قانون النفع أو الجدوى وإرهاصاته في المدونة البلاغية العربية
دراسة تحليلية على نماذج مختارة

رامي جميل أحمد سالم *

ramijas@psut.edu.jo

تاريخ تقديم البحث: 2024/6/3 **تاريخ قبول البحث:20 /2024/9**

ملخّص

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على قانون من قوانين البلاغة الجديدة(الحجاج)، وهو قانون النفع أو الجدوى أو قانون الأنفعيّة، ثمّ الكشف عن تمثّلات هذا القانون في حقل البلاغة العربية، وحقل الشعر العربي، والقرآن الكريم وبالأخص دراسات إعجاز القرآن، من خلال التطبيق على نماذج مختارة من هذه الحقول.

وقد اتّبع البحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث تم وصف القانون بدقة وتحليل النماذج المختارة بصورة توضح حضور هذا القانون في الحقول الآنفة الذكر.

وقد أظهرت نتائج البحث الحضور اللافت لهذا القانون في حقل البلاغة العربية بأقسامها الثلاث، وفي الشعر العربي ودراسات إعجاز القرآن، ووجود إرهاصات لهذا القانون لدى بعض البلاغيين والنقاد العرب، ووجود مصطلحات بلاغية تشابه في تعريفها قانون النفع، كما أظهرت النتائج أنّ هذا القانون في البلاغتين يسعى لتحقيق هدف واحد وهو تحميل الصياغة طاقات تعبيرية وقوة إنجازية تضمن التوجيه للوصول إلى النتيجة المطلوبة، ما يؤهل البلاغة العربية لتكون بلاغة تواصلية تأخذ في الاعتبار مقولات التداولية. وقد خلص البحث إلى أن مفاهيم البلاغة العربية ومصطلحاتها صالحة لأن تُدرس وتُحلّل وفق نظريات الحجاج وعلم التداولية.

كلمات مفتاحية: البلاغة العربية، النقد القديم، البلاغة الجديدة، التداولية، الشعر العربي

* أستاذ مشارك، حدة تنسيق المساقات الخدمية، جامعة الأميرة سميَّة للتكنولوجيا.

Law of Utility and its beginnings in the Arabic Rhetorical corpus Analytical study on Selected Excerpts

Rami Jamil Ahmed Salem ∗

ramijas@psut.edu.jo

Submission Date: 3/6/2024 **Acceptance Date: 20/9/2024**

Abstract

This study attempted to identify one of the New Rhetoric Laws (Al-Hajjaj), which is the law of benefit, feasibility, and expediency. It examined the representations of this law in the field of Arabic rhetoric, poetry, and the Holy Qur'an, especially in the studies of the miraculous nature of the Qur'an, through selected model applications from these fields. The research adopted the descriptive analytical approach, where the law was carefully described, and the selected models were analyzed in a manner that clarifies the presence of this law in the aforementioned fields.

The findings of the study showed a remarkable presence of this law in the field of Arabic rhetoric in its three sections, as well as in Arabic poetry and studies of Qur'anic miracles. These conclusions showed the presence of indications for this law among some Arab rhetoricians and critics and the presence of rhetorical terms similar in definition to that of using the law. The results also indicated that this law seeks to achieve one goal in the two rhetorics, which is to imbue the wording with expressive energies and achieve force that guarantees guidance to reach the desired result that qualifies Arabic rhetoric to be communicative rhetoric that considers the pragmatics categories. The research concluded that the concepts and terminology of Arabic rhetoric are suitable to be studied and analyzed according to the theories of argumentation and pragmatics.

Keywords: Arab Rhetoric, Old Criticism, New Rhetoric, Pragmatics, Arabic Poetry.

∗ Associate Professor, Coordination unite for service courses, Princess Sumaya University for Technology.

التمهيد:

ينتمي قانون النفع أو الجدوى (الأنفعيّة) The Law of Utility في إطروحاته إلى البلاغة الجديدة (الحجاج)؛ كونه يعتمد في بناء ألفاظه واختيارها عندما تقع في تركيب معين على السياق والمقام، ويحمّل الألفاظ القدرة على التوجيه والتأثير والإنجاز، إذ يوجّه الملفوظ نحو النتيجة المطلوبة، ويتأسس هذا القانون على " **العدول**"، فيعدل المتكلم عن صياغة إلى صياغة أخرى، أو عن ملفوظ (ب) إلى ملفوظ آخر(أ) ؛ كون الملفوظ (أ) هو الأنفع والأجدى تحقيقاً لمتطلّب المتكلم في هذا السياق، إذ يكون لهذا العدول علّة يحققها ومعنى لطيف يقصده، ولما يحمله من طاقة تعبيرية وقوة إنجازية بلاغية، تضمن تحقيق المقاصد الحجاجية التي يريد المتكلم تحقيقها لدى المخاطب، وبالتالي الوصول إلى النتيجة أو الغاية المرجوة منه

وغير خافٍ أنّ البُعد الحجاجي للبلاغة يعود في الأساس إلى التعريفات القديمة المقدّمة للبلاغة كونها فناً للإقناع، وقد عرّفها أرسطو بأنّها "الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع"[1]. ولما كانت أغلب الوجوه البلاغية من البيان والمعاني والبديع خاضعة لقانون الأنفع أو الأجدى، فإنّ ذلك يرشّح أن تكون البلاغة العربية في جوهرها حجاجاً، وهذا الحجاج هو على طريقة البلاغة الجديدة ونظريات الحجاج التقني، كامن لا في الباتوس (المخاطب)، ولا في الإيتوس (أخلاق القائل)، وإنما هو قائم في اللوغوس أي الخطاب نفسه، بمعنى قدرة ذلك الخطاب بعد توافر آليات الحجاج فيه ضمن قانون الأنفع على تحقيق مقاصده لدى الآخر[2].

وهذا الجانب الحجاجي الذي تنطوي عليه معظم الوجوه البلاغية، لو حركناه بواسطة قانون الأنفع، لأمكن أن نتحدث عن بلاغة عربية تأخذ في الاعتبار مقولات التداولية عامة: مَن؟ يخاطب مَن؟ فيْمَ وخاصة لماذا؟ بحيث تصبح غاية البلاغة متمحورة حول كيف؟ أي كيف يحصل الإقناع الذي هو غاية الخطاب.

(1) أرسطوطاليس(347 ق.م)، *فن الخطابة*، ترجمة وتعليق عبدالرحمن بدوي، ط2، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، ص29.

(2) ينظر: بنو هاشم، الحسين، *بلاغة الحجاج الأصول اليونانية*، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2014، ص212-213.

ومن هذا المنطلق فقد كان مسعى هذا البحث أن يؤطر لهذا القانون كما قدّمه العالمان ديكرو في مبحث التداوليات واللسانيات المدمجة، وبيرلمان في مبحث الحجاج، ثم الكشف عن تجليات هذا القانون في البلاغة العربية ضمن أقسامها الثلاث، وفي بعض مدونات النقد والبلاغة العربيين، إما من خلال نصوص نقدية لديهم تشير إلى هذا القانون، وإما من خلال ما كانوا يبثّونه من انتقادات لغوية لبعض الشعراء تعليقا على أبيات شعرية لهم، لم يراعوا فيها حسن اختياراتهم للفظ الأنفع والأجدى للسياق ، مشفعاً ذلك الكشف بالجانب الإجرائي المتمثل بشواهد من الشعر العربي والقرآن الكريم، وفي مبحث الإعجاز القرآني من خلال رسالة أبي سليمان الخطابي "بيان إعجاز القرآن"، انطلاقاً من مقولة تضع ألفاظ القرآن في أعلى درجات الفصاحة والبلاغة، إذ حازت ألفاظه أعلى طبقات الكلام وأرفعه وأجزله، فنالت اهتمام الدارسين واستقطبت فكرهم، يسرها الله بلطيف قدرته من أمره، ليكون آية بيّنة لنبيه.

