي بدورها تجعل المستمع يتحسس معناها في عمقها فهي بذلك تحمل الإثارة والبرهان في داخلها، فلقد أنهى أرسطو كتابه في الخطابة بقوله «أنا تكلمت، أنتم قد سمعتم، القرار الآن بين أيديكم، أحكموا»[3]، وبذلك تتحدد العناصر المهمة في تكون الخطابة، فالكلام فيها فن والاستماع فن، والقرار الناتج من تجليات الكلام والاستماع قرار فني خادم لرؤى ديمقراطية شعبية انسانية، فالأسلوب يتحقق في التكلم وبفضله يتقوى الاستماع «وتعود أهمية الأسلوب في نظر أرسطو إلى أن عامة الناس يتأثرون بمشاعرهم أكثر مما يتأثرون بعقولهم فهم في حاجة إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجة، فلا يكفي إذن أن يعرف المرء ما ينبغي أن يقال بل يجب أن يقوله كما ينبغي»[4]، والأسلوب عربيا يحتل موقعا مهما في طريقة الكلام، لأن الأصل في انبثاقه شعري بالتحديد، فالشعر وخصوصا في القرن الأول الهجري كان البيان الأساسي بعد القرآن، وكانت تثار

[1]–الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج، الأصول اليونانية، ص.338

[2]– باتريك شارودو – دومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ت.عبد القادر المهيري، حمادي صمود، ص.382

[3]– الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج، الأصول اليونانية، ص.353

[4] – محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.97

نحوه وبه بعض الإشكالات اللغوية بمختلف أنواعها، فلقد هيمن على التفكير وبذلك يتحدد انعكاس نمط الكتابة الشعرية على مختلف الأساليب الأخرى والنثرية بالأساس «وعموما فإن الخطابة العربية نشأت في محيط شعري بل ربما جاز القول بأنها أحد الأفلاك المنفصلة عن الشعر المشدودة إليه بجاذبية أسلوبية قوية»[1]، وهذا ما يميز الخصوصية الثقافية العربية بكون الشعر كان يحتل موقعا إعلاميا ما يجعله ينحى منحى البلاغة التواصلية في شكلها الخطابي وهذا خلافا لما أقره «أرسطو في تحديد وظيفة الشاعر ووظيفة الخطيب ما يغني عن أي تعليق: «عمل الشاعر ليس رواية ما وقع بل ما يجوز وقوعه وما هو ممكن على مقتضى الرجحان أو الضرورة، ومهمة الخطابة هي البحث في الأمور التي يشاور فيها والتي ليس لدينا عنها قواعد منظمة، وذلك في حضرة مستمعين عاجزين عن اتخاذ نظرة في أمر ذي درجات عديدة»[2]، وهذا ما أدى بمحمد العمري إلى استنتاج أن البلاغة العربية لها ما يميزها نشأة وتطورا ومجال دراستها يجب أن ينبثق من هذا التميز من حيث إعادة مساءلة التراث في انبثاقه من هذا التميز، مع مراعاة الحتمية التاريخية التي تتحكم فيها بلاغة معينة على أخرى في ارتباطها بالسياسة وبسياق الواقع.

و إذا « نظرنا في المتن الخطابي في القرن الأول الهجري وجدنا الخطباء في الصدر الأول منه لا يهتمون بالانزياح الدلالي إلا نادرا»[3] ما يجعلها إلى البلاغة الخطابية أقرب فمجال اهتمامها إقناعي أكثر ما يجعله يقوم على «الوضوح والاعتدال»[4]، وبذلك تأخذ «البلاغة صفة الاقتدار على تمكين اللغة من أن تمارس فعلها المنوط بها أحسن ممارسة، بحيث تتحقق بهذه الممارسة مقاصد المتكلمين من توصيل للمعنى بحق، ومن استحواذ على سمع المتلقي وفكره وقلبه، ومن حمله تبعا لذلك على التأثير

[1] – محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص.100

[2] –محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ص.10

[3] – محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.98

[4] –المرجع نفسه، ص.98

والاستجابة للغرض الذي قصد به الكلام ابتداءا»[1]، وبالتالي فأي تشكلن خطابي وبأساسيته المعروفة والغير المغلوطة «يُظهر وظيفة جديدة للبلاغة هي: خلق الوعي لدينا بوجود خطاب»[2] هذا الخطاب الذي يجمع في حقيقته بين وظيفتين أساسيتين «الانفعالية والإفهامية فهما تقومان معا بدور تقوية الانتباه، فالأولى تقوى بإضافة عنصر انفعالي إلى عنصر معرفي كما أن الاستدعاء المباشر للمرسل إليه بالنسبة للوظيفة الثانية يعتبر في ذاته إجراء من أجل تهيء المرسل إليه نفسه لإدراك أكثر اكتمالا»[3] وفي اكتماله عنوان للتأمل في ثنايا الخطاب ليس فقط في تركيبه والمتمثل في الأسلوب وإنما أيضا في خلق الوعي بوجوده، فثمة تكافؤ يضيفه الأسلوب المتميز حتي يكون «موقف المتكلم بالنسبة لموضوعه هو المبدأ الأساسي له»[4]، والذي «فُهم بوصفه استدعاء للانتباه تعبيريا، عاطفيا أو جماليا وهو استدعاء انتباه مضاف إلى الخبر المبثوث بواسطة البنية اللسانية دون أن يكون ذلك سببا في إفساد المعنى»[5] «بواسطة الأسلوب، فالأسلوب يكون مناسبا إذا عبر عن الأهواء والطبائع، وإذا كان متناسبا مع الأشياء التي تشكل موضوعه وتتحقق المناسبة إذا لم نعالج الموضوعات الجليلة بابتذال ولا الموضوعات التافهة بفخامة، وإذا لم نصف الكلمات العادية بنعوت تزيينية»[6]، وأسلوب الحَجاج في خطبته يظهر جليا في «غلبة الموازنات الصوتية الإيقاعية، فقر متناظرة التركيب، ومتجانسة القافية خاصة في الجزء الأول من الخطبة، يدعم ذلك بيتان من الشعر، ثم يميل إلى الاسترسال مع الآية القرآنية في نهاية الخطبة، لتجنب الخطبة التكلف الذي يسيء إلى الوظيفة الإبلاغية»[7]، فالموازنات الصوتية والإيقاعية دليل تعبير عن الأهواء والطبائع، ففيها يختلج الصوت ويهتز ليُصيَر الانفعال حروفا

---

[1] -عبد الملك بو منجل، تأصيل البلاغة، بحوث نظرية وتطبيقية في أصول البلاغة العربية، مخبر المثاقفة العربي في الأدب ونقده جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 2، ص.12

[2] -تزيفيتان تودوروف، الأدب والدلالة، ت. محمد نديم خشفة، ص.100

[3] -ينظر، ميكائيل ريفاتير، معايير تحليل الاسلوب، ت. حميد لحميداني، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ط1،ص.80

[4] -ينظر، المرجع نفسه، ص.82

[5] - ينظر، ميكائيل ريفاتير، معايير تحليل الاسلوب، ت. حميد لحميداني، ص.20

[6] - الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج، الأصول اليونانية، ص.337

[7] - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.144

–لا داعي للتذكير بمدى ارتباط الفكر باللغة–، والتناظر والتجانس دليل تناسب الأشياء بموضوعها كالمقابلة بين المعاني أهل الشام وأهل الكوفة فهو تناظر لا يخلق فقط مقارنة وصفية وإنما يمتد إلى جعل كل عنصر فيها حجة للعنصر الآخر، وبذلك تظهر مقومات الفعل ورد الفعل، ثم هناك أسلوبه التصويري والمتمثل بتشبيه «الفتنة بما يلقح ينتج ويحصد»[1]، وأقل ما نستشفه من هذه الجملة الزمن الغير الهين الذي تأخذه الفتنة في انتشارها وتغلغلها في عمق المجتمع فتأخذ مداها في الأذية بما يتوافق ونموها وإنتاجها، لكن يتعين زمن حصادها بالسيف لأنها في الأصل بنيت على باطل، فكان تشبيه فيه روح الحياة بعيد كل البعد عن ما هو تزييني وفارغ من محتواه وبذلك تتحقق المناسبة بين القول ووصفه، وبين الموضوع في تشكلنه الخطابي وبين موقف الخطيب المعطى من خلال أسلوبه، ويظهر بعد وسائل الإقناع والتركيب اللغوي والمتمثل في الأسلوب يظهر الهيكل أو البناء الخارجي الذي تحتكم إليه كل الأشكال الخطابية المستوحاة من الفكر الأرسطي فهو هيكل لا يتقابل تقابلا حرفيا مع الخطابة الأرسطية ولكن «ليس ثمة من ضرورة إلا للقضية والدليل فهذا هو الملائم حقا للكلام وقصارانا السماح ب: الاستهلال، والعرض والدليل والخاتمة، أما التفنيد فمن شأن الأدلة»[2]، وهذا هو الأساس لأن القضية والدليل تتمحوران باللغة، وباللغة تنئ الخطابة عن المغالطات والمناورات لأنها في صميمها تبتغي فعلا مقصودا بالإقناع «أي شيء كانت الخطابة في " الأعصر السوالف"؟...هي أنها صناعة الإقناع، أو قول أرسطو في صدر كتابه في الخطابة :«الخطابة ملكة الوقوف بالنظر العقلي في كل حالة بعينها، على ما من شأنه الاقناع ...» فموضوع الخطابة البيان والفصاحة، والفصاحة تتعرف بأنها كلام فعال، يمكن من التأثير في الغير فالخطابة لا تنظر إلى اللغة من حيث هي شكل، لا تلقي بالا إلى القول في ذاته بل إلى اللغة من حيث هي فعل، فيصير الشكل اللساني هو العنصر الذي يقوم عليه فعل شامل هو فعل التواصل والإقناع أخص أنواعه»[3]، لذلك لا تزدهر الفصاحة إلا في جو من الديمقراطية فتكون بذلك«الديمقراطية هي الشرط الضروري لازدهار الفصاحة، والفصاحة

[1]– محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص.148

[2]– المرجع نفسه، ص.138

[3]–ينظر، تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد زكراوي، ص .88/87

في مقابل ذلك هي أعلى صفات الفرد المنتسب إلى الديمقراطية »[1]، والقدماء امتلكوا الفصاحة ما يدل على أنه كان هناك نوعا من الديمقراطية —يجب إعادة النظر في سياسة الحَجاج من منظور معتدل بعيد عن الأدلجة–لكن الغرض الأهم الذي نريد أن نصل إليه هو دور المثقف والمتعلم في إحياء وإرساء طرق ممارسة السياسة ممارسة صحيحة، فبين الديمقراطية الحقة والفصاحة تكافؤ منطقي، لا يمكن احلال واحدة بغياب الأخرى، فالديمقراطية هي للسياسيين والفصاحة هي للمثقفين والعلماء والنخبة، فقوة احداهما ترتبط بقوة الأخرى، وجرأة احداهما ترتبط أيضا بجرأة الأخرى، وعليه بات من الضروري النظر في استقلالية الرؤى باستقلالية الجامعات من أجل احياء جرأة الفصاحة خصوصا تلك الفصاحة التي تعيد للقيم انتاجها الفعال المستمد من أمور كثيرة أهمها الدين، والمرتبطة بالواقع، فالواقع أساس النظر وبه تأخذ الفصاحة والبيان مدا معرفيا فعالا، كما لا يجب أن ننسى أننا أمة البيان وفيه حث على القراءة "اقرأ" وفي عمقه ما تعجز أبحر الأرض مدادا أن تُتم معناه لذلك لكل واقع بيانه وعلى العلماء تبيانه، ولنا القدوة في ذلك من خلال رؤى الجاحظ، نحتاج إلى "عقول جاحظية" في كل الأزمنة والعصور نحتاج الآن وبالذات إلى رؤى تأخذ التوازن والعدل مبدأ " المنزلة بين المنزلتين " لا الغاء للدين وتقوقعه في حالة من الصوفية التي من المفروض أن تبقى بين الإنسان وربه ولا الغاء للسياسة لأن بها تنظم الأمور وتدفع مساوئ الأنظمة، وتمكن للإنسان العيش بسلام هذا الكلام يقال لأن حالتنا تستدعيه، فلو كان الوضع غير الوضع لا قيل كلام آخر فالواقع هو الحكم وبه نستخلص الأمور، وهذا لا يعني أن الغرب يعيش وضعا أحسن منا، فهو أيضا يعاني من ديمقراطية مهيأة للانحراف بسبب طغاة التحضر ودليل ذلك "موت البلاغة" عندهم وبحثهم عن بلاغة بديلة هي الجديدة ،والواقع هو الذي يثبت ذلك فقط هم استشعروا واقعهم بصدق لذلك سعوا للتغيير، إذن تحتاج البلاغة أكثر ما تحتاج إلى الفصاحة والبيان وعليهما تقوم الخطابة ومن خلالهما تنتظم أجزاء القول لذلك «بدأ الحَجاج خطبته بقضية عامة : بداية الفتنة " أية الفتنة" ونهايتها وهذا هو نص الاستهلال فيها، فقد تطرق إلى عمق الموضوع ثم تحدث عن رأي أهل الكوفة

[1]– تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد زكراوي ، ص.92

فيه وقلة اكتراثه بهم، وفضل عليهم أهل العراق نكاية بهم، ختم بأية قرآنية " تهديد وتيئيس لهم " وهو في ذلك يراعي المقام والذوق العربي الميال إلى الايجاز في مثل تلك المواقف»[1]، وبذلك تزاوج العرض بالدليل والنظام بالانفعال وسر الخاتمة عنوان لمراده العملي من الخطبة وهذا تأكيد على أن الخطباء القدماء «كانوا يعرضون القضايا مشفوعة بوسائل الإقناع والتأثير المتوفرة لديهم عرضا مناسبا يسمح بالوصول إلى الغرض»[2]الذي يقصده الخطيب بأسلوبه في« وضع الأشياء للسامع أمام ناظريه لأنه من الأفضل أن نرى الأشياء وهي تحدث بدلا من أن نرى ما سيحدث»[3]، وذلك جوهر الخطابة الأرسطية فهي تمثل الواقع بكل تمحوراته، لا يمكن بأي شكل من الأشكال تجاهل هذا الواقع، فيه تُرى الأشياء وتلمس وتحدد المواقف، جميل أن يتغنى الإنسان بأجداده وأصوله لكن الأجمل أن نعي مرادنا من القديم في تجلياته الحياتية، جعل التراث حيا من خلال تعرية كوامنه الذاتية والموضوعية وهو الهدف المقصود من البحث في كوامن النثر العربي القديم المتجلي في الخطابة بكل تمثيلاتها وأشكالها وخفاياها البيانية.

4. الوجهة الإقناعية الثانية " البيان والتبيين":

المركز الأهم للبيان العربي بكل تجلياته الثقافية في كل العصور وبمختلف الظروف هو "القرآن الكريم" وما ينشق عنه من تفاسير ورؤى فقهية والأخرى فكرية متنوعة هي رؤى تبيينية تتحدث مع الواقع في ارتباطها بالمركز« وكان أن أصبح القرآن محور هذه الثقافة وأصلها المعتمد في الدين والدنيا يؤثر في كل شيء من المعاملات إلى النظام الرمزي والمخيال، وبدأ يبني الاجماع والائتلاف ويُقصي الفرقة والاختلاف، وتسرب ذلك شيئا فشيئا من الحياة في المجتمع وتنظيم المدينة وسياسة الناس إلى التصور والاعتقاد وبدأ الاجماع يحيط بكل شيء متوسلا بآلية متقنة في محاصرة الاختلاف وانهائه من أجل احكام صنع دائرة ايمانية مغلقة تقوم منظومتها العقدية والسلوكية على الكمال أو شبه

[1]-ينظر، محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص.145

[2]-ينظر، المرجع نفسه، ص.141

[3]- الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج، الأصول اليونانية، ص.341

الكمال»[1]، لكن الوصول إلى الكمال واقصاء الاختلاف يعتبر من سابع المستحيلات لسبب بسيط أن محرك هذا البيان هو المقاصد الحياتية التي يبتغيها الانسان «إن القصد ذو أهمية كبيرة في أي تفسير نظري لمعاني الوحدات الكلامية اللغوية وإن لم يكن من خصائص الكلمات التي تتكون منها هذه الوحدات الكلامية »[2]، ومثلما يرتبط القصد بمعاني الكلمات يرتبط بسياقها وواقعها الثقافي وبالإنسان في ذاتيته واجتماعه وفي علاقته بالآخر المختلف داخل الثقافة نفسها وخارجها، فيتعين من القصد حوار مستمر بنبيء عن حالة من التواصل« وبذلك ينقلب البناء اللساني للنص من الوصف والاخبار الملائمين لبناء الصور الاستعارية إلى الحوارية الملائمة "للمراجعة" الخطابية »[3] وتتحدد بذلك قيمة البيان أو النص حينما يستشف معناه في حالة من التواصل لذلك يحتاج كل بيان إلى تبيين يجعله ملائما وحالة التخاطب، والجاحظ كان واعيا تمام الوعي في تحقيق ذلك لهذا أُعتبر الجاحظ «إمام البلاغة في تاريخ الثقافة العربية، وكانت البلاغة في أحد مفهوماتها هي الابلاغ»[4] فلقد وظف الجاحظ الابلاغ في «بلاغة للتعبير عن مظهرين متداخلين إلى حد كبير من مظاهر وجود الانسان، أعني صفاته التي تجعله كائنا ينتمي إلى نظام قيمي اجتماعي معين، وسماته التي تميز جماعيته التي ينتمي إليها عن غيرها من الجماعات التي تؤلف هذا العالم»[5]، وتميز الإنسان بكونه كائنا اجتماعيا يجعله لا «يتلقى النص الشرعي فقط للتلذذ بسماعه بحكم اعجازه الجمالي في النظم، ولا للنظر فيه بذاته من حيث هو نص لغوي محض، بل اضافة لذلك هو هداية للتي هي أقوم حتى يصير متلقوه على قدر الاستطاعة قرآنا يمشي على الأرض، وذلك لأن الله تعالى علوا كبيرا عن أن يخاطب خطابا أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب به أو أرسل إليه»[6]، والغرض من جعل القرآن

---

[1]–حمادي صمود، في الخلفية النظرية للمصطلح، ص.27/26

[2]–جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ت. عباس صادق الوهان، ص.15

[3]–محمد العمري، تداخل الحجاج والتخييل، عن حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص.20

[4]–محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة بلاغية حجاجية، كنوز المعرفة، عمان، 2015، ط1 ص.09

[5]– ينظر، محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مقاربة بلاغية حجاجية ، ص.10

[6]–عبد الرحمن العضراوي، النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل، مركز دراسات المعرفة والحضارة، المغرب، 2020، ص.13

يمشي على الأرض هو اظهاره في انعكاسه على تصرفات الإنسان في علاقته بالمجتمع حينما تتجلى مكنوناته الداخلية به وفيه، لذلك« رسخ الجاحظ الخطوط العامة لنظرية البيان العربي في ضوء المناحي الثلاثة لمدلول مصطلح البيان التي نوهنا بها بين يدي آي الذكر الحكم والحديث النبوي الشريف فهو حين يتحدث عن ماهية البيان ويذكر أنها للكشف والايضاح والفهم والافهام ينسج على المنحى الأول الذي رسخه القرآن الكريم ملكة وهبها الله تعالى الإنسان، وعندما يحلل أمثلة رائعة من نصوص قرآنية وأثرية وأدبية يسترشد بالمنحى الثاني لمدلول كلمة البيان فيما يتعلق بنتاج تلك الملكة»[1]، والملكة الإنسانية الافهامية تتحقق في اظهار «الفروق بين المقصود واللامقصود من ناحية وبين ما هو طبيعي وما هو عرفي أو رمزي من ناحية أخرى، تقوم بدور رئيس في التقصي النظري للمعنى »[2]ما يجعل لكل واقع بيانه لأن الغرض هو القصد والمقصود من جعل البيان الأصلي والمركزي في حالة حوار مستمر يحقق الاختلاف المنشود من خلال التبيين والافهام والابلاغ «إن ثقافتنا التي يساء فهمها اليوم لم تكن يوما أسيرة التاريخ بمعناه الضيق، كانت ثقافتنا على العكس تصنع الحياة وتتشوف المستقبل، أو تنظر إليه تترقبه أو تخشاه، ثقافتنا علت فوق التاريخ، كانت ثقافتنا حوارا لا منولوجا داخليا وكانت بناء للتواصل بين الفرد والمجتمع، كل هذا حق لا زيف فيه ولكنه يحتاج إلى دعم مستمر»[3] بإحياء روح التواصل والتخاطب لأن هذا هو الأساس الذي يجب أن يكون أولويا في التفكير الخطابي الذي تبنى عليه مختلف الأمور الحياتية والسياسية دون تهميش للمركز والبيان الأول مع مراعاة غربلة الأفكار الغربية والأخذ منها ما يتوافق وفكرنا الأصلي والحرص على تتبع أفكارهم فمناط القوة هو المعرفة، لا تستعبد الأمم وهي قوية معرفيا، وفهم الآخر يعني عدم الغائه فهو طريق لفهم ذواتنا، الغرض هو تحقيق البلاغة، أي تحقيق فاعلية الإنسان الكونية في هذا العالم.

[1]-ينظر، أحمد مطلوب، كامل حسن البصير، البلاغة والتطبيق، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، 1999، ط2، ص.254.

[2]- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ت. عباس صادق الوهان، ص.08.

[3]-مصطفى ناصف، نظرية التأويل، المملكة العربية السعودية، 2000، ط1، ص.192.

كل بيان يجب أن يلحق به تبيين لأن كل نص في حقيقته حمال معان متنوعة لأنه« لا توظف لغة النص الأدبي أو غيره بشكل عشوائي وفوضوي، بل تزخر بمجموعة من الدلالات السياقية والتداولية والحجاجية اقناعا وتأثيرا، فكل ما في النص يدل ويحيل ويحمل وظائف سياقية متنوعة سواء أكانت نصية داخلية أم مقامية خارجية »[1]، لأن الدلالة أي« دلالة تستخدم مفهوما مجردا بالغ الجدوى هو" الواقع" أي العالم الممكن»[2] في ارتباطه بالمواقف السياقية اللازمة لكل حالة تواصل يستدعيها مقام القول وسياقه، ولقد ذكرنا سابقا أن السياق ليس فقط معطى لغوي يتحدد وفق دلالة ضيقة المواقف وإنما يتحدد ضمن مسار تأويلي للغة في ارتباطها بكل المواقف الحياتية الماضية والحاضرة، وبذلك يتشكل ضمن الصور الذهنية للمتحاورين في أي مجال لغوي، وهنا يتحقق المدى المعنوي للتبيين من خلال« الموقف التواصلي الذي يُعنى بالشروط والقواعد اللازمة للملائمة بين أفعال القول ومقتضيات المواقف الخاصة به أي للعلاقة بين النص والسياق »[3]، أو بالمقام الذي «يتسع ليشمل مجموع الشروط الخارجية المحيطة بعملية إنتاج الخطاب شفويا كان أم مكتوبا وكثيرا ما ارتبط " المقام" في البلاغة العربية بزيادة شرح وتحديد، وذلك بالحديث عن أقدار السامعين ومقتضى أحوالهم فمثل هذا التوضيح يرتبط ارتباطا مباشرا بالخطاب الإقناعي، وهو الخطاب المقامي بالمفهوم الضيق والمحدد للمقام »[4]و هذا ما ينتجه التبيين فهو زيادة شرح وتحديد يرتبط ارتباطا وثيقا بالمقام بظروفه الداخلية والخارجية والتي يتحدد من خلالها البيان المركزي في تفاعله مع مقتضياته التبيينية إنه حقا سيران «من البيان إلى البلاغة»[5]، أو من الاقناع إلى تفعيله عبر مختلف الامكانات الخطابية، وبهذا المنطلق يتراوح المستوى اللغوي للتبيين بين البلاغتين حسب السياق والمقام ذلك لأن الوحدات و« الحجج اللغوية تتسم بعدة سمات، نذكر بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر : إنها سياقية فالعنصر

[1]–جميل حمداوي، التداوليات وتحليل الخطاب، ص.15

[2]–صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص.20

[3]– ينظر، المرجع نفسه، ص.20

[4]– محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ص.07

[5]–محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتدادتها، ص.190

الدلالي الذي يقدمه المتكلم باعتباره يؤدي إلى عنصر دلالي آخر، فإن السياق هو الذي يُصيره حجة، وهو الذي يمنحه طبيعة حجاجية، ثم إن العبارة الواحدة قد تكون حجة أو نتيجة، أو قد تكون غير ذلك بحسب السياق»[1]، وبذلك تتحدد البلاغة المقصودة للتبيين من خلال العبارة في ارتباطها بالسياق ومقام القول، فقد تحيلنا عبارة واحدة في زمن معين إلى بلاغة إقناعية استدلالية في حين تحيلنا نفس العبارة في زمن مغاير إلى بلاغة جديدة تفيد الإقتناع والإقناع معا وشتان بينهما فالأولى محددة الأهداف تخدم سلطة معينة "في جوهرها ديمقراطية"، والثانية تُفعل إمكانات الإنسان العملية لتُصير البلاغة كونية إنسانية في المقام الأول هدفها الأساسي تفعيل القيم الإنسانية حياتيا وعمليا .

إذن فمركزية البيان لا تجعل التبيين في ثبات مستمر فهو معرض للتحول، وهذا قصد الجاحظ من ربط البيان بالتبيين«و السؤال المطروح هو: تُرى لماذا كتب الجاحظ البيان والتبيين، وهل كانت له غاية واحدة أم غايات ؟»[2] والأكيد أن الغاية من البيان والتبيين لم يكن مجرد محتوى بل إيمان الجاحظ بالتغير والتفاعل الإنساني جعله مدركا لأحواله وهو إيمان أدركه المفكرون الأوائل خصوصا عند المفسرين «كانت فكرة الحقيقة في سياق تفكير المفسر لا تخلو من طابع "الإضافة" الضروري، لم تكن الحقيقة عنده ضيقة خاضعة لفكرة المقاصد المؤقتة»[3]، ومن هذا المنطلق أخذ الجاحظ مختلف معارفه والتي من خلالها أحسن الفهم فانطلقت معه رؤية إفهامية غير محدودة زمنيا وإنما أفقها بعيد المدى ورؤاها استشرافية ودليلها «ربطه بين المعطيات اللغوية الصرف وآرائه البلاغية أمر خطير يجب أن يحسب للجاحظ لأنه قفزة فكرية هامة في ذلك الظرف التاريخي، ومظهر من المظاهر الحية في تراثه، فهو بهذا النهج في التقريب بين الأمور يثري ما أسميناه مخطط التواصل، بل يكاد يصل به إلى الاكتمال فإلى العناصر الأربعة التي سبقنا أن أشرنا إليها " المتكلم، السامع، الخطاب، بنية

[1]-ينظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص.19

[2]- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص.190

[3]- مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص.178

وموضوعا" وما يقوم بين أطرافها من روابط يضيف من وجهة عملية تطبيقية عنصرا خامسا هاما نصطلح عليه اليوم بالسنة...و في هذا دليل على أنه مدرك تمام الادراك لسر التفاهم الحاصل بين المتخاطبين من انتمائهما إلى سنة لغوية مشتركة ينسجم بموجبها التكامل بين عملتي تركيب الرموز من المتكلم وتحليلها من طرف السامع»[1]، لقد أحسن القراءة وربط المعطيات اللغوية بالفكرية فعُد إمام البلاغيين قديما وحديثا.

فالبيان والتبيين هنا لا يقف على محتواه الفكري بما أورده من أخبار وأمثال وحكم بين دفتيه ولم يكن مجرد عنوان لكتاب تراثي، بل وما كان ليكون نموذجا مقلدا للتآليف عصرذاك، بل كان رؤية تحمل منهجا فكريا صالح لكل الأزمنة خصوصا فيما يخصنا كأمم تعتمد ثقافتها على بيان مركزي لا يجب الانفصال عليه، كما تحتوي على بيانات غير مركزية لكنها تحمل من الأهمية ما يجعلها في ارتباط مع المركز، وكلها تحتاج إلى ما يُبينها، فالبيان حسب الجاحظ« اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتي يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والافهام»[2]نلاحظ في هذه المقولة أن البيان عند الجاحظ يتراوح بين معنيين، فالمقصود بالبيان الأول هو العملية الافهامية التي تستعمل فيها كل الوسائل التي تجعل من قناع المعنى مكشوفا وظاهرا، وأما البيان الثاني فهو البيان المراد فهمه، والأكيد أن عملية الافهام تسبقها عملية فهم، فالفهم ضروري فبواسطته ينجلي المعنى من غموضه وهي عملية لا نظنها سهلة المرام ،فالأمر يحتاج إلى تمعن ونظر لا يملكهما إلاّ من كان من أهل العلم وحتي العملية الإفهامية لا تخلو من الأمور العسيرة التي تمكن من ايصال المعنى في أحسن أحواله التي أُريد له بها، وحسب الحاجات الفكرية للمجتمع لأن «مدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدار منازلهم، وأن تواتيه آلاته وتتصرف معه آداته، ويكون في التهمة لنفسه معتدلا وفي حسن

[1]– حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص.203

[2]– الجاحظ، البيان والتبيين، ص.31

الظن بها مقتصدا »[1]، فالذي يقوم بعملية الفهم يستوجب عليه عملية تالية للفهم وهي عملية الافهام بمعنى أن امتلاك الفكر والنظر لا يجب أن تنحصر في شخصه ،بمعنى لا يجب أن تُحتكر الأفكار، إنما يجب الإصرار على انتشارها بدليل ربط الجاحظ الفهم بالإفهام، ثم إن الخطيب الذي يقوم بعملية الإفهام يجب أن تتراوح ثقته بنفسه ورؤيته لها بين دعم ونقد، فهي ثقة تحمل رؤية " المنزلة بين المنزلتين" وبذلك تأخذ الأفكار حقها من التوازن الذي يجعلها في الأخير "بلاغية" أي تفاعلية إنسانيا خصوصا إذا توافقت وأداة الإفهام وآلاته التي بها يصل المعنى في أحسن احواله والأكيد أن من يملكون هذه الصفات قليلون «والمسجديون يقولون : «من تمنى رجلا حسن العقل حسن البيان، حسن العلم، تمنى شيئا عسيرا»[2]قد يكون مستحيل المنال لكن هذا هو المطلوب من الخطيب الذي يَفهم ثم يُفهم، فالأمر خاص بصفوة العلماء الذين يضعون ذواتهم وأنفسهم في ميزان مستمر بين دعم ونقد، لذلك كانت البلاغة عند المعتزلة «صفوة لا يرتقي إليها سوى خاصة الخاصة ممن توافرت لهم كفايات ذهنية ومعرفية متطورة، يقول الجاحظ معددا مواصفات المتكلم :«و ليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة، يصلح للرئاسة حتي يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا "المعتزلة" هو الذي يجمعهما »، وما من شك أن هذا النوع من الدرس محوج إلى جهد كبير، فالتفقه في علوم الدين والتعمق في مباحث الفلسفة أمر غير متاح للجميع، إنما تنفرد به قلة قليلة من المحظوظين إذ "لم يخلق الله أمة كلها فلاسفة"»[3]، فالبلاغة التي استشرفها الجاحظ هي بلاغة تخضع أفكارها لعمق الدين والفلسفة معا، العقل والنقل وميزان النقد، لم يكن احساس الجاحظ بالتغير وليد الصدف وإنما رؤيته التنظيرية دالة على عمق تفكيره فقد وعى أنه كلما كان المجتمع متطورا احتضن المناهج المعرفية وتقبلها لأنها بمثابة آلات معرفية دالة والعكس بالعكس، فنظرية الفهم والإفهام الجاحظية قد تُحيلنا إلى معرفة المدى التطوري للمجتمع أثناء حياته وبعدها، والتعمق في التآليف الفكرية التي تبنت فكره تُمكن من

[1]- الجاحظ، البيان والتبيين، ص38/37

[2]-المرجع نفسه، ص.97

[3]-مصطفى الغرافي، البلاغة والعقيدة، دنيا الوطن، المغرب، تاريخ النشر 2015/05/23، ص.08

استقراء المدى التطوري للبنية الفكرية العربية، لا يمكن إلا أن يكون الجاحظ مركز ثقل البلاغة العربية.

فلقد تبينت له البلاغة من حيث وعيه بالإنسان وإيمانه بالاختلاف« فالمسألة مسألة اختيار ناتج عن انتماء، إن معركة الجاحظ لم تكن فنية بين شاعر قديم وشاعر حديث، وليست همومه في حدود الفرق بين استعارة الشاعر الجاهلي واستعارة الشاعر العباسي، إن معركة البيان كانت معركة فكرية حضارية والخطابة كانت دائما ملتبسة بالسياسة والعدالة»[1]، لم يكن ليزيح من اهتماماته حالات الاجتماع، فتصوره نحو ما يجب أن يكون مع فكره المعتمد أساسا على خلق نمذجة فكرية دينية يختلج فيها الواقع بالإنسان ضمن إطار ثقافي معروف ومعلوم وجمعه المستمر بين الأضداد دليل إيمانه بالتنوع والاختلاف ودليل تناغمه الفكري المبني في الأساس على تقبل الآخر المختلف بكل روح رياضية إن صح التعبير، وهذا المعطى الفكري عنده دليل على عبقريته الفذة، إنها العبقرية التي تبحث عن الأفكار في توازنها وتوسطها لتحققها بلاغيا وحسب القدرة الانسانية التي هي في الأساس متوازنة بالعقول النيرة ومستقرة بالدين وعنيفة ببعض المظاهر الإنسانية المختلفة حتي لو كانت فكرية خصوصا إذا لم توجه الوجهة الصحيحة، كان مؤمنا بأن البلاغة لا يمكن أن تسير في ثبات، لكن يمكن التحكم في سيرانها الدائم نحو الحق بعرض البيان لتبيين مستمر يتوافق والرؤى الاجتماعية التي تؤمن أساسا بالاختلاف والتنوع والتي تضع الواقع نصب أعينها «يقول مصطفى ناصف :« عمدة تفكير الجاحظ هو التسليم بما يوجب الاعتقاد في أمر ثم التسليم بما يوجب عدم الاعتقاد، وهذه مرانة ذهنية لا يقوى عليها معظم الناس»، وقد تجلت هذه المرانة الذهنية التي لا تنفصل عند الجاحظ عن "المنزلة بين المنزلتين" في جمعه الأشباه إلى النظائر والمحاسن إلى أضداد فاحتجاجاته للبخل وضده في كتاب "البخلاء" تؤول بقرائها إلى تكافؤ الأدلة، مما يدفعه إلى التسليم والتسليم المضاد وكذلك رسالته " التربيع والتدوير" توحي بالهجاء ونقيضه، أما كتابه " المحاسن والأضداد" فاستعراض الأدلة

[1]– محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص.205

المتعارضة فيه واضح وجلي »[1]، اعتقاده القوي بفكره المعتمد على "المنزلة بين المنزلتين" جعله يوظفها توظيفا ذا جدوى في أدبياته المتنوعة «فهذه القضية التي كانت في سياق القول بالمنزلة بين المنزلتين هي التي هيأت لبلورة نظرية البيان والبلاغة باعتبارها موقفا وسطا بين العنف الأناني من جهة والصمت المتخاذل من جهة ثانية فكان من الطبيعي أن يلامس الحديث التقني البلاغي المفاهيم والمواقف الاجتماعية»[2]،باختصار لقد أراد أن يجعل من انعكاس القيم واضح في الحياة الإنسانية، فرؤيته للتوسط دليل ايمانه بأن الإنسان في نظامه وعقله لا ينفصل عن الإنسان في عواطفه وانفعالاته، فقد يزهد الإنسان حينا ويطغى في احيان كثيرة، لكن الذي يعطي لعقله حقا ولانفعاله حقا يعيش التوازن ويعرف الاستقرار وتتحقق معه البلاغة تستشعر أحوال الأخرين قبل اقناعهم «فنظريته البلاغية مقامة على جملة التصورات اللغوية العامة وبذلك يصبح التداخل واضح بين اللغة والبلاغة أمرا معقولا إن لم نقل مقصودا»[3]،ذلك لأن اللغة لا يمكن أن تتمتع بحيويتها بعيدا عن البلاغة، كما أن هذه الأخيرة تنحصر باللغة في ذاتها ولذاتها فتترك مجالا لفاعلية للقيم في تموقعها الفكري .

5. حي ابن يقظان: تداخل التخييل والإقناع*:

تتميز نظرية البلاغة الجديدة بالرؤية الشمولية، والشمول هنا قدرتها على جمع مفاهيم عدة في تكُونها ونظريات متنوعة تخدم مكنوناتها، بداية باللسانيات وتفرعاتها العلمية، ورؤى متنوعة كنظرية التلقي مثلا، وهذا ما يجعلها موسعة «إن البلاغة الجديدة إذا ما بلغت شمولية المنظور بمراعاتها لهذه المكونات مجتمعة، فإنها تطمح إلى مبدأ تعميم مقارباتها على كل أنواع الخطاب، ليس فقط السياسية منها، والقانونية والبرهانية المعروفة في التقليد البلاغي الغربي الكلاسيكي وإنما الأدبية والاشهارية

[1]– مصطفى الغرافي، البلاغة والعقيدة، ص.08

[2]– محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص.210

[3]– حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص.203

*–تداخل التخييل والإقناع يشكل حجة تنتمي رؤاها إلى البلاغة الجديدة، في حين أن الحجة الإقناعية الاستدلالية خادمة لرؤى البلاغة القديمة، إذن معنى الحجة أصبح موسعا عن ذي قبل ومجال توسعه الرؤية التكاملية للإنسان وانعكاسه استحضار الحجج بحُرية ودون ضغوط.

وغيرها، وصولا إلى الأحاديث اليومية التي لا تخلو من إقناع واستهواء»[1]،ضف إلى ذلك ارتباطها المستمر بالفلسفة عبر المستمع الكوني والذي يتميز بالحرية الفكرية في انبثاقها من وعيه واللاوعيه واتجاهها نحو معيارية الحجاج لأن هذا الأخير في تبنيه للمعيارية هو المكلف بجعل الأفكار تبقى في حدود الانشغال الإنساني –يمكن لتمرد الأفكار أن يُلحق الأذى بالإنسان–و الذي تخدم حججه رؤى كونية بسبب توظيفه للفلسفة في تقديمها، إن الفلسفة هي التي توسع مجال البلاغة الجديدة وهي نفسها التي تجعل من البلاغة القديمة دائمة الوجود إذا بقيت في حدودها وبمقوماتها الأرسطية لأن الفلسفة تجعل من المعرفة نبضا مستمرا للسؤال.

ولذلك تحددت البلاغة الجديدة بأهم الرؤى والمفاهيم التي تخدم موضوعها وتطرقنا لهذه المفاهيم هو بمثابة دعم للأطروحة المتبناة«فهي تساعد أساسا في البرهنة على افتراض طرحناه منذ البداية وليس للبرهنة على أننا نعرف كل شيء»[2]، وفي الحقيقة فإن الأطارح المستجدة في الراهن المعاصر تتميز كلها بالشمول ،فالتخصص أصبح لا يفي المعرفة حقها خصوصا فيما يخص المعرفة الإنسانية التي أصبح الحجاج يلعب فيها دورا فعالا فهو«ليس له صلة إلا بمعرفة تحاول أن تخلل التجربة الإنسانية من خلال بعض عمليات التفكير»[3]،حي بن يقظان أُعتبر عملية تفكيرية لتجارب إنسانية متنوعة تخللتها معرفة كونية وتخللتها أسئلة مصيرية لا زالت الاجابات حولها من المسائل العالقة إلى وقتنا المعاصر «الأمر يتعلق إذن بسؤال تاريخي تبلور في إطار حوار ديني علمي وفلسفي حول طبيعة المعرفة ومصدرها، بين نسبي الإنساني والمطلق الإلهي سؤال صادر عن حال الأخ المرجو اسعافه والغبي المطلوب توقي شره، سؤال بين مقامين، مقام خال الذهن " أو الشاك المتردد" ومقام

[1]–أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص.11

[2]–ينظر، أمبرتو إيكو، كيف تعد رسالة دكتوراه، تقنيات وطرائق البحث والدراسة والكتابة، ت. علي منوفي، إ. جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص.164

[3]–باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص.05

المنكر الجاحد حسب تصنيف البلاغيين لأحوال المتلقين)[1]، القصد إذن جعل طبيعة المعرفة ومصادرها مستساغة للجميع في تبلورها حججا تبيينية من خلال التجارب الإنسانية المختلفة، لقد وعى العمري قصد ابن طفيل فكانت له رؤية تحليلية لنصه قدم من خلاله اضافات تميز رؤيته البلاغية ونحن بذلك سنجتهد في ابرازها دون اضافات تذكر إلا ما خدمت منهجنا في البحث«أما دراسة هذا العمل باعتباره عملا حجاجيا تخييليا فنطمح إلى أن تكون اضافة جديدة تكشف جوانب من هذا النص الملتبس، وهي تنتمي إلى البحث البلاغي بالمعنى العام للبلاغة المعنى الذي تحدث عنه الفلاسفة المسلمون وبلوره حازم في مفهوم البلاغة الكلية " في كتابه : منهاج البلغاء " متناولا العلاقة بين التخييل الشعري والتصديق الخطابي بما لا مزيد عليه من الدقة والوضوح»[2]، نلاحظ أن نقد رؤى أرسطو ليس وليد الساعة الراهنة في محتويات البلاغة الجديدة وإنما برز في خضم الحضارة العربية والتي ألمت بمستويات التفكير التحليلية والنقدية معا، وللتذكير فقط فإن أرسطو فرق بين فن الخطابة وفن الشعر ما ينجر عنه انفصال مستويات التفكير الإنساني بين ما هو عقلي وما هو انفعالي والحقيقة غير ذلك، الإنسان متكامل وتداخل وعييه العقلي والشعوري في تحديد أفكاره ورؤاه وارد وبقوة، إذن اضافات العمري ستتحدد في هذا الجانب والذي يخدم انشغاله نحو البلاغة الجديدة «و بذلك تكون البلاغة هي العلم الكفيل بكشف انسجام النصوص الملتبسة بين الشعر والمنطق والعلم أيضا، ونحن إذ نجعل البلاغة منطقة للالتقاء بين التخييلي والحجاجي نجد في قصة حي بن يقظان أحسن مثال لتفاعل هذين المكونين»[3]، ونحن بذلك سنجتهد في ابراز اضافات العمري في علاقتها بالبلاغة الجديدة دون اضافات أخرى تذكر إلاّ ما خدمت منهجنا البحثي، وللتذكير فقد تطرقنا سابقا على أن ملامح البلاغة الجديدة والمستجدة قد نجدها في التحولات الفكرية الكبرى، كالتحول من جنس أدبي إلى جنس أدبي آخر، أو من رؤية نقدية إلى رؤية نقدية أخرى، او نجدها متمحورة باللغة عبر

[1]- محمد العمري، الفضاء الأستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، دار المنظومة، 2016 ص.240.

[2]- المرجع نفسه ، ص.237/236.

[3]- نفسه، ص.238.

تأويلاتها المختلفة في ارتباطها بالسياق، أو قد تتجلى من خلال وجود البلاغة القديمة وعجزها عن تقديم حلول منطقية لرؤى مستجدة في الساحة الفكرية، فيُبحث من خلالها عن البديل، والأكيد أن الأمور الفكرية لا تأتي فجأة ولا اعتباطا بدليل أن ما يسبق الأحكام المنطقية رؤى شبه منطقية وهي تتمحور تدريجيا وتتكون من خلال أسئلة ملحة تفرض نفسها في الساحة الفكرية، وهي دليل يُبِين عن احتياج معرفي ملح في أفق الفكر.