المطلب الأول: قانون النفع أو الجدوى في البلاغة الجديدة: التداولية المدمجة

إنّ أهم ما يجمع بين بلاغة بيرلمان وتيتيكا من ناحية وبلاغة ديكرو وإنسكومبر من ناحية أخرى خضوع البلاغتين لقانون واحد هو قانون النفع أو الجدوى. فما المقصود بهذا القانون؟

وضع عبدالله صولة هذا المصطلح في العربية، وأسماه " قانون الأنفع أو الأجدى"، أسوة بديكرو أثناء حديثه عن قانون النفع أو الجدوى، وأشار إليه في بعض كتبه التي ألفها في البلاغة الجديدة، ويتعلق هذا القانون بطريقة التعبير عن أمر ما، والكيفية التي يتم بها اختيار الألفاظ ضمن سياق محدد، حيث يُفهم هذا اللفظ في ضوء المقام أو الوضعيّة، انطلاقاً من دلالته في مستوى المكون اللساني، وينبني هذ القانون أساساً على تأويل "الملفوظ إلى سؤال من قبيل: لماذا قال المتكلم ما قال؟ ويستعين في تحصيل الجواب على ذلك بالمقام أو الوضعيّة"[1].

وقد بين عبدالله صولة أنّ هذا القانون يرتبط أساساً بالخطاب الحجاجي في البلاغة الجديدة ، وخاصة في نظريات الحجاج عند بيرلمان وعند ديكرو وأنسكومبر الذين ينطلقون من فكرة مفادها أنّ ثمّة تفاوتاً في درجة التعبير حجاجيا عن فكرة ما، بحيث يُعتمد التعبير بالعنصر (أ) دون العنصر (ب) تطبيقاً لمبدأ الأنفع حجاجياً، انطلاقاً من أنّ وحدات اللغة لا يمكن التعبير عنها بدرجة واحدة، وبعبارة أخرى فإنّه يتبادر –عند سماعنا لخطاب ما ونروم تأويل وفهم هذا الخطاب– إلى أذهاننا السؤال الآتي: لماذا ترك

(1) صولة، عبدالله، *في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات*، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011، ص78.

المتكلم العنصر (ب)، وعبّر بدلاً عنه بالعنصر (أ)، بحيث كان التعبير بالعنصر (أ) أجدى وأنفع من الطريقة (ب)، وما وجه النفع في ذلك؟ وهذا مؤشر إلى أنّ هذا القانون يخدم فكرة "المقصدية"، أي مقصد المتكلم الحجاجي من التعبير بلفظ لغوي ما بدلاً من لفظ لغوي آخر[1].

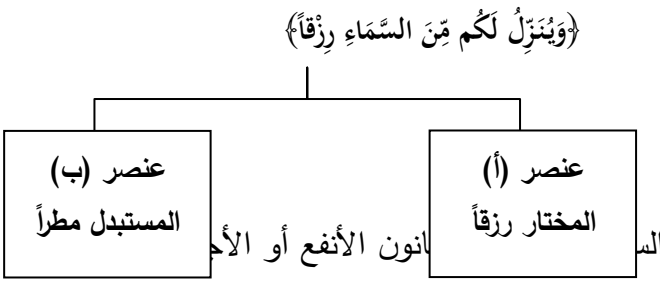
إن المتكلم عندما يختار التعبير بأسلوب دون آخر أو بلفظة دون أخرى، لا يكون ذلك الاختيار اعتباطاً أو طلباً للجمالية التعبيريّة أو البلاغية فحسب، إنما ينبني على غايات حجاجية يكون غرضها الأساس توجيه المتلقي نحو الإقناع وتمهيد السبيل لحصول التأثير، هذا الإقناع الذي تنصاع له قوى العقل والهوى بكامل إرادتها واختيارها، والذي لا يتأتّى إلا بتطبيق قانون الأجدى أو الأنفع الذي يتأسس على "**العدول في الكلام**" (العدول في استعمال البدائل اللغوية)، الأمر الذي يسهم في إضفاء وقع معنوي خاص، وبُعد حجاجي أعمق في علاقته بمتلقيه، على اعتبار أنّ الكلمة المختارة ترمي إلى مزيد من التأثير في ذهن المتلقين، وتكون أعلق بعالم الخطاب وأمضى أثراً فيه، بما لها من زوائد معنوية جاءتها من اللغة أو الاستعمال، وقد سمّى عبدالله صولة هذه الحركة (حركة الكلمة الحجاجية)، معتبراً أنّ عملية الاختيار تُبنى انطلاقاً من فعل حركي داخل الخطاب، تقوم فيه الكلمة بإقصاء أختها وتعويضها انطلاقاً من خصوصية تُميّزها من غيرها، وتعزز طاقتها الإيجابية، وقد حدد صولة هذه الحركة ضمن محورين: محور المجاورة الذي يتحقق بواسطة المجاز المرسل، ومحور المشابهة الذي يتحقق بواسطة التشبيه والاستعارة[2].

إنّ العدول المتحقق على مستوى اللفظة، قد شكّل في هذا القانون النواة التي يدور حولها الحجاج، بما يقتضيه السياقان القولي والمقامي، الذي تستطيع تحقيقه كلمة دون أخرى لخصوصية كامنة فيها: إما اقتضائية أو تقويميّة أو تداولية. ففي قولنا:" نشر الحاكم عيونه في البلاد"، فالأصل أن يكون السياق " جواسيسه " بدلاً من " عيونه"، لكنّ هذا الإقتضاء حقّق قانون الأنفعية؛ فلفظ العيون أقوى في التوجيه من لفظ الجواسيس، ذلك أنّ لفظ عيونه تسليط للضوء على الجزء الذي لا يصلح الجاسوس إلا به، ولا يمكن أن ينجز ما هو مطلوب منه إلا بواسطته، فوجّه هذا الملفوظ الجديد الخطاب نحو النتيجة بالاستعانة

(1) صولة، عبدالله، "البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)"، مقال ضمن كتاب *الحجاج مفهومه ومجالاته*، إشراف حافظ إسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010، ج1، ص34.

(2) ينظر: صولة، عبدالله، *الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية*، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص169 وما بعدها.

بتقنية بلاغية هي المجاز المرسل، ضمن إحدى علائقه وهي العلاقة الجزئية. ويمكن لنا في هذا السياق أن نضرب مثالاً آخر للتوضيح قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقاً﴾ [1]، فالأصل أنْ يكون السياق القرآني "مطراً" بدلاً من "رزقاً":



إنّ الاقتضاء السانون الأنفع أو الأهم كان ، الآية، لكنّ لفظ الرزق أقوى منه في التوجيه إليه؛ ذلك أنّ المطر قد يثمر وقد لا يُثمر بل قد يفسد، في حين أن الرزق هو ثمرته الصافية، فقام بتوجيه الخطاب أو الملفوظ نحو النتيجة المرجوة من الخطاب، بالاستعانة بتقنية بلاغية هي المجاز المرسل، ضمن إحدى علائقه وهي العلاقة المسببيّة. وقد أوضح ابن عاشور أنّ: "تنزيل الرزق من السماء هو نزول المطر لأن المطر سبب الرزق وهو في نفسه آية أدمج معها امتنان، ولذلك [عقّب] بقوله "وما يتذكر إلا من ينيب" ولو قيل "وينزل مطراً" لما وقع إدماج في الحجاج"[2].

أقطاب التأسيس المعرفي للقانون: ديكرو وبيرلمان

يرتبط هذا القانون عند ديكرو بالتداولية المدمجة، وبنظرية الدلالة وفق الشكل Y، كما يرتبط عنده بالعوامل الحجاجية خاصة عوامل القصر من النفي أو الاستثناء (ما... إلا)، نظراً إلى أنّ المتكلم في اختياره لملفوظه، وقد أدخل عليه العوامل الحجاجية، يجعل الملفوظ أعمق وأنجع في إقامة الحجة، والتوجيه نحو النتيجة الضمنية، إذ تصبح النتيجة مضمونة الوصول، فقولنا: "الساعة الآن الثامنة"، ليس هو نفسه قولنا: "إنْ الساعة الآن إلا الثامنة": فالملفوظ الأول يؤدي إلى نتائج متعددة بل متضاربة من قبيل أسرع أو تمهل أو غيرها، في حين أنّ الملفوظ الثاني لا يؤدي إلا إلى نتيجة واحدة وهي تمهل، وبناء عليه فالعوامل الحجاجية حدّت من تعدد المسارات المؤدية إلى هذه النتيجة، وهنا يكون المتكلم قد طبّق

(1) سورة غافر، الآية 13.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر (1393هـ/1973م)، تفسير *التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1984، ج4، 102 – 103.

قانون الأنفع، وكذلك المخاطب في تأويله للخطاب، إذ سيتساءل عما حدا بالمتكلم إلى أن يختار من بين طريقتين في التعبير متقاربتي الدلالة طريقة هي (أ) دون الطريقة (ب)، وكيف كانت (أ) إذن أنفع حجاجياً من (ب) التي تتكاثر المسارات فيها مؤدية في غياب العامل إلى النتيجة وعكسها[1].

وتهدف التداولية المدمجة الى دراسة الحجاج في اللغة، ووصفها انطلاقاً من فرضية محورية مفادها " أننا نتكلم عامة بقصد التأثير" [2]. فمن خصائص اللغة البشرية أنها تتوافر على مظاهر الحجاج في بنيتها الداخلية، لتكون وظيفتها توجيه المتلقي إلى مقاصد محددة يضطلع بها التركيب وصوغ العبارات، كما ترتبط التداولية المدمجة بنظرية الحجاج، من خلال ما يُسمى "عمل المحاجّة"، وهو أن يقدم المتكلم قولاً (ق1)، موجهاً إلى جعل المخاطب يقبل قولاً آخر (ق2) على أنه نتيجة للحجة (ق1)، سواء أكان (ق2) صريحاً أم ضمنياً.

ويرتبط عمل المحاجة بنظرية السلالم الحجاجية، والتي تنطلق من إقرار التلازم بين القول (الحجة ق) والنتيجة (ن)، ومعنى التلازم هنا أنّ الحجة لا تكون حجة بالنسبة للمتكلم إلا بإضافتها إلى النتيجة التي قد يُصرّح بها، وقد تبقى ضمنية، فقولنا:

أ: ماذا تريد أن تفعل؟ ب: ألا ترى أن الطقس جميل؟

يوجه القول (ب)، والذي كان بالإمكان أن يُعبّر عنه بلمفوظ تركيبي آخر، ليمثل حجة لنتيجة ضمنية هي "الخروج للنزهة مثلاً"[3].

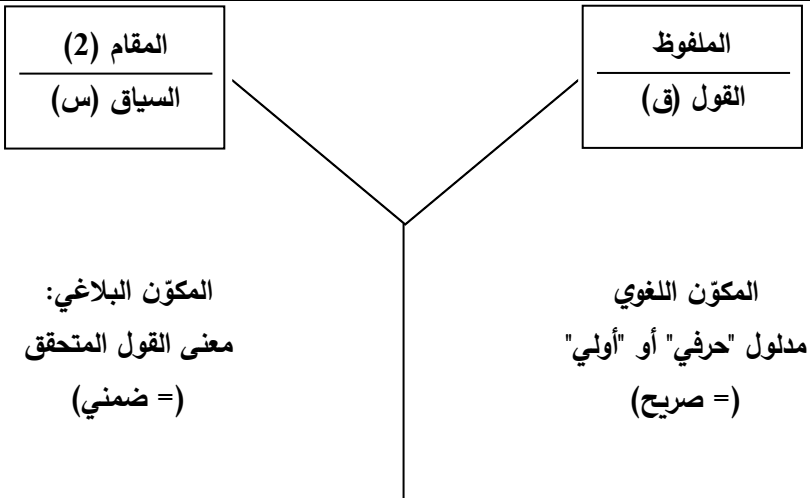
أما النظرية ذات الشكل Y فإنها تدرس العلاقة بين ظاهر الكلام أي المعنى الحرفي للملفوظ (المكون اللغوي) والمعنى الضمني غير اللغوي(المتمثل في المكون البلاغي) ، أيهما يُفهم بالمقام، حيث يوجد في معنى الجملة الحرفي شارة حجاجية تؤدي إلى ظهور الضمني في ضوء ما يمليه المقام، وتلوّح بنتيجة ما تكون مقنعة أو غير مقنعة كون الحجاج لا يكون دائماً لغاية الإقناع، وقيام الحجاج على قسمين: صريح وضمني ما يجعله ذا صبغة حوارية بين الأطراف، ويمكن التمثيل له بالرسم الآتي[4]:

(1) ينظر: صولة، عبدالله، *البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة*، ص36.

(2) العزاوي، أبو بكر، *اللغة والحجاج*، درب سيدنا ، الدار البيضاء، 2006، ص80.

(3) المبخوت، شكري، "نظرية الحجاج في اللغة"، ضمن كتاب *أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم*، إشراف حمادي صمّود، كلية الآداب والفنون والعلوم الانسانية بمنوبة، تونس، (د.ت.)، ص 360.

(4) ينظر: صولة، عبدالله، *الحجاج في القرآن*، ص37-38.



ومثال ذلك قولنا: (أ) هل تريد فنجان قهوة؟

(ب) أريد النوم

إذا نظرنا إلى الإجابة في (ب)، نجد أنّ منطوق العبارة وإن كان يصف وضعاً بصيغة إخبارية، إلا أنّ مقصودة (الضمني) هو التعبير عن حالة الرفض، بناء على المعرفة المشتركة في حالة التواصل والتي تؤكد أنّ القهوة تُذهب النوم.