وحي بن يقظان تحول نثري مهم ويمكن ولوج أساسيات البلاغة الجديدة من خلاله، لكن تركيزنا سينصب على اللغة في تحديد تأويلاتها من خلال عمق النظر باعتبار تركيز العمري على الجانب الاستعاري في هذا الخطاب " فالفضاء الاستعاري" الذي انعكس على قصة "حي ابن يقظان" متسع كاتساع الفضاء نفسه فقد تكون القصة كلها استعارة حجاجية تربط القرائن بالموجودات والأحداث بالأسئلة الفلسفية ذات الراهن الأبدي، ثم هناك استعارات متداخلة متكاملة داخل النص نفسه تتراء كلها حججا تأييدية حينا وتخييلية في أحيان كثيرة، ثم ما المقصود "بحي ابن يقظان بين التخييل والحجاج" عند العمري ؟ هل المقصود أن هذا التخييل متبلور فقط بالقصة التي ألفها "ابن طفيل" من خلال خياله وخيالاته ؟ فنكون بذلك أمام سرد ومعارف فلسفية ترجو التداخل لمعرفة هوية ذلك السرد كالموجود عند بول ريكور مثلا، وهي بالتأكيد تجيب عن الأسئلة لكن ليس بعمق تلك التي تثيرها البلاغة الجديدة، أم أن التخييل هنا هو مجموعة تلك الأسئلة المعقدة والملحة والتي كان نبعها انفعالي وعقلي في نفس الوقت، لقد ثبت عن «فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير "مفاتيح الغيب" حيث قال: «إن الإنسان إذا جلس في خلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما سار بحيث كأنه يسمع في داخل قلبه ودماغه أصواتا خفية وحروفا خفية، فكان متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه" ...إن الرازي من خلال هذه الإشارة الدقيقة العميقة يؤكد لدينا فكرة الحوار الجدلي الحجاجي مع الآخر الغائب التي كنا أشرنا إليها سابقا بين المحاور الحاضر والمحاجج المخيل الذي تصاغ مقوماته وملكاته وردود أفعاله انطلاقا من طبيعة الموضوع المطروق من جهة وقدرات

المحاجج من جهة أخرى»[1]، فالمسألة ابتداء كانت مسألة تحاورية في خلجات الذات وهذا ما أكده برلمان حينما حدد المستمع الكوني بالجمهور المخاطب أو بشخص يحاور آخرا أو أن يكون الحوار داخلي ذاتي لذلك كانت أسئلة محيرة في زمن يحذر فيه السؤال، فالتخييل الثاني أعمق من الأول ويمكن أن يحتويه، بمعنى يمكن للمؤلف أن يؤلف مئات القصص دون أن تكون له أسئلة مصيرية معينة والعكس غير صحيح بطبيعة الحال هذا بالطبع منطلقنا في تحليل اضافات العمري، فالتحليل هنا تبياني فقط لأن مناط الحجج ونوعها يرتبط أساسا بالتخييل ومنابعه، فنكون إزاء فضاء استعاري يتلون بألوان التخييل وما يحدد مجالهما هو الحجة المقدمة في اتجاهها نحو المعيارية، أي الحجة التي تبين وتوضح عمليات التفكير في خضم التجارب الإنسانية ومن خلالها، أساسا الغرض المرجو هو الانتقال من "حي ابن يقظان" من مجرد قصة نتلذذ بقراءتها إلى قصة نُكون من خلالها رؤية معرفية تنبش الماضي لصياغة الحاضر، فيحضر التلقي لنبش ذلك الماضي من خلال معارف العمري في تجسيداها الفكري على "حي ابن يقظان" وفي الحقيقة فهذا الاختيار صعب لا محال «ذلك أننا نعتقد أن الهم الأكبر بالنسبة لابن طفيل ليس هو الأفكار أو المعتقدات فقد أحال على الحكمة المشرقية التي غزل ابن سينا وغيره من الفلاسفة والمتصوفة بعض خيوطها ولكن الهم الأكبر عنده كان الطريقة التي توصل بها هذه الفلسفة أو المعرفة إلى الناس طريقة تجمع بين الاقناع الحجاجي والتخييل الشعري»[2]و« الحكمة المشرقية عند ابن سينا هي ادراك حقائق العالم من طرق الإرادة والعقل، وسبيل ذلك أن يقصد الإنسان إلى أن تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتي يصبح عنده حدس قوي فيصف حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل »[3]، وحقائق العالم لا تتوقف على ما هو محسوس وظاهر للعيان وإنما على ما هو خفي وفي ذلك يتميز الإنسان المشرقي فهو دائم البحث

[1] –محمد ولد سالم الأمين، حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ليبيا، 2004، ط1، ص.31

[2] – محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.235

[3] –أنور أبو بندورة، الأبعاد الفلسفية في قصة حي ابن يقظان عند ابن طفيل، ديوان العرب، 2006

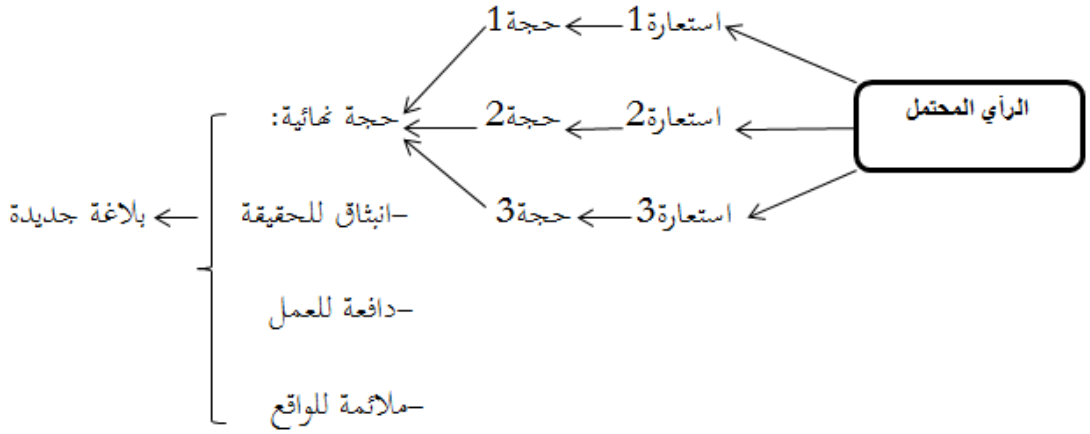
عن شكل من أشكال النبوة في تجلياتها الرؤيوية والتأملية لذلك تصعب طريقة توصيلها للراغبين في الوصول إليها.

اللجوء إلى الاستعارة والتمثيل ليس محض صدفة أو تخييل يراد به لذة فقط، وإنما الأمر أشبه بقوة معرفية دافعة لما هو أشمل وأوسع من الموجود إنه الاحتياج الفكري الذي يلوح في أفق معرفة مستجدة بمعنى ان الاستعارة تمهيد لاكتشاف معين يغذي احتياج معرفي معين عجز البرهان عن استنطاقه وبُدل بالرأي في تناميه «و بهذا نفهم تلك الاستعارات الجميلة لشاييم بيرلمان الذي يقول إننا حيث تعوزنا البراهين المنطقية أو التجريبية فإننا نعمد إلى البلاغة، أي إلى الرأي والاستعارات باعتبار هذه فرضيات عمل تقود كل معرفتنا وتدفع بنا نحو الاكتشاف، ومتى تيسرت هذه المعرفة باعتماد البرهان الرياضي أو التجريبي فإننا نرفع هذه الاستعارات والتمثيلات والتناسبات والآراء...التي قامت بدور المنصة التي ندعم بها البناية، قبل الاكتمال النهائي، إن هذه لضرورة لا يمكن لأي علم الاستغناء عنها يجد نفسه في حال الحرج والافتقار إلى المواد البرهانية الصلبة»[1]، إن المقصود هو اسقاط التخييل الذاتي على الوعي الجماعي عبر عمليتي الأخذ والرد التي يتمثلها الحجاج «لأن الحجاج يجب أن ينسجم مع الجمهور المخاطب فلا يكفي إذن أن يتم النظر لتلك الأطروحات /الفرضيات/ الآراء/ الاعتقادات على أنها صحيحة من قبل المتكلم فقط، لأنه إذا لم يقبلها المخاطبون فيمكنهم اعتبار أن حجاجه قد تم بنائه بالكامل على أساس المصادرة للمطلوب اثباته»[2]،لذلك يتجه الحجاج دائما نحو المعيارية والتي تتحقق بفضل السلطة الجماعية فالأمر ليس محض اعتباط «ففي الحجاج كما عرّفه برلمان وقد رأيناه ترتبط الفكرة بالعمل كما يتجلى في الواقع ارتباطا وثيقا، فالحقيقة ليست من صنع الأنا الديكارتية وحدها وإنما يشترك في صنعها المتكلم وجمهور سامعيه فهذا الجمهور هو بمثابة الشاشة التي تسقط عليها الفكرة ليتبين مدى صحتها ومدى

[1]–ينظر، محمد الولي، الاستعارة غي محطات يونانية وعربية وغربية، ص.366

[2]–شاييم بيرلمان، كيف نتناقش حول القيم ونسوغ لها ؟ الخطاب العقلاني من الزامية البرهان إلى حوارية الحجاج، ت.أنوار طاهر، مركز أفكار للدراسات والأبحاث، 2020

صلابتها، فالحقيقة تقع خارج الذات وضامن الصحة فيها الواقع والعمل»[1]، هذا الأمر ملازم لكل احتياج معرفي، والاستعارات هي بمثابة أعمدة يسهل الوصول من خلالها إلى مناط الأفكار البرهانية الصلبة.



لكن هذا لا يتحقق إلا بعدما أن تصبح النتائج الحجاجية مُتقبلة جماعيا وعُدّت في نطاق المعتقدات العامة، أي أصبحت في نطاق البلاغة القديمة «فالانتقال من "الحس المشترك" إلى" الرأي العام" يفترض وقفة تأملية نوعية ناتجة عن ضرورة أن تستجلي فيما بيننا ما كنا ننظر إليه على أنه بديهي إذ لا يكفي أن نفكر جميعنا الشيء ذاته حول بعض مظاهر الحياة بل ينبغي أن يكون قد حصل بيننا تفاهم حول هذه الواقعة، بحيث لا يتحول الرأي المشترك إلى رأي عام إلا عبر اعتراف مشترك بهذه الاعتقادات المتقاسمة »[2]، الأمر أشبه بحلقة دوارنية محاطة بالرأي المحتمل المغذى بالتجارب الانسانية في تنامي الأفكار من خلال استحضارها وتموقعها وتلاشيها، فكل تجربة انسانية حتي وإن غاصت في الماضي يمكن استرجاعها وتوظيفها لرؤية استشرافية دالة، إنه التواصل العميق بين البشر، والذي تتحدد من خلاله الرؤى الكونية النابضة بالسلم والرافضة للعنف «فإن الجمهور الإنساني الذي يمكن لنا أن نتخيل أنه الأكثر كمالا، هو ذلك الجمهور المتألف من المكون البشري ذو القدرة العقلية التي تؤهله لتطوير مهاراته في التفكير والاستدلال بصورة مستمرة humanité

[1]–عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال " مصنف في الحجاج –الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكا ص.304

[2]–جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ت. عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ط1، ص.68

raisonnable، والذي ينبغي أن نكسبه شكلا أو قالبا محسوسا يتجسد في انموذج يتكون في صيرورة الوجود التاريخي لموجود أو جماعة معينة»[1]، إنه المجتمع الذي يجعل من الحوار اللبنة الأساسية في تعاملاته اليومية، فحينما نشترك في تطوير آرائنا تطفو معتقداتنا في تعاملاتنا وتسبح رؤانا في خدمة الآخر، خدمة لا ضرر ولا ضرار فيها يتشكل تدريجيا فكر إنساني خادم للبشرية بفضل متكلم متناغم فكريا ومستمع قابل لتطوير رأيه متى ما ألحت الحاجة إلى ذلك .

يعتبر ابن طفيل قارئا أوليا، وباعتباره كذلك فهو يتصور مدى نوعية المقروئية في ذهنه فتتحدد بذلك نوعية البلاغة المستخدمة عنده بمعنى مقامات القول عنده بمستوياتها القصدية والمعرفية، فعمق الطرح الذي تبناه يحتاج إلى من يولي عمق الرؤية فيه« فبين أن يصادف الكتاب لبيبا يقرأ ما وراء الالفاظ ويبتهج بالحقيقة، وبين الخوف من أن يسقط في يدي غبي أعمى يتمسك بظاهر الألفاظ " وهي غير مهيأة أصلا للتعبير عن تلك العوالم الدقيقة، إلاّ على وجه الوحي والاشارة" يبني ابن طفيل خطابه، إنها المنطقة الموجودة بين صمت الغزالي وتصريح البسطامي والحلاج»[2]، لكنها منطقة صعبة من حيث امكانية الولوج إليها «و ترجع الصعوبة في نظره إلى كون المخَاطب في حي بن يقظان متفاوت الكفاءة والانتماء، قد يكون من أولي الألباب الذين يقنعهم التلميح، وقد يكون من الخفافيش الذين لا يتحركون إلاّ في الظلام، يقول :«فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والاشارة إلى ما في العالم الإلهي، ولا يُحمل ألفاظنا من المعاني على ما جرت العادة بها في تحميلها إياه، فنحن نزيدك شيئا مما شاهده حي بن يقظان في مقام أولي الصدق»، ثم يستدرك : « وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول :"لقد أفرطت في تدقيقك حتي إنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء »[3]،إذن ابن طفيل مدرك تمام الادراك لسياق قصته من حيث علمه بأنواع القراء الذي يمكن لهم ولوج المعنى المقصود وهو بالتأكيد المعنى الخفي الذي يضمه العالم الإلهي والذي بالتأكيد يحتاج إلى تأويل معين لأنها مناط القول والمنطقة التي توصل إلى منابع" الحكمة المشرقية" بكل تجلياتها الصوفية، والأكيد أن من يصلون

[1]– شاييم بيرلمان، كيف نتناقش حول القيم ونسوغ لها ؟ الخطاب العقلاني من الزامية البرهان إلى حوارية الحجاج، ت.أنوار طاهر

[2]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.239

[3]– محمد العمري، تداخل الحجاج والتخييل، عن حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص.13

إلى هذه المرتبة هم من صفوة القوم إيمانا وقوة معرفية، وهم في وصولهم يكّدون في سبيل ذلك وكلنا نعلم المشاق العقلي الذي كاد أن يوصل الغزالي إلى حالة من الجنون لولا رحمة الله به«فالغزالي يجعل اعتكافه لأسباب نفسية غامضة وسبحات دينية غير واضحة، أنقذه الله منها إلى الهداية والتوفيق»[1] فأمر التصوف وارد وبقوة في الثقافة المشرقية ذلك لأنها أرض النبوات، والنبوة يختلج فيها الظاهر والخفي« فالقلب في فلسفة التصوف، رغما عن اتصاله مع القلب الجسماني المعروف فإنه لا يتكون من لحم ودم وإنما هو خاص بالعقليات لقدرته على ادراك كنه الأشياء، وإذا أضاءت جوانبه انوار المعرفة والإيمان كان مصدرا للوحي والالهام»[2]، فهل منهج الوصول إلى الخفي الباطن يستلزم المرور بالظاهر البين؟ كتجربة الغزالي مثلا ! وهل هو ذاتي أم هو جماعي؟ وهل طرق التصوف الحالية والتي تكثر حاليا في الزوايا تعكس تصور ابن طفيل حوله ؟و غير ذلك من الأسئلة كثير-أمر التصوف وارد عند كل الأمم فقط تختلف أحواله وطرقه وكل إنسان فوق هذه المعمورة متصوف بشكل ما-مع العلم أن من يصل إلى حالة من حالات التصوف قد ارتقت معرفته درجة من درجات الأنبياء، وليس المتصوف نبيا بطبيعة الحال، هذه الأسئلة ملحة لأننا أصبحنا في واقع كثر فيه التصوف وقلت فيه تصوراته والأمر هنا ليس تنقيصا من قيمته فالأمر موجود ودلائله كامنة في التراث، لكن حثيثيات وجوده وسبل الوصول إليه هو ما يحتاج إلى تنقيب، وهو في الحقيقة تنقيب معرفي يعتمد على اللغة في تأويلاتها« يقول بيرلمان، في ختام حديثه عن الدور الحجاجي للاستعارة، كيفما كان الحال فإن : القناعة السائدة اليوم هي أن الفكر الفلسفي، بل وكل فكر خلاق أيضا، لا يستغنيان عن الاستعارة سواء كانت حية أو ميتة، مستيقظة أو نائمة، وأورد ما ذهب إليه فلاسفة آخرون من أن الرؤى المختلفة للعالم إنما تتميز باستعاراتها الأساسية، وأن الذي يميز الفكر الميتافزيقي هو الاستعارات)[3]، لأن القراءة أساسا تعتمد على ما وراء الألفاظ.

لذلك أصبح من الضروري «أخذ المزدوج للغة، الذي بواسطته يمكنها أن تؤثر وتمتع وتقنع وتجمع القول إلى الفعل ولعلها الألوان الخطابية التي شملتها القسمة الثلاثية الأرسطية للأنواع البلاغية ...في أبعادها القيمية الرامزة إلى النافع والعادل والجميل»[4]، وقد تكون هذه الأبعاد القيمية للغة متخفية في

[1]-طه عبد الباقي سرور، الغزالي، هنداوي، 2017، ص.19

[2]- أنور أبو بندورة، الأبعاد الفلسفية في قصة حي ابن يقظان عند ابن طفيل

[3]- محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.246

[4]- أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص.11

ثنايا الألفاظ وبينها مما جعل بول ريكور «يحدد التأويلية ليس بوصفها بحث في النوايا النفسية المتخفية تحت سطح النص، بل بالأحرى بوصفها تفسيرا للوجود في عالم مفروض في النص وما يجب تأويله في النص هو العالم المقترح الذي يمكن أن أسكنه وفيه يمكنني أن أستشرع إمكاناتي الخاصة »[1]، وهذا ما أراده في الحقيقة ابن طفيل وتبناه العمري «تنبه ابن طفيل منذ قرون عديدة إلى ما يمكن أن يؤديه الفن في التعبير عن فكرة الفلسفي، فكان أن استخدم فن القصة، وكانت قصة حي ابن يقظان التي قدمت لنا فكر ابن طفيل الفلسفي، فإذا نحن أمام سيرة للمعرفة الإنسانية»[2]، وبهذا يمكن للقصة أن تهيء معرفة تحمل من الإشارات ما يمكن استخدامه فلسفيا للإجابة على بعض الأسئلة الملحة في الوجود، بالرجوع إلى التراث في زمن وجودها إن وجدت وتقصي سياق حدوثها ومقامه لتلبية حاجات معرفية ملحة في الراهن المعاصر، وبذلك يأخذ التصوف حقه المعرفي اللائق به ضمن الحكمة المشرقية التي ناد بها وذكرها بعض الفلاسفة القدماء.

وفي الحقيقة فإن نظرية البلاغة الجديدة «تتأسس على ...تعاضد فكرتين جوهرتين: أولاها وجودية ظاهرتية في آن عمادها مقولة "هيدجر" التي اعتبر فيها اللغة هي الوجود بكل أبعاده وأزمنته ...أما الثانية فتأويلية مفادها ضرورة الانطلاق من اللغة المرسلة في مقام معين ثم تفكيكها والغوص فيها للوصول إلى مكوناتها الأساسية وعلاقتها بالمتكلمين والمخاطبين، ولهذه الفكرة التأويلية أبعاد وروافد سيكولوجية تتلخص في السؤال عن: الكيفية التي تدفع بها الكلمات المخاطبين إلى الفعل»[3] إذن لا يمكن أن نتكلم عن بلاغة جديدة دون التركيز على اللغة في ازدواجية المنظور إليها، فالإضافة إلى مقوماتها الإفهامية من دلائل مباشرة وغير مباشرة يضاف إلى ذلك مقوماتها التأويلية حيث «ميزت نظرية التأويل بين مستويات الشرح اللغوي، فالشرح اللغوي يتعلق بالبحث في مستويات ثلاثة: مستوى الكلمات والمعنى واسع يشمل سياق العمل اللغوي، السياق التاريخي للغة في تحولاتها وخصائصها، كذلك يشمل مستوى الروح ارتياد عبقرية العصر»[4]، وارتياد عبقرية العصر فيها تجلي واضح لبلاغة متغيرة على الدوام، إذ الإنسان النقطة المركزية في هذا التحول، وإمكانات البلاغة في قدمها وحديثها هو لبنتها الأساسية وعنصرها الفعال «إننا نفهم أولا من أجل أنفسنا ولكننا نشرح

[1] – محمد ولد سالم الأمين، حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ص.07

[2] –أنور أبو بندورة، الأبعاد الفلسفية في قصة حي ابن يقضان عند ابن طفيل

[3] – محمد ولد سالم الأمين، حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ص.16

[4] –مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص.49

من أجل الصلة مع الآخرين، الشرح إذن يفترض وجود المخاطبين الذين نتجه إليهم، والشرح من أجل المبتدئ المتحمس يختلف عن الشرح من أجل قارئ غير متحيز، ثم يختلف عما يصنع من أجل باحث متعمق قوي التمييز يهتم بالضلال الصغرى والمفارقة الدقيقة»[1]، نلاحظ أن المدى المعرفي الاستشرافي عند الجاحظ يأخذ أهمية قصوى ليس فقط في جعل الفكر متاحا للجميع، وهذا بالضبط ما ألح عليه ابن طفيل عبر قصته "حي ابن يقظان" ولكن أيضا باستمرار التواصل بين بني البشر، فاللغة عند الجاحظ وحتي عند ابن طفيل يجب أن تكون مسايرة للواقع الفكري، أي أن اللغة يجب أن يتفوق فيها الجانب الروحي والمتمثل في ارتياد عبقرية العصر على مجرد الجانب المعنوي والسطحي إنّ البيان إذ ما بقي دون تبيين يُذكر يُصبح عرضة لمن يفضلون الصيد في المياه العكرة والذين مثلهم ابن طفيل بالخفافيش «الفهم هو نفسه تواصل الناس في تجاربهم، وهو سريان التجربة من إنسان إلى إنسان، الفهم ليس هو المقاربة الواعية، الفهم هو اكتشاف المرء لنفسه من خلال شخص آخر الفهم ليس وسيلة للحصول على هدف خارجي، الفهم قيمة في ذاتها تتنزه عن الاعتبارات العملية الفهم نداء نحو مجهودات جديدة وعميقة، الفهم هو الاحالة المستمرة بالإنسان ومنجزاته»[2]، وهذا ما جعلنا في كل مرة نلح على التناغم الفكري فهو السبيل الوحيد لفهم الآخر، وبالتالي فهم ذواتنا عندما نتمكن من أن نَفهم ونُفهم تنشأ البلاغة في شقيها القديم والحديث، فالبلاغة لا يمكن لها أن تنمو وتتطور إلاّ في جو من التواصل، وليس أي تواصل، إنه التواصل الفعال المفضي إلى العمل النافع «لنتعلم كيف نسمح للآخر بأن يسألنا وأن يعترض علينا، ولنتعلم كيف نفيد من تقييد آفاق عقولنا من أجل التفتح على آفاق غيرنا، لنتعلم كيف نسأل ونُسأل، وكيف تظل الحياة على هذا النحو أسلوب نمو لا ينقطع، ولا يتمزق ولا يطغى بعضه على بعض ولا يبرأ من الخوف تماما)[3] إذن يحضر التأويل حيث يسعى أي فكر إلى استيعاب فكر آخر في شموليته واختلافاته «إن التأويل فضلا عن كونه عملية وجودية، هو أيضا مسؤولية وابداع واستيعاب للماضي وادراك لمتطلبات الراهن والمستقبل هذا فضلا عن كونه عنصرا محددا لكل شروط المثاقفة مع الآخر»[4]، وفي الحقيقة ما كان للبلاغة أن تجد تمحورها إلاّ في حقل خصب من التطورات المعرفية والنظرية التأويلية احداها، إنها

[1] – مصطفى ناصف، نظرية التأويل ، ص51

[2] –المرجع نفسه ، ص.69

[3] – نفسه، ص.167

[4] – محمد ولد سالم الأمين، حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ص.90

تأخذنا بواسطة اللغة إلى فهم الوجود «عملية الفهم عند التأويليين لا تقوم على تحويل الذات إلى الغير، ولا على مشاركة مباشرة من الواحد للآخر فأن نفهم ما يقوله احدهم هو أن نتفاهم على شيء بذاته، لا أن نتحول إلى الغير ونعيش من جديد ما قد عاشه، على أن تجربة المعنى التي تتم على هذا النحو في فعل الفهم إنما تتضمن تطبيقا ما »[1]، وكما أن التأويل لا يُحول الذات إلى الغير فإنه دليل على«استقامة النفس، التأويل يصدر عن التقوى، فمن لا تقوى له لا حق له في التأويل ولا حق لنا في اتباعه، والتأويل أيضا معارج تعنى حفاظ حقوق النص فليس لصاحب مذهب فاسد أن يجعل مذهبه أصلا والتفسير تابعا وليس لعالم متعمق في الخبرة اللغوية حقوق كذلك، لأن التأويل إضافة إلى اللغة وليس في امكان كل أحد الاسهام في هذا المجال»[2]، ذلك أن عملية الفهم تحيل إلى تطبيق معين لإفهامه، والإفهام يتطلب جهدا غير يسيرا لأن حقيقة أي تأويل «استعارة ووظيفتها تقوم على بنية موسوعية لا على بنية قاموسية فإن ذلك يمكن مؤلفي الأقوال الاستعارية من شحنها دلالات معينة واستبعاد أخرى كانت حاضرة، وذلك طبعا تبعا للسياق»[3] الذي يضمن «وظيفتها في انفتاح النص على عوالم جديدة وطرق جديدة للوجود في العالم ...هكذا تمتاز الاستعارات والرموز معا بتوتر دلالي يجعلها في حالة سباق مع ذاتها، بين ما تضمره وما تصرح به بين ماضيها الحرفي ومستقبلها اليوتوبي، بين أيديولوجيتها وأحلامها التي تبشر بها بما لم يوجد بعد»[4]، هذا التوتر الدلالي هو الإفراز الحقيقي لما هو إقناعي وتخيلي بما يعبر عنه بمنطقة الالتقاء ولقد صرح بذلك «أوليفي روبول olivier reboul وقد دافع فيه عن إمكان قيام علم عام في منطقة تقاطعهما، واستعمل كلمة région أي إقليم»[5] نستطيع إذن وصف أي استعارة بمجال دلالي موسع يضم الإقناع ويحضر فيه الماضي الحرفي للاستعارة بمدلولها السطحي والتخييل الذي يضمر المستقبل الدلالي لها فينعكس ذلك توترا دلاليا في منطقة التقاطع بين التخييل والتداول وهو توتر ناتج عن حضور الكينونة الإنسانية بكل تمثلاتها المعرفية القديمة والمستجدة في تمحور المعنى وتلقيه، لذلك «يحتاج صاحب التأويل إلى المقدمات الضرورية لفهم الكلام وإدراك طرائقه ومذاهبه والوعي بأدواته وأساليبه، ثم الانطلاق منها وتأسيسا

[1]–صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص.46

[2]–ينظر، مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص.202

[3] – محمد ولد سالم الأمين، حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ص.50

[4] –ينظر، بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص.16

[5]– محمد العمري، تداخل الحجاج والتخييل، ص.11

عليها إلى استثمار علوم شتى وشحذ لحد الذكاء، في سبيل تأويل مسؤول له من المعقولية سند ومن الموضوعية نصيب وما تلك المقدمات الضرورية إلا المعطيات التي يقدمها علم البلاغة»[1]، تحتاج إذن البلاغة في شقيها القديم والحديث إلى الكلام المحتمل الذي كرسته الإنسانية في تجاربها، فقط في البلاغة القديمة يكون هذا الكلام أكثر صرامة وقوة إقناعية بينما في البلاغة الجديدة أي حجج احتمالية يمكن ردها إذا وافقت حجة أقوى منها إقناعا وإقتناعا، ومع كل هذا يحتاج المؤول إلى ضبط الكلام المحتمل بالسياق، حيث تظهر الدلائل المفهومية للتأويل في استناده على الاستعارة بين ماضيها الحرفي وحلمها الذي تبشر به بما لم يوجد بعد، مع العلم أن أي تأويل يرتبط بالسياق، فالسياق الذي يظهر من خلاله احتياج معرفي معين يُبين عن تأويل أعمق ونظر أقوى ورؤية ممتدة في أفق توسعها أما السياق الثابت لا تحتاج فيه اللغة إلى تأويل كثير، فالأمور فيه واضحة ما يجعل اللغة واضحة أيضا ولا تحتاج إلى تأويل، بذلك يمكن القول أن كل تأويل تُحدثه اللغة عبر استعارتها النائمة أو المستيقظة على حد تعبير برلمان في ارتباطها بواقع القول وسياقه وفي ارتباطها بالعمل هي في الحقيقة تُبين عن بلاغة أخرى هي بالضرورة جديدة «وفي ذلك دلالة على أن الحدث التأويلي حركة دؤوب ونمط من المقاربات التي تتخذ فيها ظواهر الوجود وعلاماته ورموزه مادة لأسئلة المؤول وحدوسه»[2] فارتباط اللغة بالبلاغة دائم الوجود، لكن يتحدد عمقه حسب سياقه .

فوضوح البلاغة دليل وضوح اللغة في ثباتها، ورؤى الإبداع الذي يظهر بين الفينة والأخرى دليل لغة أخرى أقل ما يقال عنها أنها غير واضحة أي فيها توتر دلالي يحتاج إلى إبداع آخر لتأويله إذن التأويل ذو المنبع الاستعاري مربط الفرس في تحديد نوع البلاغة، بينما «يتمخض التوسع للدلالة على كل مظاهر الخروج والعدول، في نطاق الجملة عن ذلك الأصل ويصبح في النظرية اللغوية مؤشر الصراع بين إرادة القانون وحاجات الفرد إلى حرية التعبير»[3]، ما يجعل اللغة في وضوحها وتمردها انعكاسا واضحا لتاريخ الأمم بمقوماتهم الثقافية المتنوعة، إن البلاغة الجديدة في شكل من أشكالها رد على هذه الصراعات بمختلف أنواعها في تجليها، وفي محاولة إيجاد بعض الحلول الممكنة لها، كما أن حاجات الفرد إلى حرية التعبير يبين في حقيقته لرفض معين عن سلطة معينة، فوضوح اللغة ما هو في

[1] –عبد الملك بو منجل، تأصيل البلاغة، بحوث نظرية وتطبيقية في أصول البلاغة العربية، ص.18

[2] –علي الشعبان، الحجاج بين المنوال والمثال، نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، ص.114

[3] –حمادي صمو، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، ص.103

حقيقته إلا ممارسة سلطوية قد تكون قامعة للحريات أي ديكتاتورية بالمصطلح الحديث، الحديث عن اللغة لازم في حثيثيات البلاغة الجديدة خصوصا وأن هذه الأخيرة تطورت من خلالها، يجدر بنا التأكيد على أننا نتحدث عن البلاغة أي عن فاعلية الإنسان في المجتمع ،صحيح أن الدين إحدى ركازه الأولى، لكن الدين لا يقف حجرة عثراء أمام المعرفة الإنسانية إلا ما كان مضرا بالإنسانية نفسها، بمعنى أننا عندما نتحدث عن الإبداع، أو عن حرية التعبير، أو عن إمكانية التمرد اللغوي أحيانا هذا ليس معناه خروج عن الملة وإنما هو استنطاق الواقع من حيث تفعيل المقومات الإنسانية ومنها الدين لخدمة الواقع لأن نبض الحياة في الإبداع ولقد خُلقنا لنحيا بكيفية يحتل فيها العقل والارادة موقعا مهما أما الممات فمآلنا إليه جميعا ومعالمه يضمها اطار الغيبيات «وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الانسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي عاقل»[1] ذلك أن «كل عملية حجاجية موجهة إلى مستمع يقتضي إطارا إقناعيا يختلف بحسب مقتضيات التخاطب، وربما لهذا السبب ابتكر بيرلمان مستمعا كونيا مثاليا خاصا بكل ثقافة مشروط بسياق سوسيو –تاريخي معين، إن المستمع سواء كان افتراضيا أم فعليا جزء من الخطاب يستوجب تكيف الخطيب مع اعتقاداته، ويستند إلى توطئة لصوغ مقدماته، ويقيس استدلالاته بمقاس صورته المحتملة»[2]، بمعنى أن ما يجعل للبلاغة قيمة هو قدرتها على خلق ابداع تواصلي، ليس التواصل بمفهومه الواقعي فقط وإنما التواصل العميق بين بني البشر في ماضيهم وحاضرهم، إنه التواصل الروحي إن صح التعبير، التواصل الذي لا إلغاء فيه للقيم الإنسانية وإنما التواصل الذي يحييها من جديد لتكون أكثر فاعلية، وهذا مدار القول وتحديده الوصول بالبلاغة إلى منتهى الإبلاغ، وليس دورها إلغائي وإنما دورها يكمن في التواصل والتفاعل والتعامل واعطاء كل ذي حق حقه بالرجوع إلى تفعيل القيم إنسانيا، فما أجمل أن نستحق الحياة بشكل يجعلنا نفهم الدين في انشغاله بالواقع من خلال تحقيق القيم المنوطة به عمليا.

إذن تداخل الإقناع والتخييل وارد وبقوة في مستلزمات البلاغة الجديدة، فضلنا مصطلح الإقناع على الحجاج عندما نتحدث عن التداخل لأنه وكما ذكرنا معنى الحجة في البلاغة القديمة يختلف عن معنى الحجة في البلاغة الجديدة، في القديمة استدلالية بحتة أما في الجديدة فيها تداخل ما هو تخييلي

[1] –طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ط1، ص.21

[2] –أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص.17/16

وما هو إقناعي، أي الحجج المقدمة في البلاغة الجديدة تكون في المجالrégion منطقة حيث يكثر فيها التوتر الدلالي الناتج أساسا على هذا التداخل لذلك يجب أن يسير الحجاج نحو المعيارية، ليست المعيارية في قيودها وإنما المعيارية في معقولية الفكر الذي يجب أن يتجه نحوها بمعنى لا إفراط في قمع الحريات ولا تفريط في المبادئ الإنسانية التي لا تتحقق إلا في جو من حرية التعبير، هذا منظورنا نحو البلاغة الجديدة، ونلح كل مرة على إعادة شرحه حتى يتبين بوضوح، كما أن الطرح المقدم قابل لإمكانية نقده وللتعاطي معه، وأفضل الفرضيات في أي أطروحة ما تترك مجالا لنقدها ومرونتها مع الفكر وتعاطيها مع الواقع، ويبدو أن هذا المنظور ينسجم مع منظور العمري «وبذلك تكون البلاغة هي العلم الكفيل بكشف انسجام النصوص الملتبسة بين الشعر والمنطق والعلم أيضا، ونحن إذ نجعل البلاغة منطقة للالتقاء بين التخييلي والحجاجي نجد في قصة حي ابن يقظان أحسن مثال لتفاعل هذين المكونين »[1]و هو تفاعل كشفه العمري من خلال ابن طفيل ذاته«فقد جعل حي ابن يقظان يسلك هذين الطريقين، فتارة يصل معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها، وتارة يصل إليها بطريق الكشف، فيرى عند ابن سينا حي ابن يقظان اسم للعقل وأما عند ابن طفيل فهو اسم لإنسان يعمل عقله وذوقه»[2]ليشكل معا منبعا معرفيا متميزا بما يمكن أن تحتويه الحكمة المشرقية وهذا موجز لقصة حي ابن يقظان «هذه القصة كما أورده غرسيه غوميس :"في جزيرة مهجورة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء، وفي وسط ظروف طبيعية طيبة، تولد طفل من بطن أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين دون أن يكون له أم أو أب، وفي قول آخر أن تيار البحر حله إلى هذه الجزيرة في تابوت أحكمت زمه أمه بعد أن أروته من الرضاع، وكانت أميرة مضطهدة في جزيرة مجاورة، فاستودعت ابنها الأمواج تنجيه من الموت، وهذا الطفل هو حي ابن يقظان فتبنته غزالة وأرضعته وصارت له كأمه، ونما حي وأخذ يلاحظ ويتأمل وكان الله قد وهبه ذكاء وقادا فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها، وقد وصل ذلك بطريقة الفلاسفة بطبيعة الحال وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول عن سبيل الإشراف الفلسفي الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله وهذا هو العلم الغزير والسعادة العليا المتصلة الخالدة في وقت واحد، ولكي يصل حي إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يوما متوالية مجتهدا في أن

[1]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.238

[2]–ابن سينا، وابن طفيل، والسهروردي، حي ابن يقظان، ت.أحمد امين، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019، ص.27

يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن جسده بواسطة التأمل المطلق في الله لكي يصل إلى الاتصال به حتى أدرك ما أراد، وعندما بلغ ذلك المبلغ لقي رجلا تقيا يسمى أبسال أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة يحسبها خلاء من الناس، وقام أبسال بتعليم الكلام لصاحبه المنفرد بنفسه والذي لقيه دون أن يتوقع ذلك، ولم يلبث الفلسفي الذي ابتكره حي لنفسه تعليلا ... للدين الذي كان يعتقده وتفسيرا كذلك لكل الأديان المنزلة، ثم أخذ أبسال صاحبه إلى الجزيرة المجاورة وكان يحكمها ملك تقي يسمى سلمان وهو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة وطلب إليه أن يكشف لأهل الجزيرة عن الحقائق العليا التي وصل إليها، فلم يفوت ووجد عالمانا نفسيهما مضطرين آخر الأمر إلى أن يعترف بأن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام إذ إنهم مكبلون بأغلال الحواس وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظة ويؤثر في إرادتهم المستعصية فلا مفر لهم من أن يسوغ أراءه في قوالب الأديان المنزلة وكانت نتيجة هذا أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ونصحهم بالاستمساك بأديان آباءهم وعاد حي وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة لينعم بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس»[1]،هذا موجز القصة.