أما بيرلمان فيرى أنّ اختيار المتكلم ألفاظه للتعبير عن أفكاره قلما يكون اختياراً لا تتحكم فيه غايات حجاجية، خصوصاً حين يكون اللفظ (أ) الذي وقع عليه الاختيار لفظاً فيه عدول عن الكلام العادي، كاستخدام المجاز مثلاً، فباستخدام اللفظ القائم على العدول يقع التنبيه إلى مقاصد المتكلم الحجاجي[1].

ويؤكد بيرلمان أنّه في أي خطاب تتجلى الغايات الحجاجية، وتكون الوسيلة المحققة لتلك الغايات هي **الاستبدال** دائماً؛ أي استبدال العنصر (أ) بالعنصر (ب)، والغاية من ذلك التأكيد على المتكلم أن يطبّق قانون النفع والجدوى، وأن يتبين السامع الوجه في استخدام هذا اللفظ دون ذلك من خلال هذا القانون: بمعنى ما الكلمات أو العبارات التي كان يمكن للمتكلم أن يستخدمها ولكنه فضل عليها اللفظ الذي استخدمه في خطابه، سواء أكان اللفظ المستخدم مُحمّلاً بموقف ما أم لفظاً محايداً[2].

(1) ينظر: صولة، عبدالله، *البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة*، ص34.

(2) ينظر: صولة، عبدالله، *في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات*، ص34.

ويحصر بيرلمان الطرائق والأساليب الحجاجية في اثنتين، يهمنا في هذا السياق الطريقة الأولى وهي: الطريقة الاتصالية أو الوصل: وتتأسس عنده على ضم الفكرة إلى الفكرة وإن تباينتا، وجعل الأولى بسبب من الثانية للوصول إلى نتيجة واحدة، ومن أمثلة هذه الطريقة الوصل المؤسس على بنية الواقع (الحجة القائمة على الوصل السببي، حجة السلطة)، ومنها الوصل المؤسس للواقع، (الاستعارة / الكناية / التشبيه)، ومنها الحجج المؤسسة لبنية الواقع (المثل / الشاهد / المثال) [1].

المطلب الثاني: قانون النفع والجدوى في البلاغة والنقد العربيين:

ملامح القانون في مرحلة البواكير إلى حدود القرن الخامس الهجري:

من يراجع مدونات البلاغيين والنقاد لا يعدم الإشارات التي تومئ إلى اهتمامهم بالقيم اللغوية، وبدقة توظيف مدلولاتها، وأصواتها اللفظية، وبالتفرّد بأساليبهم البليغة، كما لا يعدم الوقوف على إشارات وملامح تطبيقية لهذا القانون، وهي إشارات تحضر إما من خلال نصوص نقدية تعرض إلى الفكرة، وإما من خلال جوانب تطبيقية لأبيات شعرية يكون النقد فيها موجّهاً إلى سوء اختيار اللفظ الأنفع فيها.

أما ما يتعلق بالأبيات الشعرية التي تعدّ شواهد على سوء توظيف الشاعر لقانون النفع والجدوى في اختيار الألفاظ، فنستحضر قصة حسان بن ثابت مع النابغة الذبياني، عندما انتقد النابغة الذبياني بيتيّ حسان بن ثابت، اللذين افتخر وامتدح بهما ملوك الغساسنة في قصيدة مطوّلة، والبيتان موضع النقد[2]: [الطويل]

لَنا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلمَعنَ بِالضُحى وَأَسيافُنا يَقطُرنَ مِن نَجدَةٍ دَما

وَلَدنا بَني العَنقاءِ وَابني مُحَرِّقٍ فَأَكرِم بِنا خالاً وَأَكرِم بِنا اِبنَما

فعاب النابغة على حسان بعض ألفاظه التي اختارها، كونها لم تكن الأنسب في سياق المدح، وأنّه ألّف بيته من كلمات غيرها أضخم معنى منها، وأوسع مفهوماً في دلالتها، إذ غرض المدح له ما يناسبه في هذا المقام، فمقامات الكلام متباينة ولكل مقام ما يناسبه من الألفاظ، فعاب عليه استخدام "جفنات"

(1) ينظر: بنو هاشم، الحسين، *نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان*، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2014، ص57.

(2) الأنصاري، أبو الوليد حسان بن ثابث (ت40هـ/660م)، *ديوان حسان بن ثابت*، شرحه الأستاذ عبد الأمير مهنا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص219.

واقترح لفظاً بديلاً يراه الأصوب وهو (جفان)؛ معلّلاً ذلك بأنّ الجفنات جمع مؤنث سالماً وهو جمع قَلة، والجفان جمع تكسير وهو جمع كثرة، والكثرة أنسب وأليق في مقام المدح.

وعاب عليه قوله "يلمعن بالضحى" واقترح بديلاً عنه "يلمعن بالدجى"، إذ هذا التعبير أبلغ في المديح؛ لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً. كما عاب عليه قوله "يقطرن" ليقترح بديلاً عنه "يجرين"، لأن الفعل يقطرن يدلل على قلة القتلى، بينما الفعل يجرين أكثر وصفاً لانصباب الدم وجريانه(1). فالنابغة يقوّم ألفاظ الشاعر تقويماً لغوياً دلالياً لتصحيح المعنى، ويرى أنّه كان الأجدى عند الشاعر أن يصف ممدوحه بكثرة الجفنات وكثرة السيوف وكثرة قطعهم للرقاب، كون هذا الوصف يتناسب مع مقام المدح. وهذا مؤشر على القيم اللغوية التي كان العرب يجلّونها ويعنون بها عناية فائقة لتمييز الألفاظ الرشيقة الجزلة من غيرها.

ومن الشواهد الشعرية على سوء التوظيف قول جرير في هجاء الأخطل(2): [الكامل]

هذا ابْنُ عمّي في دمشقَ خليفَةً لو شِئْتُ ساقكُمُ إليَّ قَطِيْنا

ذلك أنّ عبدالملك بن مروان عندما سمع قول جرير قال قولته المشهورة:" ما زاد على أن جعلني شرطياً، أما أنه لو قال (لو شاء) لسقتهم إليه(3).

- الملفوظ (ب) لو شئتُ ← يخرق مبدأ النفع والجدوى بعدم اللياقة في مخاطبة الخلفاء، فالخليفة بهذه الصيغة يفقد سلطته السياسية ويصبح شرطياً.
- الملفوظ (أ) لو شاء ← يتحقق معه الغرض المقصود وينال به التأثير على الخليفة، بحيث يدفعه لإنجاز ما يريد باعتباره خليفة المسلمين ومن يملك السلطة الأعلى.

(1) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت356هـ/966م)، *الأغاني*، تحقيق إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، ط3، دار صادر، بيروت، ج9، 2008، ص251-252.

(2) البصريّ، أبو حزرة، جرير بن عطية (ت111هـ/730م)، *ديوان جرير*،شرح مهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية ،بيروت، 1986، ص439. القطين:أهل الدار المقيمين في المكان، وتعني في سياق البيت العبيد والإماء والرقيق. ابن منظور، أبي الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2014، المجلد12، ص145.

(3) الدينوري، عبدالله بن مسلم، ابن قتيبة (ت276هـ/889م)، *الشعر والشعراء*، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط2، دار المعارف، القاهرة، 2021، ج1، ص470.