يحيل عنوان "حي ابن يقظان" بمصطلحاته المختارة بعناية من طرف ابن طفيل إلى وحدات كلامية لا يجب الاغفال عنها، فاختلاف طريقة تولد حي تعطي للمعنى اختلافا، فاستعارة التولد من طينة تخمرت توحي أن المقصود هو سيدنا آدم واليقظان هنا هو الله جل جلاله بكل ما يحيط به من خفايا من حيث يأخذنا المدى المعنوي لهذه الاستعارة معنا مغاير لتولد حي طبيعيا «إنه كان بإزاء تلك الجزيرة عظيمة متسعة الأكناف كثيرة الفوائد عامرة بالناس، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر، فعضلها ومنعها الأزواج، إذ لم يجد لها كفؤا وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سرا على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم»[2]، ففي هذه الحالة يكون يقظان انسان ويحتل من الأهمية في القصة ما يحتله حي، فإذا كان حي نبضها فيقظان هو المؤهل لذلك النبض والذي يمكن أن نتحدث عنه باعتباره إنسان، هو الإنسان الذي يتميز باليقظة وفيه صفة الربوية، وهذه الصفة لها إمكانية الوجود إنسانيا بدليل قولنا "رب العمل"و "رب الأسرة" وبدليل وجودها في سورة يوسف، فلقد طلب من سجين كان معه في السجن أن يذكره عند

[1] – ينظر، ابن سينا، وابن طفيل، والسهروردي، حي ابن يقظان، تح. أحمد امين، ص.14/13/12

[2] –ابن طفيل، حي بن يقظان، هنداوي، مصر، 2012، ص.06

ربه وهنا أيضا سيختلف تماما التوجه التخييلي لابن طفيل، فبينما في الرؤية الأولى يحتاج التخييل إلى تبني موقف الوصول إلى الحكمة المشرقية أي طريق الوصول إلى حالات التصوف تتجه الرؤية الثانية بتخييل مغاير إلى كيفية تبني سيرة إنسانية تبني الحاضر من خلال الماضي، وتقف على قوة معرفية يتم الوصول إليها عبر التدرج في التلقي المعرفي لأن حي تربى بعيدا عن أي اجتماع وبينما يتجه التخييل في الاقتراح الأول إلى الغوص في الخفي الميتافزيقي، يتجه التخييل في الاقتراح الثاني إلى استشراف المستقبل وفيه من الخفي أيضا ما لا يمكن التغاضي عنه، وفي الحقيقة هذا ما يجب أن تتبناه البلاغة الجديدة، فالرؤية التخييلية فيها لاتقف على ألفاظ عاطفية والأخرى عقلية وُجدت في القصة وإن كانت إحدى دعائمها، لكن عمق التخييل هو في المعنى المغاير الذي تحدثه الاستعارة ويتبناه التأويل في ارتباطه بالسياق« وبذلك نكون بصدر شعر حجاجي وحجاج شعري تلحمهما الاستعارة والتمثيل والقياس، فلقد كان ابن طفيل مقتنعا بأن السبيل الأقوم للتغلب على هذه المفارقة هو الاستعارة الجامعة بين العوالم والمقايسة التي تجر الغائب نحو الشاهد وتؤنس المجهول بالمعلوم»[1]، أو قد تجر الشاهد نحو الغائب وتؤنس المعلوم بالمجهول ولولا ذلك لما تعدد احتمال تولد حي في القصة فيكون حي المتواجد وحده في الجزيرة يصارع الطبيعة في استكشافه لها ولذاته بعنفوانه الفكري والفطري هو نفسه حي المتواجد في جزيرة فيها اجتماع يصارع بعضه بعض، وحي في كل هذا المتأمل الناظر الذي يريد تهيئة ظروف أخرى للحياة من حيث الفكر في فطرته وليس من حيث ما هو موجود، وبذلك يكون انعكاس تام للرؤيا الإلهية على الرؤية الإنسانية بتدبر إلهي وبذلك يتحدد نوعا ما منهج الوصول إلى التصوف، هو تصوف يحتاج إلى عزلة تامة ليكون مجال النظر والتأمل واسع وكبير وهو بذلك ذاتي يحتاج إلى جهد جهيد للوصول إلى مبتغى تلك الحالة ثم إن من نتائجها الدعوة لدين الله، ولنا في الحقيقة في سيدنا ابراهيم أسوة فكان للإله خليلا وللمسلمين إماما، ولنا في حجة الاسلام "الغزالي "حجة حيث «كان يمثل من جديد تلهف سيدنا ابراهيم الخليل وتعطش روحه إلى الإيمان، فهو يتلمس الخالق في ضياء القمر، ثم يشاهده آفلا فلا يعجبه هذا الأفول، بل يجل الخالق عن أن تعتريه صفة من صفات النقص والتحول، ثم يرى الشمس فيفرح بها، ويطمئن إليها ويظنها ربة الأكوان لأنه أكبر من القمر وأشد سناء وبريق ثم يراها عازبة فيجثيها وينكرها ويبحث عن خالقه

[1]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.243

من جديد حتي أتاه اليقين»[1]، ولنا أيضا في مجموع العلماء الذين أسلموا وأمنوا بعد تعمقهم في ملكوت الله أسوة أيضا فهناك دعاة كثيرون أسلم على أيديهم الكثيرون، ومن أمثلتهم الجراح الفرنسي موريس بوكاي «طبيب فرنسي رئيس قسم الجراحة في جامعة باريس اعتنق الاسلام عام 1982 يعتبر كتابه " التوراة والقرآن والعلم" من أهم الكتب التي درست الكتب المقدسة على ضوء المعارف الحديثة ...و له كتاب "القرآن الكريم والعلم العصري "...يقول" لم أجد التوافق بين الدين والعلم إلاّ يوم شرعت في دراسة القرآن الكريم فالعلم والدين في الاسلام شقيقان توأمان»[2]، وللتذكير فقط فإن هذا العالم هو الذي اكتشف بالعلم الحديث وبوسائله الحديثة أن فرعون قد مات غرقا وظن أنه الأول الذي عرف ذلك، لكن عرف أن المسلمون يعرفون ذلك منذ أزل بعيد، وكان من أسباب ذلك اهتمامه بالقرآن دراسة وتمحيصا ومثابرة في العمل« كان من ثمرة هذه السنوات التي قضاها الفرنسي موريس أن خرج بتأليف كتاب عن القرآن الكريم هز الدول الغربية قاطبة ورج علماءها رجاّ، لقد كان عنوان الكتاب " القرآن والتوراة والانجيل والعلم ...دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة "»[3]، نلاحظ أن طرق الدعوة تتغير وترتبط بالتطور مثلها مثل أمور أخرى كثيرة، نلاحظ أيضا إلزامية وجود "يقظان" بأديانه وشرائعه في حياة حي فمن خلالها يستطيع أن يعتزل أو يتفلسف ويتمعن وينظر والمقصود في هذه القصة الديانة الاسلامية بكل تموجاتها الفكرية «"مثل المجتمع الإسلامي، بل هو المقصود بالذات" ووجد فيه الناس منقسمين بين ظاهرين سطحيين وباطنيين مؤولين، بين اجتماعيين وانعزاليين ...و النتيجة المتوخاة من ذلك التسليم بوجود فرق في المنهج بين طريق النبوي "الخطابي" المراعي لأحوال الجمهور وطريق التأمل والولاية الخاص بالنخبة التي سمت فوق السطحيات والشهوات، كل يعمل على شاكلته»[4]، وفي حالة حي هناك إيمان داخلي ويقيني بوجود يد عليا تسَير الموجود من رؤى الطبيعة والكون إلى رؤى الكينونة الداخلية للذات الإنسانية، إذن وصول حي وبلوغه منتهى المعقول والمنقول فلسفيا أو صوفيا كان بواسطة ذلك اليقين المتواجد داخل كل ذات إنسانية بشكل أو بآخر، فخير تصوف ما تُدرج في الوصول إليه وانعكست معالمه بالدعوة للجمهور العام

[1]–طه عبد الباقي سرور، الغزالي، ص.28

[2]–الحسيني الحسيني معدى، علماء ومفكرون وأدباء وفلاسفة أسلموا، نماذج حية للمهتدين إلى الحق، مر. طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، دمشق، 2006،ط1، ص.11

[3]–المرجع نفسه، ص.15

[4]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.244

وبهذا تعطينا الاستعارة الاطار«القصة بأكملها، من أولها إلى أخرها، وبذلك الاعتبار الذي جعل أحد النقاد المحدثين يعتبر الرواية استعارة موسعة »[1]،و التي ذكرها محمد العمري في تحديده للاستعارة الاطار، وضمن تخييل لمعنيين متناقضين لكل واحد وجهته، لكن وفي الحقيقة وضمن اطار الحكمة المشرقية فهما متكاملين، فما التخييل الثاني إلا انعكاس للتخييل الأول، فيقظة يقظان تعبر في الحقيقة عن مدى اليقين بوجود الله فبقدرها تنجلي افعاله في قوته في ربوبيته وهنا نؤكد على أن اتجاه القصة أخذ منحى الديانة الإسلامية لذلك ترافق حي مع يقظان في عنوانها فيقظان إما يمثل الدين الذي ارتضاه الله لعباده أو يمثل الشريعة التي تجلت في شخصه، وحي ورث اليقين عن أبيه، فشق طريق البحث والتأمل والنظر حسب ما أملته عليه الطبيعة الإنسانية خلال المراحل العمرية التي قادته الطبيعة من خلال الذات والذات من خلال الطبيعة «يكبر حي بن يقظان وتمر حياته في سبع مراحل، أما الأولى فهي ارضاع الظبية لحي وحضانتها ورعايتها له حتي جيل السبع سنوات، ثم بعد ذلك وفاة الظبية وتشريحها من قبل حي لمعرفة سبب الوفاة وهنا بدأت تتكون عند حي المعرفة عن طريق الحواس والتجربة أما المرحلة الثالثة فكانت في اكتشاف النار، المرحلة الرابعة فكانت في تصفُحه لجميع الأجسام التي كانت موجودة حوله، فكان بذلك يكتشف الوحدة والكثرة في الجسم والروح واكتشف تشابه الكائنات في المادة واختلافها في الصور، أما المرحلة الخامسة فكانت في اكتشاف الفاء وهذا شجعه إلى الخروج من رصده إلى معارف في العالم بقدمه وحدوثه، عند بلوغه الخامسة والثلاثين من عمره بدأ حي مرحلته السادسة وهي الاستنتاج بعد التفكير، فتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد والتوق إلى واجب الوجود وأخيرا يصرح حي بن يقظان في المرحلة السابعة على أن سعادته تكون في ديمومة المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ورغبته في البقاء داخل حياة رسمها هو لنفسه»[2]، اتجه حي بقوة ارادته وعقله ويقينه إلى ما يجب القيام به إنسانيا فكل معرفة تسير بالتدرج في الأخذ وفي التأمل وفي النظر، ومآل التصوف هو عبور عبر التأمل في مكنونات الكون وهذا منهجه للوصول إليه، وتبقى المسافة التي تقرها عزلة الناس إلى منتهى المشاهدة من خلال المعرفة الصوفية خفية، إذ لا يمكن لشخص أن يستدرج خياله وحدسه الفكريين للبيان بقوة ارادته العقلية حتي وإن أراد ،لكن يمكن استدراج ما هو خفي لتبني طريقة أو منهجا للدعوة إلى الله جلت قدرته

[1]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج ، ص.243

[2]– أنور أبو بندورة، الأبعاد الفلسفية في قصة حي ابن يقظان عند ابن طفيل

تمثلا بالأنبياء والرسل واقتداء بهم، أما التخييل الثاني هو سيرة إنسانية بامتياز وبلاغة جديدة تلوح في الأفق، فاستقامة الإنسان عبر قيَمه المنتقاة في حياته بعناية والمنعكسة في أفعاله يتوارثها الاجيال وفي حالة حي ورث عن أبيه أو عن وليه ما مهد له طرق الوصول إلى اسرار الحكمة المشرقية «فلما فهم أسال أحوال الناس، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال، كل ميسر لما خُلق له ...و معنى كلمة الحكمة هنا : التدبير والكياسة لا الحقيقة»[1] بمعنى ان منهج الحياة يتحدد حتي قبل ولادة الذات «الرحمن، علم القرآن ،خلق الإنسان ،علمه البيان» وبالفطرة السليمة المرفقة باليقين يمكن الوصول إلى المبتغى الفكري وطبعا ليست كل الإنسانية بفكر يقظان في ربويته، ولا بفكر حي في ولايته ففي حالة ألوهية يقظان تجلت بالشرائع والأحكام الذي فرضها لعباده عبر الأديان، والارسال كان من خلال الأنبياء والرسل رضوان الله عليهم، فهم من خيرة الإنسانية تقوى وعبادة واستقامة، إذن الدعوة لا تُعطى لأي كان وإنما الدعوة يتحمل مسؤوليتها من هم من صفوة المجتمع، فالإنسانية بعقولها درجات وطبقات لذلك تحتاج الإنسانية إلى من يوجهها إلى طريق الصلاح والمنفعة العامة وهنا ينجلي دور التصوف وهو نقل المعرفة الكونية وطرقها والدعوة إليها، وعدم الانغلاق عن المستجدات الحياتية التي تحتاج إلى تجديد كل ما تغير الحال والاحوال فمن تصل به المعرفة إلى حد المشاهدة لا يصعب عليه التمعن في مستجدات الحياة بتغيراتها المختلفة، ولو لم يؤلف ابن طفيل إلاّ "حي ابن يقظان" لاكتفى به بيانا لكونه رؤية إنسانية عامة وبامتياز تجلي الحاضر بالماضي، وتنير منهج الحياة، وتعطي روحا لطالما غابت في واقعنا الحاضر، إنها النصوص التخيلية العميقة والذي كان الأساس في التأليف فيها روح قبل عقل.

إذا تحتاج الأمم الإسلامية في كل وقت وفي كل حين إلى فلسفة صوفية والمتمثلة في الاتجاه الصوفي المستنير والمتمثل بحي وانعكاسه في الحياة «بأسال "المتأمل" : المجتهد المؤول الميال للعزلة داخل المجتمع الديني الإسلامي»[2]، والذي يدعو إلى وحدانية الله وربوبية تشريعاته وارشاد من هم في طبقة سلامان المريد والذي «يمثل الطائفة المريدة القاصرة الميالة إلى تقليد السلف والانضواء في الجماعة

[1]- محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.244

[2]- المرجع نفسه ، ص،244

ونفهم من كلامه أنها تضم علماء الدين من فقهاء وقضاة وأئمة ومن إليهم»[1] حجة الكلام لتوصيل المقصود والمقصد للجمهور عامة، فيتعين من خلال ذلك أنّ «سلامان بجماعته من المريدين القاصرين فقد بقوا مع الجمهور العام مزودين بنصيحة حي بن يقظان بالالتزام بحدود الشرع والأعمال الظاهرة وعدم الخوض فيما لا يعنيهم»[2]، لأن مناط القول عند ابن طفيل هو ربط الدين بالفلسفة وسواء كانت فلسفة صوفية في تجلي مكنونات الحكمة المشرقية أو كانت فلسفة عقلية مبنية على الشك الفكري فهما ممنوعتان على عامة الناس، والمكلف بهما هو المجتهد المؤول والمتأمل الذي يستطيع الفهم لينير ما حوله من عامة الناس، وكل بقدر الاستطاعة في الفهم والقدرة على الافهام.

وبلا شك فإن تصور ابن طفيل لحي في تجليه الفكري له منظور خاص به بدليل أنه« بدأ...في انتقاء بعض الفلاسفة قبله ينقد الفيلسوف المشهور ابن الصائغ وهو فيلسوف عالم في الطب والفلك والطبيعة والرياضة ...رماه ابن طفيل بالقصور في التفكير، ووقوفه في الفلسفة عند حد، كما نقده في توجهه الكلي للفلسفة المبنية على المنطق والعقل، دون المبنية على الكشف والذوق، ونقد الفارابي بأنه كثير الشكوك، قليل البث في المشاكل الفلسفية، ونقد ابن سينا رغم أنه ألف كتابه الشفاء على مذهب أرسطو، مع أن الذي يقرأ كتاب الشفاء وكتب أرسطو يرى أحيانا في كتاب الشفاء ما ليس في كتاب أرسطو»[3]، نلاحظ أن ابن طفيل كان ملما بالإنتاج الفلسفي آنذاك، فلقد أمعن في نقدهم ،ومهتما بالإنتاجات الفكرية وهذه نقطة مهمة يجب التلميح إليها، إذ الفكر لا ينبني من فراغ فالتأثير المتبادل وارد لا محالة والنقد أيضا، إذ الإنتاج موجود برؤاه المتنوعة والنقد دائما تابعا له لذلك يكثر الإنتاج ويتنوع «قال الجاحظ في كتابه البيان والتبيين :«طلبت علم الشعر عند الأصمعي فرأيته لا يحسن إلا غريبه، ورجعت إلى الأخفش فوجدته لا يحسن إلا إعرابه، فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا يتقن إلا ما اتصل بالأخبار وتعلق بالأيام والأنساب، فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب كالحسن بن وهب ومحمد بن عبد الملك الزيات » هؤلاء الادباء يمارسون صناعة الأدب وينشئون النص، وقد تميزوا عن علماء الاخبار والأنساب والرواة واللغويين، وهم –فيما يحدثنا الجاحظ–أصحاب القدرة على التعريف بأمر الشعر وتفهم لغته»[4]، إذ الحافز وراء تقصي أفكار

[1]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج ، ص.244

[2]– المرجع نفسه، ص.245

[3]– ينظر، ابن سينا، وابن طفيل، والسهروردي، حي ابن يقظان، تح. أحمد امين، ص.28/27

[4]–مصطفى ناصف، دراسة الأدب العربي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص.09/08

العلماء أسئلة محيرة، وعندما يحضر السؤال فالواقع حاضر بشكل أو بآخر، بمعنى هناك طرح معين يحتاج إلى البحث والتقصي «في اشتغالنا بتأليف كتاب البلاغة العربية لاحظنا أن الكثير من الكتب المهمة ألفت تبعا لسؤال مفترض، سؤال الحاجة التاريخية، وهو سؤال يجد المؤلف نفسه مضطرا لصوغه ونسبته إلى معلوم أو مجهول أو يعبر عنه من خلال حدث "كقصة تأليف مجاز القرآن التي رواها أبو عبيدة»[1]، وهذا دليل على الصحة الفكرية، هذه الأمور تجعلنا نخلق مناهجنا الفكرية والتربوية دون اللجوء إلى استراد المناهج، فبإمكان البحوث الأكاديمية مثلا أن تتجه إلى تفعيل نشاط فكري معين يتتبع العلماء والأدباء بالخصوص في المحاولة لإيجاد قرائن معينة تخفي وراءها أسئلة محيرة ما دام السؤال غائب عندنا«وسبب هذا القصور يعود، من وجهة نظرنا، إلى غياب جدلية التراث والحداثة في هذه المؤلفات وتصديها التفكير البلاغي أو غيره، في الغالب من منظور أحادي البعد يقع على هامش النقاش الجوهري المطروح»[2]، القدماء كانت لهم نقاشات جوهرية مطروحة، ولقد ناقشوها كل حسب تعاطيهم للفكر، سواء الفكر اليوناني أو الفكر الإسلامي بتجلياته المختلفة ففحين اتجه القدماء إلى البحث من خلال طرح سؤال اشكالي، نتجه نحو الكشف عن السؤال من خلال الابداع «ومن بين هذه المسالك إحياء الفكر الفلسفي الكوني وحقنه شيئا فشيئا في الفكر العربي حتى تتأقلم مع الكوني ويتمكن من الإضافة والابداع »[3]، لأن هذا الأخير يحمل دائما مخيلة الشعوب وتمحورها الإنساني، وهو جوهر لا يجب الإغفال عنه، وبذلك يُعاد النقد إلى الساحة الفكرية تدريجيا «ولهذا، اعتبر التأليف الإنشاء، لا سيما في أدبيات المتصوفة من باب الفتح الإلهي، يحصل بفضل سلطة خفية تهب المفتوح عليه قدرة غير طبيعية بها تكون قوة الانتصار وصحوة النفس ويقظة العقل، وعلى أساسها تحصل المعرفة، وينشأ اليقين، وتكون فاتحة الانشاء بمنزلة اشراقة الأنوار وانكشاف الأسرار»[4]، إذن علينا أن نبحث عن المناهج التي تؤدي إلى السيرورة النقدية في دواخلنا الفكرية من خلال الابداع، ففي وقتها المعاصر الإنتاج موجود لكن النقد غائب تماما، وجود النقد ليس فقط للرفض وإنما وجوده شبيه بمصارعة الأفكار بعضها بعض للوصول إلى

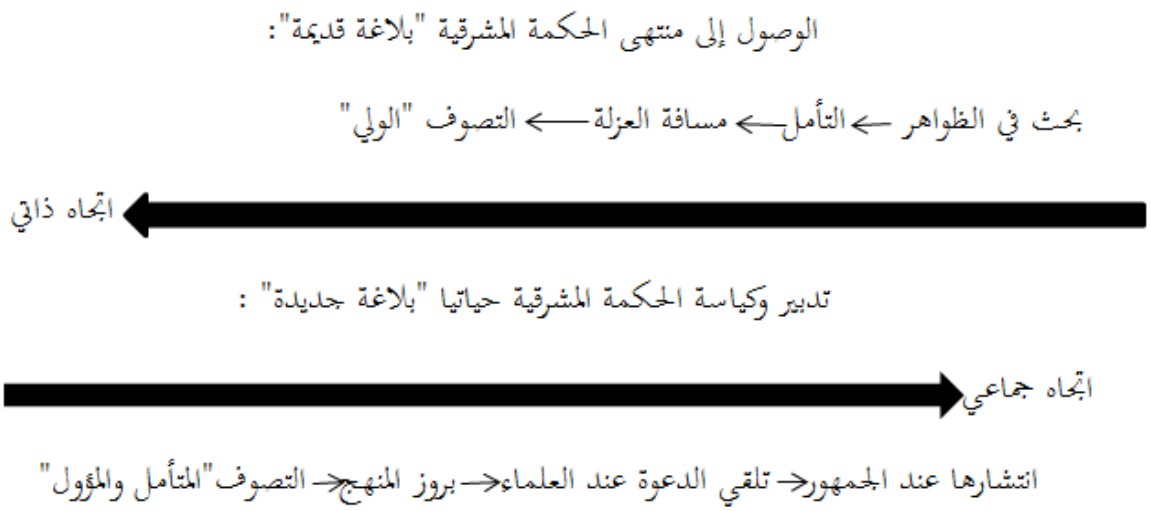
[1]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، على هامش المقال ص.240

[2]–حمادي صمو، التفكير البلاغي عند العرب، ص.28/27

[3]–زهير المدنيني، أحمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا، مؤسسة مجاز الثقافية للترجمة والنشر والتوزيع، القاهرة 2018،ص.10

[4]– عبد الله محمد البهلول، بلاغيات في البدء والسرد والرد، 2020، ط1، ص.17

مبتغى فكري معين، والإيجابي في وجود النقد هو دليل اهتمام الآخر بما يُنتج بمعنى وجود قراء تختلف مشاربهم الفكرية، وهذا ما يجعل الأمم الناقدة على استمرار أمما يغمرها النشاط الفكري.



إذن مناط القول كله يهدف إلى جعل المنهج الديني الكوني بخصائصه الخفية والظاهرة ينعكس حياتيا وواقعيا، فالمتصوف "المؤول، والمتأمل والناظر" هو الكفيل بجعل الدين في توافق مستمر مع الحياة، وكلما كان المتأمل عميقا في نظرته للكون كلما عظُمت عنده القدرة الالهية في تجليها الكوني وبالتالي يصبح هذا المتأمل أحسن ناقل للقوة الإفهامية المرتبطة بالدين والتي يحتاج إليها المجتمع الإنساني، ولا يجب علينا أن نخفي أن الإيمان يتجدد باستمرار، وما يجعله يقوى ويتجدد هو هذا الافهام للدين الذي يمنهجه المتأمل المتصوف ويتقبله لينقله العالم والفقيه، ليصبح يقينا عند المجتمع البسيط، فالإسلام ليس لقب فقط بل هو عمل، ثم إن الدين في الأصل وُجد لتيسير الحياة إذن توافقه ورؤى التغيرات الحياة ليس مستحيلا، طبعا ليست التغيرات مما يمس الأحكام والشرائع وإنما التغيرات في تبني الخطابات تجعل من القيم حقلا عمليا في الحياة اليومية للناس وليس فقط قيم سطحية في تعاملاتنا نستدعيها وقت الحاجة فقط، أساسا كان لابن طفيل عبر "حي ابن يقظان" سؤالين محوريين يريد أن يصل للإجابة عليهما «أولهما : هل يمكن الوصول عن طريق العقل والفطرة عبر التطور الطبيعي إلى ما أتى به الأنبياء والرسل ؟و الثاني :ما موقع الطوائف " الدينية" من معرفة

الحق»[1]، إذن الوصول إلى ما أتى به الأنبياء والرسل رضوان الله عليهم وما ورثناه عنهم ممكن الحدوث لكنه يحتاج إلى معرفة خاصة وفريدة«تُمكن الإنسان أن يصل بصفاء قريحته، عن طريق التجربة والمعاناة إلى معرفة نفسه ومعرفة الكون والوجود على حقيقته، ولو تحقق له ذلك لا اكتشف تطابق المعقول والمنقول اي الدين والعقل»[2]،و بطبيعة الحال لا يمكن لهذا الوصول أن يتطابق تمام التطابق بين البشر العاديين والرسل، فالاختلاف موجود شكلا ومضمونا، وطرح ابن طفيل للسؤال الثاني هو تأكيد آخر على امكانية هذا الوصول، وتأكيد أيضا على أن النظر إلى الحقيقة يختلف باختلاف الرؤية المؤيدة له لذلك كان للإجابة عن السؤال الثاني «طرح الفرضية الثانية : لو أُتيح لهذا الإنسان بعد ذلك أن يدخل مجتمعا إنسانيا متدينا على الطريقة التي جاء بها الرسل" مثل المجتمع الإسلامي، بل هو المقصود بالذات" ووجد فيه الناس منقسمين بين ظاهرين سطحيين وباطنيين مؤولين، بين اجتماعيين وانعزاليين لانتهى به الأمر بعد العناء إلى التسليم لأهل الظاهر بظاهر يتهم والعودة إلى عزلته مع من يتبعه من أهل التأويل، والنتيجة المتوخاة من ذلك التسليم بوجود فرق في المنهج بين الطريق النبوي التربوي " الخطابي" المراعي لأحوال الجمهور وطريق التأمل والولاية الخاص بالنخبة التي سمت فوق السطحيات والشهوات كل يعمل على شاكلته»[3]، وبالضرورة يكون الفرق في المنهج موجودا لكن التكامل موجود أيضا بين المنهجين، فبفضل منهج النخبة سمت فوق السطحيات والشهوات والمتمثل في التأمل والولاية يجد المنهج النبوي التربوي الخطابي دليله للوصول إلى المبتغى الذي يعتمده الجمهور، وهكذا دواليك، كلما تعمقت النخبة أكثر في مزايا الكون وخفايا النفس الإنسانية، كلما تغيرت الطريقة وتغير المنهج، وقد تكون عودة حي في القصة مغايرة تماما لعودة حي في الواقع الحياتي الاجتماعي، وقد يجد حي في خيال ابن طفيل لذته في الانعزال لكن حي في الواقع يجد لذته في توظيف عزلته لصالح المجتمع «في الحقيقة عندما بحث برلمان سنة 1950 لتوضيح أساسيات وغاية النظام الإنساني :" تطوير الإنسانية من خلال الإنسان" مساعدته

[1]– محمد العمري، تداخل الحجاج والتخييل، ص.14

[2]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.243

[3]–المرجع السابق، ص.16/15

لإيجاد قناعاته الخاصة، والاحتفاظ بحقه في حرية قراراته، هذا بالضبط البلاغة التي تصورها، فهو في النهاية لم يتكلم إلا على الأداة السياسية الممثلة، ليس لإيجاد عالم مثالي ولكن لنتعلم أن نسكن عالم اجتماعي رغم خلافاتنا ورغم اختلافنا، وانتقاداتنا المشتركة أو بالأحرى بفضل هؤلاء تتشكل نقاط القوة الكبيرة للمشروع البرلماني»[1]، ثم ما يقال عن الدين يقال عن أمور أخرى، فعملية الكشف قد أصبحت الملاذ الوحيد في الحقيقة للبحث عن الذات من جديد ولولا ذلك لما اتجه الأمر إلى تطوير القراءة بكل حثيثياتها، فحقيقة القراءة هي البحث عن الأسئلة الكبرى التي تتمحور بالإبداع وليس شيء غير الإبداع«هو أن البلاغة تضع قواعد للمنجز الأدبي المتحقق بالفعل، وأن الأدب هو الذي يرتاد آفاقا ابداعية غير تقليدية، تدفع البلاغيين إلى تغيير القواعد البلاغية ذاتها وهي دعوى أكثر دقة في وصف المنجز البلاغي على نحو أفضل »[2] إذن يتغير المنجز البلاغي وفق الابداع المطروح للنقاش، وتجديده مرتبط بارتهانه بالحياة، القصد كما دل عنوان كتاب بول ريكور " من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل" اعتماد التأويل الذي يحث على الفعل من خلال النص، أي جعل النص يتموقع حياتيا وواقعيا بواسطة قوة الخيال «لقد بينت في مكان آخر، انطلاقا من مثال الكلام المجازي، أن الخيال هو السبيل المفضل لإعادة وصف الواقع والكلام، والكلام الشعري هو الذي يحدث بامتياز ما سماه أرسطو، وهو يفكر في التراجيديا بمحاكاة الواقع التراجيدي في الحقيقة لا يحاكي الواقع إلاّ لأنها تعيد خلقه بواسطة خرافة أو حكاية تصل إلى جوهره الأعمق»[3]، أن ننتقل من النص إلى الفعل معناه أن نجد الآلية العملية للخطاب فما جدواه إن كان حبرا على ورق، صحيح

[1]- Loïc Nicolas ,le projet rhétorique de Chaïm Perlman a la lumière de sa correspondance , université libre de bruscelles , p.38/39(en fait , lorsqu' en1950 perelman cherche à éclairer les bases et les finalités du programme humaniste : « développer l'humain dans l'homme » , l'aider à fonder ses propres convictions , et à conserver sa liberté de jugement , c'est précisément la rhétorique qu' il a dans l'idée , il ne parle finalement que d'elle , de l'outil politique qu' elle représente , non pour fonder un monde idéal mais pour apprendre à habiter un monde commun malgré nos désaccords , nos différends , nos critiques mutuelles , ou plutôt grâce à eux , c'est ici me semble-t-il , l'une des forces majeurs du projet perelmanien)

[2]-عماد عبد اللطيف، العوامل المؤثرة في نشأة تجديد مشاريع البلاغة، مشروع آمين الخولي مثالا، مجلة علامة، المجلد 05، العدد01، الرقم التسلسلي للعدد 20/10، جامعة قاصدي مرباح ورقلة (24-55)، ص.26

[3]-بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ص.89

أن بعض النصوص راقية بموقفها الفني لكن تموقعها العملي يجعلها أكثر ارتقاء «كان لدى العلماء وفي مقدمتهم برلمان احساس، بأنهم أعادوا اكتشاف ليس فقط تقنية لتحليل الخطاب من موضع بلاغي ولا من نموذج عام للحجاج فقط ولكنهم اكتشفوا الآلية : الآلية التي تدافع عن الديمقراطية بإحالتها على التطبيق، باختصار يجب رعاية الحوار المستمر بين الفنون والعلوم، بين النظرية والتطبيق، وبين علوم الإنسان وعلم الطبيعة، بين البرهان والانفعال بالإغلاق —رغم عنا–عن البلاغة في الحدود الضيقة، العادية الوصفية وحتي الجمالية»[1] هذا منتهى الكلام الذي نريد أن نصل إليه في تداخل التخييل والحجاج كما ذكر العمري أو التخييل والإقناع كما ذكرنا، فتتبُعنا لإضافة العمري عبر المنهج الذي قيدناه لبحثنا مكننا من افراز تخييلي أضاف للغة معنا مغايرا انطلاقا من منهج العمري في بحثه عن التداخل وايضا للحوارية التي تبناها ابن طفيل نفسه، فالأكيد أن الأساس في تأليفه لقصة حي ابن يقظان هو الإنسان نفسه في محاولته لإيجاد المستوى البلاغي الذي يليق به دينيا حياتيا وواقعيا فلقد كان «حريصا على تسجيل الطابع الحواري لقصته ابتداء وانتهاء، بدأها بقوله : سألت أيها الأخ الكريم ...أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية، ثم أنهاها بقوله : والسلام عليك أيها الأخ المفترض اسعافه ورحمة الله وبركاته »[2]، هذا ما كان من طرح العمري ضمن رؤى البلاغة الجديدة، وما كان لابن طفيل فلقد امتزجت قصته بتداخل عميق وعجيب بين التخييل والإقناع بدليل أن محور القصة هو الإنسان، وامتزجت دراستها بتداخل عجيب أيضا بين لذة عقلية والأخرى فنية، فكأن ابن طفيل يعيش الراهن المعاصر، وكلما تعمقنا في التراث احترنا في محتواه

[1]- Loïc Nicolas ,le projet rhétorique de Chaïm Perlman a la lumière de sa correspondance , université libre de bruscelles , p.33(ils avaient « et perelman au premier chef » le sentiment d'avoir redécouvert non pas , ou disons pas seulement , une technique d'analyse des discours , un dispositif théorique ou une typologie générale des arguments , mais bien un outil pour l'action : un outil pour défendre la démocratie et la mettre en pratique , bref , en renonçant au dialogue permanent entre arts et sciences , entre théorie et pratique , entre sciences de l'homme et science de la nature , entre raisons et passions en enfermant « souvent malgré nous , du reste » la rhétorique dans des bornes trop étroites , normative , descriptives ou encore esthétiques.

[2]– محمد العمري، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري، حي بن يقظان بين التخييل والحجاج، ص.239

الفكري إنها اللذة التي تقع في منطقة région حيث يتقاطع فيها الفن بالتنظير و كلما دنونا من هذا التراث كلما ازددنا اعجابا به و حيرة فيه.

6. هاجس التراث عند محمد العمري:

يرتبط الهاجس التراثي بالحداثة ارتباطا وثيقا خصوصا وأن منابع الفكر أضحت في الضفة الأخرى، المهتمون بالفكر الغربي في انعكاسه على الفكر العربي يسعون إلى اكتشاف الاستباقات الفكرية التي وُجدت في التراث من خلال تطبيقات حداثية على محتوى رؤى التراث بمستويات متنوعة كل حسب استلهامه للفكر الغربي وفهمه للتراث، والهاجس دليل غياب النقد لأن الأصل فيه غياب السؤال المحوري للإبداع، كما أن التغير الفكري من عصر إلى آخر عبر التاريخ يغير نمط الفكر فما كان موجودا أثناء الحضارة العربية قديما أصبح الآن غائبا، فيستلزم من جراء ذلك تغير أوجه البلاغة بمحتوياتها، فالوضع الحضاري ومنه السياسي يؤثر في البلاغة باعتبارها تعبر عن نشاط إنساني تختلف مستوياته الفاعلية حسب السياق، فتتلون البلاغة بتلون السياق نفسه، ثم إنّ الهاجس أيضا يرتبط ويتوافق مع فكر الباحث المعاصر ومرجعيته الفكرية، لذلك يختلف الهاجس من باحث إلى باحث، فالعمري مثلا ومن خلال بحثنا المتواضع نستشعر ولكن بتيقن أن هاجسه الأكبر هو الإنسان العربي في هذا الواقع المليء بالتناقضات والذي ينذر بالخوف في غياب كل مقومات الثقة المتبادلة التي بفضلها ينشأ الحوار ودليل قولنا هذا هو مؤلفاته، فلقد اتجه بأفكاره إلى محاولة بث رؤية إقناعية استلهمها التراث محاولا بذلك استرجاع بعض الذي كان موجودا وفقدناه ، فالمتأمل والمتعمق في كتبه يكتشف أنها ليست فقط لمحات فكرية لبحوث جافة وإنما هي استنطاق الماضي لأجل الحاضر بغية استكشاف البوادر الحضارية من أجل تكُونها من جديد، أي تفعيل الحوار برؤية القدماء ونضج أفكار المعاصرين، فهو عبر بحثه في البلاغة تمكن بتيقن أن البلاغة لا تتطور ولا تتغير إذا بقي منظورنا للبلاغة لا يتعدى المنطق الأسلوبي للتعبير، البلاغة الحقة فيها كل مقومات التواصل و التداول و هي بلاغة أصولها جاحظية ، فالخطيب بسلطته الواعية والجمهور الذي يناشد السلطة وعيها السياسي ويشارك فيه والحوار المتبادل والثقة المتبادلة أيضا والموضوع المشترك الذي يهم عامة

الناس، والخطاب المحتمل والمستخلص من تجارب الناس عبر إنسانية تجرعت الويلات من خلال الحروب والتي كانت أكثرها دامية، وصعوبات الحياة من أوبئة وأمراض أو نقص في مصادر الغذاء أو معاناة من تجبر الطبيعة أحيانا وظروف أخرى قد يصعب حتي احصائها، كلها أمور تؤثر في الإنسان بشكل ما – هذا لا يعني أن تاريخ الإنسانية معاناة فقط–لكن الحقيقة أن المعاناة هي التي تخلق الاشكال والمشكلة وبهذا يسعى ذوي الحقوق والسلطة لحلها والبحث عن ما يسير الحياة، البلاغة وُجدت أصلا لتيسير الحياة، فالإقناع الذي نبتغيه هو ذلك الإقناع الجماعي والمشترك الذي يهم جماعة معينة، ومنابع الإقناع تتجه دوما إلى ما هو في أغلبه ثابت ومطلق فيما يخص الدين و سائر الثوابت الاجتماعية و تتجه إلى ما هو نسبي فيما يخص المتغيرات الحياتية للإنسان وحيث لا يمكن لأي كان مجادلة الموقف بحجته الحوارية لأن الأصل فيها حجة استدلالية خادمة لرؤى ميسرة لعالم يملأه الضغوطات لكن يمكن مجادلة المواقف و الطرق المؤدية إليها من أجل الموقف الكلي و الموضوعي، فقط ضغوطات الراهن المعاصر أصبحت أكثر اشكالا.

قد تكون مسيرة العمري التأليفية رؤية تقليدية لبرلمان، فلقد انطلقت نظرية هذا الأخير البلاغية من رؤى أرسطو أساسا، ولديه أيضا مؤلف مهم هو "امبراطورية البلاغة" لكن اختيار العمري لقصة "حي بن يقظان" لتطبيق رؤى البلاغة الجديدة عليها يجعلنا نتأكد أن هاجس العمري هو الإنسان العربي بمقوماته الفكرية القديمة التراثية أو المعاصرة حتي وإن كان مقلدا لبرلمان، فلقد ناشد الماضي من أجل الحاضر، هناك وضع يقلقه، أي هناك هاجس، فمسألة الاختيار أيضا لها وضعها النقدي وفيه ما يقال في مجالات بحثية أخرى، فسؤال العمري كان أساسا انعكاسا لسؤال ابن طفيل، فالخيال عند العمري هو امتداد له هذ الامتداد في الفكر هو الذي ينقص في العالم المعاصر، الاشكالات موجودة لكنها متفرقة، وهذا ما يجعلها مبعثرة بحيث يكون تلاشيها نتيجة لهذ النقص ذاته، إذن الامتداد الفكري ضروري سواء من القديم إلى الحديث أو بين المعاصرين ذاتهم، فهواجس هؤلاء عندما يُعتنى بها فكريا تُلهمنا الهاجس المحوري للأمة ،وبالتالي ترشدنا إلى السؤال الذي يجب أن نتبناه كرؤية فكرية تعيد للنقد وضعه الصحي الذي من المفروض أن تحتويه الثقافة، ومن هذا المنطلق كان

هاجس العمري يختلف عن هاجس عبد الله صولة مثلا فهذا الأخير وحسب تطبيقه لرؤى البلاغة الجديدة على القرآن الكريم قد يكون هاجسه الأكبر هو تساؤله عن امكانية استيعاب هذه الثقافة بلاغة جديدة في ظل وجود أخرى مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقرآن الكريم واعجازه ويمكن وعبر البحث في تآليف عبد الله صولة والتعمق فيها الكشف عن هاجسه التراثي برؤية شاملة وعميقة، وفي الحقيقة هذه البحوث من البحوث التي يمكن أن تكشف السؤال المحوري لكل باحث معاصر ضمن سياقه الفكري باعتبار السياق صور ذهنية للأفكار المتوخاة عند كل باحث، وسؤال صولة يختلف بالتأكيد عنه عند العمري، فهَم العمري الواقع وسؤاله المحوري كيف يمكن أن نجعل البلاغة الجديدة رؤية فكرية عبر ممارستها في هذا الواقع ؟بمعنى كيف يمكن أن نحقق الابداع ونسترجعه من عمق التراث ؟ وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أنه مقتنع قبليا بإمكانية احتواء الثقافة العربية لأي نوع من البلاغات لذلك بحث في وسائل وجودها، لأن الإنسان هو محورها بالتأكيد ،وتحقيق فاعليتها لا يمكن إلا في ظل بلاغة حوارية تؤمن بالغير وتُوجد للجمهور سلطة وتحقق منفعة جماعية وبالتأكيد فمسألة الحوار والحوارية أصبحت مسألة ضرورية في هذا الواقع، أساسا كان للعمري مشروعا بلاغيا وهذا ما يجعل فكره ملموسا لأننا نلمح في عمق تآليفه هذا الحوار وهذا دليل على تناغمه الفكري ،كل باحث يستنطق الماضي من أجل الحاضر ويبحث بصرامة فكرية في أفكار الغير عبر الجدية في التأليف والترجمة والابداع لا يمكن إلاّ أن يكون متناغما فكريا وكل ناقد معاصر لا يمكن أيضا إلاّ أن يكون كذلك ليس الأمر تخلي عن مرجعيا تنا الفكرية وإنما مناط القول الرفع من الشخصية الإنسانية في جعلها تحتوي الأفكار وتروضها وتستنطقها دون خوف منها، تماما كما فعل القدماء ،فالبلاغة الجديدة موجودة في التراث سياسيا وابداعيا وما على الباحثين إلا استنطاق هذا التراث بتراكمه الفكري، وقد يكون هناك من يجول في خفايا وثنايا "قصة حي بن يقظان" فيجعلها محورا ثقافيا لهذا العالم الذي أصبح في حاجة ماسة إلى دعم فكري متجدد ولكن من عمقه، متغير ولكن في ظل ثوابته مبدع بخيالاته وموقن بها من حيث تمكين الإنسان من الابداع وفق انسجام بين عقله وخياله وهذا مناط القول كله أي خلق الفكر الذي يجعل هذا الانسجام دائم الوجود بروحه وفكره وابداعه.

الفصل الثالث

تنوع تطبيقات البلاغة الجديدة في العمق التراثي

- **البناء النقدي عند قدامة حسب البلاغة الجديدة**
- **نقد الشعر في ميزان البلاغة الجديدة**
- **المضمون النقدي في كتاب قدامة**
- **التربيع والتدوير في ميزان البلاغة الجديدة**
- **لمحة فكرية على السخرية.**
- **تحليل نص الجاحظ "كتاب التربيع والتدوير" وفق البلاغة الجديدة**
- **البلاغة الجديدة والمقاربات التداولية**
- **ماهية التداوليات**
- **من التداول إلى البلاغة الجديدة**
- **الحجة1:تعبر عن حالات اتصالية**
- **الحجة2:تعبر عن حالات الانفصال**
- **من أساسيات البلاغة الجديدة**

- **البناء النقدي عند قدامة حسب البلاغة الجديدة:**

توطئة:

ذكرنا سابقا أن البلاغة الجديدة نمط تفكيري يحتكم إلى اللغة، فحينما نسائل اللغة في تغيراتها وتنوعاتها فنحن بذلك نسائل الفكر ونفحصه «إننا نتلقى اللغة بما تختزنه ذاكرتنا من ودائع أصلها هذه اللغة نفسها التي تعلمناها وأصبحنا نفكر بها، وبذلك فهي تشكل سياقا نصدر عنها في تأويلاتنا وأحكامنا التقويمية»[1]، فالبلاغة الجديدة تترصد التغيرات الفكرية، فليست الجدة في البلاغة الجديدة بكونها معاصرة بل الجدة فيها أنها ترصد التحولات الكبرى عبر التاريخ الثقافي للأمم، وحينما نتحدث عن التحولات الكبرى هذا معناه وجود تغيرات أُحدثت باللغة وفيها، فقد تكون تحولات معرفية بحتة مثل الثورات العلمية في صدورها الأول، وقد يكون تغير في الأجناس الأدبية من حال إلى حال كالانتقال من الشعر إلى أجناس كتابية أخرى، أو قد يكون وعي فكري مستنبط من خلال احتياج معرفي يتخلله طرح إشكالات معينة كانت السبب الرئيس والمباشر في ظهوره فحينما نتكلم عن وعي نقدي مبتكر ظهر في الساحة العربية، فالمقصود بذلك أنه هناك أفكار تقابل هذا الوعي وتلح على تكوُنه، أن نحكم على وعي أنه مبتكر معناه وجود حالة من الانفصال المعرفي القائم على اتصال مباشر بالثقافة بكل مقوماتها، مما جعل حالة من الجدل تطفو في الساحة الفكرية آنذاك، هذه الحالة الانفصالية هي في صميمها حجة معرفية مثل الحجة «التي تفصل أفهوما مثل التمييز بين الظاهر والواقع»[2]، وهذا يعني «أن كل ما تلامسه اللغة هو بشكل من الأشكال عرضة للنقاش الفلسفة والعلوم الإنسانية، والأدب هذا هو الجدل الذي يجب أن يوضع النقد الأدبي فيه اليوم وهذا هو الرهان حول الموضوع الذي يشكل النقد فيه جزءا من أجزائه»[3] وهذه المقولة بالغة الأهمية لرولان

[1]- محمد مشبال، البلاغة والأصول، دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي، نموذج ابن جني، مكتبة نوميديا، أفريقيا الشرق المغرب، 2007 ص.195

[2]- جميل حمداوي، الرواية العربية في ضوء بلاغة الحجج، نحو مقاربة حجاجية لروايات أحمد مخلوفي، مطبعة rive، بتطوان، المغرب، 2020، ط1 ص.31

[3]- رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.80

بارت إذ تبرز المكامن الفاعلة للغة بإمكانيتها الفكرية، فالنقد ليس كباقي العلوم يتقنن بقوانين ثابتة ولا يمكن أن يكون، فهو عنوان لجدل مستمر بين العمل أيا كان نوعه فلسفي أو أدبي أو بصفة عامة إنساني وبين اللغة موضع النقاش والحاملة للعمل.

1. حجة الفصل عند قدامة:

إن التغيرات نفسها التي نحس بها من حين إلى آخر هي نتاج هذا الجدل القائم باللغة في الأساس و«هذا هو الهدف المنشود، يرى برلمان في الفصل طريقة لبناء حجة فلسفية بالأساس، لا سيما انطلاقا من زوج "المظهر –الحقيقة–" الذي يشكل النموذج الأصلي لكل فصل مفهومي، ويحق لنا أن نرى في هذه الحجة دلالة وحمولة واسعتين يجعلها تستوعب جدالاتنا اليومية»[1]، إذن هذه الحجة هي موضع جدل بالأساس، وموطن الجدل فيه اختلاف معين يضطر صاحب الحجة إلى إبرازه نتيجة لإحساسه السابق باللغة كما ذكرنا، وهي تحمل حمولة واسعة تتشكل من خلالها رؤية البلاغة الجديدة، فبدون حجة الفصل ليست هناك أي رؤية مناقضة ومخالفة تنتجها اللغة من خلال طرح الأسئلة التي تهم الواقع في تحديدها لمظهر وظاهر الحجة والحقيقة الكونية المتبناة من طرف الممارسين لرؤى البلاغة، وحجة الفصل سمتها غيابها في الحالة الاتصالية المتبناة لأي عالم أو كاتب في ذلك المستوى من الثقافة، فعملية الابتكار عنده نتاج رؤيته العميقة ورفضه لبعض الرؤى والمواقف وإحساسه بالمشاكل التي تحوم حول الموقف الفكري الذي تبناه، من خلال اتصاله بالثقافة –بطبيعة الحال–تركيزنا في عمل قدامة يظهر من خلال فكره وبحثه عن الحقيقة التي بفضلها يمكن كشف مكنونات الشعر من خلال خلق رؤية نقدية تميزه، ولقد تنبه عينة من النقاد عندما«قرأوا تلك الأفكار التي أثارها قدامة في ذلك الزمن البعيد، و أثار فيها قضايا واهتدى إلى آراء بدت جدتها في العصر الذي ظهرت فيه، في الوقت الذي تساير فيه أحدث الآراء، ولا يزال كثير من الآراء والمقاييس التي بسطها قدامة تشغل بال المعاصرين من النقاد المشهود لهم بالفهم والتذوق لروح الأعمال الأدبية

[1]– فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ص.114

وطبيعة الأديب، ووصلها بالمجتمع والحياة الإنسانية»[1] ، والشعر آنذاك كان الإبداع الثقافي الأول والذي انبنت بفضله اللغة وتميزت وكان عنوانا ملحا يعكس نبض الثقافة في تمثلاتها الفكرية« فنحن نرى أن البلاغة العربية تنطوي في كنهها على تصور جمالي شعري غير قادر على احتواء جماليات أجناس النثر وأساليبه»[2]، إذن كيف أصبح النقد المبتكر عند قدامة حجة على الثقافة كلها؟ وهذا يحيلنا إلى سؤال آخر أكثر أهمية هو كيف يمكن لنا إحداث نقد مغاير؟ مغاير من حيث تبنيه لرؤى المعاصرة مع العلم أنه وفي وقتنا المعاصر، لا زلنا نبحث عن ماهية النقد وحسب رؤى بعض المعاصرين «ليس النقد "ميتا لغة" أي "لغة حول اللغة" كلغة المعاجم، بل هو نشاط إبداعي مثله مثل الأدب وإذا ما جاز القول بأن الأدب إبداع تركيبي، فالنقد إبداع تحليلي، ولا غنى عن الحوار بين الخطابين إذ لا يقوم نقد مبدع إلا بوجود أدب مبدع، ولا يتطور أدب مبدع إلا بوجود نقد مبدع هو الآخر»[3]، و البلاغة الجديدة يجب أن تهتم بواقع الإنسان العملي في استدعائها للحجج التي كانت أساسا فاعلة في المجتمع، فالبحث عن البلاغة الجديدة عند قدامة يعني محاولة لاستدعاء حجة معينة وُجدت في التراث ولكن من أجل خدمة الواقع، غياب النقد صار فاعلا منذ تخلينا عن طرح الأسئلة عن الإحساس بالمشاكل وبالتالي فقدنا إحساسنا بلغتنا وهذا أمر خطير«و من هنا فإن الأصل في وعينا الثقافي هو أصل لغوي وإذا ما استعدنا هذا الوعي فإننا نستعيد أصلا من أصولنا الحضارية»[4] مكامن قوتنا المعرفية في لغتنا والاحساس بالمشكلات الكبرى يتم من خلالها،«وفي هذا الصدد ستظهر لنا مشكلة واسعة النطاق تتعلق بإمكانية وجود نماذج مهمة من الحجج قد لا تكون معروفة في مجتمعاتنا أو قد تكون متضمنة داخل أشكال استعارية أدبية يصبح التعرف عليها أمرا مستحيلا علينا؟ فما هو الشكل الذي تتخذه لدى المجتمعات الأولى، مثلا التقنية الحجاجية في انفصال المفاهيم... "كالتضاد

[1]–بدوي طبانة، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، مكتبة الأنجلو مصرية، المطبعة الفنية الحديثة، 1969، ط3،ص.03

[2]– محمد مشبال، البلاغة والأصول، دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي، نموذج ابن جني، ص.13

[3]– مجموعة من الكتاب، مناهج النقد الأدبي، تر. رضوان ظاظا، م. المنصف الشنوفي عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، ص.06

[4]–رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.08

بين الحقيقة والمظهر"؟ وما هي أوجه التعارض التي تسمح بإعادة تنظيم المفاهيم وبما يؤدي إلى العثور على حل مناسب؟»[1]، وإن كدنا نتوصل إلى الأسباب الكامنة وراء تبني قدامة لفكرة إحداث فكر جديد ومغاير برؤية سطحية، فالعمق المعرفي يبقى مجهولا يحتاج إلى التنقيب المستمر بعرض تجربة قدامة على أنواع كثيرة من التحاليل الاجتماعية والنفسية واللغوية والثقافية وغيرها.

ففكرة الرفض في أساسها تنم عن الإحساس بقلق ما، فالعلوم التي عاصرها قدامة لم تكن في نظره وفي نظر الجاحظ قبله أيضا كافية للبحث في أغوار الشعر، إذن السعي إلى ابتكار علم جديد كانت له ظروف تكونت عبر الزمن «ليست السياقات إذن مجموعة من العلل المباشرة التي تبرر الخطاب ولا من الظروف الموضوعية المجردة، بل هي مجموعة من التصورات الذاتية الشخصية التي تتشكل وتتغير باستمرار أثناء التفاعل بين المشاركين في الخطاب بوصفهم أفراد ينتمون إلى جماعات ومجتمعات، آية ذلك أننا إذا سلمنا بأن السياقات هي مجموعة من الظروف والقيود الاجتماعية الموضوعية المجردة فلا بد أن نتوقع ممن يقفون الموقف الاجتماعي نفسه أن يتكلموا بنفس الطريقة والأسلوب، لذا ينبغي أن تتجاوز نظرية السياق الوضعية الاجتماعية والواقعية الحتمية في آن فالسياقات ما هي إلا تصورات المشاركين في الخطاب »[2]، وهذا ما جعل برلمان يؤكد على أن البحث في "حجة الفصل" تراثيا يكاد يكون مستحيلا لأنها تعبر عن تغير وتحول اجتماعي لا يظهر فجأة وإنما هو متغلغل في رؤى الاجتماع العميقة وظهوره قد يكون الحلقة الأخيرة في تكونه وهذا ما يؤكد على أن البلاغة الجديدة موجودة تاريخيا وعبر الزمن وعند كل المجتمعات بمختلف ثقافتها، لأن ميزتها الأساسية هي الإنسان «وهذا ما يدعونا إلى التأكيد مرة أخرى على أن نظرية الحجاج هي النهج البحثي النقدي الذي يساعدنا في الكشف عن المواضع الخطابية التي يمكن لمجمل العوامل النفسية والسوسيولوجية أن تمارس بواسطتها تأثيرا كبيرا على المخاطب لا يمكن إنكاره أبدا»[3] ومن

[1]– ينظر، شاييم برلمان، فلسفة التعدد المنهجي في الحجاج، أنوار طاهر

[2]– بهاء الدين المزيد، تبسيط التداولية، من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، شمس للنشر والتوزيع القاهرة 2010، ط1، ص.30

[3]– شاييم برلمان، فلسفة التعدد المنهجي في الحجاج، ت. أنوار طاهر

خلال هذا نتيقن أن البحث في البلاغة الجديدة موسعا كثيرا، بدليل أنه يشمل كل التحولات الممكنة فحالة الفصل وحجته هي التي تجعل النقد حاضرا في مقومات البلاغة الجديدة، وحتى عندما نستنطق النصوص من خلالها وبرؤيتها يجب أن تُستنطق وهي في حالة حوارية خطابية، البحث في البلاغة الجديدة هو حوار قبل أن يكون شيئا آخر، بدليل أن المقاربة التداولية في حثيثيات تحليل الخطاب الذي تستدعيه البلاغة الجديدة شيء أساسي ومهم في تشكلها وتطورها، ولو جعلنا فكر قدامة الشامل في ارتباطه بالأسس الثقافية والمقامية التي انطلق منه فكره عرضة لتحليلاتها نجده يرتبط بالبلاغة الجديدة بثلاث محاور كبرى:

- فكرة تبني علم جديد سعى من خلاله إلى تمييز جيد الشعر من رديئه، ولقد سمى كتابه "نقد الشعر "فهو علم مستحدث عنده وفي نظر الثقافة المحيطة، ببنية مستحدثة –أيضا–أقام من خلاله نموذجا نقديا منسجما، تداخلت فيه الثقافتين بشكل منسجم.
- ارتباطه بالثقافة اليونانية وتبنيه لكيفية البناء التي من خلالها ألف قدامة كتابه .
- بعض الآراء التي كان متفردا فيها كحكمه على زوال الطبقية التي ينتمي إليها الممدوح من خلال الشعر وربطها بدرجة التقوى والإيمان، أي كلما كان الشاعر يجيد ويعبر عن درجة تقوى الممدوح من خلال شعره كلما علت مرتبة الممدوح وارتفعت نتيجة للخصال الحميدة التي وصفها الشاعر فيه، والفصل في هذا القول لم يكن مباشرا، وإنما استنتجه جابر عصفور في تحليله لكتاب نقد الشعر من خلال عدم حرمان ذوي الخصال الحميدة والفاعلون في المجتمع من المدح الشعري باختلاف انتماءاتهم الاجتماعية، وكذلك إرجاعه للفاحش من الشعر في معانيه إلى الصياغة التي يستدعيها الموقف الشعري قاصدا في ذلك "صورة المعنى" كإحدى الميزات النقدية التي تفرد به نقده، وهو في كل هذا أي الشاعر غير ملام أخلاقيا، مما يشعرنا بشيء من التناقض والتحديد النسبي الذي يفرضه الموقف الشعري والنقدي في نفس الوقت والذي يُعد من مستلزمات البلاغة الجديدة لأن تحليل الخطاب يترصد الإبداع ويبرزه وهذا ما يجعلنا نستنتج أن الناقد الفذ يدرك خيالات الشاعر وهذه النقطة بالذات تحيلنا إلى

ادراك أن النقد لا يمكن أن يكون علما خلوا من كل ذوق، وأن استنتاج قدامة لمثل هذه الآراء لم يكن ناتجا عن العلمية التي تبناها، بقدر الحالة الاتصالية بالثقافة في كل تموقعاتها الفكرية.

2. نقد الشعر في ميزان البلاغة الجديدة:

نتحدث بداية وضمن المحور الأول عن النقد المبتكر عند قدامة والذي توج الثقافة العربية بكتاب مشهور ومتداول كثيرا "نقد الشعر"، يُعتبر من الكتب الأولية التي تخص النقد النظري والذي يقابله ثقافيا النقد التطبيقي «إن النقد هو الذي اهتم مبكرا بتعريف الشعر مركزا على العنصر البارز فيه الذي أمكن تقنينه في وقت مبكر، أي الوزن العروض والقافية، "الشعر قول موزون مقفى يدل على معنى"»[1]، مع ملاحظة أن علما الوزن والقافية حضرا وبقوة في المفهوم رغم أنها «من خصائص الشعر وحده فليست الضرورة داعية إليهما لسهولة وجودهما في طباع أكثر الناس من غير تعلم، ومما يدل على ذلك أن جميع الشعر الجيد المستشهد به إنما هو لمن كان قبل وضع الكتب في العروض والقوافي، ولو كانت الضرورة إلى ذلك داعية لكان جميع هذا الشعر فاسدا أو أكثره ثم ما نرى أيضا عن استغناء الناس عن هذا العلم بعد واضعيه إلى هذا الوقت فإن من يعلمه ومن لا يعلمه ليس يعول في شعر إذا أراد قوله إلا على ذوقه دون الرجوع إليه فلا يتوكد عند الذي يعلمه صحة ذوق ما تزاحف منه بأن يعرضه عليه فكان هذا العلم مما يقال فيه أن الجهل به غير ضائر»[2]، و هذا يعني ان «قدامة بن جعفر كان سباقا للإحساس بتضامن الصوت والدلالة في انتاج الفاعلية الشعرية، فمن الصور البلاغية والعروضية عنده، ما هو لفظي ومنها ما هو معنوي، ومنها ما هو نتاج تفاعل اللفظ والمعنى، مثل التجنيس، بل حرص على تكامل العناصر الصوتية والدلالية في تعريف الشعر "قول موزون مقفى يدل على معنى "»[3]والغرض من التركيز على هذا القول هو إثبات حالة اتصال الناقد بثقافته بشكل كبير، ووعي يمحص الدقيق من الأمور بتلويناته الثقافية، لأن «التناغم الايقاعي

[1]– محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص.42

[2]– ينظر، أبي الفرج قدامة ابن جعفر، نقد الشعر، طبع في مطبعة الجوائب، قسطنطينية، 1302م، ص.2

[3]–محمد العمري، الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية، نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة والشعر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2001،ص.54

والموسيقي والعروضي هو ما يمنح النص خصوصيته وهو ما يجعل أي حديث عن التكامل بين الموسيقى والوزن أو الدلالة عملا مشروعا»[1] إذ الذوق الفني مرتبط أساسا بهذا التكامل، و «لأن الأدب في حقيقته ومنه الشعر يكون متميزا من غيره من الفنون بأن كيفيته في التمثيل مائلة، وغير مباشرة :ذلك أن الأصوات تستحضر المعنى، إلا أن هذا يصير دالا مدلوله العالم الممثل، وبهذا المعنى يكون الشعر نظاما دلائليا ثانويا»[2]، فتقديم قدامة للأصوات في المفهوم الذي وضعه يجعلنا ندرك ليس فقط ثقافته الموسعة وإنما إحساسه العميق ورؤيته للعالم والتي تمثلت مبدئيا في إحساسه الإشكالي التي أقام من خلاله نقده، إنه الوعي الكتابي المبكر والذي ميز قدامة والذي جعله في مصف الكُتاب« إن تعريف الكاتب لا يكون بالدور الذي يقوم به، أو بالقيمة التي تعطى له ولكنه يتحدد فقط بنوع من أنواع وعي الكلام، و بهذا يكون كاتبا، أي عندما تُحدث اللغة له مشكلة تجعله يغوص فيها إلى الأعماق، فلا يقف عندها أداة أو جمالا»[3]، و قدامة لم يقف عند اللغة بكونها أداة بنظامية غارقة في الموضوعية، و لا بكونها جمالا بعفوية ذاتية، بل كان له وعي جماعي ومشترك فيه من رؤى الرفض والقبول ما يجعل قرارته الفكرية صائبة.

فالوعي الكتابي بان عند قدامة، من خلال انشغاله اجتماعي، النابع أساسا من إحساسه باللغة والتي من خلالها تتقوى حالة الاتصال عنده وغيره من الكتاب، فالكتابة قبل أي شيء وعي ونضوج فكري تترفع عن أي استعراض، وحالة الاتصال هذه لازمة الوجود في البلاغة الجديدة حيث أن الأصل في تقنياتها جدل أو رؤية جدلية بين طرائق الاتصال والانفصال التي تحددت من خلالها الجدة في البلاغة الجديدة، والتي تشكل شكلا من تقنيات الحجاج وهي «تتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها أي إبرازها في هيكل أو بنية واضحة أو لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويما إيجابيا أو سلبيا ومن الأشكال الاتصالية ...الحجج التي تدعم رأيا ما "المثل

[1]– محمد عبد الباسط عيد، في حجاج النص الشعري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2013، ص.123

[2]–ينظر، تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ص.227

[3]–رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.77

والشاهد والمثال"... وشأن الحجج المستخدم فيها التمثيل فهي تعاد بواسطة صياغة بعض العناصر الفكرية على غرار الأشكال المسلم بها في مجالات أخرى من مجالات الواقع "التمثيل والاستعارة"...»[1]، مع ملاحظة أن مضمون "نقد الشعر" ووجهته الفكرية كان إقناعيا بحتا يخدم النموذج لكن الرؤية في تشكله والطريقة المتبناة في تقديمه ومنطلقه الفكري كلها محددات لاختلاف ظهر في أفق تفكير الكاتب، مع التركيز على الرؤية النقدية ذاتها التي استشعرها فوظفها وفق ما تقتضيه الثقافة آنذاك «ففي دولة الأدب، يجب على النقد أن يكون منضبطا، كالشرطة في انضباطها: إن تحرير أحدهما سيكون في "خطورته" معادلا لانتشار الآخر: وهذا يعني الاعتراض على سلطة السلطة، وعلى لغة اللغة»[2]، لكن هذا لا ينفي البتة تميز الناقد خصوصا في تبنيه للمفهوم كعنصر مهم في تحديده لبنائه النقدي، فهو يشير إلى ضبط مكنونات الأشياء علميا ومعرفيا، وكلما كان النظام المعرفي "الابستيمولوجي" متطورا كلما زاد الاهتمام بالمفهوم حيث أن هذا الأخير «يغتني ويتطور، وأن وظيفته انتقاء الأشياء التي تهم من وجهة نظر الممارسة والمعرفة»[3]، لذلك يرتبط المفهوم بالعلم وميدانه ويعبر أيضا عن وضع حضاري مهم لأنه يُمكن من تحديد الرؤى المختلفة في إطار معرفي غير قابل للانفصال، إنه يوحد العناصر من أجل ربطها وفق ممارسة معينة للمعرفة، لكن هذا الضبط للمفهوم لا يجعله بعيدا عن الفلسفة لأن «مهمتها هي خلق وصناعة المفاهيم التي يجب أن تستجيب لمسائل الحقيقة»[4]، ومن بين الحقائق التي تحددها الفلسفة قبل الارتباط بالعلم هي التحديد الوظيفي للعلم نفسه، وانشغال قدامة بالفلسفة تؤكده هذه الرؤية الاصطلاحية للعلم، لذلك نجد الناقد دائما سواء في الرؤية القديمة أو الحديثة موسوعي الفكر، فهو لا يشتغل إلا ضمن إطار إشكالي معين ينبني عنده من خلال تصور هو بالضرورة فلسفي المنبع «الفلسفة إذن هي مجال فكري لإنتاج

[1]- ينظر، عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج –الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكا ص.324.

[2]- رولان بارت، نقد وحقيقة، ص.34.

[3]- ينظر، الزواوي بعوزة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص.13.

[4]- ينظر، المرجع نفسه، ص.13.

المفاهيم، تستند إلى نمط تساؤلي يجعلها دائما تتحيز إلى ما يعاند تكرار الشبيه وإعادة إنتاج المألوف»[1]، مع الحرص على تبيان أن فكر قدامة «يحاكم الواقع اعتمادا على " البعد النقدي للعقل" بدون أن ينظر إلى هذا العقل وكأنه مثال متعالي يوجد خارج التاريخ »[2]،وهذه محددات مهمة لظهور بلاغة جديدة توافق التطور وتحس بالإشكالات وتطرح الأسئلة «لم يكشفوا الفلاسفة المعاصرون عن دور اللغة بوصفها أداة لا غنى عنها في التواصل الفلسفي فحسب، بل ولفتوا الأنظار كذلك إلى أن اختيار شكل لساني ...معين ليس محض اختيار اعتباطي ولا مجرد صورة طبق الأصل للواقع، لأن ما نستدل به من حجج وأسباب في تفضيل اكتساب تصورات مفاهيمية معينة دون أخرى في وصف خبراتنا أو في تفضيل مماثلة ...معينة دون أخرى، هو جزء لا يتجزأ من رؤيتنا الخاصة للعالم»[3] ولقدامة رؤيته الخاصة بالعالم ودليل ذلك ابتكاره العلمي بمحتواه المفهومي، لكن تبقى الإجابة عن التصورات الذهنية المستجدة عند قدامة من صلاحيات "دولة الأدب" كما ذكر بارت، وهذا كاف بجعل "نقد الشعر" تحوم حوله البلاغتين إحداها البلاغة الخطابية الأرسطية الإقناعية التي تتبنى النموذج أو تحكمها حجة السلطة إن صح التعبير«و هي أحد أصناف الحجج الاربع الكبرى وتقوم على بيان أن الرأي الذي نريد الدفاع عنه، سبق الدفاع عنه، أو أنه يتطابق مع أفكار سلطة معترف بها من قبل المتلقي هكذا نستند إلى حجة التجربة، والكفاية، و يقوم الشكل المقلوب لحجة السلطة على وصل سلطة سلبية لنقد رأي»[4]، وتتمثل الحجة في سلبيتها في قراءة قدامة للواقع الشعري في الطريقة المتبناة في الحكم على الشعر لذلك كان له رأي خاص به تمثل في نقده مع حرصه على سيادة رأي المتلقي من خلال الجماليات المنتقاة عنده والتي تخدم الثقافة «فحجة السيادة تتعلق هنا بهذا الوصف الخاص الذي يفخم وينمي حمولة مظهر من مظاهره إنها ترتكز على اعتبار أن المتلقي الذي نريد إقناعه هو

[1]– محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، ص.10

[2]–ينظر، المرجع نفسه ، ص.15

[3]–ينظر، شاييم برلمان، في جدلية الفلسفي والبلاغي والكوني، مقدمات أولية في الفلسفة، ت.أنوار الطاهر، ص.06

[4]–فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ص.138

"السيد" على وضع المعطى وأن يستنتج من هذه السيادة إمكانية أن تحتوي أيضا الحجة المقترحة»[1]،و الحجة المقترحة عند قدامة "نقد الشعر" قامت على حجة السيادة وبمضمونها الجمالي في عنفوانها الفكري والمتمثل في "محاكاة النموذج".

ولو أسقطنا هذا الأمر على الواقع المعاصر لتبين لنا أن البحث في الجماليات يعتبر من أساسيات الوجود النقدي، فبفضله يُعرف المفهوم الشعري من حيث يتحدد الحكم من خلاله لأن الأصل في النقد هو الحكم عل العمل في تجربته الإنسانية الشاملة وهذا ما يؤكده قول رينيه ويليك«يمكن تعريف النقد الأدبي بأنه "إنشاء عن الأدب" وبهذا المعنى الواسع المعتاد بالإنكليزية فإنه يشمل وصف أعمال أدبية محددة وتحليلها، وتفسيرها مثلما يشمل تقويمها ومناقشة مبادئ الأدب ونظريته وجماليته، أو ما يمكن دعوته بالعلم الذي يناقش سابقا على أنه فن الشعر والبلاغة»[2]، لذلك نرى أن النقد مزدوج الرؤية من حيث الاتصال اللغوي بالعمل الإبداعي نفسه ومن حيث الإحاطة بجماليات الإبداع التي تبرزها الثقافة ، فتفسير العمل وتحليله يتم من خلالها لذلك الإحساس الأولي بالشعر هو ما أفرز الواقع النقدي لقدامة لذلك يتعين علينا طرح سؤال مهم كيف يمكن لنا البحث عن الجماليات بعيدا نوعا ما عن صرامة العقل؟ لأن هذه الأخيرة أي "صرامة العقل "تبعدنا عن التناغم الفكري* الذي نبتغيه في تحديد التحولات الكبرى لأن غياب العقل المتناغم مع مختلف الأفكار هو غياب للنقد من خلال غياب شخصية الناقد«النقد العربي القديم –إذن–يستطيع أن يحاورنا في مسائل تهمنا الآن وقد يؤدي الحوار إلى شيء من الفهم الثاني للنقد العربي المعاصر نفسه»[3]،لأن« الحوار فعل حضاري وهو دليل على الحياة المتحضرة التي يعيشها الإنسان ووسائلها التي يطلبها، و الحوار بدأ مع الإنسان مع نفسه، و مع الآخر على مستوى الفكر والعمل والإنجاز

1- فيليب بروتون، الحجاج في التواصل ، ص.110

[2]- عبد الله محمد الغذامي، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ ص.70

*-نحتاج إلى تناغم فكري أكثر من أي وقت مضى، في تحديد بعض رؤانا، لأن منبع الفكر غربي، ولأن أكثر الأفكار الكونية هي التي تنبع من الفلسفة لتلامس واقع الإنسان وتحدد بلاغته، فكر قدامة نموذج عن هذا التناغم.

[3]- مصطفى ناصف، النقد العربي، نحو نظرية ثانية، ص.22

فبالحوار وحده تقدم الإنسان وبه وحده تطورت حياته، و وسائله واستقرت قناعاته وأفكاره»[1]، لذلك سعى الأرسطيون الجدد إلى تحديد مواقفهم في الاختلاف والتطور وجعل من الفلسفة والبلاغة في حالة تداخل وتحاور بحيث يخدم إحداها الأخرى وافرازها المعرفي والجمالي يتعدى المجالات الضيقة ليصبح كونيا يشمله التاريخ ويضيف عليه« فنمط الحقيقة الذي يتوصل إليه النقد والأدب هو من طبيعة واحدة : حقيقة الأشياء أكثر مما هي حقيقة الوقائع، حقيقة الكشف وليس حقيقة التعادل»[2] هذه الحقائق هي التي عجزت البلاغة القديمة بمقوماتها الأرسطية عن كشفها، حان الوقت للامتثال والتدبر في مقولة تودوروف:«إن تغيير صورتنا النقدية على هذا النحو ليس ممكنا إلا إذا جرى تحويل في الوقت نفسه للفكرة المكونة عن الأدب.»[3] والفكرة المكونة عن الأدب هي في الأساس بلاغية ليس فقط لأن لغة الأدب هي بلاغية في الاساس، و إنما لأن البلاغة هي التي تُحرك الأدب وتُفعله لذلك فهو عرضة دائمة للتغير، النظرية الحجاجية* هي الكفيلة بمنطق التحول الإبداعي للأدب والتحول في إمكانتها المعرفية صار واردا في هذا العصر ضمن إطار ملح فرض نفسه في الساحة الفكرية .

يتعين علينا أن نستعين بهذه المقولة حتي يتبين لنا المراد المعرفي الذي نريد أن نصل إليه« أصبحت النظرية الحجاجية، نتاجا تحليليا ضروريا ليس فقط لاستدلالات التطبيقية، ولكن أيضا للعلوم الانسانية والفلسفة وحتى العلوم الطبيعية، عندما تكون هناك رؤية اختيارية لمنطق تفسيري معين، وعندما تكون هناك حاجة إلى تبرير ثوري للعلم»[4]،و هذا هو الجوهر المعرفي الذي نريد أن

[1]–حسن السيد عز الدين، الحوار بين التأصيل والتنظير، دار الأبحاث للطباعة للنشر والتوزيع، 2014، ط1،ص.23

[2]–تزفيتان تودوروف، نقد النقد رؤية التعلم، ص.155

[3]–المرجع نفسه، ص.10

*– في المقابل، نجد أن الحجاج الذي تخلى علماء المنطق عن دراسته النظرية منذ ما يزيد عن ثلاثة قرون، يقدم لعالم سوسيولوجيا المعرفة مجالا واسعا للتحقيقات والأبحاث، في مؤلفنا "رسالة في الحجاج ...البلاغة الجديدة" الصادر في عام 1958، قدمنا وزميلتي السوسيولوجية لوسي أولبرخت–تيتيكا، تعريفنا الخاص بنظرية الحجاج.(عن شاييم بيرلمان، الأطر السوسيولوجية للحجاج ص.6)

[4]– Chaïm perelman ,le champ de l’argumentation,p.09, « la théorie de l’argumentation qui est le résultat de ces analyses s’avère indispensable non seulement au raisonnement pratique, qui tend à justifier toute décision raisonnable , mais aussi dans les sciences humaines, en

نناقشه، و المقصود أن قدامة تبنى منطقا تفسيريا مغايرا لما كان متداولا، يمكن أن نحكم على ذلك المنطق بالجدة وجرأة الطرح، تنقض ما كان موجودا، و تطرح تداخلا معرفيا قّل وجوده في ذلك الزمان، كما تتحدد ثورة العلم عنده في احساسه العميق بالأزمة التي بدأ الشعر يمر بها «نشأة العلم أي علم، عملية ثقافية وحضارية معقدة تتولد من تظافر عوامل متعددة ولا يمكن أن ترتد إلى شخص، كما لا يمكن ضبطها بتاريخ محدد»[1]، وهذه الأمور كلها ذُكرت سابقا في التحديدات النظرية التي تطرقنا إليها، لكن البلاغة الجديدة تختلف تطبيقاتها من خطاب إلى خطاب حسب نوعه ووظيفته المعرفية، مع العلم أن كل خطاب يُنتج تغيرا معينا، فهو يفرز لا محالة بلاغة أخرى –نذكر دائما أن البلاغة التي نقصدها في كل ثنايا البحث هي بلاغة برؤية فلسفية وليست البلاغة التعبيرية– ومن ملامح نشأة العلم عند قدامة تصوره المحسوس لتعريف الشعر، فإن نظرته المادية للشعر أكثر من ضرورة وبذلك فقد تصور الشعر كشيء من الأشياء مُكون من "صورة وهيولي" "مقولة آرسطو في تكوُن الأشياء"، ومبدأ الصناعة كان حاضرا وبقوة في تحديد ماهية الشعر، ولا يمكن البتة أن يتصور قدامة تعريفا للشعر إن لم يكن محيطا بالصناعة الشعرية.

فالصناعة دليل وجود مادي وبالتالي يسهل تحديد جوهر المادة في كونها صورة وهيولي، إذا ما ورثناه عن مفهوم الشعر في نقدنا العربي يتعلق كثيرا بالصنعة فهي طريقة للإبداع، وهذا ما أدى بشوقي ضيف إلى تفسير مفهوم الصناعة والتفصيل في حثيثاتها وتطورها عبر الزمن «وهي أن التطور في شعرنا العربي إنما كان في الصناعة نفسها أي في الفن الخالص وما يرتبط به من مصطلحات وتقاليد»[2]، تحدد مادة العلم وتميزه لذلك كان لا بد لمن يتطرق لمفهوم الشعر نظريا "ماهية الشعر" أو تطبيقيا "عمود الشعر" من الانطلاق من فكرة الصنعة نفسها ودليل ذلك اهتمام النقاد القدماء بها حيث وجدت تفاصيل عنها ضمن تصانيفهم، وحتى أنّ جابر عصفور في استقراءه للمفهوم عند النقاد القدماء اهتم بفكرة الصنعة وذكر حثيثاتها فهي دليل عقل وهذا ما يؤكد أنّ البحث عن المفهوم هو بحث في الصنعة ذاتها ومفهوم الصنعة حاضر عند قدامة في شكله العربي واليوناني «فالشعر في

philosophe et même dans les sciences naturelles , quand il s'agit de préférer un type d'explication à un autre , de justifier des révolutions scientifiques. »

[1]– حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، " مشروع قراءة"، ص.604

[2]– شوقي ضيف، الفن ومذاهبه، ص.07

رأي العرب كما هو في رأي اليونان صناعة وهي صناعة معقدة تخضع لقواعد دقيقة صارمة في دقتها بحيث لا ينحرف عنها صناع الشعر إلا ليضيفوا إليها قواعد أخرى ما تزال تنمو مع نمو الشعر وتتطور مع تطوره»[1]، لذلك كان مجال الصناعة مجالا عقليا لم تزده الفلسفة اليونانية إلا تطورا فالصناعة «عند قدامة وغيره من النقاد الفلاسفة تتصل اتصالا وثيقا بفلسفة الهيولي والصورة عند الفلاسفة، فلقد أشار شراح أرسطو من الفلاسفة المسلمين إلى أنّ كل شيء له هيولي وصورة والعلاقة بينهما وثيقة، فلا يمكن تصور هيولي بلا صورة أو صورة بلا هيولي إذ كل مصنوع لا بد له من هيولي وصورة يركب منها»[2]، ومن هنا أخذ مبدأ الصناعة بعض التطور مع قدامة حيث تتحدد عنده جودة الشعر من خلال جودة الصناعة والعكس صحيح أي كلما كانت الصنعة رديئة كان الشعر كذلك «ولما كان الشعر صناعة وكان الغرض في كل صناعة إجراء ما يصنع ويعمل بها على غاية التجويد والكمال، إذ كان جميع ما يؤلف ويصنع على سبيل الصناعات والمهن فله طرفان أحدهما غاية الجودة والآخر غاية الرداءة»[3]فحينما يجيد الشاعر صناعته يصبح شعره متميزا و«يسمى شعرا في غاية الجودة وما يوجد بضد هذا الحال يسمى شعرا في غاية الرداءة وما يجتمع فيه من الحالين أسباب ينزل له اسما بحسب قربه من الجيد أو من الرديء»[4] ويتم ذلك عن طريق «استقصاء الصفات المحمودة للجودة المطلقة والصفات المذمومة للرداءة المطلقة عن طريق العناصر التي ينطوي عليها تعريف الشعر، وهي: اللفظ "القول بعامة"، الوزن والقافية والمعنى وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة له صفاته الذاتية الخاصة به وحده مستقلا عن غيره كما أنّ له – في الوقت نفسه – صفات أخرى تلحق به، عندما يتآلف أو يقترن مع غيره من العناصر»[5] من هنا كان حد الشعر دليل صناعة، ومن عناصره تشكلت مادتها، وفي ائتلافها يظهر عمق تفكير قدامة المنطقي في بحثه عن ماهية المصنوع "الشعر" إنها محاولة جديرة بالوقوف عندها بدليل أنها تكاد تكون المحاولة الوحيدة التي أخذت على عاتقها التحليل التفسيري من أعماق الشعر من خلال العودة إلى بنيته العميقة ، من خلال اللغة«و لكننا لا يمكن أن ننكر أن

[1]– شوقي ضيف، الفن ومذاهبه، ص.14

[2]– عايش الحسن، نظرية المعنى عند قدامة بن جعفر، مجلة جامعة تشرين للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 27، العدد2، 2005 ص.46

[3]– أبو فرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.03

[4]–المرجع نفسه ص.04

[5]– جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.95

التيار البنيوي هو الذي وفر في القرن العشرين الشروط الأساسية لدراسة العلامات»[1]، بالتأكيد أننا لا نقصد تحميل الفكر أكثر من طاقته لكن نظام البنية هو الذي يتيح للباحث التعمق في الفكر واستخلاص المعطيات ومثلها تبني فكرة انحسار البلاغة بقانونها الأرسطي لم يكن معطى اعتباطي بقدر ما كان نظرا متعمقا في البنية المعرفية للواقع الغربي، وفي كل الأحوال فإن البلاغة الجديدة تجبرنا إلى العودة إلى ابداعات الماضي وانجازاته، هكذا يصبح كل انجاز بشري عبر التاريخ عرضة لتأويل معين يخدم الحاضر من حيث الاستفادة منه وتمثيله كحجج قصد بناء عملي معين .

و للبحث في ماهية العلوم في تكريسها لمبدأ العلمية تتحدد بالمصطلح الذي يعتبر «أداة من أدوات التفكير العلمي، ووسيلة من وسائل التقدم العلمي والأدبي، وهو قبل ذلك لغة مشتركة بها يتم التفاهم والتواصل بين الناس عامة، أو على الأقل بين طبقة أو فئة خاصة في مجال محدد من مجالات المعرفة والحياة فإذا لم يتوفر للعلم مصطلحه العلمي الذي يعد مفتاحه فقد هذا العلم مسوغه وتعطلت وظيفته)[2]، ووعي قدامة في محاولته لابتكار علم يهدف إلى تمييز الشعر يرتبط بوعيه في انتاج مصطلح مبتكر خاص بهذا العلم المبتكر، كان وعيا علميا محضا بدليل استشعاره بفوضى الأذواق التي من خلالها ألف "نقد الشعر" فكان له بذلك «فضل الريادة في وضع بعض المصطلحات النقدية والأدبية قائلا: "ولما كنت آخذا في استنباط معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليه احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها"»[3] واختراعه هذا دليل عمق تفكير قدامة بما أنه كان يحس بما انتشر في مجال النقد من فوضى ذوقية، « وكان حريصا على أن يعلم النقد مثلما كان حريصا على أن يكون علمه قائما على منطق لا يختل، ولذلك حوّل النقد – مخلصا في محاولته – إلى منطقية ذهنية وقواعد مدرسية ووضع له مصطلحا»[4]، عندما نلمح القواعد المنطقية في نقد قدامة نكتفي بإدراجها ضمن رؤية مدرسية، لكن برؤية البلاغة الجديدة الثورات العلمية المستجدة فيها ما يقال ،فمناط انبثاق العلم رفض معين يتخلله قلق معرفي يحتاج إلى البحث في الدوافع التي أدت إلى ظهوره، والمصطلح دليل علم وانضباط لأن به تتوحد رؤى العلماء ويأخذ العلم مساره في التطور والاستمرار والانضباط الفكري ما يجعل كل علم متميز بخصائصه أيضا ومن خلاله تتطور

[1]– أمبرتو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، تر. سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، 2010،ط2، ص.115

[2]– محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، دار الشروق العربي، بيروت لبنان، 2010، ص.06

[3]–المرجع نفسه، ص.07

[4]– إحسان عباس، تاريخ النقد العربي عند العرب، ص.194

اللغة وبالتالي يتغير الفكر البلاغي من خلال التواصل العلمي بين المهتمين بالشأن الثقافي، لذلك كان المصطلح مفتاح العلوم وبهذا تميز "نقد الشعر" بالمصطلحات المتميزة التي تنبئ عن الفحوى العلمي في التأسيس للنظرية النقدية، لأن تأسيس النظرية النقدية تمحورت بالعلم ونضجت من خلاله «إن صيغة "العلم بالشعر" التي نجدها في كتاب ... قدامة هي صيغة وصلت إلى درجة "المصطلح المتميز" الذي يشير إلى تزاوج المعارف التقليدية المتصلة بعلوم العرب اللغوية ومعارف غير تقليدية المتصلة بالفلسفة، ومن التزاوج بين هذين اللونين من المعرفة تأسس النقد النظري في تراثنا»[1] إذ لا يمكن البتة وجود علم خال من المصطلحات التي تميزه أولا: فكل أنواع العلوم لها مصطلحها الذي يميزها، وثانيا :يتم بفضلها تقديم المادة العلمية تقديما تأسيسيا لمادة العلم بخصوصيته الفكرية، والمصطلح بفضل خصوصيته المعنوية تتحدد به المعاني في صلتها بالعلم، فالتمثيل والإرداف مثلا كانتا معان لمعان أخرى لكن يظهر تميزها في تخصيص المعنى الشعري الذي هدف من خلاله قدامة إلى الانتقال من المعنى المجرد العام إلى المعنى الخصوصي الذي ينقل الفضيلة مثلا من معنى مجرد إلى تمثيل حسي نستطيع أن نمثله بتجسيد الفضيلة من خلال الشعر «إن الشعر – فيما يفهمه قدامة – لا يعرض العام كما هو في ذاته أو الفضائل بوصفها تصورات مجردة، وإنما يعرض ويصور الفضائل من خلال وسيط حسيلا يفارق التمثيل والإرداف والإشارة والمطابق وبذلك يظهر جانب أساسي من جوانب الخاصية النوعية للشعر من خلال خصوصية التقديم الشعري أو عرض عام من خلال خاص أو تقديم الفضائل المجردة من خلال تمثيل محسوس»[2]ويبقى في الانتقال من العام إلى الخاص أو من المجرد إلى المحسوس وسائط إفهامية تدلنا إلى ذلك والتي تتمثل في المصطلحات التي تعتبر في كل أحوالها دليل نضج تفكير مخترعها ودليل علم.

فسبيل العلم في توصيل مفاهيم النظرية يتعلق بالمصطلح ومن خلاله يظهر دوره في تحديد ماهية العلم عامة وماهية الشعر خاصة خصوصا وأن المصطلح تستبين رؤاه من خلال قوة معرفية للغة ومثال ذلك «تقييد قدامة المفهوم السابق لمصطلح الالتفات ب"الانصراف من معنى إلى معنى " باشتراطه أن يكون الانصراف بهدف سد ثغرات المعنى المتحول إليه تأكيدا أو تعليلا للمعنى المتحول

[1]–جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.21

[2]– المرجع نفسه ، ص.128

عنه...و في هذا يقول قدامة "فإما أن يؤكده، أو يذكر سببه، أو يحل الشك فيه"»[1]، نلاحظ أن مكامن الشعر فيه من التعقيد ما لا يمكن تفسيره أحيانا، لأنه مبني في الأساس على انفعالات وخيالات المبدع، إذن نقد الشعر ليس بالأمر الهين، فأن تقدم النقد حجة على إبداع معين معناه «أن يحصل ضرب من التفاعل والالتقاء الثقافي بين المحاج "و المتمثل في الناقد" المحجوج و"المتمثل في الوسط الثقافي المتلقي للنقد"، و هو ما ينتج عنه ايلاء أهمية معتبرة إلى الظروف النفسية والاجتماعية التي دونها يصبح الحجاج خلوا من الموضوع والأثر على السواء»[2]، إن احساس قدامة اللغوي في تبنيه لرؤية اصطلاحية جديدة و متفردة تبرز« التأثير المتبادل الحاصل بين الخطيب ومن يتلقى خطابه ضمن حركية الخطاب المنتسبة لحظات تأسيسها الحاسمة إلى بيرلمان لغاية إقناعية، هو ما يمثل حجر الزاوية في نظرية الخطابة الجديدة»[3] فالإحساس بالآخر تفاعليا ضمن منظومة فكرية معقدة "النقد"و ضمن انفعال مهيمن على طريقة تفكير الناقد تشكل تلك حجر الزاوية في البلاغة الجديدة، فتقديم قدامة "نقد الشعر" كحجة نقدية على الثقافة كلها "حالة الفصل"، ثم كحجة إقناعية "حالة الوصل" تشير إلى إحساسه العميق الذي بفضله تجسدت رؤيته انطلاقا من اصراره على انشغالات النقد آنذاك «الحجاج ليس استدلالا تعليليا يدور في حقل البرهان المنطقي المحض وخارج كل اندراج للذات، بل يطلب أمرا آخر معاكسا لذلك تماما وهو وجود العلاقة التفاعلية بين الباث والمتقبل»[4]هذه الحالة التفاعلية الناتجة عن حضور الذات في المعنى المراد تحقيقه هو من أساسيات البلاغة الجديدة حتى وإن كان حضورها يهدف إلى حالة إقناعية بحتة، فحضور الذات دليل اقتناع قبلي عند الناقد، و كلما تعمقنا أكثر برزت لنا أمور أخرى تخص البلاغة الجديدة مما لا ينفي تأكيد برلمان أن هذه البلاغة موسعة وأنها تسع كل أنواع الخطابات«تحليل الخطاب حجاجيا يعالج الجهات المتحولة التي داخلها يطرح باث ما أو سامع معين طريقة من طرائق فهم الواقع وتأويل العالم، إنها تشمل مجالا من الخطاب واسعا : اليومي، السياسي والأدبي»[5] والمهم في كل هذا أن تكون الذات

[1]- ينظر، عماد عبد اللطيف، دراسات مصطلحية، مجلة حولية محكمة، العدد الخامس، 1427هـ-2006م، ص.130

[2]-ينظر،علي الشعبان، الحجاج بين المنوال والمثال، نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مكتبة نوميديا، تونس، 2008 ط1، ص.16

[3]- المرجع نفسه، ص.16

[4]- نفسه، ص.16

[5]- نفسه، ص.22

المتلقية للخطاب حاضرة بكل عنفوانها الفكري «لذلك نحن نلجأ في أغلب الأحيان إلى النقاش والحجاج بغية توجيه اختياراتنا، ولتبرير أحكامنا وميولنا المفضلة لشيء أو لقيمة معينة دون أخرى»[1] وهنا تكمن عظمة النقد حينما يستشعر الناقد حال الإبداع بتدفقاته المتنوعة والتي تنعكس على المجتمع وتبرز خلجاته واختياراته ليطرحها الناقد كاختيار معرفي مزدوج الرؤية بين الباث "المبدع "والجمهور "المتلقي" بمختلف توجهاتهم الفكرية.

وعظمة قدامة النقدية تُظهرها الغاية التي اتجه إليها في تأليفه "لنقد الشعر"، فقد سعى بادئا ذي بدء بتمييزه لعلم النقد عن سائر العلوم المتداولة حين ذاك، واعترافه بخلو الساحة العلمية بذلك النوع من العلوم، والذي كان الجاحظ نفسه يسعى إلى إيجاده «طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يعرف إلا غريبه، فرجعت إلى الأخفش فألفيته لا يتقن إلا إعرابه فعطفت على أبي عبيدة فرأيته لا ينقد إلا ما اتصل بالأخبار، وتعلق بالأيام والإنسان»[2]، وما يمكن أن نستنتجه من هذه المقولة أن مصطلح العلم بمفهومه النظري كان موجودا قبل قدامة بن جعفر، لذلك تعددت العلوم وتفرعت وظهر التخصص وبان المفقود من الموجود وبانت أيضا الحاجة إلى ذلك المفقود، وللشعر ميزان من عدة علوم، وكل علم يعتبر قسما مهما في «العلم بالشعر ...فقسم ينسب إلى علم عروضه ووزنه وقسم ينسب إلى علم قوافيه ومقاطعه وقسم ينسب إلى علم غريبه ولغته وقسم ينسب إلى علم معانيه والمقصد به وقسم ينسب إلى علم جيده ورديئه وقد عنى الناس بوضع الكتب في القسم الأول وما يليه إلى الرابع عناية تامة فاستقصوا أمر العروض والوزن وأمر القوافي والمقاطع وأمر الغريب والنحو وتكلموا في المعاني الدال عليها الشعر والذي يريد بها الشاعر، ولم أجد أحدا وضع في نقد الشعر وتخليص جيده من رديئه»[3]، إذا نقد الشعر هو ما كان ينقص في الساحة العلمية، فكثرة العلوم التي أحاطت بالشعر لم تستطع التغلغل إلى حقيقة ذلك الشعر، وحسب هذا الاستهلال من قدامة الذي يجعلنا نلحظ إدراكه لماهية الشعر «لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره»[4] فتخليص الجيد من الرديء هو نتاج حكم سابق على أنّ الجيد جيدٌ والرديء رديء وذلك بطبيعة الحال نتاج لتصور قبلي لمفهوم الشعر وإلا كيف يكون الحكم إذا كان خاليا من تصور معين للشعر يحكم الناقد من

[1]– شاييم برلمان، فلسفة التعدد المنهجي في الحجاج، ت. أنوار طاهر

[2]- عايش حسن، نظرية المعنى عند قدامة، ض.43

[3]– ينظر، قدامة بن جعفر، نقد الشعر،ص.03

[4]-جابر عصفور، مفهوم الشعر (نقلا عن الجرجاني، التعريفات)، ص.92

خلاله، وبذلك يكون لقدامة الفضل بالبدايات التأسيسية للنقد بشكل واضح وممنهج، بعيدا عن الاستطرادات وقريبا من إدراك كلي لحقيقة الشعر حسب تصوره وثقافته وتمكنه من الثقافة اليونانية في امتزاجها مع المعرفة العربية. ولعل جابر عصفور في تمثله للنقد الحديث أدرك مسعى قدامة حينما سعى إلى تمييز علم خاص بالشعر «ويبقى لقدامة أنه وضع نقد الشعر في التراث النقدي على أول طريق الأصالة، وأنه حاول تأسيس علم يقضي على فوضى الأذواق، ويحل مشاكل كثيرة كانت مطروحة على الطليعة المستنيرة من مثقفي عصره، ويبرز الجانب الجمالي والأخلاقي من القيمة الشعرية إبرازا متميزا، كان خطوة متقدمة في عصره بالتأكيد، وإن أساء الكثير من القدماء والمحدثين فهم الغاية الأصيلة من عمله»[1] ويكفي طرحه أصالة أنه وجّه النقاد إلى اتخاذ النص مطية للبحث النقدي معتمدا في ذلك على البحث في جودة الشعر ورداءته، و أخذ المصطلح حيزا مهما في اختراعاته فهو في حقيقته يرتبط بما هو مرجعي في الثقافة من خلال الابداع «لذلك يتسع المصطلح بالقدرة على تنبيه أكثر من فئة وأكثر من مشغلة، كل مصطلح مهم علامة على وجود شاغل جماعي يلبس أكثر من لبوس واحد»[2]، إذ يعني اهتمامه بالمصطلح في الصياغة الشعرية والأصوات المنوطة بها بالإضافة لدورها العلمي دياليكتيا، التحسيس الاجتماعي بالمنافذ المعنوية للنقد آنذاك مع تخصيص ذوي الموهبة من ممارستها أي أن الشعر ليس معطى لأي كان، فحدوده الابداعية تفوق ما كان حاضرا في عصر قدامه، لذلك استشعر ضعف الشعر في عصره فنبه إلى ذلك بطريق علمي، تخصيص الصوت أي حضور القوة الإبداعية مناط الشعر الجيد وتخصيص أوجه الرداءة يكمن في جعل ذوي التجارب الشعرية البسيطة طريقا لصقل مواهبهم لأن الشعر وحسب ابن خلدون يمكن اكتسابه بالتمرن والتمرس ومن خلال "نقد الشعر" يتميز شاعر عن شاعر، فيأخذ كل واحد نصيبه من دياليكتية التعلم من خلال "نقد الشعر "، إما تقوية جانبه الجيد، و إما صقل الموهبة لمن كان يحتاجها امتثالا بجيده، لذلك وكلما تعمقنا في الأمر ظهرت لنا الطفرة الفكرية لقدامة وعبقريته والتي انعكست في قوته النقدية، وبذلك تتحقق وظيفة المصطلح التعلمية والتوجيهية الكاشفة لخبايا المجتمع، فهو بذلك يأخذ منحى علمي وذوقي، علمي لأن وجود المصطلحات دليل علم وذوقي لأن توجيه الشاعر يتم عبر هذا الكم الاصطلاحي البائن عند قدامة في اهتمامه بالحالة التلفظية للشاعر في عنفوانها الفكري

[1]- جابر عصفور، مفهوم الشعر ، ص.147

[2]- مصطفى ناصف، النقد العربي، نحو نظرية ثانية، ص.10

التي تتحدد من خلاله الصياغة الجيدة للشعر والرديء منه ،فلقد نجح في جعل المصطلح حجة على الإبداع، وهذا دليل على أن الجماليات كان لها الدور الحاسم في توجيه نقد قدامة وهذا هو المطلوب من النقد المعاصر أن يجد دليله الجمالي من خلال البحث عنه، البلاغة الجديدة تمكن من ذلك بتغيير زاوية النظر .