لذا فالعدول من الصياغة (ب) إلى الصياغة (أ)، قد تحقق معه مقصد حجاجي قائم على الإقناع، وحمل الملك على تلبية طلب ابن عمه جرير في غرض الهجاء.

كما نقف من الشواهد الشعرية على قول أبي تمام[1]: [البسيط]

ملطومةٌ بالورد، أُطْلِقَ طرفها في الخلق، فهو مع المنون مُحكّمُ

فيقف الناقد الآمدي على بيت أبي تمام، ويعبّر عن استهجانه لطريقة الشاعر في توظيف الألفاظ واللغة، فينتقد فيها اختياراته اللفظية في مدى مناسبتها للمعنى الذي يراد التعبير عنه، فلا يستسيغ لفظ (ملطومة) معلّلاً استهجانه بقوله: ملطومة بالورد: يريد حمرة خدّها، فَلِمَ لم يقل مصفوعة بالقار، ويريد سواد شعرها، ومخبوطة بالشحم يريد امتلاء جسدها، ومضروبة بالقطن يريد بياضها، ثم يعقّب على هذا فيقول: "إنّ هذا لأحمق ما يكون من اللفظ وأسخفه...وجاء أبو تمام بالجهل على وجهه، والحمق بأسره، والخطأ بعينه"[2]. وهذا التعقيب الأخير شاهد على وعي الآمدي لمبدأ الأنفع والأجدى لفظياً في سياقه.

إنّ صور النقد السابقة التي تتبّع فيها النقاد الشعراء تدّل على أنّ نظراتهم النقدية لم تكن تلقائية أو سطحية، وإنما كانت صادرة عن إحساس نقدي مرهف، وذوق سليم وبصيرة نافذة في ضرورة وضع الألفاظ مواضعها اللائقة بها ، ومعيارهم في ذلك كلّه ما بينه ابن سنان الخفاجي: "العقل والعلم وصفاء الذهن"[3].

أما ما يتعلق بالنصوص النقدية التي تحضر شاهداً على الإشارة إلى قانون النفع والجدوى، فهذا ابن طباطبا يجعل الصياغة هي الحكم في التفرقة بين الأشعار، وتوضيح سمات كل صورة أدبية، فمنها أشعار أنيقة الألفاظ عجيبة التأليف، ومنها أشعار مزيفة الألفاظ، كالخيام التي تزعزها الرياح، ويرى أن

(1) الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس (ت231هـ/845م)، *ديوان أبي تمام الطائي*، تحقيق محي الدين الخياط، نظارة المعارف العمومية الجليلة، القاهرة، (د.ت.)، ص284.

(2) الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر (ت371هـ/981م) *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري*، تحقيق أحمد صقر، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1960، ج2، ص93-95.

(3) الخفاجي، أبو محمد، سعيد بن سنان (ت466هـ/1073م)، *سر الفصاحة*، تحقيق علي فوده، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1932، ص223.

للمعاني ألفاظاً تشاكلها فتحسن فيها وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء التي تزاد حسناً في بعض المعارض دون بعض[1].

كما يشير ابن سنان الخفاجي إلى ضرورة أن توضع الألفاظ مواضعها اللائقة بها حتى تحقق الغرض المقصود منها، فيرى أنّه مِنْ وضع الألفاظ مواضعها أن لا يُعبّر عن المدح بالألفاظ المستعملة في الذم، ولا في الذم بالألفاظ المعروفة بالمدح، بل يستعمل في جميع الأغراض الألفاظ اللائقة بذلك الغرض[2]، وقد رأينا في النماذج الشعرية السابقة كيف أنّ وضع الكلام في غير موضعه اللائق به، وعدم مراعاة حال الممدوح أو عدم مراعاة سياق القول، قد أفسد الكلام، وذهب برونقه وبلاغته، باعتبار أنّ "مراعاة مقتضى الحال" من أخص معاني البلاغة.

أما عبد القاهر الجرجاني فيشير إلى هذا القانون ضمن حديثه عن "نظرية النظم"، التي استطاع من خلالها أن يثبت إعجاز القرآن، فالقرآن الكريم في نظره معجز بالنظم، وما النظم إلا وسيلة لفهم البيان القرآني، ذلك القرآن الذي "أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها،... وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة يُنكر شأنها، أو يُرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتئاماً، وإتقاناً وإحكاماً"[3].

ويشير الجرجاني إلى أنّ من شروط فصاحة الكلام وبلاغته أثناء عملية النظم، اختيار اللفظة الأنفع بما يتلائم وترتيب المعاني في النفس، ففي باب "تحقيق القول في البلاغة والفصاحة"، يؤكد أنّ نظم الكلم على طريقة مخصوصة يتأسس على: "أنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتّب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو "النظم" الذي

(1) ينظر: العلوي، أبو الحسن، أحمد بن طباطبا (ت322هـ/933م)، *عيار الشعر*، تحقيق عبدالعزيز بن ناصر المانع، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، 1985، ص11.

(2) ينظرك الخفاجي، *سر الفصاحة*، ص154.

(3) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت471هـ/1079م)، *دلائل الاعجاز*، تحقيق محمود محمد شاكر، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992، ص39.

معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق... مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كلٍ حيث وضع عِلّة تقتضي كونه هناك، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح"[1].

إن الجرجاني يعترف بقوة الألفاظ في مواقعها، وحسن رصفها في سياقها الملائم، بحيث يصبح لها تأثير في مكانها، لا يمكن لها تحقيقه في مكان آخر، وهذه القوة تتمثل في القدرة الإنجازية والتأثيرية لذلك اللفظ، "ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر"[2].

وبحسب قانون النفع والجدوى للألفاظ، يكون للعدول عن لفظة ما إلى لفظة أخرى عِلّة مقبولة ومستحسنة، بيد أنّ الجرجاني يربط هذا الأمر بالتأليف والنظم، وترتيبه حسب ترتّب المعاني في النفس. يقول: "وهل يقع في وهم وإن جهد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن يُنظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية... وهل تجد أحداً يقول: "هذه اللفظة فصيحة" إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: "لفظة متمكنة، ومقبولة"... إلا وغرضهم أن يعبّروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما"[3].

ويحدد الجرجاني مكمن الجمال في العبارة، فيراه يعود إلى حُسن دلالة الألفاظ على معانيها، وتمامها فيما له كانت دلالة، وتكشّفها في صورة هي أبهى وأزين وآنق وأعجب، ويتحقق عنده هذا الفضل بأن نختار للمعنى " اللفظ الذي هو أخصّ به، وأكشف عنه وأتم له، وأحرى أن يُكسبه نبلاً، ويُظهر فيه مزية "[4].

فهذا الوصف الذي يقدمه الجرجاني للفظ، هو في جوهره تطبيق مباشر لقانون النفع والجدوى، الذي يكمن عنده في العدول عن اللفظ القَلِق المستكره إلى اللفظ الأخص والأتم، فبه تظهر مزية الكلام ويتحقق معه النبل. والجرجاني في ذات السياق، يشير إلى القوة الحجاجية عند اختيار اللفظ الأخص، إذ باختيار

(1) الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، ص49.

(2) الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، ص46.

(3) الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، ص44-45.

(4) الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، ص43.