وهكذا العلماء يستشعرون المشكلة فيسعون إلى حلها «وكان الكلام عندي في هذا القسم أولى بالشعر من سائر الأقسام المعدودة فأما علم جيد الشعر من رديئه فإن الناس يخبطون في ذلك منذ تفقهوا في العلوم فقليلا ما يصيبون»[1] وميدان الإصابة موجود حتى وإن كان قليلا، وهذا دليل على تطلع قدامة لما حوله من آراء نقدية ابتعدت بعضها عن جادة الصواب واقترب القليل منها في فكر قدامة فاقتنع به، وهو في كل هذا متضايق من ذلك الكثير الذي أهمله لذلك «نشعر أنّنا إزاء ناقد يعاني من فوضى في الأحكام النقدية، ويحاول أن يخلص معاصريه من هذه الفوضى بتأصيل نظري صارم للشعر»[2]، وقد سعى إلى ذلك واجتهد حتى إنه « وُفق في هذا الكتاب توفيقا منقطع النظير وهو توفيق جعل من يكتبون في البديع بعده يلهجون باسمه وفي مقدمتهم أبو الهلال العسكري صاحب الصناعتين، وكذلك من كتبوا في عيوب الشعر ووجوه رداءته وفي مقدمتهم المرزباني في كتابه الموشح»[3] ،فالشعور بالمشكلة هو بداية الطريق نحو التأصيل النظري وتكوين ماهية العلوم وهذا الشعور دليل اتصاله العميق بالثقافة وأمورها المختلفة، ما يجعل التغيرات تتكشف من الفينة إلى الأخرى هو هذا الاتصال نفسه فلا يمكن للممارس للبلاغة الجديدة أن تتحدد رؤاه الانفصالية إلاّ من خلال عمق النظر في الاتصال، وشعوره بالمشكلة بائن أيضا في تصوره للفضيلة الأخلاقية حيث يرى إحسان عباس أن ما كتبه قدامة يكاد يكون ردا على ما جاء به ابن طباطبا «لقد اعتقد ابن طباطبا أن القاعدة الأخلاقية التي قام عليها الشعر القديم قد تغيرت وأن تغير الشعر "المحدث" أصبح أمرا محتوما فجاء قدامة ليقول: لا، الفضيلة مقياس خلقي ثابت مهما تتغير الأزمنة والبيئات ولهذا يظل شعر الشعراء ما دام يعبر عن ذلك المقياس الثابت للفضيلة وهكذا ردّ قدامة الشعر إلى مبدأ "الثبوت"»[4]، ومبدأ الثبوت راجع إلى تصوره للفضيلة بطبيعتها الثابتة ولفكره البنيوي وعلى أساسهما

[1] –قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.03

[2] – جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.91

[3] –شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ط9، ص.93

[4] – إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص.12

يمدح الرجال «لكنه يجود المديح حينئذ كلما أغرق في أوصاف الفضيلة وأتى بجميع خواصها أو أكثرها»[1]، وهذا ما يؤكد نظرته العميقة للفضيلة فنجده يضيق صدرا نحو الشعر المحدث فأراد «أن يُجّبر ذلك الانكسار من خلال الفضيلة بالعودة إلى القاعدة الفلسفية التي ترى وراء التكثر وحدة ووراء التغير نواة ثابتة»[2] وذلك الانكسار هو الذي أحس به الناقد قديما مما جعله يشعر أن الشعر المحدث في أزمة تمثلت في نقص معانيه مما أجبره على إيجاد مسوغ تمثل في العودة إلى الشعر القديم واستخلاص العبر الأخلاقية وتجسيدها شعريا من خلال الصياغة في معانيه مما يلائم والحالة الشعرية المطلوبة منه ومثل ذلك تجسيد الصدق وما شابه ذلك من الفضائل من خلال تجربة انسانية شعريا أفضل من تجسيدها عبر النصح مثلا، شتان بين الموقفين في التأثير خصوصا وأن الثقافة العربية تنبض فعالية بالشعر، فالرجل العربي القديم ومن خلال فروسيته لا يؤثر فيه شيئا قدر ما يؤثر فيه الهجاء هذا على سبيل ذكر مثال حي، وبالتالي فتوصيل الفضائل عن طريق شعري قد يحدث تأثير أفضل بكثير من توصيله بوسائط أخرى وهذا ما يثبت قصد قدامة في وضع الشعر حجة على الثقافة كلها خصوصا من ناحية تثبيت الفضائل، ثم إن البحث عن الصياغة الشعرية هو تقوية الجانب المعنوي عند الشاعر بحيث لا يؤثر نقصها على الوظيفة الشعرية، فالصياغة الشعرية تجعل الألفاظ تتناثر باستمرار فاتحة الآفاق لحلول معنوية لا تزول وتاركة المجال للحرية التي يحتاجها الشاعر حينما تخلو الساحة الثقافية من تتبعه وتتبع أخلاقه، ومسألة الحرية أصبحت ملحة في وقتنا المعاصر وهي تعتبر من «المسائل الكبرى التي يعنى بها النقد المعاصر، و هي مسألة "حرية الأديب "في التعبير عن عواطفه وأحاسيسه ومشاعره، و صدقه في وصف تجاربه، وهي مسألة كان قدامة أول ناقد عالجها في تاريخ النقد العربي، وقال رأيه فيها بصراحة ووضوح، و غير ذلك كثير من أصول النقد»[3]، ومن المستحسن أن نقف عند هذا الرأي ونلج خباياه لأن مسألة حرية الأديب يشوبها بعض التعقيد في نقدنا العربي مما يحيلنا إلى سؤال مهم، هل توفر شعر أبي تمام مثلا على تلك الحرية التي قصدها قدامة من خلال الصياغة التي تبناها في شعره ؟ وهل يمكن للبلاغة الجديدة أن تحط رحالها في عمقه التراثي الحاضر في الصياغات الشعرية التي تبناها؟، سؤال مهم يحتاج إلى مقول آخر، لكننا نريد أن نركز على مسألة

[1] – قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.26

[2] –ينظر، المرجع السابق، ص.13

[3] - ينظر، بدوي طبانة، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، ص.04

"الأولية" في نقد قدامة لربطه بالبلاغة الجديدة، فالتفرد الفكري الأولي يُحدث نموذجا لتطور الوعي بمعنى هناك شيء جديد في الساحة الثقافية لم يكن معروفا وبالتحديد هناك بلاغة أخرى وجديدة في الأفق كل النماذج الفكرية التي تحوي عنصر "الأولية" يمكن جعلها كتطبيق جاهز ومن خلال التقنيات الحجاجية لأساسيات البلاغة الجديدة، و"نقد الشعر" امتاز بالأولية في طرح الأفكار فهي تُحدث الجديد وسواء كان هذا الجديد أصلا ابتكاريا أي بناء جديد أو بناء من خلال الثقافة يمكن للبلاغة الجديدة أن تحفر في أعماقهما، وهذه إشارات مهمة لولوج مثل هذه البحوث في تراثنا العربي فيصبح البحث فيه ليس مجرد هاجس، و إنما تأسيس لبلاغة جديدة يقوم على الابتكار، والبحث في وجودها قديما يقوم أيضا على التنقيب على وجود تلك اللحظات التي ينفصل فيها الوعي برؤى متميزة عن الواقع وفي حالة انفعالية ليختلج المضمر منه فيحدث جدل وصراع فكريين ينبئ بواقع آخر أقل ما يقال عنه أنه بلاغة جديدة.

و الأن نتطرق إلى المحور الثاني الذي ظهرت فيه ملامح البلاغة الجديدة عند قدامة، وهو المحور الذي ترتبط فيه الثقافتين ارتباطا وثيقا بحيث تتداخل الفلسفة الإبداعية العربية بالفلسفة التركيبية اليونانية فتعطي لنا مزيجا رائعا في تنسيق الكتاب وتحليلاته الموضوعية وكيفية تكونه النقدي، ونقد الشعر لقدامة كتاب عُرف بولوج الكاتب لأفكار بنيوية حيث أن "النص الشعري" كان المادة الأولية لرؤيته النقدية التي ركزت على الكشف عن جيد الشعر من رديئه، وحيث أن الفكر المعاصر عرف البنيوية مع أبحاث دي سوسير في اللسانيات العامة، فقد فتحت آفاقا علمية جديرة بالاهتمام «فالألسنية، كما هو معروف، هي عماد المناهج النقدية جميعا »[1] و بـ «ألسنية فرديناند دي سوسير "1857- 1913" الذي يُعد أبا الألسنية البنيوية، لمحاضراته "دروس في الألسنية العامة" التي نشرها تلاميذه عام 1916 بعد وفاته ...فقد مهد لاستقلال النص الأدبي بوصفه نظاما لغويا خاصا وفرق بين اللغة والكلام :"فاللغة" عنده هي نتاج المجتمع للملكة الكلامية، أما الكلام فهو حدث فردي متصل بالأداة وبالقدرة الذاتية للمتكلم »[2]، والمعنى أنّ اللغة اجتماعية بقواعدها ومعاييرها وتقنياتها وبهذه الخصوصية للّغة عرفت تطورا بنيويا وعلميا مما يخدم مصلحة الأمم في تقنين لغاتها، وتقنين اللغة

[1]- محمد عزام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية، دراسة في نقد النقد، ن منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2003 ص.09

[2]- ينظر، المرجع نفسه، ص.09

يتطلب وجودها وكأنها شيفرة صالحة لكل زمان ومكان ما يقتضي مبدئيا توفر انسجام معين يخدم اللغة وذلك الانسجام يتولد قبليا بين العلاقة بين الدال والمدلول وبهذا فإن أي «وصف للبنية – سنن- يقتضي وهميا تجميد لعبة التقابلات بين الدال والمدلول، ويقتضي أيضا تجميد قواعد تأليفاتهما كما لو أن هذه العلاقات ثابتة إلى الأبد »[1]، وهذا حال جميع ألسنة الأمم، فجانب مهم منها يخضع لنظامية معينة مرتبطة كثيرا بالعقل حيث أن «السنن في حالة اللسان يعرف اتساعا نتيجة للتثبيت الاجتماعي، ويتعلق الأمر بمعدل الاستعمال فبمجرد ما تستقيم هذه السنن يتحتم على كل الذوات المتكلمة استعمال نفس العلامات للإحالة على نفس المفاهيم ،والتأليف بينها وفق نفس القواعد ويمكن فرض بعض السنن على مجموعة من الذوات لتستعملها بشكل واع بعد ذلك والاعتراف بها كسنن وشفرات»[2]، وبهذا تصبح «الذوات تستعمل تلك السنن بشكل لا شعوري، رغم طابعها القسري: وهذه الذوات تخضع لها دون أن تدري أنها تخضع لنسق علائقي مفروض»[3] ولو أسقطنا هذا الكلام على فكر قدامة لظهرت تجلياته بوضوح ففي بحثه عن مفهوم الشعر هو تجلي واضح لبحثه عن "السنن" الثابتة للشعر ففي تقديره أن المفهوم النظري هو ما سيحدد طبيعة الشعر الواضحة في كل زمان ومكان، فوجودها يتحدد علميا وشعوريا ضمن البحث في خصائص الشعر ثم تستعمل تلك الخصائص المنتقاة كسنن ثابتة صالحة لكل الأزمنة، فتحمل بذلك طابعا قسريا للمجتمعات التي تخضع لها تحت هيمنة نسق علائقي مفروض، ومن هنا تتضح الفكرة المبكرة للبنيوية عند قدامة ولقد أكد ذلك الحارثي في قوله أن قدامة صنف كتابه "نقد الشعر" وكان هدفه أن يؤسس قيما أدبية ثابتة تحدد ملامح الشعر الجيد وتشير إلى مواطن القصور والرداءة في الشعر، من حيث بنية الشعر الداخلية ففي تعريفه للشعر رأى أن الناس قد اهتموا بشكل الشعر ولم يجد منهم من وضع كتابا لتخليص جيد الشعر من رديئه وهو العلم الذي ينبني عليه النقد، وهذه واحدة من بين الأفكار التي تتخذ شكلا بنيويا عند قدامة، وبالإضافة إلى أفكار أخرى تبتدأ باللغة وتنتهي بالنسق العام للطابع الثقافي لقدامة والعلم في حد ذاته هو تجلي واضح لفكرة البناء «لقد تقوى مفهوم النسق والبنية في البحث العربي منذ البداية عندما غلب القياس على الرواية، القياس الذي يقوم على استقراء الظواهر واستخراج

[1]–أمبرتو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ص.117

[2]– المرجع نفسه ، ص.118

[3]–ينظر نفسه ، ص.118

نظامها الخفي الذي يترجمه الاطراد»[1]،و الذي يتم «بالمعالجة اللسانية البنيوية، لأن أهميتها تكمن في استخراج الأنساق وتفسير الفعالية، ذلك أن الأسئلة التي تطرحها القراءة تتطلب مبدئيا وفي نظر الباحث معالجة بنيوية تقوم على التحليل والاحصاء، كما تتطلب معرفة سوسيوأدبية، إنها قراءة تركيبية تفهم السابق من اللاحق واللاحق من السابق»[2]، وبالعلم دائما هناك سعي للبحث عن القانون الشامل الذي تحتكم إليه أي ظاهرة من الظواهر سواء أخذت الطابع المادي كالعلوم التجريبية مثلا أو أخذت الطابع المعنوي الذي يكون في أكثره بعيدا عن الدقة العلمية، وبوجود العلم بحث عن مكنونات الأشياء بمصطلحاتها، و المعروف أنه لا يمكن للبناء أن يجاري قدامة في كيفية تعامله مع المحتوى الذي يصبو إليه دون تحديده للحد .

3. المضمون النقدي في كتاب قدامة:

3.1. حد الشعر:

يُعتبر حد الشعر عند قدامة دليل تأثره بالثقافة اليونانية لأنه كان«أكثر العرب تأثرا بالفكر الأجنبي عامة وجلبه إلى النقد الشعري خاصة ...في كتابه نقد الشعر بل إن كتابه هذا كان "أول ما ظهر من تشريع الفلسفة للآداب" ويكاد الدكتور ابراهيم سلامة يرجع أكثر مادته إلى اصول يونانية أرسطية إما فلسفية وإما متأثرة بكتاب الخطابة»[3]، لذلك كانت «أول خطوة لتمييز جيد الشعر من رديئه على المستوى المنطقي الذي يفكر به قدامة، هي تحديد المادة الشعرية، التي يمكن أن يتعاورها الحكم بالجودة أو الرداءة، ويتم ذلك عن طريق الحد أو التعريف الذي يقوم على الجنس ثم الفصل فيصبح الحد جامعا مانعا للمادة»[4]، فإيجاد الحد هو دليل تقصي العلمية في البحث في أعماق المادة "الشعر" بكونه جنس أدبي مستقل بذاته، لذلك فإنّ «أول ما يحتاج إليه في شرح هذا الأمر معرفة حد الشعر الجائز عما ليس بشعر»[5] وبهذا يظهر «حرصه على أن يكون ذلك الحد مكونا من جنس

[1]– محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص.13

[2]–ابتسام بن خراف، تلقي النص البلاغي عند الدكتور محمد العمري، مقاربة وصفية تحليلية، مجلة قراءات، جامعة بسكرة ص.53-54

[3]–عبد السلام عبد الحفيظ عبد العال، نقد الشعر بين ابن قتيبة وابن طباطبا العلوي دار الفكر العربي، د.ت، ص.88

[4]– جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.92

[5]– قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.03

وفصل يدل على أنه يترسم ثقافته المنطقية»[1]، فحد الشعر عنده «قول موزون مقفى يدل على معنى فقولنا قول دال على أصل الكلام الذي هو بمنزلة الجنس للشعر وقولنا موزون يفصله مما ليس بموزون إذ كان من القول موزون وغير موزون وقولنا مقفى فصل بين ما له من الكلام الموزون قواف وبين مالا قوافي له ولا مقاطع وقولنا يدل على معنى يفصل ما جرى من القول على قافية الوزن مع دلالة على المعنى مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى»[2] وعلى هذا فإن هذا التعريف ينطوي على عناصر هي «اللفظ "القول بعامة" والوزن، والقافية، والمعنى كل عنصر من هذه العناصر الأربعة له صفاته الذاتية الخاصة به وحده مستقلا عن غيره كما أن له — في الوقت نفسه –صفات أخرى تلحق به عندما يتآلف أو يقترن مع غيره من العناصر في علاقة، باستثناء القافية التي لا تتآلف في علاقة إلا مع المعنى فحسب»[3]، والقافية هي دليل تخصيص على أن قدامة يخص هذا الحد بالشعر العربي لا غير لأن الشعر العربي هو الذي ينفرد بالقافية، وحسب ما ذهب إليه إحسان عباس، والذي يبدو أن القافية لا تجاري قدامة في تفكيره المنطقي حتى أنها كانت «محيرة له، فهي ركن اللفظ أو جزء من القول، ولا يمكن إفرادها ولكن على سبيل التسامح وجد أنها تأتلف مع المعنى»[4]وفي هذا تأكيد آخر من إحسان عباس على أن هذا «التعريف كان مورطا لقدامة على الصعيد المنطقي، لأن القافية لا تعدو أن تكون لفظة فهي جزء من القول أو ركن من اللفظ أي هي داخلة في اللفظ وفي المعنى وفي الوزن فإفرادها خروج عن المنطق، ولذا فإن قدامة وقع في حيرة من أمرها، حين أراد أن يستكشف ائتلافها مع هذه العناصر لأنها ليست وحدة قائمة بذاتها»[5] فالشعر بالنسبة لقدامة وحسب مندور هو قطعة أثاث، وأدراجها هي عناصر الشعر المتكونة من اللفظ المعنى الوزن والقافية، وكان لا بد للقافية أن تحتل جزءا من الحد لأنها عنصر أساسي في تكوين الشعر مع العلم أن القافية تعتبر صوتا وتحدياتها فيما ذكرناه سابقا.

ويستمر قدامة في تحديداته الشكلية، متعمقا في جوهرها وهو في كل هذا «يستمد مباشرة من منطق أرسطو وما ذكره عن الحدود والتعريفات وأجزائها التي تتكون منها إذ تتكون من جنس وفواصل

[1]– إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص.180

[2]– المرجع السابق، ص.03

[3]– جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.95

[4]– عايش الحسن، نظرية المعنى هند قدامة، ص.44

[5]– محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ومنهج البحث في الأدب واللغة، مترجم عن الأستاذين لانسون ومايبه، ص.69

تصور جوهر ما تعرفه وعناصره التي تؤلفه، ولا يتركنا قدامة لاستنتاج هذه الدلالة بل يضع في أيدينا البرهان القاطع على أنه يستمد في حده من صورة الحدود اليونانية» [1] التي من خلالها تعرف المادة عن طريق التعريف أو الحد وبالتالي يعرف جوهرها وتحدد أجزاءها حيث يكون كل جزء منها مشتركا في الحد العام للمادة، وقبل أن يأخذ في تفاصيل حدود أجزاء الشعر وتركيباتها، لا يجد مانعا في الابتداء بوصفها، فالوصف هنا دليل مكانتها في الشعر، والمادة الشعرية حدها عند قدامة "قول موزون مقفى يحمل معنى" ومن خلال هذا الحد وضع قدامى نعتا لكل جزء منه والنعت هنا ليس تعريف وإنما وصفا لما يجب أن يتسم به كل جزء من أجزاء الشعر حتى نتحصل على شعر في غاية الجودة وبالتالي تتحقق الماهية في الشعر الجيد من خلال النعوت الإيجابية لعناصره، ونعوتها هي كما يلي: «نعت اللفظ: أن يكون سمحا سهل مخارج الحروف من مواضعها عليه رونق الفصاحة ...ونعت الوزن: أن يكون سهل العروض، ومن نعوته "الترصيع": وهو أن يتوخى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به، أو من جنس واحد في التصريف ...نعت القوافي: أن تكون عذبة الحرف سلسة المخرج وأن تقصد لتصير مقطع المصراع الأول في البيت الأول من القصيدة»[2]، والغاية من تحديد النعوت حث الشاعر على توخي اختياره لعناصر الشعر وفق ما يتلاءم وجودة الشعر وبالتالي تأخذ الصنعة مسارها الصحيح ويأخذ حد الشعر مساره في تركيباته وتأليفاته عند قدامة في انطلاقه من الأساس الصحيح الذي نعت به عناصر الشعر، دون إغفال لأي جزء منها ودون إغفال لمذهب الأوائل «وإنما يذهب الشعراء المطبوعون المجدون إلى ذلك لأن سنة الشعر إنما هي التسجيع والتقفية فكلما كان الشعر أكثر اشتمالا عليه كان أدخل له في باب الشعر وأخرج له عن مذهب النثر»[3] وهكذا «يستثمر قدامة طاقة الطبع فيجعلها مصدرا من مصادر الحكم على الشعر إنتاجا وتقويما ...التي تزيد وتنقص، تبعا لسلامة البناء الشعر ...هكذا وثّق قدامة علاقة اللفظ والمعنى بالقافية والوزن في صياغة الشعر، جاعلا القافية والوزن بنية من بنيان النص الداخلية»[4] وهكذا كان أساس النعوت التي أسس عليها قدامة انطلاقته النقدية تأكيد لروح «الطبع ومتعلقاته الغريزية والاكتسابية باعتباره مركز الإنتاج الإبداعي، مما يتيح فرصة إيجاد أرضية مشتركة بين بعد الشعر وقربه تتمثل في

[1]- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص.80

[2]- ينظر، قدامة بن جعفر، ص.14/11/10

[3]- ينظر، المرجع نفسه، ص.17

[4]- محمد بن مريسي الحارثي، عمود الشعر العربي النشأة والمفهوم، ص.110

ظاهرة الإفهام الذي يعد القاسم المشترك بين هذين المستويين من الأداء في لغة الشعر»[1] والمعنى أن قرب الشعر وبعده هو مكانه من الجودة والرداءة، أي كلما كان الشعر جيدا كان قريبا من المركز والمركز يمثله الشعر المطبوع المتعلق بروح الغريزة ،ودور الناقد في كل هذا وسيط إفهامي لتأخذ الصنعة مكانها في الوصول إلى الشعر الجيد بعقل مدرك وفهم ثاقب، و مدار الافهام عند قدامة هو تقويم الشعر منطقيا حتي يكون مستساغا تعليميا وحتي هذا المنظور التعليمي فيه بلاغة جديدة، إنه يحدد منهجا مغايرا لتعليم الشعر بالنظر في بنيته العميقة ، و هذه النظرة الفكرية قد تجد صداها في رؤى التعلم فيكون البحث عن المناهج عبر أدوات فكرية متاحة خير من استرادها.

3.2. الائتلاف بين عناصر الحد:

والحد عند قدامة هو نتاج تفكير فلسفي، والتفاصيل التي ذكرها حول الحد هي أيضا من نتائج ذلك التفكير، والتي بها عمّق النظر في الفحوى الشعري حيث تحددت «الأسباب المفردات التي يحيط بها حد الشعر على ما قدمنا القول فيه أربعة وهي اللفظ والمعنى والوزن والتقفية، وجب بحسب هذا العدد أن يكون لها ستة أضرب من التأليف»[2]، ويضيف قدامة قائلا: «إلا أني وجدت اللفظ والمعنى والوزن تأتلف فيحدث من ائتلافها بعضها إلى بعض معان يتكلم فيها ولم أجد للقافية مع واحد من سائر الأسباب الأخذ ائتلافا»[3]، لذلك رُدت الجودة الشعرية في اختيار القافية إلى الطبع كما ذكرنا سابقا، لأن القافية لم تجاريه في تفكيره المنطقي لأنها ليست وحدة قائمة بذاتها، فهي قد تكون داخلة في اللفظ أو المعنى أو حتى الوزن كما وضح ذلك إحسان عباس وذكرناه سابقا. وهذه الائتلافات سيرورة منطقية ابتكرها قدامة من أجل الوصول إلى المعنى الذي يبتغيه وهو الذي تتحدد به «القيمة الشعرية للمعنى في صورته أو في تشكيله داخل العناصر التي يتألف معها في الصياغة الشعرية، وبالتالي نبحث عن الإتقان في الصنعة، أو وصول الشاعر إلى أقصى غاية الجودة في تشكيل معناه في صورة بعينها، فنهتم بمعايير التناسب والتناغم أو ما أسماه قدامة بالتقابل والتتميم والترصيع والتفصيل والتكافؤ والمساواة، وغيرها من صفات الشكل أو الهيئة والصياغة أو الصورة»[4]،أي المعنى الذي يبتغيه

[1]- محمد بن مريسي الحارثي، عمود الشعر العربي النشأة والمفهوم، ص.124

[2]- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.07

[3]- المرجع نفسه ، ص.07

[4]- جاير عصفور، مفهوم الشعر، ص.97

لا يتحدد بمجرد إبلاغ لغوي، وإنما يتحدد أدبيا، وهذا ما يجعله قيمة شعرية حينما يتشكل في صورة أدبية، لأن الائتلاف في نظر قدامة «يعني الجملة التي تجعل من الشعر وحدة مجتمعية عن طريق ضم عناصره، وجمع أجزائه، ومن الطبيعي أنّ أقسام الشعر ما كانت لتجتمع وتأتلف ما لم يتوفر لها صفة الانسجام والقدرة على التأليف»[1]، لذلك جعل قدامة حصرا منطقيا لائتلافات عناصر الحد فكانت «الأنواع الثمانية التي يحصل قدامة في داخلها الصفات التي يمكن أن تعتور الشعر في حالتي الجودة والرداءة، نتاج لعملية حصر منطقي للخصائص الشعرية، يراد به تحديد عنصر القيمة في الشعر تحديدا صارما يقضي على الفوضى النقدية التي استشعرها قدامة والتي حاول إزالتها» بتشكيل مجموعة من الائتلافات خصت اللفظ والمعنى بنوع من الملائمة فكانت «المساواة ...وهذه هي البلاغة التي وصف بها بعض الكتاب رجلا فقال كانت ألفاظه قوالب لمعانيه ....،الإشارة ...وقد وصف البلاغة فقال هي لمحة دالة...الإرداف ...دلالة على معنى من المعاني، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له...التمثيل وهو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاما يدل على معنى آخر وذلك المعنى الآخر والكلام ينبئان عما أراد أن يشير إليه»[2] ومن هنا «شعر قدامة ...أن عليه أن يولي المعنى في الشعر قدرا كبيرا من الأهمية لا باعتبارها مادة مفارقة للصورة ولكن باعتباره محمول الصورة التي لا يفارقها قط إلا في الوهم»[3]، ومحمول الصورة في تشكله أدبيا يوحي بالقيمة الشعرية التي ستتحدد من خلالها ماهية الشعر انطلاقا من أحكام نقدية تعكس جيد الشعر من رديئه .

3.3. القيمة الشعرية:

و في ارتباط البلاغة الجديدة بنقد الشعر وضمن المحور الثالث تظهر القيمة الشعرية كعنصر مبتكر وفعال في نقده، ففي تصوره للمعنى الشعري ينظر إليه بنوع من الخصوصية بدليل قوله أن «المعاني كلها معرضة للشاعر وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر من غير أن يخطر عليه معنى يروم الكلام فيه إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة والشعر فيها كالصورة كما يوجد في كل

[1]- محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، ص.11

[2]- ينظر، قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.59/57/56/55

[3]- ينظر، جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.106

صناعة من أنه لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور منها مثل الخشب للنجارة والفضة للصياغة»[1] وهذا دليل على أنه «نظر ...إلى الشعر نظرة فنية مجردة عما يحوي من معاني تطابق الحق أو تخالفه، وإنما ينحصر الناظر إليه في التعبير، وينقد على أساس الإجادة في التصوير، فإن الشاعر مطالب بإجادة ما يعرض له، أو يؤثر في عاطفته أيّا كان ذلك المؤثر، ومهما يكن مخالفا لما يراه العقل أو يوجبه الحق»[2] وبالتالي تأكد عنده أن «المادة الشعرية في ذاتها، أو المعاني في الشعر، فلا قيمة لمحتواها إلا من حيث تشكله في الصورة ففي الصورة وحدها تكمن حقيقة الشعر الذاتية، أو ما نسميه الآن بالخاصية النوعية»[3]، والخاصية النوعية تُعرف بعدة محددات منها شكل الجنس الأدبي الذي جعل للشعر خصوصيته، والصياغة الفنية، ومحورة المعاني وفق ما يقتضيه الفن الشعري وغيرها من الأمور التي يتحدد من خلالها الشعر بكونه نوعا أدبيا. ومن الدلائل التي قدمها قدامة في ذلك رأيه في «مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف الشيء وصفا حسنا ثم يذمه بعد ذلك ذما حسنا بيّنا غير منكر عليه ولا معيب من فعله إذا أحسن المدح والذم بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها»[4]، فإذا كان القصد من المعنى "إبلاغي" يعاب الإنسان إذ قال قولا وناقض نفسه، لكن فنيا يعتبر فيها الشاعر من المقتدرين على الصناعة، ومثلهم امرئ القيس الذي تصرف في المعنيين المتناقضين فنيا لكنه «استعمله باقتدار وقوة وتصرف فيه إحسانا وحذاقة»[5]،ومن أمثلة الشعر عند امرئ القيس في تمثله للمعنيين المتناقضين ما يلي:

«فلو أنّ ما أسعى لأدنى معيشة * * *كفاني ولم أطلب قليل من المال

ولكنما أسعى لمجدٍ مؤثلٍ * * * وقد يدرك المجد المؤثل أمثالي

وقوله في موضع آخر:

---

[1]– قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.127

[2]– ينظر، بدوي طبانة، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، مكتبة الإنجلو مصرية، 1969 ط3،ص.408

[3]– جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.98

[4]– قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.04

[5]–المرجع نفسه، ص.05

فتملأ بيتنا إقطا وسمنا * * * وحسبك من غنا الشبع وريٌّ»[1]

ولقد بدا في هذين الموضوعين من معاني الشعر متناقضا لذلك «من عباه زعم أنه من قبيل المناقضة حيث وصف نفسه في موضع بسمو الهمة وقلة الرضى بدنو المعيشة، وأطرى في موضع آخر القناعة وأخبر عن اكتفاء الإنسان بشبعه وريه»[2] وفي رأي قدامة أن «الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقا بل إنما يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كائنا ما كان أن يجيده في وقته الحاضر لا أن ينسخ ما قاله في وقت آخر»[3]، والمعنى أن «التوصيل الشعري ليس توصيلا حرفيا لقيمة وإنما هو صياغة مجازية لها، وفي هذه الصياغة يتجلى تأثير الشعر، عندما يربط المعاني الأصلية بأخرى فرعية وعلى نحو يفرض المعاني الأصلية على انتباه المتلقي»[4] أي أن متلقي الشعر يتأثر كلما قدم له معنا شعريا، أي تتحدد القيمة أكثر في تجسدها أدبيا، ولا يهمه مناقضة الشاعر نفسه، فالغرض الأدبي يجسد منفعة تأثيرية حينما يتعلق بالصياغة نفسها حيث يكون مجالها الفهم الثاقب للشاعر في صياغته المختلفة حينما يجيد الصناعة وفهم المتلقي حينما يدرك تلك الصياغة في انسجامها وتآلفها فتتحدد قيمة الشعر من خلال الغرض الذي يحمل تلك القيمة ،ويتحدد بذلك أن كل تجدد في المعنى هو تحصيل ابداعي لرؤية مغايرة تضيفها الصياغة الشعرية فيكون رؤى التجديد اللغوي انعكاسا لتوسع في المعنى خادم للبلاغة في عمومها.

3.4. رؤية قدامة للأغراض الشعرية:

تتحدد الأغراض الشعرية ضمن إطار نظام القصيد، فالقصيدة الكلاسيكية قديما مكونة من العديد من الأغراض، وفي الانتقال من غرض إلى غرض تتشكل القصيدة ككل متكامل حينما يشتمل كل غرض على معنى الذي كان يصبو إليه الشاعر والتي تبرز المعاني التي يدل عليها الشعر ف «جماع الوصف لذلك أن يكون المعنى موجها للغرض المقصود غير عادل عن الأمر المطلوب ولما كانت أقسام المعاني التي يحتاج فيها إلى أن يكون على هذه الصفة مما لا نهاية لعدّه ...رأيت أن أذكر منه صدرا ينبأ عن نفسه ويكون مثالا لغيره وعبرة لما لم أذكره وأن أجعل ذلك في الإعلام من أغراض

[1]- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.05

[2]- المرجع نفسه ، ص.05

[3]- نفسه ، ص.06

[4]- جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.128

الشعراء وهم عليه أكثر حوما وعليه أشد روما وهو المديح والهجاء والنسيب والمراثي والوصف والتشبيه»[1]، وبذلك لم يبتعد قدامة بالأغراض التي أقرها في الشعر عن الطبيعة والإنسان «أي أغراض الشعر إما أن تصف عناصر الطبيعة وتقتنص مظاهرها بأداة التشبيه، أو تصور الإنسان في أفعاله المتباينة أو حالاته المتعددة ممدوحا أو مهجوا أو مرثيا»[2]، فالمدح مثلا «يتطلب صفات إيجابية تسلب في الهجاء، وتحول إلى الماضي في حال الرثاء وتحور عن قاعدتها الأصلية في الحديث عن النساء »[3] فتحديدات قدامة للأغراض اتسمت بتقنين ما كان شائعا منها ومتداولا، وحسبه أنه استشعر فوضى الأذواق فأراد أن ينظمها وينظم قوانينها بطريق منطقي.

ويبدو أن المديح هو الغرض الأساسي عند قدامة فهو أصل الشعر، لأنه يختص بالإنسان بكونه إنسانا لأن به تتحدد الفضائل وإنه «لما كانت فضائل الناس من حيث أنهم ناس لا من طريق ما هو مشتركون فيه مع سائر الحيوان على ما عليه أهل الألباب من الإتقان في ذلك إنما هي العقل والشجاعة والعدل والعفة، كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع الخصال مصيبا والمادح بغيرها مخطئا»[4]، فالمدح في نظر قدامة يجب أن يحمل معنا أخلاقيا وهو المخول بتأدية غاية جمالية، لذلك استأثر نقد عمر بن الخطاب رضي الله عنه باهتمام وإعجاب قدامة ومن هنا جاء تأكيد جابر عصفور لأهمية المدح في نظر قدامة « إن مدح الشيء ينبغي أن يكون بفضائله الخاصية التي تميز جنسه لا بما هو عرضي فيه، وإذا كان الأصل في الشعر هو المدح والأصل في المدح هو الإنسان فينبغي أن تتحدد الفضائل الخاصية للإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث هو كائن يشارك غيره في النوع والفضائل الخاصة بالإنسان هي: العقل والشجاعة والعدل والعفة، والقاصد لمدح الرجال بهذه الفضائل مصيب كما أن المادح بغيرها مخطئ»[5]، ورؤية قدامة للفضائل الأربع استنبطها من رؤيته الفلسفية، و محاولة قدامة لتكريس الفضائل في غرض المدح شعريا، لا يبتعد كثيرا عن مسألة تكريسها واقعيا، فالمسألة في نظره توعية هَدف من خلالها إلى محاولة الحد من الفساد الذي شاع في ذلك العصر عبر تغيير القيم في ذاتها، فحينما يحمل الشعر صورة القيمة يؤثر في السامع وبالتالي

[1]- ينظر، قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.17

[2]- المرجع نفسه ، ص.107

[3]- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص.196

[4]- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.20

[5]- جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.110/109

«يتأكد دور الشعر في عملية تغيير القيم، واصطناع الوسائل المناسبة لتغييرها، كأننا من خلال تغيير القيم السائدة يمكن أن نغير من الفساد القائم»[1]، وهناك مسألة أخرى وهي حث الشعراء أنفسهم على عدم المبالغة في المدح بمسائل خارجة عن نطاق التقويم الخلقي عبر العمل النقدي لأن هذا الأمر كان واقعا في عصره، فقد مُدح الرجال بسعة المال والحُسن والجمال وهذا مما لم يستسيغه قدامة لأن في نظره الكينونة الإنسانية الكاملة تتحقق بالفضائل «أن يكون الإنسان واعيا بقيمة القيم فإن ذلك قيمة في حد ذاتها، لقد كتب كريكوري باتيسون ...:«الخبر هو الفرق الذي يصنع الفرق» نستطيع أيضا أن نقول بأن:« القيم هي الفرق الذي يُكون الفرق » حين نخطئ في تقدير دور قيم الآخرين فإن في ذلك في حد ذاته منظومة قيم تنمي الجهل وتغذي الاستلاب»[2]، فلقد كان لقدامة رأي مزدوج نحو القيم فهو في آن مدرك لأهميتها اجتماعيا ومدرك لدور الشاعر في إبرازها من خلال المدح لأنه أصل الشعر، والتمايز بين البشر موجود في التقوى الذي تعكسه الفضائل كما هو موجود في أمور الحياة الأخرى ،فالناس متفاوتون اجتماعيا وبهذا حث قدامة على مدح الرجال حسب أصنافهم حيث قال «وقد ينبغي أن يعلم أن مدح الرجال وهي التي صمدنا للكلام في هذا الباب تنقسم أقساما بحسب الممدوحين من أصناف الناس في الارتفاع والاتضاع وضروب الصناعة والتبدي والتحضر»[3] لأن الشعر ومن خلال المدح «يهدف إلى الارتقاء بالإنسان والارتفاع به عن مستوى الضرورة، وإلا لما ألح قدامة على مفهوم الفضائل وعلى نفي أي صفات عرقية، أو مادية من المديح الحق للرجال ولما أكد على مدح الرجال بما فيهم وما ينبغي لهم»[4]، وعندما يحث الشعر على الارتفاع والارتقاء ويتحقق المدح في موقعه بحسب ما في الممدوحين ومكانتهم الاجتماعية هو في حقيقته حث اجتماعي يحفز للارتقاء وبذلك يساهم الشعر في تكريس القيم وتثبيتها، إنه منظور قدامة العميق الذي أراد تحقيق فلسفة قيمية مستوحاة من الفضائل التي تجعل الإنسان مرموقا اجتماعيا، و هذا الرقي لا يقف عند شخصه فقط بل يشكل رباطا اجتماعيا بين الأشخاص، فالقيم يتجلى مظهرها في حالات التواصل المختلفة وهذا التواصل الاجتماعي كان بائنا لقدامة ،ومسألة القيم أصابها بعض التغير لذلك ألح عليها كثيرا لقد جعل من العقد الشعري ميزانا لتكريس القيم وكلنا يعلم موضع الشعر

[1]- جابر عصفور، مفهوم الشعر ، ص.121/120

[2]-المهدي المنجرة، قيمة القيم، ص.14

[3]- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.26

[4]- جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.125

آنذاك « لم تبقى الفضيلة طبيعية، كما أن الطبيعة ليست فاضلة، ولكن القانون الذي يلد القيم ليس البتة خارج عن الإنسان، كما هي حال العقد السياسي، أو العقد التربوي اللذين يجعلان الانسان الطبيعي يبلغ بعده الاجتماعي، القانون داخل الحرية التي قد تجد ذاتها وهي مستقلة استقلالا ذاتيا تجد في العقل العملي القدرة على التشريع تشريعا كليا، وهذا في نظر كانت، هو "مذهب الفضيلة" ولنقل مذهب القيم الذي هو أساسا "واجبات الفضيلة" تحقيق المرء كماله الخاص حب الآخرين واحترامهم»[1]، وارتقاء الإنسان في نظر قدامة حينما يمدح بتلك الخصائل والتي بالتأكيد موجودة فيه تصله إلى حد الكمال الذي يؤصله العقد الشعري والذي يجعله محبا ومحترما للآخرين، كما أن الشاعر هنا يلعب دور مُشرع القانون والذي يحمل على عاتقه مكنونات الحرية الإنسانية في تموقعها العملي الاجتماعي الذي لا يقف عند الفضائل بنظرة متعالية وإنما يقف عند واجباتها العملية في تحقيق الذات الإنسانية من خلال التواصل، وهذا مبتغى البلاغة الجديدة هو ايجاد منطق مغاير يفسر القيم ويحققها في الواقع العملي، ألا يحق لنا من هذا المنطلق اعتبار قدامة طفرة فكرية فريدة تبنى الموقف الشعري من أجل الكينونة الإنسانية«فليست القيم هي ما يعوز عالمنا، بل إن الفاعلين هم الذين تعوزهم القيم »[2]، و الأكيد أن المدح ومن خلال الشعر يختص بالفاعلين في المجتمع والذين يجعلون من الفضيلة عقيدة وواجبا، و هذا هو هدف البلاغة الجديدة «و لقد قالها سبينوزا: «ليست السعادة مكافأة الفضيلة، بل إنها الفضيلة ذاتها»[3]، آ ليست البلاغة المحققة هنا نظرية في التواصل الإقناعي من حيث ممارسته العملية في تحقيق السعادة الإنسانية عبر العقل العملي والفلسفة القيمية إنها الرؤية المبكرة لنظرته الثاقبة نحو تفعيل القيم وتحقيقها اجتماعيا مع ملاحظة أن مسألة القيم ومنذ القديم ما زالت مسألة محورية تدور نحوها مناقشات معمقة حتي أصبحنا نسمع بفلسفة خاصة بالقيم تحاول تحقيق تواجدها الفعلي والتفاعلي في المجتمع.

والهجاء في نظر قدامة هو «ضد المديح، فكلما كثرت أضداد المديح في الشعر كان أهجى له ثم تنزل الطبقات على مقدار قلة الأهاجي فيها وكثرتها ...ثم ينظر أقسام المديح وأسبابه فيجري أمر الهجاء بحسبها في المراتب والدرجات والأقسام ويلزم ضد المعنى الذي يدل عليه إذا كان المديح ضد

[1]-جان-بول رزقبر، فلسفة القيم، ص.78/77

[2]- المرجع نفسه، ص.114

[3]-ينظر، نفسه، ص.76

الهجاء»[1] وبما أن القيم الأخلاقية ركينة المدح فمعاني الهجاء أضداد تلك المعاني لكن يبقيان مشتركان في الغاية التي يصبو إليها الشعر وذلك من خلال تكريس القيمة الأخلاقية "مدحا" والاتعاظ بسلوك الغير "هجاءا" لأن «الشعر الإنساني في نظر قدامة يقوم إذ نحن استثنينا الغزل على قاعدة أخلاقية ركينة، فلما كان الهجاء إنكارا لإنسانية المهجو صحّ حينئذ أن نعيره بفقدان هذه القاعدة لكي نحقره إلى نفسه فيتعظ بحالة غيره»[2] وبذلك يكون الهجاء طريقا لتحقيق ما يجب أن يكون وهو الوصول في النهاية بغاية الشعر إلى تكريس الفضيلة بأنواعها وفروعها عبر محاكاتها بالطرق المختلفة والمعنى في المراثي هو شكل من المدح مسبوق مما يدل على ذلك من اللفظ «بين المرثية والمدحة فصل إلا أن يذكر في اللفظ ما يدل على أنه لهالك مثل كان وتولى وقضى نحبه وأشبه ذلك وهذا ليس يزيد في المعنى ولا ينقص منه لأن تأبين الميت إنما هو بمثل ما كان يمدح في حياته ...فلا فصل بين المديح والتأبين إلا في اللفظ»[3]، وبذلك استطاع قدامة ان يجعل للرثاء مخرجا وفق رؤيته المنطقية فإذا كان الرثاء على ما أورده قدامة فإن الفضائل محوره، وبالتالي تتحقق فيه ما يتحقق للمدح من وجود القيمة الأخلاقية الشعرية في صياغته حيث تصبح مجالا لانتفاع المجتمع منها والوصف والتشبيه صفتان متلازمتان في الشعر، وقد تتحققان في أغراض الشعر كلها، فالوصف في نظر قدامة «إنما يقع على الأشياء المركبة من ضروب المعاني كان أحسنهم من أتى في شعره بأكثر المعاني التي الموصوف مركب منها ثم أظهرها فيه، وأولاها حتى يحاكيه بشعره ويمثله للحس بنعته»[4] وأما ذكره في التشبيه أنه «من الأمور المعلومة أن الشيء لا يشبه نفسه ولا بغيره من كل الجهات إذا كان الشيئان إذا تشابها من جميع الوجوه ولم يقع بينهما تغاير البتة، اتحد فصار الاثنان واحدا فبقى أن يكون التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ويوصفان بها وافتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتها»[5] فالعلاقة إذا وطيدة بين التشبيه والوصف فكلما كان الشاعر بارعا في وصفه كان أقرب إلى التشبيه، ويزيد جابر عصفور ذلك وضوحا حينما يؤكد على أن «التشبيه أداة الوصف، ووسيلة

[1]- ينظر، قدامة بن جعفر، ص.30/33

[2]- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص.196/197

[3]- ينظر، قدامة بن جعفر، ص.33

[4]-المرجع نفسه، ص.41

[5]- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.36

لاكتشاف العلاقات بين الأشياء المختلفة، يقارب ما بين المختلفين "حتى يدنى بهما إلى حال من الاتحاد" ويجانس ما بين صرخة الموت في الحرب وصرخة الحياة في الولادة كما في قول أوس:

لنا صرخة ثم إسكاته * * *كما طرقت بنفاس بكر

فيلتقي النقيضان اللذان تنطوي عليها الحياة»[1]، وبذلك يتجسد فعل المحاكاة عبر غرضي الوصف والتشبيه.

أما النسيب في تفكير قدامة هو «الذي يتم به الغرض وهو ما كثرت فيه الأدلة على التهالك في الصبابة وتظاهرت فيه الشهادة على إفراط الوجد واللوعة ...والمحسن من الشعراء فيه هو الذي يصف من أحوال ما يجده ما يعلم به كل ذي وجد حاضر أو دائر»[2] ومن هنا اتضح أن «فهمه للنسيب غير منفصل عن الفضائل الخلقية ويتجلى ذلك في أنه لا يهتم بالوصف المادي للمرأة، بل يبدو كأن هذا الوصف لا قيمة له عنده، إنما ما يعنيه هو البعد الأخلاقي ولذلك أصبح النسيب هو "ذكر الشاعر خلق النساء وأخلاقهن وتصرف أحوال الهوى به معهن"»[3]، وبالتالي يظهر مرة أخرى أن الشعر بالنسبة لقدامة هو القادر على تغيير ما هو سائد ومنافي لطبيعة المجتمع حسب رأيه وبذلك ظهر إلحاحه على تكريس القيمة الأخلاقية صياغيا وشعريا «فمن غير الممكن لأي مجتمع محافظ على قيمه ومتمسك بها، ألا يوجه كل العناية نحو المناسبات التي تسمح بتقديم خطابات فصاحة البيان على وتيرة ثابتة، مثل مراسيم إحياء ذكرى أحداث تاريخية تهم البلاد، و شعائر دينية، وتأبين مفقودين وغيرها من المظاهر التي تعزز صلة التشارك بين جميع الأفراد»[4]، و الشعر حينذاك كان المخول الأول لفصاحة البيان لمكانته الاعلامية والتأثيرية في نفس الوقت، إنه عنوان للتحفيز والارتقاء باللغة ما يجعلها مخولة لتنظيم الحياة وتشريع القيم والمحافظة عليها، ومرة أخرى نستكشف أن «البلاغة العربية أوسع بكثير من هذا اللباس الضيق الذي حشرناها فيه حين حكمنا قراءة واحدة هي قراءة السكاكي ثم المراغي»[5]، و القصد هو تغيير وجهات النظر في الدراسات البلاغية عند العرب ،البلاغة العربية

[1]- جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.109

[2]- ينظر ، قدامة بن جعفر، نقد الشعر ، ص.43

[3]-جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.122

[4]- شاييم بيرلمان، الحجاج والعنف جدل البلاغة والسياسة، ت. أنوار طاهر،ص.03

[5]-محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص.06

تفاعلية قبل أن تكون نمطا تعبيريا تنميقيا و"نقد الشعر" هو الكفيل بتمييز البلاغة مع أصولها التداولية إنها بلاغة جديدة بكل المعان .

الغلو هو «التصلب والتشدد ومجاوزة الحد المقبول...ولعل مفهوم الغلو تعزز عند قدامة بما استوحاه من الفكر الأرسطي وقد شرح قدامة مفهوم الغلو، ووضعه في مقابل الحد الأوسط وأشار إلى أنه صفة للمعاني»[1]، ففي نظر قدامة هناك مذهبين «من مذاهب الشعر وهما الغلو في المعنى إذا شرع فيه والاقتصار على الحد الأوسط فيما يقال منه»[2]، ومما جاء في تفسير إحسان عباس أن الحد الأوسط هو الفضيلة «فقد قال أرسطاليس أن الفضيلة وسط بين طرفين فهل يجوز للشاعر أن يصف قوما بالإفراط في هذه الفضائل؟ وجواب قدامة على ذلك بالإيجاب لأن هذا من باب الغلو في الشعر وليس يراد منه إلا المبالغة، والتمثيل لا الحقيقة»[3] لأن «الغلو إنما أرادوا به المبالغة والغلو بما يخرج عن الموجود ويدخل في باب المعدوم، فإنما يريد به المثل وبلوغ النهاية في النعت»[4]، ومما «استشهد به قدامة للغلو بيت أبي نواس:

وأخفت أهل الشرك حتى إنه * * * لتخافك النُّطف التي لم تُخلق

إذ جعل ما لم يخلق يخافه»[5] وإذا تتبعنا الأمر جماليا، وحسب جابر عصفور فإن مسألة "الاعتدال" مرتبطة كثيرا باللذة الشعرية والاعتدال باعتباره حالة من التناسب في أجزاء الفن وحالة من التوازن بين قوى النفس فهو بالضرورة أساس في القيمة الأخلاقية والقيمة الجمالية في نفس الوقت وبذلك يكون الاعتدال هو "الحد الأوسط"، أي هو الفضيلة في انعكاسها على الإنسان حينما يستشعر لذة الفن لأن «علة الجمال في الفن مرتبطة بعلة الفضيلة»[6] ومن خلال الفضيلة أو «مجموعة الفضائل إذا تحققت في الإنسان ما كان ذلك الإنسان هو الكامل الذي ينبغي أن يبرزه الشاعر للأعين، ما دام

[1]- ينظر، محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، ص.264/263

[2]- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص.17

[3]- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص.198

[4]- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص، 19

[5]- ينظر، محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، ص.263

[6]- جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص.112

الشعر أغلبه مدح، ومادام المدح يقوم على الفضائل الخاصة التي تميز الجنس»[1] فقدامة كان ذكيا حينما جعل من القيمة الأخلاقية مقوما من مقومات ماهية الشعر، لذلك كانت فكرة الغلو عنده متاحة حتى يبرز المعنى بغرابة ممكنة ومؤثرة في المتلقي شرط الالتزام "بالحد الأوسط"، فالغلو باعتباره منطقا عربيا ويونانيا وُجد منذ القديم في الشعر، لكن قدامة قدمه بصورة مقبولة حيث جعل «المعنى المغال أصل يرجع إليه، لأن الغلو إنما هو تجاوز في نعت ما للشيء أن يكون عليه، وليس خارجا عن طباعه»[2]، وبذلك يعتبر الغلو من خلال تأثيراته، مركز القيم الجمالية التي تهدف إلى تكريس مجموعة الفضائل عبر صورة المعنى التي حددها قدامة، والتي تظهر« انطلاقا من مثال الكلام المجازي، أن الخيال هو السبيل المفضل لإعادة وصف الواقع والكلام الشعري هو الذي يحدد بامتياز ما سماه أرسطو، و هو يفكر في التراجيديا بمحاكاة الواقع، التراجيديا في الحقيقة لا تحاكي الواقع إلا لأنها تعيد خلقه بواسطة خرافة أو حكاية تصل إلى جوهره الأعمق»[3]، و قدامة تنبه إلى مسألة الجوهر الأعمق الذي تحدثه اللغة فكانت حجته في احداث منطق مغاير لتمثل المعنى الشعري تحمل جرأة كبيرة في منهجه المبتكر، فهو رغم حرصه على مدح الإنسان من خلال الفضائل التي يتميز بها يسمح للموقف الشعري أو بالأحرى يمكن للصياغة الشعرية حسب رأيه ان تصوغ الفاحش من المعاني دون المساس بشخص الشاعر «إن ما يميز العبقرية عن كل ما هو مجرد موهبة بسيطة أو مهارة عادية إنها وحدها هي القادرة على إلغاء التناقضات التي لا يستطيع سوى العبقري أن يلغيها»[4] أي أنّ الممارس للبلاغة الجديدة يفسح المجال أمام التناقضات ليجعلها مستساغة مقبولة، فلقد مزج قدامة بين بلاغتين فكان حينا يقوي الجانب التعبيري وفي حين آخر يقوي الجانب التواصلي فكان بذلك ناقدا متميزا في تحقيقه لتداخل معرفي مهم ناتج في الأساس عن تراكم فكري حققته اللغة أساسا ،و رغم أن الناقد قديما بحث عن الأريحية التي اشتغل من خلالها بفتحه بعض النوافذ الفكرية على رؤى جريئة في بعض الأحيان إلاّ أنه تمكن من الانفلات من بعض القيود ،فما على الناقد المعاصر إلا تتبع هذه الرؤى في سيرانها نحو الحقيقة.

---

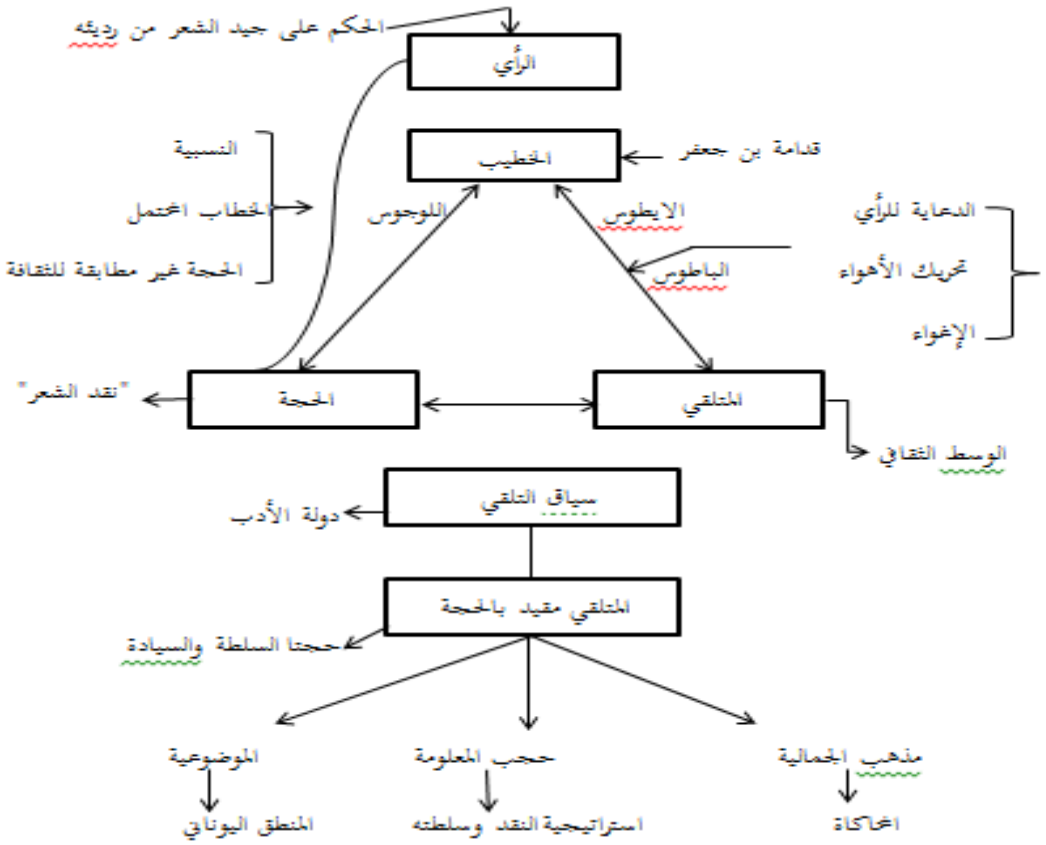
[1]- جابر عصفور، مفهوم الشعر ، ص.113

[2]- بدوي طبانة، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، ص.250

[3]-بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ت. محمد برادة /حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 2001،ط1، ص.89

[4]-صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص.49

4. البلاغة الحجاجية عند قدامة:



حسب الشكل الذي قدمه فيليب بروتون

- **التربيع والتدوير في ميزان البلاغة الجديدة:**

1. بين البلاغة الجديدة والتلقي:

يُعد التلقي من أهم النظريات التي برزت في الراهن المعاصر للفكر إذ«تعتبر نظرية التلقي...من أبرز النظريات التي تتقاطع في فضائها كل من التأويلية والظاهراتية وعلم الاجتماع المعرفي، هذا فضلا عن دورها في الحركة النقدية المعاصرة بصفة عامة، واستلهامها أهم التصورات البلاغية القديمة والحديثة بصفة خاصة»[1]، و روادها الغربيون ساهموا بقسط وفير من التنظيرات التي لها مجالها البحثي وما يهم ذكره في هذه السطور هو معرفة التداخل بين البلاغة الجديدة والتلقي بصفته مناط التأويل بكل

[1] – محمد سالم محمد الامين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص.81

حثيثياته ،والمعروف عن التأويل حسب أمبرتو إيكو «التأويل في الفلسفة الهرمينوطيقية فهم يحدث من خلاله امتلاك للمعنى المضمر في النص، علاقاته الداخلية، وايضا علاقاته بالعالم والذات، كما يعد في هذه الفلسفة اللحظة الجوهرية في الحياة الانسانية، حيث تتميز الكائنات الانسانية بامتلاكها الفهم ذاته للعالم وللآخرين»[1]، وهذا الفهم ينحى إلى تجاوز المعنى السطحي إلى روحه العميقة التي تُبين الحقيقة الانسانية بكل تمثلاتها وعليه فإن ارتباط البلاغة الجديدة بالتلقي يتم من خلال محورين هامين أولهما :أن استدعاء أي حجة من الحجج يتم وفق تلقي معين يفرض الاختيار من الخطاب المحتمل الذي نظم قوانينه ارسطو والذي يتم منه احضار الحجج المناسبة« وهذه الوسيلة أي وسيلة الإحضار عامل جوهري في الحجاج لطالما أهمله المنظور العقلاني في الاستدلال»[2]، وإذ يستحضر المحاجج حجة معينة فهو بذلك يستدعي تجربة معينة «إذ لا يكفي أن ندرك أن لشخص ما تجربة ولكن يجب علينا أن نشعر بانعكاس هذه التجربة فينا، ونحاول إعادة معايشتها»[3]، و لا يتم هذا إلاّ في اطار تأويلي معين يرتبط ارتباط وثيق بالسياق «يؤكد سبيريز وويلسن أن "السياق ليس أمرا معطى دفعة واحدة إنما يتشكل قولا إثر قول" فالسياق بهذا المفهوم يتضمن كل ما هو خارج لساني، والذي يمكنه أن يشكل جزءا من الوضعية التلفظية، فهم يضم عناصر الإطار الزمكاني للتلفظ، وطبيعة المتحاورين وجنسهم إلى جانب لحظة التلفظ، هذه المكونات الخارجية هي الكفيلة بأن تنقل المتخاطبين من التعامل مع المستوى اللغوي إلى التأويل التداولي»[4]، إذن كل تأويل يرتبط ارتباط وثيق بالسياق، وبذلك تلوح في الأفق المعان وفق جدل مستمر بين اللغة والفكر ذلك لأن« التأويل عمل معقد يتأثر بموقفنا من علاقة اللغة بالفكر...وفي كل تفهم لحظتان :فالفهم شيء يشتق من اللغة ويشتق من الإيماء إلى عقل المتكلم معا»[5] وادراكه وحصوله«في التأويلية المعاصرة هو الشرط الضروري لبداية أي حوار ولا تشترط صحة الفهم من عدمه في البداية، إذ الفهم مجرد احتمال خاضع للإصابة

[1]– محمد سالم محمد الامين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر ، ص.61 "عن أمبرتو إيكو التأويل والتأويل المفرط"

[2]– عبد الله صولة، الحجاج :اطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال " مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة " لبرلمان وتيتيكا، ص.314

[3] –المرجع السابق، ص.66، "عن مصطفى ناصف، نظرية التأويل "

[4]– إلفي بولان، المقاربة التداولية للأدب، ت.محمد تنفو/ ليلى احمياني، م. سعيد جبار، رؤية للنشر والتوزيع، 2018، القاهرة، ص.10

[5]– ينظر، محمد سالم محمد الامين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص.66

وعدمها وخاضع لعمق الرؤية و تعدد الخبرات »[1]إذن لا تأويل بدون فهم، وكل فهم هو تمكن من اللغة «يقول هيرنش قولا مقنعا: «إن فعل الفهم في البداية تخمين لطيف "أو مغلوط" ولا توجد مناهج لتكوين التخمينات، ولا قواعد لتوليد البصائر، إذ تبدأ الفعالية المنهجية للتأويل حين نباشر باختيار ونقد تخميناتنا»[2]، وكلما كانت اللغة أدبية أي تتحقق فيها الكثافة الدلالية كلما كان للتأويل مجال موسع لاستنطاق اللغة فقد يكشف الأدب ما يعجز عنه مختلف التخصصات الأخرى المرتبطة بالإنسان، كذلك لا حجاج بدون تأويل، فكل حجة مستدعاة هي مناط تأويل معين، والمعروف أن علم التأويل يهتم «بثلاثية الفهم والتفسير والتطبيق وما يتصل بها من بحث عن الدلالة والمعنى»[3] وهي عناصر التي تجعل من التلقي عنصرا فعالا في أبستمولوجيا المعرفة، و بذلك تتحدد البلاغة الجديدة بنوعية التلقي، فكل حجاج في داخله نوعية مميزة من القراءة وبالتالي التلقي يبين عن بلاغة جديدة تكون بالضرورة نتيجة لتفرده المعنوي، كذلك فالتطبيق المتواضع الذي نحن بصدد تنفيذه يعتبر عملية تلقي تتداخل فيه عملية الفهم والتفسير والتطبيق، والمعنى أن اكتفاء أي ناقد من عنصري الفهم والتفسير وغياب التطبيق يحدث شرخا في عملية التلقي، أو تكون الدراسة خارج عن اطارها المعرفي إذن ثلاثية "الفهم والتفسير والتطبيق "تشكل جوهر الهرمينوطيقا التأويلية وحيث أن هذا العلم أصبح معاصرا والاهتمام به أخذ مجالا واسعا، صار لزاما التأكيد على أن التلقي يعتبر جوهر المعرفة ليس بكونه فاعليته التنظيرية وإنما اضحى لزاما تفسيرها وتطبيقها ميدانيا وعلميا، وهذا ما يمثل المحور الثاني في ارتباط البلاغة الجديدة بالتلقي، و مسألة التلقي تختلف من ناقد إلى آخر، فقد يتشكل تأويلين مختلفين لتطبيق نحو نفس النظرية ونفس النص الممثل في التطبيق، ذلك لأن كل ناقد له طريقته في التفكير ولغته التي يحتكم إليها وسياقه أيضا وحتى مرجعيته الفكرية تلعب دورا في عملية التلقي، جميع أنواع المعرفة ارتبطت الآن بالتلقي والقراءة، فصار الابداع يولد من خلال الابداعات السابقة وكأن الفكر المعاصر أبان عن عجزه فصار يمتثل لما أتى به القدماء ابداعا وتلقيا ونقدا، أو كأن الانسان صار متحفظا نحو هذه المعاصرة التي قد تكون عواقبها وخيمة على الإنسانية لو تركت هكذا دون انضباط، ما يجعلنا نلاحظ أن جميع الرؤى التي تجاوزت الفكرين الحداثي والما بعد حداثي أصبحت

[1]– محمد سالم محمد الامين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر ، ص.70

[2]– بول ريكور نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ت. سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان 2006، ط2 ص.124

[3]– المرجع السابق، ص.62

تنشد التوازن وحتى التعقل لإنسان متغير باستمرار ينشد ذاته قبل أي شيء أخر، فأخذت من كل فكر جوانبه الايجابية لتتشكل البلاغة الجديدة في أفق من الحوار المتجدد .

2.لمحة فكرية على السخرية:

فلنبدأ «من البداية، بالنسبة للبلاغيين السخرية هي مداراة للمعنى...فن اخفاء الأفكار حيث أن شيشرون يترجم المصطلح اليوناني " d'eironia" بهذا الاصطلاح، و كان يسمي سقراط الساخر" l'eiron" أي المضحك»[1] لذلك «ترتبط السخرية عند مؤرخيها وفلاسفتها بسقراط وطريقته في طرح الأسئلة، ولذلك رأى هيجل أنه وإن كانت التسمية من أفلاطون، فإن المفهوم من سقراط»[2]، وإذ سقراط يجسد السخرية فعلا وفاعلية فهو بذلك يدخلها حيز البلاغة لأن هذه الأخيرة ترتبط دائما بالإنسان في تموضعاته الكلامية المختلفة، لذلك أُعتبر «فن السخرية كصورة وحسب كنتليان يجب "سماع عكس ما قيل "، لكن المضاعفة في المعنى لا تنتج من خلال الكلمات ...و إنما تنتج خطابيا...في الاستعارة معنى الكلمات مختلف...لكن في الصورة نجد مداراة للمعنى في قصده الشامل»[3]، وإذ تكون السخرية فيها مداراة للمعنى معناه أنها تقام حجة على موقف معين فهي بذلك تعبر عن رفض لقضية معينة يُحتج من أجلها، أو وُجدت لسبب قهري فكانت السخرية إحدى مستلزماتها وما إلى ذلك «إن السخرية حجة في حد ذاتها، وكذلك الاستعارة، إنها استدلال قائم على المقايسة المكثفة ...»[4]، والمعروف أن هذا المدلول للسخرية لا يبتعد عن رؤية الجاحظ كثيرا، والأكيد «عندنا أن الجاحظ كان يسخر من مجموع أسئلة زائفة في عصره، أسئلة تحركها الشعوبية حينا وروح البداوة حينا والسياسة أحيانا، بل دائما، أبطالها فقهاء وكتاب ومتفلسفة وشعراء

---

[1]-ينظر Samir Mestiri , l'ironie de socrate , essai sur l'ironie philosophique , le harmattan , paris , 2015 , p.13 (commençons donc par le commencement, pour les rhétoriciens , l'ironie c'est la dissimulation …l'art de cacher sa pensée , cicéron en effet , traduit le terme grec d'eironia par ce terme , il surnommait d'ailleurs , socrate l'eiron, c'est-à-dire le bouffon)

[2]– محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005،ص.93

[3]-ينظر، Ekkehard Eggs , Rhétorique et argumentation de l'ironie , Argumentions et analyse du discours , open edition , journals , p.2 (dans l'ironie comme figure , il faut selon Quintilien aussi entendre le contraire de qui est dit …, mais ce double sens ne se produit pas pour autant au niveau du mot …, mais au niveau du discours …, dans le trope , le sens des mots est différent …tandis qu'il Ya dans la figure une dissimilation de l'intension globale)

[4]–أوليفي ربول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي ؟ ت.محمد العمري، ص.216

زاغوا عن النمط السليم في نظره وهو المعتزلي المؤمن بالعقل وحسن البيان»[1] ، إذن فسخرية الجاحظ حجة دامغة لموقفه الفكري وموقفه من الثقافة عموما، خصوصا إذا طرحت بعض المسائل الأخلاقية ضمن النص السخري، لأن المسائل الأخلاقية ترتبط بالقيم، واثارة موضوع القيم يعني أن بعضها أصبح في عداد القيم التي يجب محاربتها في كل زمن وفي كل حين لغرض تواصلي يهدف إلى تفسير قيمي نافع للمجتمع ومثله "المراء" تلك الصفة التي نبذها الجاحظ وكذلك صفة "ادعاء العلم" ورغم بعد المسافة بيننا وبين الجاحظ نكاد نجزم أن تلك القيم الدخيلة التي حذرنا منها الجاحظ هي التي تهلكنا يوما بعد يوم ونحن في حالة السكون، كانت له رؤى استشرافية للواقع لذلك أقام حجة أدبية ترفض ما يضر المجتمع رفض البقاء والوجود.

3.تحليل نص الجاحظ "كتاب التربيع والتدوير" وفق البلاغة الجديدة:

الجاحظ مفكر مهم في التراث العربي القديم، و تكمن أهميته بأن نصوصه الموروثة متجددة المعنى على الدوام إذ شكلت عبر التاريخ مادة أولية للكثير من النقاد في تمعنهم لنصوصه، واكتشاف معانيها العميقة، وما يهمنا في هذا التطبيق المتواضع هو استنباط معنى النص وفق رؤية البلاغة الجديدة، اما اهتمام النقاد بهذه الرسالة بالذات وإن كان لبنة أساسية في انطلاقة البحث، إلا أن له مجال بحثي آخر يمكن أن يستفيض فيه أي باحث إذا ما عولجت الظاهرة الجاحظية بتتبع تاريخي معين، لكن«وجب علينا القول بوضوح : انه ليس هناك كاتب معاصر أو لاحق يشبه الجاحظ، وأن جميع التحليلات التي نقوم بها لنكتشف أوجه شبه بينه وبين غيره مصيرها الاخفاق المحتم، لأن اوجه التباين تطيح بأقوى وجوه المماثلة، و لعل الفضل الوحيد الذي يستطيع غيره من الكتاب منافسته إياه هو خلق النثر الأدبي في زمن تخلى فيه الشعر عن مكانه الراجح»[2]، إذ المعروف أن البلاغة العربية عرفت ازدهارها شعريا أكثر منه بيانيا، وما يتيح فرصة قراءة النصوص القديمة بتطبيقات البلاغة الجديدة هو تداخل يكاد يكون عميق في بعض جوانبه «فللبلاغة العربية، إذن مهدان كبيران أنتجا مسارين كبيرين : مسار البديع يغديه الشعر ومسار البيان تغذيه الخطابة، ونظرا للتداخل الكبير بين الشعر والخطابة في التراث العربي، فقد ظل المساران متداخلين وملتبسين رغم الجهود التي ساهم

[1] – محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص.134

[2] –شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ت.إبراهيم الكيلاني دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر سورية 1961 ص.03

بها الفلاسفة وهم يقرؤون بلاغة ارسطو وشعريته»[1]، إذن خلق النثر الأدبي في جو يكاد يسيطر عليه الشعر يعطينا تلميحا مهما على تحول مهم في الفكر، ذلك لأن وراء كل تشكل أدبي جدل قائم ومنطق جديد لتشكله فهو يعبر عن انعكاس لحالة اجتماعية معينة، و يعبر أيضا عن تحول في الوعي وفي طريقة التفكير، ما يتيح لتغير بلاغي ملح وغير نمطي، إنه تلميح بين الفينة والأخرى لتحديدات بلاغية هي بالضرورة جديدة، وتلك أوليات مهمة يجب الانتباه إليها، و ما يشكل أيضا رؤية جديدة لبلاغة مغايرة اعتراف شارل بلات في بحثه عن الجاحظ أن أي مقارنة بينه وبين مفكر آخر تُلح على المفارقة وتأبى المماثلة، ما شكل وعيا مغايرا يلح دائما على تغير بلاغي في أفق فكري أبان عن انزياح معين، إذن طرائق الاتصال والانفصال في تموقعات البلاغة الجديدة حجاجيا، تظهر قبلا في الرؤية البلاغية لظهورها، ومن مكامن الاتصال القبل حجاجي وجود الجاحظ كظاهرة أدبية متفاعلة في مجتمع تحكمه بنية واقعية معينة يشترك فيها مجموعة بشرية تحتكم إلى أمثال وشواهد وأقيسة فكرية تصلح بعد ذلك لاستخدامها نموذج حجاجي ضمن اطار "الأدلة الشبه منطقية" والتي تعبر عنها مختلف«الأشكال المسلم بها في مجالات أخرى من مجالات الواقع التمثيل والاستعارة الخ...»[2]، إذن طرائق الاتصال مهمة جدا، و إن كانت تحضر ابتدائيا في الحجاج لغة، لكن حضورها يظهر جليا في تمكن المحاجج من اختيارات مبنية على تفاعله مع الواقع في تكوناته المختلفة إذن الاشتراك في الثقافة الواحدة واللغة الواحدة تمكن المحاجج من الادلال بأبنية حجاجية أكثر عمقا« إنك لا تعرف الأمور ما لم تعرف أشباهها ولا عواقبها ما لم تعرف أقدارها ولن يعرف الحق من يجهل الباطل، و لا يعرف الخطأ من يجهل الصواب، ولا يعرف الموارد من يجهل المصادر، فانظر لم تسالمت النفوس مع تفاوت منازلها، ولم تجاذبت عند تقارب مراتبها، و لم اختلف الكثير واتفق القليل، ولما كانت الكثرة علة التخاذل والقلة سببا للتناصر، وما الفرق بين المجاراة والتحاسد وبين المنافسة والتغالب فإنك متى عرفت ذلك استرحت منا ورجونا أن نستريح منك »[3] وهذه بعض مظاهر الاتصال «كان أحمد بن عبد الوهاب مفرط القصر، و يدعي أنه مفرط الطول و كان مربّعا وتحسبه لسعة حفرته واستفاضة خاصرته مدوّرا، و كان جعد الأطراف قصير الأصابع وهو هي ذلك

[1]– محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص.29

[2]– عبد الله صولة، الحجاج :اطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال " مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة " لبرلمان وتيتيكا، ص.324

[3]–الجاحظ، التربيع والتدوير، الناشر مؤسسة هنداوي، 2017، ص.08

يدّعي البساطة والرشاقة، وأنه عتيق الوجه، اخمص البطن معتدل القامة ...و كان كبير السن، متقادم الميلاد وهو يدعي أنه معتدل الشباب، حديث الميلاد ...و كان ادعاؤه لأصناف العلم على قدر جهله بها»[1]، و هو في كل ذلك يمهد لتبرير فكري عن سبب تبنيه "الاعتزال" فهو يهجو أحمد بن عبد الوهاب حينا ويحقره حينا أخر، مستدعيا في ذلك كل الأوصاف الحسية الدالة في نمط سخري والحس بكل تموقعاته عند الجاحظ لا يتبوأ مكانة للعقل فقط في التنبيه للإدراك بالعقل في مكنونات الأشياء بداية بالحس أي بالمادة –أيّا كان نوعها –و إنما الغرض منه أيضا تحديد تجارب الإنسان المختلفة بتموقعاتها الفعلية، وبحياة معيشة، والغرض من تحديد الجاحظ إليها هو تركيزه على تلك التجارب كما هي في واقعها، وهذا في حد ذاته حجة بالغة وقوية، و هذا من الأسباب القوية التي جعلت الجاحظ يوظف السخرية، فهو ليس تشكلا أدبياّ الغرض منه تضمين الجدية داخله فقط وإنما هو مناط انفعال واضح في السخرية على ذلك الواقع الذي لم يرى فيه إلاّ استغلال الأفكار لأغراض كان الجاحظ مدركا لها في عصرها وخصوصا الدينية منها للتهكم على الأخرين المختلفين واحتقارهم، وهذا ما وصفه "بالمراء" «قال رجل لزهير البابي :" أين نبت المراء ؟" قال :" عند أصحاب الأهواء وقال عمر بن عبد العزيز :" من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل"»[2] اذن تلك السخرية نابعة من مكامن داخلية مثلها مثل ارتيابه وشكه الدائم نحو فكره ، وهو في كل ذلك لا يزال يتشبث بالحس في نمط سخري حتى يبعد عن نفسه القيمة السلبية التي وصف بها غيره فكيف لإنسان يحمل في داخله هجاءا ظاهرا أن لا يتصف بالمراء والهجاء في لبه تحقير، لذلك أحالنا مباشرة إلى الواقع كما هو، بأسمائه، وأفكاره، وقيمه المنبوذة، وقيمه المستحبة وما يجدر بهذه الأمة تركه، وكيف نختار علومنا ومذاهبنا التي بها نستسيغ ديننا دون افراط أو تفريط، و الزامية الاتصال تستدعي ايضا الزامية الانفصال في البلاغة الجديدة.

و الانفصال ايضا يظهر في الحجة، و لكن حضوره الزامي حتى قبل الادلال بالحجة صراحة فطرائق الانفصال في هذا التموقع البلاغي تظهر الجاحظ كطفرة فكرية مختلفة تنبئ بعبقرية عابرة للزمن، ظهر ذلك في اسلوبه ووعيه وطريقة تشكيلاته الأدبية لأن ثقافة الجاحظ «تميزت بالشمول نتيجة اطلاعه الواسع على نواحي العلوم المختلفة ومن ثم استطاع أن يكتب في مختلف الموضوعات

1–ينظر، الجاحظ، التربيع والتدوير ، ص.05

2–المرجع نفسه ، ص.06

مستوفيا فيها ذكاءه الحاد وقوة منطقه الوقاد، و دقة ملاحظاته العجيبة»[1]، مما مهد لحضور حالة من الانفصال «فوفق هذه الطرائق يحدث الفصل داخل المفهوم الواحد بملاحظة انعدام الانسجام بين العناصر المكونة له، و يحمل أعراضه على جوهره ومحاكمة ظاهره ...في ضوء حقيقته»[2]، و في المقابل هناك حالة من الانفصال نجد الجاحظ فيها يمجد أحمد بن عبد الوهاب ويقيم له وزنا بالاستعانة بالحجج الدالة« وقلت : لول فضيلة العرض على الطول، لما وصف الله الجنة بالعرض دون الطول حيث يقول جل ثناؤه : "وجنّة عرضها كعرض السماء والعرض" فهذه براهنك الواضحة ودلالتك الظاهرة ولو لم يكن فيك من الرضى والتسليم، ومن القناعة والاخلاص، إلا أنك ترى أن ما عند الله خير لك مما عند الناس وأن الطول الخفي أحب إليك من الطول الظاهر لكان في ذلك ما يشهد لك بالإنصاف»[3]، و هذا إن دل على شيء فإنه يدل على شيء مهم يؤكد أن الجاحظ كان ينقد نفسه باستمرار يمحص في الافكار التي تقلقه، يميز بين الطول "التمعن في الدين بالنظر العقلي" وبين العرض "الرضى والتسليم "«و قد تعرف ما في الشك من الحيرة، و ما في الحيرة من قلق وما في القلق من نصب، وما في النصب من طول الفكرة من الوحشة من التعرض للوساوس والخفقة وما في اتعاب القلب وانضاء النفس من كلال الجسد وما في الالحاح من دواعي الضجر وما في الجهل من النقص و ما في نزاع النفس من الكدّ»[4]، إذن أحمد بن عبد الوهاب شكل للجاحظ مفارقة فكرية أرهقته نفسيا، و قد تكون هذه الشخصية نفسها التي جعلت من الجاحظ معتدل الفكر، متوازن الرؤية«فأنت حين تقرأ لوحاته الحوارية في الدفاع عن الشيء وضده تحس وكأنه يعرض عليك سؤال النسبية، كل الأفكار الإنسانية نسبية، يمكن تحصيل وجه لتأييدها ووجه للطعن فيها فلا مفر إذن من البحث عن موقع بين الموقعين، أو منزلة بين المنزلتين »[5]، لذلك« حاول الجاحظ في إطار فلسفة وسطية، التنبيه إلى تشعب الحقيقة إمكانية النظر من زوايا مختلفة ردا على اتجاهات كانت متصادمة يدعي كل طرف منها احتكار الحقيقة، كانت هذه المسألة سياسية في أساسها ثم اخذت أبعاد

1- رابح محمد العوبي، فن السخرية في أدب الجاحظ، دار الكتاب الثقافي للنشر، 2013، ص.92

2- عبد الله صولة، الحجاج :اطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال " مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة " لبرلمان وتيتيكا، ص.324

3- الجاحظ، التربيع والتدوير، ص.11

4- المرجع نفسه ، ص.19

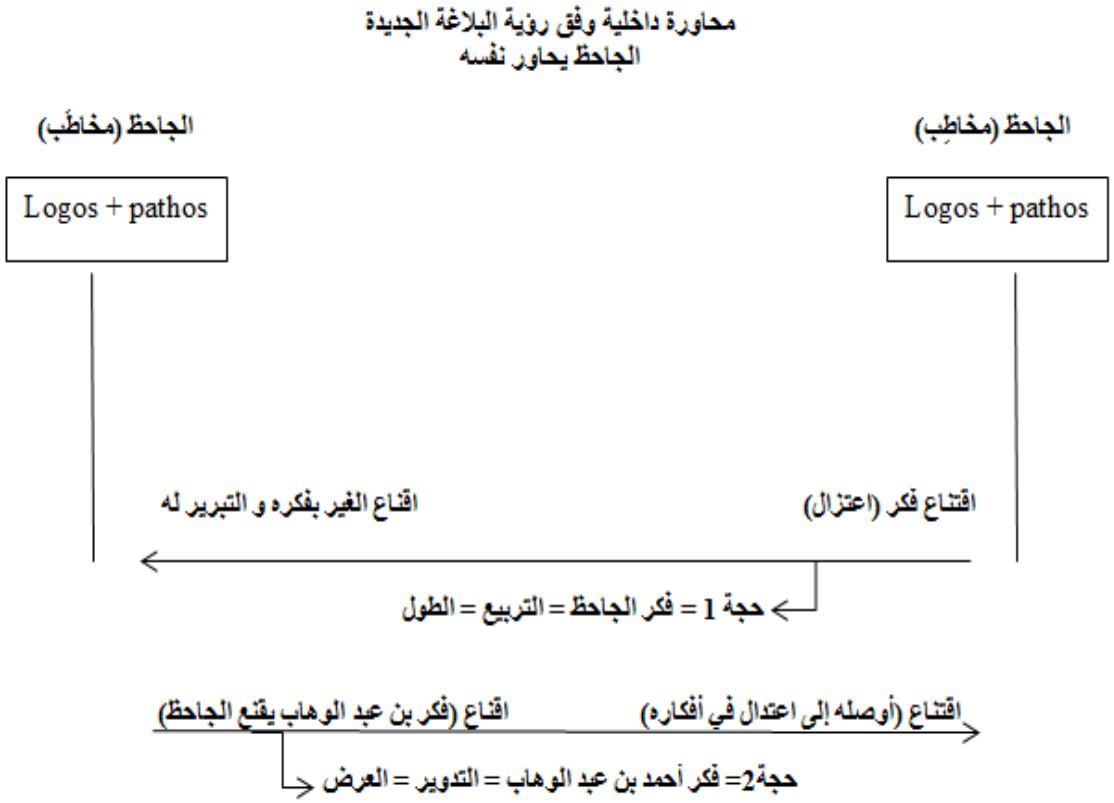
5- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص.135

فكرية، و مارسها الجاحظ كرياضة فكرية وفنية هادفة من خلال مصادمة القيم والأفكار في صور عدة »[1]، فالجاحظ من خلال رسالته أبان عن الموقف الكلي للثقافة العربية الاسلامية «و من عرف قدره عرف قدر خصمه، ومن جهل قدر نفسه لم يعرف قدر غيره »[2]،فهو لم يكتفي من خلال سخريته بتحديد مواضعا للنقد تتبعا لمسار مفهوماتي تشكل حسيا وإنما كانت رؤيته استشرافية دالة من خلال التمحيص في واقع كثرت فيه المذاهب الفكرية للدين فكان للجاحظ رؤاه التي تجعل من المسلم يقبل هذا ويزيح آخر، ضمن مقابلة حجته الفكرية بحجة أحمد بن عبد الوهاب ضمن اطارين عامين للفكر الاسلامي، اطار التربيع وحجته الجاحظ "النظر والتمعن العقليين في الدين "و اطار التدوير وحجته احمد بن عبد الوهاب " الرضى والتسليم" «و هذا ما يدل على أن الضحك والسخرية لدى الجاحظ ليسا بدون هدف، و إنما لهما قصد ووظيفة في بلاغته المؤسسة على الفهم والافهام والامتاع التصويري القصصي، وقد ساق لبيان أهميتهما في حياتنا مجموعة من الأدلة النقلية والعقلية»[3] فكل المذاهب التي تدخل في اطاريهما شرط ابتعادها عن صفتي "المراء" و"ادعاء العلم" هي مذاهب صالحة لكل زمان ومكان .

[1]– محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ، ص.138/137

[2]– الجاحظ، التربيع والتدوير، ص.34

[3] – رشيد أعرضي، تأصيل محمد مشبال لبلاغة السخرية في كتابيه: البلاغة النادرة والحجاج والتأويل في النص السردي عند الجاحظ ص.130/129



و البلاغة الجديدة لا تنظر إلى النص الجاحظي على أنه مجرد أقوال مليئة بالاستطراد أو مجرد سفسطة فهذه المفارقات الموجودة لديه هي التي تشكل لنا رؤية مغايرة لبلاغة جديدة ، فالجاحظ في هذه الرسالة يثير الكثير من المسائل الحساسة في الثقافة العربية، فهو يعطينا تلميحات فكرية بعد التشخيص الحسي لمختلف مكوناتها، و هو في كل هذا في عملية اتصالية بخفاياها، وقد يتسع مقام بحثي أخر للتركيز على تلك الخفايا ومعرفة دورها الفعال أو الغير فعال في المجتمع«من يتابع الجاحظ في صنعة كتبه ورسائله يجده يشغف بحكاية الواقع، لا يستتر ولا يتخفى»[1]، فالنظرة البلاغية بالرؤية الجديدة تنظر إلى النص ككل متكامل، والجاحظ فيه يحاور ذاته ويحاججها، كما أن تحليلاتها خصوصا في الادب تركز على النظر في القيم، لأنها مرتبطة بسلوك الإنسان مباشرة، و في هذه الرسالة يركز الجاحظ على قيمتين أساسيتين أحدهما سلبية "المراء "و الأخرى ايجابية "الانصاف " وهو في ذلك يحاور نفسه من أجل متلقي آخر يستشف معانيه، لان الجاحظ عاش في وقت كثرت فيه

[1]–شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ط.10 ، ص.162.