المتكلم له :"تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب [أي التأثير]، وأولى بأن تطلق لسان الحامد، وتطيل رغْم الحاسد"[1].

إنّ مثل هذه النماذج التي قدمناها مؤشر على أنّ البلاغيين والنقاد منذ القدم لاحظوا ظاهرة السياق من خلال مقولتهم "لكل مقال مقال"، فانطلقوا في مباحثهم من فكرة ربط الصياغة بالسياق، وأصبح مقياس الكلام في باب الحُسن والقبول بحسب مناسبة الكلام لما يليق به، وهذا ما أكدّه القزويني من أنّ بلاغات الكلام متفاوتة، وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب أو هو النظم بحسب تعبير الجرجاني[2].

وفكرتا الحال والمقام في مفهوم البلاغيين مرتبطتان بالبعد الزماني والمكاني للكلام، فالذي يدفع المتكلم إلى تقديم صياغته على وجه معين، أو اختياره للفظ دون آخر، إما أن يتصل بزمن هذه الصياغة فيسمى (الحال)، أو أن يتصل بمحلها فيسمى (المقام).

مطابقة الكلام لمقتضى الحال استثمار بلاغي لقانون النفع والجدوى:

ينهض مفهوم البلاغة في جانب من جوانبه على مراعاة قانون الأنفع في الخطاب، إذ أصل مادة البلاغة في اللغة يدور حول وصول الشيء أو إيصاله إلى غايته ونهايته، ومبلغ الشيء منتهاه[3]. وبلاغة الكلام في الاصطلاح "مطابقته لمقتضى الحال"، أي لما يقتضيه حال المخاطب مع فصاحة ألفاظه[4]. وغير خافٍ أنّ هذا التعريف للبلاغة يقترب من البعد التداولي النفعي، باعتباره في البلاغة الجديدة يشمل مجمل التقنيات الخطابية التي تبلّغ المعنى وتوصله إلى ذهن السامع.

(1) الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، ص43.

(2) ينظر: القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (ت739هـ/1339م)، *الايضاح في علوم البلاغة*، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.)، ص12.

(3) ينظر: الهاشمي، أحمد السيد، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، دار التقوى للطباعة والنشر، القاهرة، 2017، ص33.

(4) ينظر: القزويني، *الإيضاح*، ص11.

والمقصود بحال الخطاب المقام، وهو الأمر الحامل للمتكلم على أن يورد عبارته على صورة مخصوصة دون أخرى، إذ "لكل مقام مقال"، والمقصود بالمقتضى الاعتبار المناسب، وهو الصورة المخصوصة التي تورد عليها العبارة[1].

ولقد حاول السكاكي أن يشكلن وجوه الكلام في مطابقتها لمقتضى الحال فبين أنه: "إذا شَرَعْتَ في الكلام، فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حدٍّ ينتهي إليه الكلام مقام.... وهو الذي نسميه مقتضى الحال، فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحُسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحلّيه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً وقوة، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند، فحسن الكلام وروده عارياً عن ذكره، وإن كان المقتضى إثباته مخصصاً بشيء من التخصيصات، فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها، وكذا إن كان المقتضى من انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها، والإيجاز معها أو الإطناب، أعني طي جمل عن البين ولا طيّها، فحسن الكلام تأليفه مطابقاً لذلك[2].

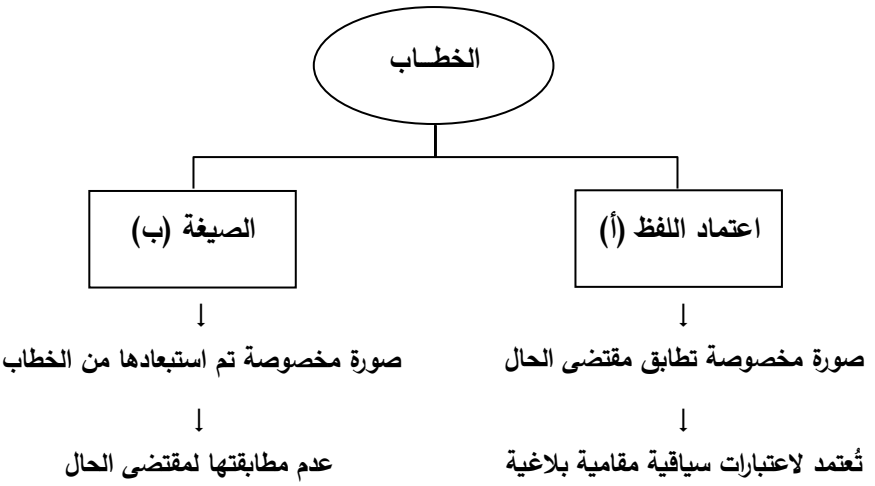
يقدم لنا السكاكي في نصه السابق المعيار الذي تُقاس به الصورة المخصوصة وهو العدول، والذي يتمثل عنده في الجملة مجردة، وقد اشتملت على مسند إليه ومسند، حيث يقتضي الحال أحياناً هذه الصورة، أي وجودهما معاً في الجملة، ولكن أحايين أخرى قد يُعدل عن هذه الصورة أي الجملة بطرفيها المسند والمسند إليه، بأن يُحذف أحد الطرفين، أو بأن تضاف إليهما مؤكدات ومخصصات، بحيث يكون مدار البلاغة في نهاية الأمر، على الإطناب والإيجاز وإعادة لمقتضى الحال الذي يجري على مقتضى الظاهر.

كما يشير نص السكاكي إلى مفهوم البلاغة، الذي يتلخص في إخراج الكلام في صورة مخصوصة دون أخرى، وعدول بالكلام من صورة إلى صورة أخرى تطابق مقتضى الحال أو "الاعتبار المناسب"، وإذا

(1) ينظر: *الهاشمي، جواهر البلاغة*، ص34.

(2) ينظر: السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن علي (ت626هـ/1229م)، *مفتاح العلوم*، ضبطه وعلّق عليه نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص168-169.

عكسنا هذا التعريف على قانون الأجدى حجاجياً، فهذا يعني أننا إزاء عدول (أ) عن (ب)، تطبيقاً لمبدأ الأنفع في الخطاب.



وهذه العلاقة المخصوصة التي تحكم مفهوم البلاغة تشق أبوابها كاملة: البيان والمعاني والبديع، فمعظم وجوه البلاغة خاضعة لمبدأ العدول، عدول الطريقة (أ) عن الطريقة (ب).

وقد حصر الباحث عبد الله صولة العدول في نمطين: إما نوعي ويقصد به تغيير نوع الكلام قياساً على معيار معين أي جعل الألفاظ مناسبة للمقام في صورة مقبولة ومعرض حسن. وإما كمّي ويُقصد به تغيير كمّ الكلام بأن تضاف إليه عناصر لغوية أخرى تؤكد أو تخصّص، كما أشار إلى ذلك السكاكي في نصه السابق[1].

وينتفع قانون النفع والجدوى بالدرس التداولي، الذي يُفرّق بين المعنى الحرفي والقصد في تحليل الخطاب، على اعتبار أنّ "معنى العبارة غير كافٍ في تحديد مضمونها المرجعي، ولا سيما عندما يكون التعبير قرائنياً"[2]. أي يحتاج في تفسيره إلى قرائن سياقية مستمدة من استدلالات، يتم تأويلها من السياق التداولي الذي أُنتج فيه تلك الكلمات والعبارات، كما ينتفع بقضية الاستلزام الحواري كما يطرحها غرايس في نظريته حول أفعال الكلام، فإنه يتم البحث في قصد المتكلم الذي يتجاوز الدلالة الطبيعية، وهي دلالة مباشرة لا تفرض قصداً معيناً من المتكلم إلى دلالة غير طبيعية، ذلك أنّ "الدلالة غير الطبيعية لا

(1) ينظر: صولة، عبدالله، *في نظرية الحجاج*، ص86.

(2) ريكاناتي، فرانسوا، *المعنى الحرفي*، ترجمة أحمد كروم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2018، ص13.

تستخدم قصداً واحداً، وإنما تفرض قصدين: قصد إحداث أثر في المخاطب، وقصد أن تتم الاستجابة لهذا القصد الأول"[1].

ولتوضيح ذلك، نستحضر تأويل الآلوسي صاحب كتاب "روح المعاني" لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾لنتعرف السر في عدوله تعالى عن صيغة المفرد (أعبد) إلى صيغة الجمع (نعبد)، وعلّة ذلك وفق مبدأ النفع. فيسوق الآلوسي ثلاث حجج يبين فيها عِلّة العدول في النسق اللفظي القرآني، يقول: وقوله (نعبد) دون (أعبد) فقد قيل: هو الإشارة إلى حال العبد كأنه يقول: إلهي ما بلغتْ عبادتي إلى حيث اذكرها وحدها لأنها ممزوجة بالتقصير، ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين، وأذكر الكل بعبارة واحدة حتى لا يلزم تفريق الصفقة. وقيل: النكتة في العدول إلى الإفراد التحرز عن الوقوع في الكذب، فإنّا لم نزل خاضعين لأهل الدنيا متذللين لهم، مستعينين في حوائجنا، من لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ولا حياةً ولا موتاً، " فكيف يقول أحدنا إياك أعبد وإياك أستعين بالإفراد، ويمكن في الجمع أن يقصد تبليغ الأصفياء المتقين من الأولياء والمقربين، وقيل: لو قال "إيّاك أعبد" لكان ذلك بمعنى أنا العابد، ولما قال "إياك نعبد" كان المعنى أني واحد من عبيدك، وفرق بين الأمرين[2].

فنون بلاغية: وجه العملة الآخر للقانون الحجاجي

لقد سعى عبدالله صولة في مقالة تأسيسية وسمها بـ" البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة"، إلى نقد التوجه السائد في البلاغة التعليمية المدرسية، الذي لا يعدو طلب تعيين وجه بلاغي أو ذكر طريقة إخراجه أو نوعه، وقد عبّر عن أهمية المدخل الحجاجي في قراءة البلاغة العربية وتطويرها من الداخل، أثناء طرحه لسؤال كبير: كيف يمكن لتطبيق قانون الأنفع أو الأجدى حجاجياً أن يبعث الحياة في الدرس البلاغي، محوّلاً تعليمية البلاغة من تعليمية معيارية إلى تعليمية تواصلية تأخذ في عين الاعتبار مقام القول والتفاعل بين أطرافه وكيفية أدائه؟

(1) ريبول، آن، وموشلر، *تداولية الخطاب من تأويل الملفوظ إلى تأويل الخطاب*، ترجمة لحسن بوتكلاي، كنوز المعرفة، عمان، 2020، ص206.

(2) ينظر: الآلوسي، شهاب الدين أبو الثناء الحسيني (ت1270هـ1853م)، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، تحقيق محمد السيد وابراهيم عمران، دار الحديث، القاهرة، 2005، م1، ص36.

وهذا السؤال يثري البلاغة العربية في علومها الثلاثة، إذ فيها ما يماثل هذا القانون من الناحية التطبيقية؛ لذا فإنّ قانون الأجدى حجاجياً هو أكثر إجرائية؛ لأنّ طبيعة البلاغة العربية تتناسب معه، فضلاً عن ليونته التي تتطلبها القراءة البلاغية.

من فنون البديع التي تقارب في مفهومها قانون النفع والجدوى" فن التنكيت "، وينبع هذا التقارب من التعريف، فالتنكيت "أن يقصد المتكلم إلى شيء بالذكر دون أشياء كلها يسدّ مسدّه، لولا نكتة في ذلك الشيء المقصود ترجّح اختصاصه بالذكر دون ما يسدّ مسدّه، ولولا تلك النكتة التي انفرد بها، لكان القصد إليه دون غيره خطأً ظاهراً عند أهل النقد"[1].

فالتعريف السابق يتطابق في معناه مع قانون النفع، الذي يسعى فيه المتكلم لذكر لفظ معين في خطابه دون غيره، مع وجود ألفاظ أخرى يمكن أن تسد مسدّه، لكن يعدل الكاتب عنها لاشتمال اللفظ المختار على نكتة بلاغية، وميزة حجاجية لا يحققها غيره، أو لاحتوائه على معنى لطيف يتأتى مع ذلك اللفظ. ويضرب ابن أبي الاصبع المصري على ذلك شواهد شعرية تشرح هذا الفن البديعي، منها قول المتنبي يمدح أبا أيوب أحمد بن عمران: [الكامل][2]

لو مرّ يركض في سطور كتابه أحصى بحافرِ مهره ميماتها

والشاهد هنا قول المتنبي "ميماتها" بدلاً من عيناتها. وقوله "مُهْره" بدلاً من "طَرْفه"، ويتضح علّة العدول في الاختيار من فهمنا لمعنى البيت الشعري، فالمعنى أنّه لو ركض مهر الممدوح في سطور كتاب له، لأمكنه أن يضع حافره على كلّ ميم في سطوره، ويعدّها به لفروسيته وحذقه. فالمتنبي خصّ الميميات أي حرف الميم من حروف المعجم دون غيرها من الحروف، كونها تشبه الحوافر من جهة استدارتها أكثر من العينات أي حرف العين، مع أنه أشبه بالحوافر ،لكن ترجّح ذكر الميمات لسببين مرتبطين بسياق القول: الميمات أكثر من العينات في الكلام، لأنها تقع في الكلام أصلاً وزيادة، والعينات لا تقع إلا أصلية، والثاني أنها أصغر شكلاً، واختصاص ما هو أصغر وأكبر في باب الإحصاء أمدح

(1) المصري، أبو محمد زكي الدين المعروف بابن أبي الإصبع (ت654هـ/1257م)، *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر*، تحقيق حفني شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1995، ص491.

(2) ينظر: المعرّي، أبو العلاء أحمد بن عبدالله (ت449هـ/1058م)، *شرح ديوان أبي الطيب المتنبي*، تحقيق عبد المجيد دياب، ط2، دار المعارف، القاهرة،ج2، 1992، ص313؛ المصري، *تحرير التحبير*، ص500-501.

للموصوف بالإحصاء من ذكر ما هو أقلّ وأكبر، وإنما مدحه بالإحصاء في حالة الركض، لأن الإحصاء يدل على ثبات الجأش وحضور الحس، وعدم الدهش والطيش في وقت الركض.