المذاهب، و كثر الاختلاف بوجه حق أو بغيره، وهو في ذلك لا يذم الاختلاف بدليل " التربيع والتدوير" أي أن الثقافة الاسلامية بنيت أساسا على هذا الاختلاف البين والصحي، فلقد أنعم الله على الانسان بالعقل ومهما سلمنا تسليما في بعض الأمور إلا ويكون العقل مهيئ لذلك الاستسلام «وقلت: ولا يوجد التربيع إلا في المصنوع دون المخلوق، و فيما أكره على تركيبه دون ما خلي وسُوّم طبيعته، وعلى أن كل مربع ففي جوفه مدور، فقد بان المدور بفضله، وشارك المطول في حصته»[1] وهنا يمكن أن يحضر "منطق بديل"* في اختياراتنا المصيرية.

فكل المذاهب الفكرية التي يكون أساسها علمي تصلح أن تكون بناء فكريا للأمة «وأن تعلم أن العلم لا يجود بمكنونه ولا يسمح سيره ومخزونه إلاّ لمن رغب فيه لكرم عنصره وفضله لحقيقة جوهره ورفعه عن التكسب وصانه عن التبذل، وأنه يعطيك خالص الحكمة حتي تعطيه خالص المحبة»[2]، فكل المذاهب أو الخطابات أو مختلف الرؤى التي إذا نُظر فيها أركز على كلمة نُظر فيها ووُجد فيها شيئا من المراء فجُلها مرفوض «المراء مذموم لأنه مخاصمة في الحق بعد ظهوره»[3]، و أعود إلى الصفة الإيجابية وهي "الانصاف" «و- أنا أبقاك الله –أتعشق إنصافك كما أتعشق المرأة الحسناء وأتعلم خضوعك للحق كما أتعلم التفقه في الدين، لربما ظننت أن جورك انصاف قوم آخرين وأن تعقدك سماح رجال منصفين»[4] فقد شبه تعشق الانصاف بتعشق المرأة الحسناء، وهل يتوقف تعشق المرأة الحسناء عن زمن دون زمن، إذن الانصاف هو من القيم التي يجب الاصرار على تبنيه في كل العصور وكل الأزمنة كما يجب أن يقضى على المراء في كل العصور وفي كل الأزمنة، صدق الجاحظ وصدقت نواياه في تخليد " أحمد بن عبد الوهاب "« وستقول :" ما دعاك إلى التنويه بذكري وتعريف الناس مكاني، وقد تعرف حشمي وانقباضي ونفوري واستيحاشي" ولو أنك-جعلت فداك- مسئول في كل زمان والغاية في كل دهر، لما أفردتك بهذا الكتاب، ولما أطمعت نفسي في الجواب ...فتربية كفك والناشئ تحت جناحك أحق بذلك وأولى

---

[1]- الجاحظ، التربيع والتدوير، ص.13

ليس المقصود بالمنطق البديل هو المساس بثوابت الأمة وحقائقها المعرفية العامة وإنما المنطق الذي يمس سلوكاتنا من حيث ارتباطها بالقيم فمثلا كلنا يعرف قيمة العدل استدلاليا، لكن هل يوجد العدل في واقعنا المعيش، المنطق البديل يمكننا من تحقيقه إذا ما استنطقنا تجارب الأخرين

[2]-المرجع نفسه ، ص.48

3-موسوعة الأخلاق، الدرر السنية، www.dorar.net

4- الجاحظ، التربيع والتدوير ، ص.11

وقد كان يجب أن تكون على ذلك أحرص به وأعنى»[1]،و كفى بالأمة "بالتربيع والتدوير" اقتناعا واختلافا، فكثرة المذاهب تذهب الهمم وخير دليل واقعنا المرير، فقد أصبحت الأمة تحارب من دواخلها الفكرية .

4. البلاغة الجديدة والمقاربات التداولية:

بداية يجب التأكيد على أن موضوع اللسانيات بخصوصيته العلمية هو اللسان و«كما هو معروف فإن سوسير يميز بين اللسان وهو الجانب المحدد اجتماعيا ووضعيا من اللغة وبين الكلام وهو الانجاز الفردي للغة، وهذا التمييز بين اللسان والكلام، حسب سوسير يتيح الفصل داخل اللغة بين ما هو اجتماعي "اللسان" وما هو فردي "الكلام " وما هو جوهري "اللغة "و ما هو عرضي "الكلام "و بناء عليه فإن موضوع اللسانيات هو اللسان لا الكلام»[2] ، لذلك سنقع في تناقض مفهوماتي لو أدرجنا التداوليات ضمن النطاق الأبستمولوجيا اللسانيات "اللسانيات التداولية " بل هي إلى "المقاربة التداولية " أقرب حتى لا نقع في تناقضات علمية «ولهذا السبب لن نتحدث بصفة خاصة عن تداولية لسانية لأن مجال التداولية وإن كان يتعلق بصفة أساسية باستعمال اللغة فإنه يرتبط بقضايا ليست لغوية بالمعنى الضيق للكلمة مثل قضايا الاستدلال، والاستعمال التقريبي والاستعارات والفهم المرتبط بالسياق وقوانين الخطاب »[3]، وهذا التحديد يبدو لي جوهري لأن أساسيات اللسانيات العامة عند دي سوسير، هي القوانين العامة للغات وتحديد بنياتها العامة التي تشترك فيها، لذلك فمبدأ العلمية الذي حدده فرض عليه تحديد تلك الثنائيات، ومن أهمها ثنائية "اللغة والكلام"، فاللغة نطاقها اجتماعي «ذلك أن الاسم، وهو انتماء جوهري، هو الكائن نفسه فكل اشتراك في اللفظ فهو اشتراك في الهوية »[4]، وهذا مقصود عميق ومهم لاجتماعية اللغة وما

1- الجاحظ ، التربيع و التدوير، ص.42

2- ينظر، جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ت . مجموعة من الأساتذة والباحثين، إ. عز الدين المجدوب المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ص.51

3- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ت . مجموعة من الأساتذة والباحثين، إ. عز الدين المجدوب ص.12

4- تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد الوكراوي، ص.360

كان دي سوسير قادرا على انشاء علما للسان لولا تفريقه الأولي بين اللسان والكلام «ذلك أن اختلاف الألسن أهم من اختلاف الأفراد، أو اللهجات، بناء الألسن في جنس الإنسان مختلف لسبب وحيد ومن حيثية وحيدة هي أنه الخاصة الروحية في الأمم، تكمن في كل لسان رؤية للعالم خاصة »[1]، خاصة وأن معالم الفكر والتفكير نحو اللغة قد تغيرت، فاللغة الآن ليست أداة إبلاغية فقط فلقد أصبحت موازية للفكر، توجهه وتحثه وقد تتحكم حتي في زمام الكتابة «كنت رومنسيا في اللحظة التي شرعت فيها في كتابة هذه الصفحات، وعند الفراغ منها لم يعد في استطاعتي أن أظل كذلك : أرى نفسي آخر»[2] وعندما يصف نفسه تود وروف بأنه كان رومنسيا حين كتابته لتلك الصفحات معنى ذلك أن تلك الكتابة انبعثت من روحه وأحاسيسه قبل عقله اضافة إلى أن الرومنسية كفكر تضع للإبداع مجالا واسعا، وهذا لأسباب معرفية لها مجالها البحثي، لكن الذي يهمنا ويجب الاشارة إليه أن اللغة تغيرت معالمها وأضحى النظر إليها بوجهة نظر مختلفة ضرورة ملحة «فإذا ما اعتبرنا نظام الكلمات مطابقا للعقل ومخالفا للأحاسيس طبيعيا يكون علينا عندها اعتبار هذه الأحاسيس غير طبيعية»[3]، و هنا يجب التأكيد على أن الظروف الفكرية المتبناة، أزاحت اللسانيات نوعا ما عن مجدها لتترك للتداولية مجالا أوسع للبحث، فاللغة في ثباتها ونظامها الصارم، لا تستطيع أن تتبوأ من معاني الحياة شيئا «لقد ولدت اللسانيات من الوعي بالثوابت وهي بشكل كبير اليوم قيد أن تصبح علم التغير على خلفية الثابت، علما لم يعد يدرس غير المتغير كشيء في ذاته، بل يتناوله كجزء من كل وفي وجود الآخر المتعددة، بعبارة أخرى أصبحت اللسانيات علم اللغة اجتماعيا سوسيولسانية»[4]، ويبقى هذا الكلام فيه نظر، لأنها كلما اتجهنا نحو "الكلام" والتغير، كلما ابتعدنا عن العلمية بتأكيد سوسير نفسه لكنه يبقى تأكيد على أن اللسانيات انزاحت قليلا لتترك للتداوليات مجالا واسعا وقد يكون معقدا من البحث والتقصي «فالتداولية لا تتعلق باللغة بل باستعمالها ولميلنر

[1]– تزيفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ت.محمد الوكراوي ، ص.484.

[2]– المرجع نفسه، ص.489.

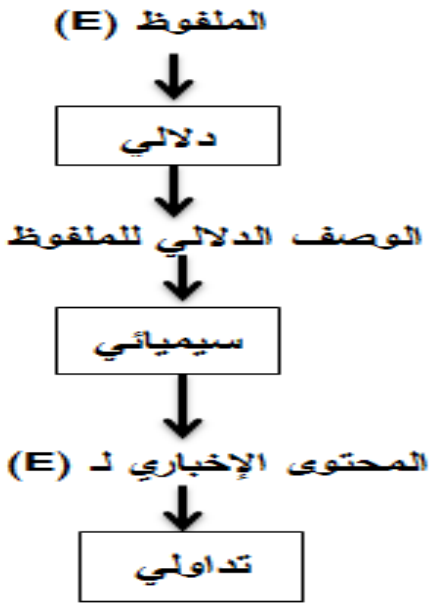
[3]– كلود حجاج إنسان الكلام، ت. رضوان ظاظا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003، ط1، ص.220.

[4]–المرجع نفسه، ص.125.

الحق في إقصائها من حقل اللسانيات بالمعنى الحصري، فمكانها بجانب اللسانيات وليس داخلها»[1] ولا يمكن أن تكون داخلها للأسباب التي ذكرناها سابقا. لكن يجدر بنا أن نشير أن اللسانيات قائمة بذاتها، لكن التداوليات تنطلق من إبلاغ لساني حتما .

4.1. ماهية التداوليات:

ما يمكن أن نلاحظه من خلال هذا الشكل، أنه لا يمكن أن نصل إلى المستوى التداولي إلا بعد أن ينتقل الملفوظ (E)من المستوى النصي اللساني إلى المستوى الخطابي، ومن قوانين اللغة في ذاتها ولذاتها إلى وصف اللغة الذي يحيلنا حتما إلى مستويات معرفية أخرى كلسانيات النص أو تحليل الخطاب وغيرها والتي توصلنا إلى مقاصد وغايات الملفوظ (E) ، و البلاغة الجديدة تبحث أساسا عن تلك المقاصد لتوظيفها توظيفا حجاجيا من خلال الامتثال بتجربة معينة و وفق الخطاب المحتمل الذي يشمله الملفوظ السابق الذكر في حالاته الاتصالية.



حسب الرؤية التداولية فهي «مفهوم يستعمل اسم"التداولية" كما يستعمل صفة "مقاربة تداولية" وقيمته على عدم استقرار شديد: فهي تسمح في نفس الوقت بتعيين فن فرعي من اللسانيات ونزعة ما في دراسة الخطاب او بصفة أوسع تصور ما للغة»[2]، هذا التصور للغة أو «المعنى التداولي أو السياقي أو المقامي يحتسب أو يستدل عليه انطلاقا من توجيهات المعنى التي يوفرها، دفعة واحدة معنى الجملة ومعطيات مقام الاستعمال »[3]

[1]– آن ريبول، مستقبل التداولية، ت. شكري المبخوت، ص.537

[2]– باتريك شارودو– دومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ت. عبد القادر المهيري، حمادي صمود، 2008، ص.442

[3]– المرجع نفسه ، ص.201

لبيان«مظاهر انتاج الأقوال التي لا تعالجها اللسانيات وتأويلها »[1]، إذن لا ينتج التأويل في نطاق قوانين اللسان فقط، فهو يتخطاها وكل تأويل هو انتاج جديد فيه «الكثير من الحدس، ومن الحكم ينبغي استخدامه لبلوغ درجة كافية من الاحتمالية التي تحل فيما يتعلق بالإنساني محل اليقين»[2]، إذن ينتج التأويل عن تحاور معين بين نص ومتلقيه، أو بين باث ومتلقي، وفي كل الاحوال تتصف هذه الحالة الحوارية بتجاوزها لمنطق اللغة الصارم على منافذ تعدد المعاني في تفاعلها مع المقام والسياق لتنتج حوارا فعالا يقصد إلى غايات عملية تبرر أفعال الانسان في نطاق بلاغي «فبقدر ما أمارس قدرتي الحوارية مع الآخرين الذين هم خارج ذاتي، فإنني أتعرف في الحقيقة على الأخرية، أو قل الغيرية، الموجودة في هذه الذات، بعبارة أخرى إن الحوار الذي أدخل فيه مع الأخرين، والذي يعطيني فرصة لتقوية الاستدلال وتنميته هو في جوهره ممارسة لمعرفة الذات نفسها »[3]، إذن مسألة التحاور أضحت أساسية في واقعنا الاجتماعي إنه سبيلنا للتحرر من القيود المختلفة المنبع، سواء مع مكنوناتنا الداخلية أو مع متحاورين آخرين يتميزون بعدم إقصاء الغير« فما إن نجد تنوعا داخل ثقافة ما أو حضارة ما حتى يكون ثمة أناس مستعدون للحوار، عموما، يتعلق الأمر بأشخاص ذوي أذهان أقل تشبثا بالأعراف والعادات السائدة، أذهان عادلة عن التطابق مع المألوف»[4]، ويكفي الحوار فائدة أنه يجنبنا ظلم الغير، كما يحق لأي إنسان أن لا تتطابق رؤياه بالمألوف والسائد ، ليس المألوف في ثوابته وإنما المألوف الذي يجعل الإنسان في تراجع دائم، مواقفه اتكالية ورؤاه غير مستجدة، البلاغة حتي وإن كانت قديمة لا تنمو ولا تتطور في هذا الجو، لكي تتطور البلاغة وتصبح الجديدة يجب أن تفتح نوافذ الحوار لكن ليس أي حوار إنه الحوار المنتج والفعال الذي يتموقع برؤية جدلية ضمن منظومة فكرية فعالة في المجتمع يتحقق فيها العمل من خلال القول، الغرض إذن تحقيق الفاعلية القيمية للإنسان في واقعه المعيش.

[1]– آن ريبول، مستقبل التداولية، شكري المبخوت، ص.540

[2]– تزيفيتان تودوروف، نقد النقد، رؤية التعلم، تر.سامي سويدان، مر.ليليان سويدان، ص.128

[3]– طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013، ص.29

[4]– صابر حباشة، محاولات في تحليل الخطاب، ص.109

4.2. من التداول إلى البلاغة الجديدة:

4.2.1. التربيع والتدوير نموذجا:

عرفنا سابقا أن التداولية «لغة من التداول، والتداول تفاعل، وكل تفاعل يلزمه طرفان على أقل تقدير: مرسل ومستقبل، متكلم وسامع، أو مستمع، كاتب وقارئ على معنى ان مدار اشتغال التداولية هو مقاصد وغايات المتكلم، وكيف تبلغ مستمعا أو متلقيا وكل تداول تحكمه ظروف وآليات وعوامل تحيط به»[1]، وهذه العوامل المحيطة هي التي تعرف عمليا بمقام القول والتي تتحدد في احدى اوجهه الرؤية البلاغية، والمقام كما هو معروف «يضيق حتي يقتصر على مراعاة حال المخاطب في لحظة محددة معلومة سلفا للخطيب، ويتسع حتي يسع المجال أو الإطار الحضاري المشترك بين الناس عامة أو داخل نسق حضاري ذي طابع متميز»[2]، ومن هنا فالمقام يتحدد بالسياق المحيط الذي يشمل كل التلوينات الفكرية التي يمكن تصور حضورها في ذلك السياق لكن«ليست السياقات إذن مجموعة من العلل المباشرة التي تبرر الخطاب ولا من الظروف الموضوعية المجردة، بل هي مجموعة من التصورات الذاتية الشخصية التي تتشكل وتتغير باستمرار أثناء التفاعل بين المشاركين في الخطاب بوصفهم أفراد ينتمون إلى جماعات ومجتمعات، آية ذلك أننا إذا سلمنا بأن السياقات هي مجموعة من الظروف والقيود الاجتماعية الموضوعية المجردة، فلا بد أن نتوقع ممن يقفون الموقف الاجتماعي نفسه أن يتكلموا بنفس الطريقة والأسلوب، لذا ينبغي أن تتجاوز نظرية السياق الوضعية الاجتماعية والواقعية الحتمية في آن، فالسياقات ما هي إلا تصورات المشاركين في الخطاب »[3]، و الملتزمين في نفس الوقت بنمطهم الخطابي عبر اللغة« التي تجعل من الموجود وجودا منكشفا في حالة الفعل...و هي التي بواسطتها يمكن التعبير عن أنقى الأشياء وعن أوغلها في الغموض ... لذلك فهي

[1]- بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية، من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، شمس للنشر والتوزيع القاهرة 2010 ط1، ص.18.

[2]- محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ص.07

[3]- بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية، من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، ص.30

أخطر النعم للإنسان ...لأنها ملك له يتصرف فيها، ولأنها أداة الفهم... وحيث توجد اللغة يوجد العالم فهي تضمن أن يكون في استطاعة الانسان الوجود بصفته كائنا»[1] متميزا عن الآخرين بلغته التي تثير فيه الانفعال والتفكر في نفس الوقت فيتحقق من جراء ذلك التواصل المنشود في دواخل المجتمع، ولقد كان الجاحظ سباقا في ادراك جوهر الرؤية التداولية عبر تصوره للغة وعبر «مقولته الشهيرة في قوله : العالم الصغير "اللغة" سليل العالم الكبير "الكون" ومن هنا يتوزع البيان في النظرية الجاحظية على مستويين هما : المستوى التداولي الإقناعي والمستوى المعرفي »[2]، وبإدراكه هذا جاء تصوره للغة« ...المعاني القائمة في صدور الناس، المتصورة في أذهانهم والمتخلجة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخلطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يحي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم وتجليها للعقل وتجعل الخفي منها ظاهرا، والغالب شاهدا والبعيد قريبا...»[3]، فهو تصور يدرك به حقيقة البنى التواصلية المتنوعة التي تحدد مقاصد الكلام وغاياته، فمن خلال تتبع اللغة في استعمالاتها التواصلية يتحدد مفهومها الذي قصده الجاحظ ،هذا المفهوم للغة عند الجاحظ يحدد المعنى الذي تبناه في " التربيع والتدوير" ،فالمعنى يصبح ظاهرا عندما ينجلي من الصدور و عندما يُبرز التأويل خفاياه ، و يصبح شاهدا عندما يتكرر بالأحكام و المثل مثلا ، و يُقرب البعيد حينما تُستنطق التأويلات في ارتباطها بالسياق فيتجدد المعنى بروح الواقع و الحياة و هذا ما جعل " التربيع و التدوير" يمر بثلاث مستويات معنوية حسب ما ذكرنا سابقا من منظور المقاربة التداولية.

[1]– ينظر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص.68،عن(م.هيدغر هولدرلين، ماهية الشعوب)

[2]– نعمان بوقرة، ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين، مجلة فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي العدد 54، 2008،ص.111

[3]– نعمان بوقرة، ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين ، ص.111(عن الجاحظ، البيان والتبيين)

4.2.2. الحجة1:تعبر عن حالات اتصالية:

- **المعنى الدلالي:**

و فيه يعبر الجاحظ عن الأوصاف الحسية لأحمد بن عبد الوهاب في كونه مهجوا من طرفه من خلال الغلو في وصف جسمه، وفكره الذي من خلاله يدعي العلم، والملاحظ أن القراءة السطحية تعطينا مجالا لتصور درجة السخرية التي جعلت الجاحظ يصل إليها في الاستهزاء بشخصية بن عبد الوهاب«قال عمرو بن بحر الجاحظ: « كان أحمد بن عبد الوهاب مفرط القصر، ويدعي أنه مفرط الطول، وكان مربعا وتحسبه لسعة جفرته واستفاضة خاصرته مدورا، وكان جعد الأطراف قصير الأصابع، وهو في ذلك يدعي البساطة والرشاقة، وأنه عتيق الوجه، أخمص البطن، معتدل القامة، تام العظم، وكان طويل الظهر، قصير عظم الفخذ، وهو مع قصر عظم ساقه، يدعي أنه طويل الباد رفيع العماد عادى القامة، عظيم الهامة، قد أعطي البسطة في الجسم والسعة في العلم ...و كان ادعاؤه لأصناف العلم على قدر جهله بها وتكلفه للإبانة عنها، على قدر غباوته عنها، وكان كثير الاعتراض لهجا بالمراء، شديد الخلاف...»[1] ، وكملاحظة فإن ربط الجاحظ وصف بن عبد الوهاب بمسألة القيم " المراء وادعاء العلم "و بالتالي بسلوكه فيه رمز قوي في البلاغة الجديدة ، لكن ضمن الدلالة السطحية للملفوظ فهي تمثل مجرد أوصاف لأحمد بن عبد الوهاب.

- **المعنى السيميائي:**

يرمز" الطول" إلى التمعن العقلي في الدين وإليه تحيلنا كلمة " التربيع" وكل هذا يحيل إلى تصور الجاحظ حول رؤيته الفكرية التي ترى أن العقل هو سبيل الفكر، من هذا المنظور ظهر الهجاء عند الجاحظ وما هو في حقيقته إلا تقوية معنوية تبريرية أساسها مادي لرؤيته الفكرية «وكيف يعرف السبب من يجهل المسبب؟ وكيف يعرف الوصل من يجهل الفصل ؟ بل كيف يعرف الحجة من الشبهة والغدر من الحيلة، والواجب من الممكن، والغفل من الموسوم، والمعقول من الموهوم، والمحال من

[1]– ينظر، الجاحظ، التربيع والتدوير، الناشر مؤسسة هنداوي، 2017، ص.05

الصحيح والأسرار المجهولة من ذوات الدلائل الخفية، وما يعلم مما لا يُعلم، وما يُعلم باللفظ دون الإشارة مما لا يعلم إلا بالإشارة دون اللفظ، وما يعلم معتقدا ولا يعلم يقينا مما نعلم يقينا ولا يعلم معتقدا وما المستغلق الذي لا يجوز أن يفارقه استغلاقه والمستبهم الذي لا يفارقه استبهامه؟»[1]، وسبيل جل المعرفة والعلم عند الجاحظ لا يتحققان إلا بالتمعن والنظر الفكريين.

- **المعنى التداولي:**

حجة الجاحظ بينة من خلال فكره "الاعتزالي" وهو فكر منبعه عقلي صرف، ورغم اقرار الجاحظ بوجود فكر مقابل لفكره والمتمثل في "العرض" أي الرضى والتسليم فإنه يمضي بعيدا في تمجيد العقل من خلال ابرازه لمزاياه «و لئن اختلفوا في طولك، لقد اتفقوا في عرضك، وإذ قد سلموا لك بالرغم شطرا ومنعوك بالظلم شطرا، فقد حصلت ما سلموا، وأنت على دعواك فيما لم يسلموا ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلاّ للعقل، إذ كان زماما على الأعضاء، وعيارا على الحواس»[2] ، إذن حجة الجاحظ محل اقتناع تام عنده، فالطول يبرز التربيع وهو جوهر فكر الجاحظ ومن خلال هذا تبرز الرؤية التداولية عنده في سعيه إلى إقناع متلقي الرسالة بفكره، فالمعنى الدلالي يبرز لسانيا أما المعنى التداولي فلا يظهر إلا من خلال تأويل معين، و كل حجة في البلاغة الجديدة هي نتاج هذا التأويل «الذي ينبع من اللغة ذاتها فيتشبع به نسيج النص وعن الحجاج الذي يستند إلى علم النفس وقوانين الاجتماع»[3] والتي تبرز عبر الخطاب المحتمل المترسخ عبر الزمن.

4.2.3. الحجة2:تعبر عن حالات الانفصال:

- **المعنى الدلالي:**

[1]- الجاحظ، التربيع والتدوير، ص.08

[2]- المرجع نفسه، ص.09

[3]- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأسالبه، عالم الكتب الحديث، أربد، 2011، ص.09

عودة الجاحظ إلى وقفة فكرية تقابل فكره وتناقضه وهي تظهر نصيا من المفارقات التي تعقد معنى النص لذلك فهي تعبر خطابيا عن حالة من الانفصال، وفيها يعود الجاحظ إلى اعادة الاعتبار وتمجيد الشخصية التي هجاها في بداية النص «وقد كنت –أطال الله بقاءك – في الطول زاهدا وعن القصر راغبا، وكنت أمدح المربوع، وأحمد الاعتدال، ولا والله أن يقوم خير الاعتدال بسرّ قصر العمر، ولا جمال المربوع بما يفوت من منفعة العلم، فأما اليوم فيا ليتني كنت أقصر منك وأضوى وأقل منك وأوهى وليس دعائي لك بطول البقاء طلبا للزيادة، ولكن على جهة التعبد والاستكانة، فإذا سمعتني أقول :«أطال الله بقاءك»، فهذا المعنى أريد، و إذا رأيتني أقول :«لا اخلى الله مكانك» فإلى هذا المعنى أذهب»[1] ، هذه المفارقات تعد أرضا خصبة للبلاغة الجديدة إذ بفضلها تتحدد رؤى الاختلاف في تكونها الصحي«و إنما هي في العمق تخدم أغراضا بلاغية حجاجية تقوم فيها بتمثيل مضمون خلقي أو حكمة مشتركة أو فكرة فلسفية أو علمية أو معنى عقدي»[2]، يكون مضمونه اختياري بالضرورة.

- **المعنى السيميائي:**

عودة الجاحظ عن هجاء أحمد بن عبد الوهاب إلى تمجيده هي عودة إلى الاقرار والاعتراف بفكره مناط العرض، فالعرض يمثل الرضى والتسليم بعقائد الدين دون مجادلة أو إلحاح عقلي «وقلت : «لولا فضيلة العرض على الطول، لما وصف الله الجنة بالعرض دون الطول، حيث يقول جلّ ثناؤه "و جنة عرضها كعرض السماء والعرض " فهذه براهينك الواضحة ودلائلك الظاهرة، ولو لم يكن فيك من الرضى والتسليم، ومن القناعة والاخلاص، إلاّ أنك ترى أن ما عند الله خير لك مما عند الناس، وأن الطول الخفي أحب إليك من الطول الظاهر، لكان في ذلك ما يشهد لك بالإنصاف»[3]

[1]– سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأسالبه ، ص.18/17

[2]– رشيد أعرضي، تأصيل محمد مشبال لبلاغة السخرية في كتابيه :البلاغة النادرة والحجاج والتأويل في النص السردي عند الجاحظ، ص.130

[3]– الجاحظ، التربيع والتدوير، ص.11

فالتثبت في الدين عند أحمد بن عبد الوهاب مصدره الهامي مبني في الأساس على الدلائل الظاهرة للدين .

- **المعنى التداولي:**

ومنه يحيل العرض إلى التدوير، حجة الجاحظ التي تقابل حجته الفكرية، وهو فكر الرضى والتسليم بحقائق الدين، وهي مقلقة بالنسبة له، لأنها مناط حيرة وشك الجاحظ في فكره، ومن هنا انزاحت رؤاه نحو الاعتدال«فإن احتجوا عليك بالمد والجزر احتججت عليهم بالعلم والحلم، وبأن طاعتك اختيار واعتبار، وطاعته طباع واضطرار، وبأن له سيرة قد تصر عليها ومنازل لا يجاوزها، ولا تمكنه البدوات وليس في قواه فضل للتصرف، وعلى أن ضياءه مستعار من الشمس وضياؤك عارية عند جميع الخلق، فكم بين المعير والمستعير والمتبين والمتحير وبين العالم وما لا حس فيه، فلا زالت الأرض بك مشرقة والدنيا معمورة ومجالس الخير مأهولة ونسيم الهواء طيبا وتراب الأرض عبقا »[1]،و من هنا لا زالت الحجة2 تقنع الجاحظ بشكل من الأشكال، ومدار الاقتناع يظهر جليا في اعتداله في فكره " المنزلة بين المنزلتين."

5. من أساسيات البلاغة الجديدة:

من أولى الملاحظات التي يجب التركيز عليها أن البدايات النثرية في التراث العربي تشكل مادة خام للبلاغة الجديدة، فهي إضافة إلى أنها تشكُل أدبي مخالف للشعر من حيث الشكل فهي تبين عن تطور فكري واعي أنتج منظور أخر للبلاغة، فأي قيمة ابداعية مضافة في التراث جاءت حجة لقيمة أخرى تنقضها من حيث أنها لا تلغيها وتُبين عن ذلك الوعي، فبين شكل أدبي وآخر جدل قائم في مقوماتهما الابداعية.

[1]– الجاحظ، التربيع والتدوير ، ص.31

الاستطراد والسفسطة تشكلان مادة خام للبلاغة الجديدة، فالاستطراد يعطينا دليلا على الانفعال الذي اختص به الجاحظ في كتاباته كما تحيلنا السفسطة إلى النسبية وإلى« مبدأ: الغاية تبرر الوسيلة وهو أسلوب استمده الجاحظ من الفلسفة اليونانية والمناظرات الكلامية التي كانت مزدهرة في بيئة المعتزلة»[1]، والبلاغة الجديدة ترى في الأمور نسبيتها خصوصا وأنها تتعلق بالإنسان وسلوكه.

ربط برلمان تكون الحجاج في البلاغة الجديدة بطرائق الاتصال والانفصال وهي في الحقيقة تشكل تقنيات حجاجية، تمثُّل طريقة الاتصال عند الجاحظ في تمثله لمختلف الركائز الثقافية لواقعه والتي يستنبط منها المثل والشاهد والمثال وغيرها« إنك لا تعرف الأمور ما لم تعرف أشباهها ولا عواقبها ما لم تعرف أقدارها، ولن يعرف الحق من يجهل الباطل، ولا يعرف الخطأ من يجهل الصواب، ولا يعرف الموارد من يجهل المصادر ...»[2]، إذ لو غابت طريقة اتصالية معينة يغيب معها الموقف الحجاجي المؤثر، أما الطريقة الانفصالية تُحدث خللا في الاتصال الموجود وانسجامه«إنه فصل داخل المفهوم الواحد بملاحظة انعدام الانسجام بين العناصر المكونة له»[3] فتحدث هناك جدلية فكرية بين حالة الاتصال والانفصال مما ينتج بلاغة أخرى هي بالضرورة جديدة.

6. التربيع والتدوير و البلاغة الجديدة:

يشكل " التربيع والتدوير" نصا متكاملا حسب رؤية البلاغة الجديدة، فما السخرية والاستطراد إلا شكلان من أشكال الانفعال عند الجاحظ« بل ربما كانت السخرية الجاحظية وليدة هذا الاكتشاف والذي تولد عن الكتاب والكتابة، ومن هنا يمكن القول بأن سخرية الجاحظ ثورة على التحجر وضيق الأفق والنظر إلى الكون من ثقب»[4] ، و هذا يمثل في حد ذاته اثبات على وجود

[1]- رابح محمد العوبي، فن السخرية في أدب الجاحظ، دار الكتاب الثقافي للنشر، 2013، ص.128

[2]- الجاحظ، التربيع والتدوير، ص.08

[3]- عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال " مصنف في الحجاج –الخطابة الجديدة "لبرلمان وتيتيكا ص.324

[4]- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص.135

شكل آخر من البلاغة هو بالضرورة جديد، أما مجال النسبية الذي يتحدد من خلال مفارقاته النصية فهو في حقيقته «ملامسة حدود السفسطائية والحيرة بين القطبين الجد والهزل...و أنت حين تقرأ لوحاته الحوارية في الدفاع عن الشيء وضده تحس وكأنه يعرض عليك سؤال النسبية ، كل الأفكار الإنسانية نسبية يمكن تحصيل وجه لتأييدها ووجه للطعن فيها، فلا مفر إذن من البحث عن موقع بين الموقعين، أو منزلة بين المنزلتين»[1]، ومسألة النسبية تأسست في حقيقتها مع الفكر السفسطائي، لأنه مثل آنذاك عودة لا يستهان بها إلى الحقيقة الإنسانية حيث تشكلت الخطابة مناط البلاغة القديمة والتي من أسسها امتدت البلاغة الجديدة لذلك «فإعادة الاعتبار للفكر السفسطائي في هذا العصر يؤكد عودة الخطابة إليه عودة قوية مستندة إلى مكتسبات الميتافيزيقا الحديثة التي بدأت تخرج من سلطة المطلقات وتؤسس للبعد الاشكالي لوجود الإنسان والقيم التي ينبني عليها ذلك الوجود والتشكيك في أنماط من العقلانية نشأت مع الفلسفة الاغريقية تنبني على الضرورة والحقيقة الواحدة والاستدلال والوضوح وبناء النموذج»[2]، من هذا القول يمكن أن نستخلص نقطة مهمة، كلما ابتعدنا عن الحقيقة المطلقة فكريا كلما ظهرت مسألة النسبية وهذا بدوره يشكل عودة قوية للفكر السفسطائي الذي أعاد للإنسان اعتباره وحضوره وعودة هذا الفكر هي انتعاش للخطابة باعتبار أن ولادتها الأصلية كانت مع فكرهم وباعتبار «الواقع الذي يترك مجالا للممكن والمحتمل وهو الفضاء الأمثل الذي تدور فيه علاقات الناس»[3]، وهذا جانب أساسي في اشتغال البلاغة الجديدة.

و مناط تشكيك الجاحظ في فكره حاضر وبقوة «وقد تعرف ما في الشك من الحيرة وما في الحيرة من قلق، وما في القلق من النصب، وما في النصب من طول الفكرة، وما في طول الفكرة من الوحشة وما في طول الوحشة من التعرض للوساوس والخفقة، وما في اتعاب القلب وانضاء النفس من

[1]- ينظر، محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ، ص.135

[2]- حمادي صمود، في الخلفية النظرية للمصطلح، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ص.45

[3]- المرجع نفسه، ص.44

كلال الجسد، وما في الالحاح من دواعي الضجر، وما في الجهل من النقص وما في نزاع النفس من الكد»[1].

لذلك ألحت مسألة النسبية عليه «ومن عرف قدره عرف قدر خصمه، ومن جهل قدر نفسه لم يعرف قدر غيره »[2]، و في قوله «وقلت: « لا يوجد التربيع إلا في المصنوع دون المخلوق وفيما أكره على تركيبه دون ما خلي وسوم طبيعته، وعلى أن كل مربع ففي جوفه مدّور، فقد بان المدور بفضله وشارك المطول في حصته»[3]، و تأسيسا على كل هذا تظهر جليا مقابلة الحجة بالحجة في البلاغة الجديدة، ووفق رؤيتها هي مقابلة فكرية بين "الجاحظ" الذي شكل حجة في ذاته بتجاربه ونمط تفكيره ونظرته للأمور، وتفضيله للعقل كميزان لكل اختيار مذهبي ونظر في الدين وبين " أحمد بن عبد الوهاب" باعتباره حجة دامغة اخرى بتجاربه أيضا وتمفصلات أفكاره وعنفوانه الفكري المبني في الأساس على الخضوع والتسليم، وما فتئت الحجج الأخرى تنهال مسترشدة بكل ما هو واقع في حياته فهي تارة تمجد العقل وتارة تهجو وتارة تقدم قيما وتقصي أخرى وهو في كل هذا يدعو الأمة إلى الاختلاف السليم والصحي، والذي يظهر جليا حسب رؤية الجاحظ في "التربيع والتدوير" فكفى الأمة بهما وفي اطاريهما اقتناعا واختلافا ،كما لا يفوتني قبل أن أختم أن أركز على مسألة القيم الموجودة في النص، لأنها أساسية بالنسبة للبلاغة الجديدة فجوهرها في الأدب حينما تتمحور في سلوكات الإنسان، فلقد نبهنا الجاحظ عبر نصه إلى قيم يجب الابتعاد عنها وقيم يجب التشبث بها وإن كان الجاحظ يحيلها إلى مكامنها الحسية أنذاك، فهي في حقيقتها عنوان لتنبيه الجاحظ على خطورتها أو فائدتها في كل العصور والأزمنة، فلا يمكن "للمراء" مثلا أن يكون ضارا قديما ونافعا حديثا فهو من القيم السلبية التي يجب على الأمة تركها ومحاربتها بكل الطرق ،قال عمر بن عبد العزيز:« من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل»...و لا بقول ابن عمر: «لا يصيب الرجل

[1]- الجاحظ، التربيع والتدوير، ص.19

[2]- المرجع نفسه، ص.34

[3]- نفسه، ص.13

حقيقة الايمان حتي يترك المراء وهو محق»)[1]، ومثله ادعاء العلم، فهذه من الأمور الخطيرة التي تضر بالأمة «وكان ادعاؤه لأصناف العلم على قدر جهله بها، وكان تكلفه للإبانة عنها على قدر غباوته عنها، وكان كثير الاعتراض لهجا بالمراء، شديد الخلاف»[2]، يجدر بنا محاربة المراء بكل أشكاله المذهبية أو الخطابية أو في رؤانا اليومية، ومحاربته سبيل لتحرر الأمة من قيود فكرية ضارة في جوهرها كما تطرق الجاحظ إلى قيمة أخرى نافعة ووجودها في رأيه مرتبط بالبقاء الحياتي نفسه «و- أنا أبقاك الله- أتعشق أنصافك كما أتعشق المرأة الحسناء وأتعلم خضوعك للحق كما أتعلم التفقه في الدين لربما ظننت أن جورك انصاف قوم آخرين وأن تعقدك سماح رجال منصفين »[3]، وعليه فإن الانصاف قيمة تأخذ أهميتها من أفعال وسلوكات الناس اليومية، لا من حيث أهمية الانصاف هكذا استدلاليا فقط ، و هي مشتقة من قيمة العدل و هذا هو المقصود من البلاغة الجديدة هو جعل للقيمة نبض حياتي يضيق إلى مركزيتها فاعلية الواقع بحدوده العملية.

[1]- الجاحظ، التربيع والتدوير، ص.07/06

[2]--المرجع نفسه ص.05

[3]-المرجع نفسه ص.05

خاتمة

الخاتمة

– محاولتنا في فهم البلاغة الجديدة اعتمد على النظر في بعض الكتب البنيوية خصوصا كتابي "تودوروف نظريات في الرمز" و"رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة"، هذه الكتب كانت بالنسبة لنا نقطة انطلاق مهمة في رصد بعض التغيرات التي طرأت على الفكر الغربي من خلال اللغة، هذا الفكر الذي كان ولا زال يبحث عن تحقيق الكينونة الإنسانية، في مختلف أطوار تكونها إن التغيرات الطارئة والفلسفات المعاصرة لا تظهر هكذا فجأة وإنما التمهيد لها عميق عمق الفكر نفسه، فالبلاغة الجديدة مثلا تحتل موقعا موغلا في القدم مثلها مثل البلاغة القديمة "كمحاورات أفلاطون مثلا" فهي نموذج أولي لتجسيد الرأي والرأي الآخر «إن بلاغة أفلاطون تفرض وجود متحاورين يسلم أحدهما بما يطرحه الآخر وهذا شرط الحركة أيضا، إن كل جزيئات الموافقة هذه التي نصادفها في محاورات أفلاطون، والتي تجعلنا غالبا نبتسم "عندما لا تزعجنا" بواسطة غباوتها وتفاهاتها الجلية، هي في الحقيقة وسمات بنيوية أفعال بلاغية، رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ص.19»، وحتى الحداثة لها من المواقف القديمة ما لا يمكن الإغفال عنه، لذلك فدراسة البنية لأي فكر تعتبر أولية في نظام البحث، أي بحث خصوصا إذا تعلق الأمر بما هو إنساني، نظام البنية يحدد لنا التغيرات ويحيلنا إلى التركيز في التغيرات الطارئة على اللغة وبالتالي على المجتمع، يحدد لنا أساليب الحياة ورؤاها، يستكشف لنا الأجناس الأدبية المتبناة في عصور معينة والملغاة، والتحول في جمالياتها أيضا هذه الأمور كلها تجعل العلماء يحددون مواقفهم في بعض الرؤى ويحكمون على بعضها وقولهم أن البلاغة القديمة قد أفلت وماتت ليس قولا اعتباطيا إنما هو قول نابع من رؤاهم البحثية التي تجسدت بالبنية وفيها ودورنا نحن في المجتمعات هو الأخذ من الفكر ما يتيح لنا التعمق والنظر واستنباط التحولات والتغيرات وليس النظر إلى البنية بازدراء لكونها فكر حداثي، نحتاج إلى النظر إلى البنية أو إلى غيرها من الأفكار برؤية تفاعلية ونقدية في نفس الوقت يجب أن نجعل من هذا الفكر مستساغا لا يبهرنا ولا يقلقنا، نحتاج إلى تناغم فكري – إن صح التعبير – هذا التناغم هو دليل تقبل الآخر المختلف بكل مقوماته، وهذا الآخر قد يكون داخل الثقافة الواحدة والمشتركة وقد يكون

الخاتمة

الآخر المختلف تماما كحال الشرق والغرب في وقتنا الحالي، «و يحدد الدكتور فهد النفيسي معالم هذا الخطاب المأمول بالتأكيد على ضرورة التناغم مع الحركة الفكرية التي يضج بها العالم المعاصر، وليس المقصود بهذا التناغم "التبعية الثقافية والفكرية لما هو شائع ومكرور بين الناس من ثقافات وأفكار ولكن المقصود هو القبول بالمزاحمة الفكري والتعددية الثقافية وحركة الحجة والبرهان والحوار" ومن أجل تحقيق هذا التناغم يدعو إلى اعتماد التوجيه الفكري أكثر من الخطابة، مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، في منهج التغيير الحضاري، ص.20»، فهم البلاغة الجديدة يستدعي هذا التناغم ويفرضه، لأن الأصل فيها العودة إلى الكينونة الإنسانية في حقيقتها التاريخية، التناغم الفكري ليس معناه الخضوع والخوف من الآخر أو حتى الانبهار به التناغم الفكري معناه قبول لرؤية تفاعلية ممكنة تكون فيها ردود الأفعال متكافئة مع الأفعال نفسها في ظل الإنسانية ولا شيء غير الإنسانية، ثم هناك شيء آخر ومهم أن تتناغم أفكارنا معناه هناك تفاهم وتفاعل«ذلك أن إلغاء الآخر إنما هو إلغاء للذات، أدونيس، الحوارات الكاملة ص.192»، لا يمكن أن نفهم الآخر بعيدا عن أفكاره وميولاته، أن نفهم الآخر معناه أن نقرأ مستقبلنا وفق ما يقتضيه الواقع، البلاغة الجديدة تلح على التناغم الفكري من حيث استدعاء الأفكار الإنسانية في تمثلاتها الحجاجية لمواقف ومواقع معينة يستدعيها الواقع لتمثيلها حجاجيا.

– من حكموا على انحسار البلاغة القديمة هم علماء وأخصائيون، وهو انحسار يخص البلاغة القديمة عند الغرب بطبيعة الحال، فهُم بعد النظر في فكرهم وتغيراته استنتجوا أن العالم المعاصر لم يعد ذلك العالم القديم الذي نشأت فيه البلاغة القديمة وتطورت وتشكلت نظاميا وقانونيا مع أرسطو هذا العالم يستحيل أن تقام فيه بلاغة قديمة لسبب بسيط وأوحد في ظاهره، لكنه معقد في نواحيه الأخرى، أن الإنسان المعاصر أصبح إنسان يغمره الشك في كل شيء ابتداء بالقيم المتبناة لديه ونهاية بكل الظروف التي تحيط به، فالقيم بالنسبة للإنسان الغربي أو حتى العربي أصبحت لا تعكس الواقع والواقع لا يعكسها فما يُتبنى من قيم تربويا ينفيه الواقع المزري للمجتمعات ويُبطله، لذلك ينبع الشك،«فالشك : هو اختلاف النقيضين وتساويهما، وهو لا يزول إلا بالتدبر والتفكر، محمد عبد

الباسط عيد، في حجاج النص الشعري، ص.97»، كما أن الظروف التي تحيط بالإنسان المعاصر ظروف قاسية في كل نواحيها من ديمقراطيات زائفة، وسياسات لا ترى في الإنسان إلا الحلقة الأخيرة في تكونها نهيك عن الظروف المعقدة التي تعيشها المجتمعات، فالتحولات الكبرى التي عرفتها البشرية كانت هي السبب الرئيس والمباشر في تحول رؤى الإنسان وطرق تفكيره، إنها التحولات التي أماطت اللثام عن بعض الأفكار السائدة التي احتكمت إلى مُثل بنظام عقلي صارم ما فتئت أن تلاشى دورها بسبب تلك التحولات العميقة والخطيرة في نفس الوقت، والتي أصبح الإنسان المعاصر يعيها ويُدركها وتلاشي بعض الأفكار ليس معناه عدم عودتها فقد تعود البلاغة القديمة وبقوة حين يدرك الإنسان قيمة الاجتماع والتعاون والتفاهم وتبادل الثقة، وقد تعود حين يدرك كل إنسان توازن بين حقوقه وواجباته في نفس الوقت، وقد تعود حين يعود الايتوس الذي تصوره أرسطو والذي جسدته المدينة اليونانية «في النظام الديمقراطي وستكون هي أفضل السوسيولوجيات الثقافية، رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ص.90 ».

– لا يمكن اعتبار وجود البلاغة الجديدة يسبقها بالضرورة وجود بلاغة قديمة، فقد نجد طفرات فكرية حققت ذلك المستوى من البلاغة في وقفات تاريخية متنوعة، وقد نجد في بعض الأحايين بلاغة جديدة دون الوصول حتى إلى مستوى البلاغة القديمة، لكن ذلك لا يكون ضمن سياق مستمر ولكن بعض الأشخاص يحققون ذلك بعبقريتهم الفكرية والسياسية فيتفردون في التاريخ« من وجهة نظري، الحضارات والثقافات لا تتحاور، وحدهم الأفراد يمكنهم أن يتحاوروا يتعلق الأمر بأولئك الذين يكونون في صلب ثقافة ما فيتخذونه موقفا منفتحا ويعترفون بوجود الآخر، ويرون أنه انطلاقا من الاختلافات يمكن أن نجد قاعدة مشتركة من ذلك أننا " كلنا نطلب السلم"، صابر حباشة محاولات في تحليل الخطاب»، فلقد أكد برلمان على أن البحث في البلاغة الجديدة حديث وقديم في نفس الوقت، حديث لأن منطقها يتجاوز المنطق الصوري الشكلي، ومنطلقه الحجاج الذي يستمد قوته الكونية من الفلسفة، فنتاج أي حوار ضمن رؤية البلاغة الجديدة منطق مغاير تحتكم إليه سلوكات الإنسان ويضاف إلى المنطق القديم دون إلغائه، وهو احتياج معرفي وأبستيمولوجي أحس به

الخاتمة

العلماء في تداركهم لعجز المنطق الديكارتي الرياضي أن يستلهم كل الإجابات التي تمحورت عليها مختلف الأسئلة والتي أفرزتها بداية رؤى البحث المستمر في اللسانيات، أما قديم لأن جذور البلاغة الجديدة قديمة، فالقدماء هم الذين وضعوا الجدل نصب أعينهم لتقوية موقف البلاغة.

– لا يمكن الظن بأن بروز البلاغة الجديدة يعني أن البلاغة القديمة ليس لها موقعا في هذا التاريخ، بل إن البلاغة القديمة استطاعت الصمود لزمن غير هين، وهي رغم انحسارها تبقى البلاغة الأكثر روحا إنسانية لأنها في جوهرها ديمقراطية، لكن التغير الذي طرأ عليها بميلانها نحو التمثيل الخطابي المليء بالمغالطات واللعب بعقول الشعوب هو السبب الرئيس في انحطاط تلك البلاغة —هذا عند الغرب–، ولو بقيت على أصولها الأرسطية في خدمة الشعوب، والفوز بالحق، ونصرة الظالم لما آل مآلها هذا المآل لذلك نلاحظ أن السياسة دائما تكون في تداخل مباشر مع البلاغة، فنشاط البلاغة رهين بالمواقف السياسية المتبناة، وارتباط البلاغتين وثيق الصلة فكلما تفرز البلاغة الجديدة منطقا بديلا ومغايرا يصبح مع مرور الوقت في سيرانه التطبيقي ضمن رؤى البلاغة القديمة، فإذا كان دور البلاغة الجديدة الاستكشاف والإبداع والبحث المعرفي فإن دور البلاغة القديمة يكمن في المحافظة واستمرارية ذلك الاستكشاف ما دام كان له موقعا عمليا ذا مردودية نفعية وإيجابية في المجتمعات والأكيد أن الإنسان يحتاج إلى فترات من الثبات والاستمرارية والاستكانة، والقلق المعرفي لا يمكن له أن يستمر على طول خط التاريخ، فقط يجب التذكير أن فترات الثبات تتخللها دائما نوع من تغيير الخطابات، لأن الإنسان بطبيعته متغيرة والوعي شئنا أم أبينا متغير وفي تطور مستمر وهناك شيء مهم يجب أن لا نغفل عنه وهو التطور التكنولوجي الذي جعل من العالم قرية صغيرة، والتواصل والتداخل بين الثقافات أصبح مستساغا بعدما كان شبه مستحيل، فالإنسان المعاصر قد لا تفوته دواخل الشعوب من مشارق الأرض ومغاربها والمشكلات الطارئة في العالم تظهر في حينها ،إن الخطاب الذي ترجوه الأمم الآن هو الخطاب الذي يسمح للإنسان بعيشة كريمة هو الخطاب الشفاف الذي يخلو من رؤى إيديولوجية، سواء كانت الإيديولوجيات ذات الفكر المتعصب الذي لا يمكن لرؤاه أن

تتوافق والحوار، وسواء للإيديولوجيات التابعة المكتسبة، والتي تتوافق رؤاها ورؤى الهيمنة الضاغطة على المجتمعات.

مكتبة البحث

المصادر و المراجع العربية:

1- ابن سينا ، وابن طفيل ، و السهروردي ، حي ابن يقظان ، ت. أحمد امين أقلام عربية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2019

2- الجاحظ ، البيان و التبيين ، تح.عبد السلام محمد هارون ، دال الجيل ، بيروت د.ت، ج1

3- الجاحظ ، البيان و التبيين ،http://www.al-mostafa.com

4- الجاحظ ،التربيع و التدوير ، الناشر مؤسسة هنداوي ، 2017

5- ابن طفيل ، حي بن يقظان ، هنداوي ، مصر ، 20

6- أبو الفرج قدامة ابن جعفر ،نقد الشعر ،طبع في مطبعة الجوائب قسطنطينية 1302

7- إبراهيم رماني ، الغموض في الشعر العربي الحديث ، وزارة الثقافة ، الجزائر ، 2007

8- أبو بكر العزاوي ،الخطاب والحجاج ،مؤسسة الرحاب الحديثة ،بيروت ،لبنان 2010، ط1.

9- أبو بكر العزاوي ،اللغة والحجاج ،منتديات صور الأزبكية ،الدار البيضاء 2006،ط1.

10- إحسان عباس ،اتجاهات الشعر العربي المعاصر ،عالم المعرفة

11- إحسان عباس ،تاريخ النقد الأدبي عند العرب ،نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ،دار الشروق للنشر والتوزيع ،عمان ،الأردن 2006،ط1

12- أحمد أمين ،النقد الأدبي ،k.tab.net

13- أحمد درويش، النص البلاغي في التراث العربي و الأوربي، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة

14- أحمد مطلوب ،كامل حسن البصير ، البلاغة و التطبيق ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، العراق ، 1999، ط2.

15- أدونيس ، الشعرية العربية ،دار الآداب ، بيروت ، لبنان ، 2000،ط3

16- أدونيس ،الثابت والمتحول ،بحث في الإبداع والإتباع عند العرب ،صدمة الحداثة دار العودة ،بيروت ،1978،ج3

17- أدونيس ،الحوارات الكاملة (1981-1986) ،بدايات للنشر والتوزيع ،جبلة سوريا 2010،ط1،ج2

18- أدونيس ،المحيط الأسود ،الساقي ،بيروت ،2005، ط1

19- أدونيس ،كلام البدايات ،دار الآداب ،بيروت ،1989،ط1

20- أسيمة درويش ،مسار التحولات ،قراءة في شعر أدونيس ،دار الآداب ،بيروت لبنان 1992،ط1

21- إشراف حمادي صمود ،فريق بحث في البلاغة والحجاج ،أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من آرسطو إلى اليوم ،جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية تونس1،كلية الآداب منوبة

22- أمينة الدهري ،الحجاج و بناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة ،المدارس ،الدار البيضاء 2011،ط1

23- أيمن أبو مصطفى ،الحجاج ووسائله البلاغية في النثر العربي القديم ،كليات الفارابي الرياض

24- باسم خيري خضير ، الحجاج و توجيه الخطاب ، مفهومه و مجالاته و تطبيقاته في خطب ابن نباتة ، دار صفاء للنشر و التوزيع ،عمان ، 2019، ط1

25- بدوي طبانة ، قدامة بن جعفر و النقد الأدبي ، مكتبة الأنجلو مصرية ، المطبعة الفنية الحديثة ، 1969، ط3

26- بهاء الدين محمد المزيد ، تبسيط التداولية ، من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي شمس للنشر و التوزيع ، القاهرة ،2010، ط1

27- جابر عصفور ،المرايا المتجاورة ،دراسة في نقد طه حسين ،الهيئة المصرية العامة للكتاب 1983

28-جابر عصفور ،مفهوم الشعر ،دراسة في التراث النقدي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب 1995،ط5

29- الجاحظ ،التربيع و التدوير ، الناشر مؤسسة هنداوي ، 2017

30- جمال الدين بن شيخ ،الشعرية العربية ،دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء ،المغرب 1996،ط1

31- جميل حمداوي ، الرواية العربية في ضوء بلاغة الحجج ، نحو مقاربة حجاجية لروايات أحمد المخلوفي ، مطبعة RIVE بتطوان ، المغرب ، 2020، ط1

32- جميل حمداوي ،الرواية العربية في ضوء بلاغة الحجج ،نحو مقاربة حجاجية لروايات أحمد مخلوفي ،مطبعة rive ،بتطوان ،المغرب ،2020، ط1

33- جميل حمداوي ،من الحجاج إلى البلاغة الجديدة ،أفريقيا الشرق ،المغرب 2014

34- جميل حمداوي، التداوليات و تحليل الخطاب ،مكتبة المثقف ،2015، ط1

35- حافظ اسماعلي علوي ، الحجاج مفهومه و مجالاته دراسات نظرية و تطبيقية في البلاغة الجديدة الجزء الثاني ، الحجاج : مدارس و أعلام ، عالم الكتب الحديث ، الأردن 2010،ط1

36- حبيب بوهرور ،الخطاب الشعري والموقف النقدي في كتابات الشعراء العرب المعاصرين أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي الحديث 2007-2006

37- حسن الباهي، اللغة و المنطق ، بحث في المفارقات، منشورات ضفاف، بيروت،لبنان 2015 ،ط1

38- حسن السيد عز الدين ، الحوار بين التأصيل و التنظير ، دار الأبحاث للطباعة للنشر و التوزيع 2014، ط1

39- حسن بدوح ،المحاورة: مقاربة تداولية ،عالم الكتب الحديث ، الأردن ،2012، ط1

40- الحسين بنو هاشم ، بلاغة الحجاج ، الأصول اليونانية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ليبيا 2014، ط1

41- الحسيني الحسيني معدى ، علماء و مفكرون و أدباء و فلاسفة أسلموا ،نماذج حية للمهتدين إلى الحق ، مر. طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي ، دمشق 2006،ط1

42- حلمي علي مرزوق،في فلسفة البلاغة العربية "علم المعاني" كلية الآداب دمنهور 1999

43- حمادي صمود ،التفكير البلاغي عند العرب ،أسسه وتطوره إلى القرن السادس مشروع قراءة ،منشورات الجامعة التونسية ،1981

44- حمو النقاري ، التحاجج طبيعته و مجالاته و وظائفه ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، 2006 ، ط1

45- خالد ترغي، المناظرة الفقهية ، من منطق الجدل إلى منطق الحوار، مركز نماء للبحوث و الدراسات، بيروت، لبنان، 2017،ط1

46- رابح محمد العوبي ، فن السخرية في أدب الجاحظ ، دار الكتاب الثقافي للنشر 2013

47- رشيد الراضي ، الحجاج و المغالطة ، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار ،مكتبة الأدب المغربي ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، لبنان ،2010

48- رضوان ابن عربية ،مسائلات جديدة للشعرية العربية في ضوء "الثابت والمتحول" لأدونيس ،المحمدية ،المغرب 2007، ط1

49- الزهدي جار الله ،المعتزلة ،الأهلية للنشر والتوزيع ،بيروت ،1974، ط1

50- زهير المدنيني ، أحمد عبد الحليم عطية مفكرا عربيا معاصرا ، مؤسسة مجاز الثقافية للترجمة و النشر و التوزيع ، القاهرة، 2018

51- الزواوي بعوزة ،مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ،المجلس الأعلى للثقافة ،2000

52- سامية الدريدي ، الحجاج في الشعر العربي بنيته و أسالبه ، عالم الكتب الحديث ، أربد ، 2011

53- سعيد بن كراد ، السيميائيات السردية ، مدخل نظري ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء 2001

54- شوقي ضيف ،البلاغة تطور وتاريخ ،دار المعارف ،القاهرة ،د.ت ،ط9

55- شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي ،دار المعارف ،ط11

56- صابر حباشة ، التداولية و الحجاج ، مداخل و نصوص ، المنهال ، 2008

57- صابر حباشة ، مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية ، المنهال ،2011

58- صابر حباشة، محاولات في تحليل الخطاب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ،بيروت ، لبنان ، 2009، ط1

59- صلاح حسين ،جاوي عبد الوهاب صديقي، بلاغة الجمهور ،مفاهيم وتطبيقات دار الشهريار العراق ،2017، ط1

60- صلاح فضل ،بلاغة الخطاب وعلم النص ،عالم المعرفة

61- طه أحمد إبراهيم ،تاريخ النقد الأدبي عند العرب (من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري) ،الفيصلية ،2004

62- طه حسين ،في الشعر الجاهلي ، رؤية للنشر والتوزيع

63- طه حسين ،في الشعر الجاهلي ،دار المعارف للطباعة والنشر ،سوسة ،تونس د.ت

64- طه عبد الباقي سرور ،الغزالي ، هنداوي ، 2017

65- طه عبد الرحمان ،في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء المغرب ط3، 2007

66- طه عبد الرحمن ، اللسان و الميزان ، أو التكوثر العقلي ،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ،1998،ط1

67- طه عبد الرحمن ، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد ، المؤسسة العربية للفكر و الابداع ، مر. رضوان مرحوم، بيروت ،لبنان 2015، ط1

68- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت ، لبنان 2013

69- طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها ؟ و ما حدودها ؟، المطبعة و الوراقة الوطنية مراكش المغرب ،2001

70- عاطف العراقي ،القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية ،ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، دار الوفاء لدينا ،الطباعة والنشر ،الإسكندرية ، مصر 1999م

71- عبد الرازق بنور ،جدل حول الخطابة والحجاج ،الدار العربية للكتاب ،2008

72- عبد الرحمان بدوي ، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ،دار العلم للملايين ،بيروت ،لبنان 1979،ط1

73- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط3

74- عبد الرحمان طه ،التواصل والحجاج، منتديات صور الأزبكية ،مطبعة المعارف الجديدة الرباط ،المغرب

75- عبد الرحمن العضراوي ، النص الشرعي و بناء مفهوم التأويل ، مركز دراسات المعرفة و الحضارة ، المغرب ،2020

76- عبد السلام المسدي ،اللسانيات وأسسها المعرفية ،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر

77- عبد السلام عبد الحفيظ عبد العال ،نقد الشعر بين ابن قتيبة وابن طباطبا العلوي، دار الفكر العربي ،د.ت

78- عبد القادر الرباعي ،في تشكل الخطاب النقدي ،مقاربات منهجية معاصرة الأهلية للنشر والتوزيع ،عمان ،الأردن 1998

79- عبد اللطيف شرارة ،معارك أدبية قديمة ومعاصرة ،دار العلم للملايين ،بيروت لبنان 1984،ط1

80- عبد اللطيف عادل ، بلاغة الإقناع في المناظرة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، 2013 ط1

81- عبد الله البهلول ، الحجاج الجدلي، خصائصه الفنية ، و تشكلاته الأجناسية، في نماذج من التراث اليوناني و العربي، مطبعة دار نهى للطباعة ،صفاقس ،تونس، 2013، ط1

82- عبد الله الغذامي ،المشاكلة والاختلاف ،قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف ،المركز الثقافي العربي بيروت/الدار البيضاء ،1994

83- عبد الله صولة ،في نظرية الحجاج ،دراسات وتطبيقات ،مسكيلياني للنشر والتوزيع ونس 2011،ط1

84- عبد الله محمد البهلول ، بلاغيات في البدء و السرد و الرد ، 2020، ط1

85- عبد الله محمد الغذامي ،عبد النبي اصطيف ،نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ ،دار الفكر دمشق 2004

86- عبد الملك بو منجل ،تأصيل البلاغة ،بحوث نظرية وتطبيقية في أصول البلاغة العربية مخبر المثاقفة العربي في الأدب ونقده ،جامعة محمد لمين دباغين ،سطيف 2

87- عز الدين إسماعيل ،الأسس الجمالية في النقد العربي ،عرض وتفسير ومقارنة ،دار الفكر العربي القاهرة 1992

88- عصام قصبجي ،أصول النقد العربي القديم ،منشورات جامعة حلب ،سوريا

89- علي الشعبان ، الحجاج بين المنوال و المثال ، نظرات في أدب الجاحظ و تفسيرات الطبري ، مكتبة نوميديا ، تونس ، 2008 ،ط1

90- عماد عبد اللطيف ، تحليل الخطاب السياسي ، البلاغة ، السلطة ن المقاومة ،دار كنوز المعرفة عمان ، الاردن ، 2020، ط1

91- فريد لمريني ،الفلسفة والنقد ،مراصد إبستيمولوجية ،دار التنوير للطباعة والنشر لبنان 2016،ط1

92- كتاب جماعي ، إ.بلحسين محمد ، إ.عيساني آمحمد ،النقد العربي القديم في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، مطبوعات المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي 2015 تسمسيلت ، الجزائر

93- كمال حمان ،عبد الرازق العسري ،في الحجاج ،دراسات لأنواع الخطاب إ.عبد الله العلمي مركز الكتاب الأكاديمي ،2020

94- لخذاري سعد ، الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات و تحليل الخطاب ، منشورات الاختلاف الجزائر ، 2017 ، ط1

95- مجموعة من الكتاب ،مناهج النقد الأدبي ،تر. رضوان ظاظا ،م. المنصف الشنوفي عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 1997

96- محمد ابن سلام الجمحي ، طبقات الشعراء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان 2001

97- محمد أبو زهرة ، تاريخ الجدل ، دار الفكر العربي

98- محمد العمري ، الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية و الممارسة الشعرية ، نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة و الشعر ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ،المغرب، 2001

99- محمد العمري ، في بلاغة الخطاب الإقناعي ،مدخل نظري و تطبيقي لدراسة الخطابة العربية ،الخطابة في القرن الأول نموذجا ، أفريقيا الشرق ، بيروت ، لبنان ، 2002،ط2

100-محمد العمري ،البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ،أفريقيا الشرق ،المغرب 2005

101-محمد العمري ،البلاغة العربية أصولها وامتداداتها ،أفريقيا الشرق ،المغرب/بيروت 1999

102-محمد الولي ، الاستعارة في محطات يونانية و عربية و غربية ، منشورات دار الأمان الرباط 2005، ط1

103-محمد بن مرسي الحارثي ،عمود الشعر العربي ،النشأة والمفهوم ،دار الحارث للطباعة والنشر ،الطائف ،السعودية 1996 ،ط1

104-محمد بنيس ،حداثة السؤال ،بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ،لبنان ،1988، ط2

105-محمد سالم محمد الأمين الطلبة ، الحجاج في البلاغة المعاصرة ، بحث في بلاغة النقد المعاصر دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ،2008، ط1

106-محمد عبد الباسط عيد ، في حجاج النص الشعري ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء المغرب 2013

107-محمد عزام ،المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي ،دار الشروق العربي بيروت، لبنان 2010

108- محمد عزام ،تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية ،دراسة في نقد النقد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ،دمشق ،2003.

109-محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو و كنط، دراسة مقارنة ، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع ، بيروت، لبنان، 1995 ،ط1

110-محمد فكري الجزار ،لسانيات الاختلاف ،الهيئة العامة لقصور الثقافة ،مصر 1995

111- محمد مشبال ، خطاب الأخلاق و الهوية في رسائل الجاحظ ، مقاربة بلاغية حجاجية ، كنوز المعرفة ، عمان ، 2015، ط1

112-محمد مشبال ،البلاغة والأصول ،دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي ،نموذج ابن جني ،مكتبة نوميديا ،أفريقيا الشرق ،المغرب ،2007

113-محمد مشبال ،عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث ،نحو بلاغة موسعة ،دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ،عمان ،الأردن 2020،ط1

114-محمد مشبال ،في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات كنوز المعرقة للنشر والتوزيع ،عمان ،الأردن ،2016، ط1

115-محمد مندور ،النقد المنهجي عند العرب ،ومنهج البحث في الأدب واللغة ،مترجم عن الأستاذين لانسون ومايبه ،نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ،1996

116-محمد مندور ،النقد والنقاد المعاصرون ،نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع مصر 1997

117-محمد نور الدين أفاية ،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،نموذج هابرماس أفريقيا الشرق ،المغرب 1998، ط2

118-محمد ولد سالم الأمين ،حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة ،المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ،طرابلس ،ليبيا ،2004، ط1

119-محمود زيادة ،الحجاج ابن يوسف التقفي ،المفترى عليه ،دار السلام ،مصر 1995،ط1

120-محمود عكاشة ،النظرية البراغماتية اللسانية ،دراسة المفاهيم و النشأة و المبادئ ، مكتبة الآداب القاهرة ، 2013

121-مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات ، في منهج التغيير الحضاري ، مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات ،2020

122-مركز الكتاب الأكاديمي ،في الحجاج ،دراسات لأنواع الخطاب ، ت.كمال حمان ، عبد الرازق العسري ، إ. عبد الله العلمي ، مركز الكتاب الأكاديمي ،2020

123-مصطفى ناصف ، دراسة الأدب العربي ، الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة

124-مصطفى ناصف ، نظرية التأويل ، المملكة العربية السعودية ، 2000، ط1

125-مصطفى ناصف ،النقد العربي ،نحو نظرية ثانية ،عالم المعرفة ،الكويت 2000

126-المهدي المنجرة ،قيمة القيم ،2007 ،ط2

127-هند حسين طه ،النظرية النقدية عند العرب ،دار الرشيد للنشر ،الجمهورية العراقية 1989

128-يوسف أبو العدوس ، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث ، الأبعاد المعرفية و الجمالية الأهلية للنشر و التوزيع، عمان، الأردن ، 1997 ، ط1

المراجع المترجمة:

1- آ.أ ريتشاردز ،فلسفة البلاغة ،تر.سعيد الغانمي ، د.ناصر حلاوي ،أفريقيا الشرق المغرب بيروت 2002

2- أرسطو ،فن الشعر ،ت.إبراهيم حمادة ،مكتبة الأنجلو المصرية ،

3- أرسطو طاليس ،الخطابة ،تح .عبد الرحمان البدوي ،وكالات المطبوعات/ دار القلم الكويت/بيروت ، 1979

4- إلفي بولان ،المقاربة التداولية للأدب ،ت.محمد تنفو/ ليلى أحمياني ،م. سعيد جبار رؤية للنشر والتوزيع ،القاهرة ،2018

5- آلن هاو ، النظرية النقدية ، مدرسة فرانكفورت ، ت.ثائر ديب ، إ.جابر عصفور ، دار العين للنشر ، القاهرة ، 2010، ط1

6- أمبرتو إيكو ، كيف تعد رسالة دكتوراه ،تقنيات و طرائق البحث و الدراسة و الكتابة ،ت. علي منوفي ، إ. جابر عصفور ، المجلس الأعلى للثقافة ،2002

7- أمبرتو إيكو ،العلامة ،تحليل المفهوم وتاريخه ،تر. سعيد بن كراد ،المركز الثقافي العربي بيروت ،لبنان 2010،ط2

8- أميلي نوف ايكلير وسعيد كمالي دهغان ،الأدب والذاكرة والآخر ،حوار مع تزيفتان تودوروف ،ت.أحمد الويزي ،ثقافات ،2008

9- باتريك شارودو ، الحجاج بين النظرية و الأسلوب ، عن كتاب نحو المعنى و المبنى ت. أحمد الودريني ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت لبنان ، 2009، ط1

10- بول ريكور ، الاستعارة الحية ، ت.محمد الولي ، م. جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، 2016 ، ط1

11- بـول ريكـور ، نظريـة التأويـل ، الخطـاب و فـائض المعـنى ،ت.سـعيد الغـانمي ، المركـز الثقافي العربي ،بيروت ، لبنان ،2006،ط2

12- بـول ريكـور ،الوجـود والماهيـة والجـوهر لـدي أفلاطـون وأرسـطو ،درس ألقـي في جامعة ستراسبوغ سنة 1953-1954، المركز الوطني للترجمة ،دار سيناترا تونس

13- بـول ريكـور ،مـن الـنص إلى الفعـل ، أبحـاث التأويـل ،ت. محمـد بـرادة /حسـان بورقية ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية ، مصر 2001،ط1

14- بول ريكور ،موسوعة ستانفورد للفلسفة ، ت.م .رضا ،ص. 6

15- تزفيتـان تـودوروف ،نقـد النقـد ،رؤيـة الـتعلم ،تر.سـامي سـويدان ،مر.ليليـان سـويدان دار الشؤون الثقافية العامة ،العراق 1986، ط2

16- تزفيطـان طـودوروف ،الأدب في خطـر، تر.عبـد الكبـير الشـرقاوي ،دار توبقـال للنشر 2007،ط1

17- تزيفتيـان تـودوروف ،الأدب والدلالـة ،ت.محمـد نـديم خشـفة ، مركـز الإنمـاء الحضاري حلب،1990،ط1

18- تزيفيتـان تـودوروف ،نظريـات في الرمـز ،ت.محمـد الزكـراوي ،مركـز دراسـات الوحـدة العربية المنظمة العربية للترجمة ،بيروت ،لبنان،2012 ،ط10

19- جـان بـول رز قـبر ، فلسـفة القـيم ، ت.عـادل العـوآ ، عويـدات للنشـر و الطباعـة بيروت لبنان ، 2001 ،ط1

20- جان مارك فيري ، فلسفة التواصل ، ت. عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر 2006، ط1

21- جـون لاينـز ،اللغـة والمعـنى والسـياق ،ت. عبـاس صـادق الوهـاب ،م. يوئيـل عزيـز ،دار الشؤون الثقافية العامة ،بغداد ،1987 ،ط.1

22- ديفيد جاسير ، مقدمة في الهرمينوطيقا ، ت. وجيه قانصو ، منشورات الاختلاف الجزائر ، 2007 ،ط1

23- روبرت ودفين، و جودي جرويس، أرسطو ، ت. امام عبد الفتاح امام ، إ. جابر عصفور ،المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، 2005، ط1

24- رولان بارت ،نقد وحقيقة ،ت.د.منذر العياشي ،مركز الإنماء الحضاري مكتبة الإسكندرية ،1994،ط1

25- رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ،ت .عمر أوكان، افريقيا الشرق،1994

26- شارل بلات ، الجاحظ في البصرة و بغداد و سامراء ، ت.إبراهيم الكيلاني دار اليقظة العربية للتأليف و الترجمة و النشر ،سورية ،1961

27- فرانسوا مورو ،البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية ،ت. محمد الولي ،عائشة جرير أفريقيا الشرق ، المغرب ،2003

28- فيليب بروتون ،الحجاج في التواصل، ت.محمد مشبال ،عبد الواحد التهامي العلمي المركز القومي للترجمة ، القاهرة ،2013،ط1

29- فيليب بروتون ،جيل جو تييه ،تاريخ نظريات الحجاج ،ت.محمد صالح ناجي الغامدي مطابع جامعة الملك عبد العزيز ،2011،ط1

30- كريستيان بلانتان ، الحجاج، ت. عبد القادر المهيري ، دار سيناترا ، المركز الوطني للترجمة ، تونس ،2010

31- كلود حجاج ،إنسان الكلام ،ت.رضوان ظاظا ،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت لبنان ،2003، ط1

32- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ت. محمد برادة ، دار الفكر للدراسات و النشر القاهرة ، مصر ،1987، ط1

33- ميكائيل ريفاتير ،معايير تحليل الاسلوب ،ت. حميد لحميداني ،دار النجاح الجديدة ،الدار البيضاء ،1993، ط1

34- والترج.أونج ،الشفاهية والكتابية ، ت.د.حسن البنا عز الدين ،م.د.محمد عصفور ،عالم المعرفة ،الكويت 1993

35- يان لوكاشيفتش ،نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث ت.عبد الحميد صبرة ،دار المعارف بالإسكندرية 1961

36- يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة اليونانية ،ت. مصطفى النشار ،مكتبة الدار العربية للكتاب 2019

المراجع الأجنبية:

1- Alain Michel , les rapports de la rhétorique et de la philosophie dons l'œuvre de Cicéron , recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader , éditions Peeters paris , 2003, 2eédition,

2- Alescandre Motulsky - Falardeau , La rhétorique aujourd' hui , presses de l'université Laval , 2018 ,www.pul.val.com

3- Andrée mercier, « la vraisemblance : état de la question historique et théorique », dans temps zéro .revue d'étude des écritures contemporaines, n°2, 2009

4- ch.perelmanL.orbrechts-tyteca, traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique, Edition d'université de Bruxelles, 1983,4edition

5- Chaïm perelman , le champ de l'argumentation , université libre de Bruxelles , presses universitaire de Bruxelles , 1970 ,

6- Chaïm perelman , le champ de l'argumentation , université libre de Bruxelles presses universitaire de Bruxelles , 1970

7- Chaïm Perlman, l'empire rhétorique, rhétorique et argumentation, bibliothèque d'histoire de la philosophie paris, vrin, 2002

8- Ekkehard Eggs , Rhétorique et argumentation de l'ironie , Argumentions et analyse du discours , open edition , journals

9- **Emile** ruelle, Aristote poétiques et rhétorique, libraires éditeurs, paris ,1883

10- jean –Claude anscombre / os Wald Ducrot , l'argumentation dans la langue , mardaga , 3ed

11- Loïc Nicolas ,le projet rhétorique de Chaïm Perlman a la lumière de sa correspondance , université libre de bruscelles

12- marc, bonhomme, Anne marie paillet et Philippe Wahl, métaphore et argumentation, le harmattan, 2017

13- Marianne Doury , Sophie moirand ,l'argumentation aujourd'hui position théoriques en confrontation , presses sorbonne nouvelle , 2004

14- Michael Leff, perelman, argument, ad hominena et ethos rhétorique, T.sivan cohen-wiesenfeld argumentation et analyse du discours, open Edition, journals, 2009

15- Michel villey , Nouvelle Rhétorique et droit naturel , « Conférence faite au centre national de recherche de logique , mars ,1975

16- pierre livet, l'argumentation, droit, philosophie, et sciences sociales, le harmattan, canada, les presses de l'université laval ,2000

17- Roland schmetz, l'argumentation selon Perlman, pour une raison au cœur de la rhétorique, presses universitaires de Namur, 2000, Belgique

18- Ruth amossy et roselyne koren , rhétorique et argumentation : approches croisées , argumentation , et analyse du discours 2/2009 , université de tel-aviv, adar

19- Samir Mestiri , l'ironie de socrate , essai sur l'ironie philosophique , le harmattan , paris , 2015

الدوريات:

1- ابتسام بن خراف، تلقي النص البلاغي عند الدكتور محمد العمري ، مقاربة وصفية تحليلية ، مجلة قراءات، جامعة بسكرة.

2- أنور أبو بندورة ، الأبعاد الفلسفية في قصة حي ابن يقظان عند ابن طفيل ديوان العرب ، 2006

3- إياد عبد الودود عثمان ، في تأصيل مصطلح الاستعارة ، الموقف الأدبي ، مج.37 ع.443، 2008.

4- بشير دردار ، اسهام الجاحظ في تاريخ البلاغة العربية ، قراءة حوارية لأطروحة العمري في كتابه " البلاغة العربية أصولها و امتداداتها " مجلة الآداب و اللغات ، المجلد 07 العدد2 .

5- جلال مصطفاوي ،قراءة في تلقي البلاغيين العرب للبلاغة الجديدة في العصر الحديث حمادي صمود و محمد العمري نموذجا ، العربية و الترجمة ، دراسات ،مج8 ع27، أيلول 2016

6- عايش الحسن ،نظرية المعنى عند قدامة بن جعفر ،مجلة جامعة تشرين للآداب والعلوم الإنسانية ،المجلد 27 ،العدد2 ،2005

7- عماد عبد اللطيف ، العوامل المؤثرة في نشأة تجديد مشاريع البلاغة ، مشروع آمين الخولي مثالا ، مجلة علامة ، المجلد 05، العدد 01، الرقم التسلسلي للعدد 20/10 جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة.

8- عماد عبد اللطيف ، دراسات مصطلحية ، مجلة حولية محكمة ، العدد الخامس ، 1427هـ-2006م .

9- محمد العمري ، الفضاء الاستعاري في الخطاب النثري ، حي بن يقظان بين التخييل و الحجاج ، دار المنظومة ، 2016

10- محمد العمري ، المقام الخطابي و المقام الشعري في الدرس البلاغي ، دراسات سيميائية أدبية لسانية ، العدد5 ، 1991

11- محمد الولي ،الاستعارة الحجاجية بين أرسطو و شاييم بيرلمان

12- محمد ربيع الغامدي ، حضور الدلالة وغيابها، وجهة نظر لغوية في قراءة النص علامات، ج.39،مج.10،ذو الحجة 1421هـ ،مارس2001

13- محمد سالم سعد الله، تحديث الدرس البلاغي عند الناقدين محمد عبد المطلب و محمد العمري ، رؤية نقدية ، مجلة التربية و العلم ، المجلد (20) العدد(1) ،2013

14- مصطفى الغرافي ، ، البلاغة و العقيدة ، دنيا الوطن ، المغرب ، تاريخ النشر 2015/05/23

15- مصطفى الغرافي ،البلاغة بوصفها تفكير في قضايا الخطاب ،الخطاب العدد:14

16- منير الكشو ، علمنة الأخلاق و ظهور مجال الضمير ، مقارنة بين السياقين الغربي و العربي ، تبيّن للدراسات الفكرية و الثقافية و دراسة السياسات ، العدد18،المجلد الخامس ، خريف ،2016

17- نادية ويدير ، الاستعارة الكلاسيكية و الاستعارة الجديدة ، معارف ، مج11 ع.21، كانون الأول ، 2016

18- نعمان بوقرة ، ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين مجلة فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، العدد.54، 2008

19- إميل برهييه ، إميل برهييه قارئا بيرلمان ، ت.أنوارطاهر الحوار المتمدن ، المحور الفلسفة علم النفس ، علم الاجتماع ، العدد.5497

20- شاييم برلمان ، في جدلية الفلسفي و البلاغي و الكوني، مقدمات أولية في الفلسفة ت.أنوار الطاهر ، قسم الفلسفة و العلوم الإنسانية ، مؤمنون بلا حدود ، 2017

21- شاييم برلمان ،الأطر السوسيولوجية للحجاج ، ت.أنوار الطاهر، مركز أفكار للدراسات و الأبحاث، 2019

22- شاييم بيرلمان ،فلسفة التعدد المنهجي في الحجاج ت.أنوار طاهر ، مجلة فكر العربية العددان "4-5" دجنبر 2017

23- شاييم بيرلمان ، الحجاج و العنف جدل البلاغة و السياسة ،ت. أنوار طاهر مركز أفكار للدراسات و الأبحاث ،2019

24- شاييم بيرلمان ، إمبراطورية فلسفة البلاغة ، ت.أنوار طاهر

25- شاييم بيرلمان ، فلسفة الحجاج القانوني بين شمولية السلطة و عنف الأيديولوجيات ، ت.أنوار طاهر مجلة الحكمة ، 2016

26- شاييم بيرلمان ، كيف نتناقش حول القيم و نسوغ لها ؟ الخطاب العقلاني من الزامية البرهان إلى حوارية الحجاج ، ت.أنوار طاهر ،مركز أفكار للدراسات و الأبحاث 2020

27- شاييم بيرلمان ،في جدلية العقل الحجاجي من ايديولوجيا الثبات إلى الزمانية التاريخية ت.أنوار طاهر ، مركز أفكار للدراسات و الابحاث ،2020

28- شاييم بيرلمان، فلسفة الحجاج التعددية و اشكالية البلاغة الجديدة، ت.انوار طاهر

29- ميشيل لوجيون ، الاستعارة و الحجاج ، ت.الطاهر وعزيز ، المناظرة العدد.4ت.ا.1 مايو ، 1991

المعاجم والقواميس:

1. ابن منظور الإفريقي المصري ،لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد السادس
2. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مادة المحتمل ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان ،1982،ج2
3. عبد السلام مسدي ، قاموس اللسانيات ، الدار العربية للكتاب
4. باتريك شارودو ،دومينيك منغو ،معجم تحليل الخطاب ،ت. عبد القادر المهيري حمادي صمود ، دار سيناترا ، المركز الوطني للترجمة تونس ، 2008
5. جاك موشلر، آن ريبول ، القاموس الموسوعي للتداولية ، تر. مجموعة من الأساتذة و الباحثين ، إ.عز الدين المجدوب، دار سيناترا ، تونس ،2010
6. دومنيك مانغانو ،المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ،ت.محمد يحياتن منشورات الاختلاف، 2008،ط1
7. موسوعة الأخلاق ، الدّرر السّنية ، www.dorar.net

فهرس الموضوعات

إهداء

مقدمة..... أ-ز

مدخل حضور الهاجس التراثي عند الباحثين المعاصرين

1. فلسفة البلاغة 15
2. بين الرومانسية والبلاغة..... 19
3. في حقيقة النقد 22
4. في ارتباط النقد بالعلم..... 25
5. نقد النقد 29
6. نموذج للنقد الأدبي 35
7. نموذج لنقد النقد 38

الفصـل الأول البلاغة الجديدة الرؤية والمفهوم

1. اطلالة على البلاغة القديمة 55
2. المحتمل من الخطاب..... 60
3. المادة الأولية للخطاب المحتمل..... 69
4. البلاغة الجديدة: المفهوم والماهية..... 75
5. في علاقة البلاغة القديمة بالجدل 84
6. في علاقة البلاغة الجديدة بالجدل..... 87
7. كيفية اشتغال البلاغة الجديدة..... 101
8. التقنيات الحجاجية وفق التصور البرلماني..... 131

الفصل الثاني تلقي محمد العمري لنظرية البلاغة الجديدة

1. البلاغة القديمة في ثنايا التراث..... 155
2. الوجهة الإقناعية للخطابة في القرن الأول الهجري 157
3. نظرة العمري للخطابة بالمنظور الأرسطي..... 162
4. الوجهة الإقناعية الثانية " البيان والتبيين..... 178
5. حي ابن يقظان: تداخل التخييل والإقناع 184

6. حي ابن يقظان: تداخل التخييل والإقناع..... 209

الفصل الثالث تنوع تطبيقات البلاغة الجديدة في العمق التراثي

1. البناء النقدي عند قدامة حسب البلاغة الجديدة..... 215
2. نقد الشعر في ميزان البلاغة الجديدة..... 220
3. المضمون النقدي في كتاب قدامة..... 237
4. التربيع والتدوير في ميزان البلاغة الجديدة..... 250
5. لمحة فكرية على السخرية 253
6. تحليل نص الجاحظ "كتاب التربيع والتدوير" وفق البلاغة الجديدة..... 254
7. البلاغة الجديدة والمقاربات التداولية..... 260
8. ماهية التداوليات..... 262
9. من التداول إلى البلاغة الجديدة 264
10. الحجة1:تعبر عن حالات اتصالية..... 266
11. الحجة2:تعبر عن حالات الانفصال..... 268
12. من أساسيات البلاغة الجديدة..... 269
خاتمة. 277
مكتبة البحث..... 290

الملخص: البلاغة الجديدة فكر مستحدث تنظيريا لأسلوب حياة عرف تغيرا لافتا للانتباه ، فالمنطق الديكارتي أبان عن عجزه في الالمام ببعض القضايا العلمية المرتبطة أساسا بالإنسان ، الحقيقة الإنسانية متغيرة باستمرار تُلح على استبدال الحقيقة المطلقة بالنسبية في توافقها مع الذات البشرية التي تنشد التغيير، فأصبحت بلاغة الأرسطيون الجدد امتداد و نقد للبلاغة الأرسطية القديمة ، امتداد من حيث عدم الغاء انفعالات الإنسان و عواطفه من منظومته الفكرية ، و نقد لها من حيث أساسها التنظيري القائم على اللغة أساسا في تبنيها للحجاج في سيرانه نحو المعقولية و المعيارية ، محمد العمري استلهم بلاغة برلمان و أسقطها عل التراث العربي وفق هاجسه الفكري و هو في كل ذلك عميق النظر في رؤى البلاغة العربية القديمة ، و نتاج ذلك و من خلال تناغمه الفكري بعض العناوين التي أبرز من خلالها رؤيته التي كانت نتاج ثقافتين متغايرتين .

Résumé :la nouvelle rhétorique est une pensée élaborée pour une vision globale d'un mode de vie radicalement changé, la logique de Descartes indique principalement l'incapacité à résoudre les problèmes humains, la réalité humaine est en constante évolution ;il met l'accent sur la théorie de la relativité au lieu de la vérité absolue dans l'interaction humaine; la nouvelle rhétorique est une extension et une critique de la rhétorique d'Aristote une extension de façon dont les émotions de l'homme ne sont pas ignorées de son système intellectuel, et la critique de sa base théorique est essentiellement basée sur le langage dans son adoption de l'argument, dans son approche du pragmatisme et de la modularité, Mohamed El Amri a été inspiré par la rhétorique du parlement et l'avorte sur l'héritage arabe en raison de son obsession intellectuelle et il profondément attentif aux visions de la classique rhétorique arabe , et par conséquent , et à travers une mosaïque intellectuelle ,certaines des titres qu'il a écrit sont le produit de sa vision qui inspire deux cultures opposées.

Abstract: the new rhetoric is an elaborate thought for a global vision of a radically changed way of life , Descartes's logic mainly indicates the inability to solve human problems, human reality is constantly evolving , it emphasizes the theory of relativity instead of absolute truth in human interaction, the new rhetoric is an extension and a criticism of relativity instead of Aristotle's rhetoric , an extension of the way in which man's emotions are not ignored from his intellectual system , and the criticism of his theoretical base is essentially based

in language in his embrace of the argument , in his approach to pragmatism and modularity , Mohamed El Amri was inspired by the rhetoric of parliament and aborts it in heritage Arab because his intellectual obsession and he pays close attention to the visions of the classical Arab rhetoric and therefore , and through an intellectual mosaic , some of the titles he wrote are the product of his vision that inspires two opposing cultures.