أمّا اختياره للملفوظ "مهره" بديلاً عن لفظة "طرفه"، فالنكتة في ذلك أنّ صغر حافر المهر ملائم لصغر شكل الميم، فدلّ ذلك على الائتلاف في البيت، من ملائمة الألفاظ بعضها لبعض، فقال (بحافر مهره)، لأنّه إذا قدر على أن يحصي ذلك بحافر المهر مع صعوبتها كان ذلك أمكن، وهذا من ألطف ما وقع في هذا الباب في حدّ تعبير المصري[1].

ويقترب فن التنكيت في البلاغة في معناه من باب المشاكلة (مشاكلة اللفظ للمعنى)[2]، وتأخذ المشاكلة عند الزركشي معنى أدق، فهي أن تعدل عن ذكر لفظ وتذكر غيره لمعنى لطيف، ويطبّق على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾[3] ويعلّق أنّ الآية عدلت عن لفظ طين إلى لفظة تراب في مقام تصغير أمر المسيح في أعين من ادّعى له الالهيّة، يقول: "وإنما عدل عن الطين الذي هو مجموع الماء والتراب إلى ذكر مجرد التراب لمعنى لطيف وذلك أنه أدنى العنصرين وأكثفهما"[4]، وهو بهذا الشرح يجعل التنكيت ماثلاً في العدول عن ذكر لفظ مع ذكر غيره لمعنى لطيف يحدده المقام والوضعيّة، ويصبح هذا "المعنى اللطيف" أو "النكتة" التي أشار إليها المصري سابقاً في نظريات الحجاج، هي الحجة الأقوى والأنجع في توجيه الملفوظ نحو ما يلزم عنه وينتج به، وعلى هذا تصبح النكتة في الآية السابقة نزوع من الملفوظ إلى مزيد تقوية الحجة في الاستدلال على عدم إلهية عيسى.

ويمكن لنا أن نصوغ قاعدة في التنكيت فنقول: إنه يعدل عن اللفظ (ب) إلى اللفظ (أ)، لكون (أ) أقدر على توجيه الملفوظ نحو النتيجة التي تراد منه، فـ (أ) ذو طاقة حجاجية أكثر إقناعاً.

وجدير بالذكر أنّ كتاب عبد الله صولة "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية"، ما هو في الحقيقة إلا شرح موسع ومفصل لمبدأ النفع والجدوى، بيد أنه قصره على مفردات القرآن الكريم

(1) ينظر: المصري، *تحرير التحبير*، ص501.

(2) يقصد بالمشاكلة: ذكر الشيء أو المعنى بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً، ينظر: القزويني، الخطيب، *الايضاح في علوم البلاغة*، 360؛ الهاشمي، جواهر البلاغة، ص385.

(3) سورة آل عمران، الآية 59.

(4) الزركشي، أبو عبدالله بدر الدين بن بهادر (ت794هـ/1392م)، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق يوسف مرعشلي والشيخ جمال الذهبي، دار المعرفة، بيروت، 1990، ج3، 378.

دون غيره من الشواهد، وناقشه من خلال "حركة الكلمة الحجاجية"، ومن خلال التركيب ببُعْديه: الاقتضائي والتركيبي، ومن خلال العدول الكمي والنوعي اللذين تحدثنا عنهما سابقاً [1]. فيقف وقفات عديدة على كثير من المفردات ويشرحها ضمن هذا المبدأ، فيسهب مثلاً في شرح سبب استبدال القرآن لفظ محمد عليه السلام، بلفظ الرسول على عكس ما عومل به سائر الأنبياء كونها أدعى للمهابة من اسم العلم (محمد)، كما يقف على سبب استبدال القرآن لفظ يا أيها المؤمنين بدلاً من يا أيها الناس لما فيه لهم من مدح، وسياقات أخرى يصعب حصرها في هذا البحث.

ومن فنون البديع التي تقارب في معناها قانون الأنفعيّة "فن الإرداف والتتبيع"، وهو مما فرّعه قدامة بن جعفر من ائتلاف اللفظ مع المعنى، وسمّاه هذه التسمية ، وقال عنه:" هو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له، فاذا دل على التابع أبان عن المتبوع"[2]، وقد سار أغلب البلاغيين على نهج قدامة في تعريف هذا الفن وذكر الشواهد عليه، إلا أنّ بعض المتقدمين من البلاغيين قد بحثوا هذا الفن في باب الكناية كابن الأثير[3]، والمظفر العلوي[4].

ومن البلاغيين من وازى هذا الفن بفن آخر هو التتبيع ، ونظروا إلى الفنّين على أنهما شيء واحد؛ فابن رشيق يقول:" ومن أنواع الإشارة "التتبيع"، وقد يسمونه "التجاوز": وهو أن يريد الشاعر ذكر الشيء

(1) يتحدث عبد الله صولة في كتابه *الحجاج في القرآن* عن حركة الكلمة الحجاجية ص169 وما بعدها. ويتحدث عن بُعديّ التركيب ص174 وص237. ويتحدث عن العدول الكمي ص253 وص 187. ويقرر أنّ العدول الكمي يكون بالزيادة أو النقصان. ويتحدث عن العدول النوعي ص423، ويقصد به الانتقال من طريقة في التعبير الى طريقة أخرى مختلفة عنها.

(2) ينظر: قدامة، أبو الفرج قدامة بن جعفر (ت337هـ/948م)، *نقد الشعر*، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.)، ص157.

(3) ينظر: ابن الأثير، أبو الفتح نصر الله بن الشيباني (ت637هـ/1239)، *الجامع الكبير*، تحقيق مصطفى جواد، وجميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1956، ص160.

(4) ينظر: العلوي، أبو علي المظفر بن سعيد (ت656هـ/1258م)، *نضرة الإغريض في نصرة القريض*، تحقيق نهى عارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، (د.ت.)، ص37.

فيتجاوزه، ويذكر ما يتبعه في الصفة، وينوب عنه في الدلالة عليه"[1]. وكذلك فعل السجلماسي إذ نظر اليهما أنهما شيء واحد ، فقال:" والتتبيع هو المدعو الإرداف، والمدعو عند قوم التجازو، وقول جوهره وحقيقته هو اقتضاب في الدلالة على الشيء بلازم من لوازمه في الوجود وتابع من توابعه في الصفة"[2].

وفن الإرداف والتتبيع من نعوت الفصاحة والبلاغة، التي تملك حسّاً جمالياً يكمن في اختيار اللفظ الرديف، إذ يقع فيه من المبالغة في الوصف، ما لا يكون في نفس اللفظ المخصوص بذلك المعنى. وقد ذكر البلاغيون العديد من الشواهد الشعرية والنثرية لهذا الفن البلاغي، ومن أهم شواهده قول ليلى الأخيلية[3]: [الكامل]

ومُخرّقٍ عنه القميص تخالــــه وسط البيوت من الحياء سقيماً

فإنما أرادت وصفه بالجود والكرم، فجاءت بالإرداف والتتبيع لهما، فالعُفاة تجذبه فتخرق قميصه من مواصلة جذبهم إياه فهي صفة الكرم والجود فيه، وما يتبع الكرم فالحياء الشديد الذي كأنّه من إماتة نفس هذا الموصوف يخال سقيماً[4].

وقد جاء في السنة من أمثلة هذا الباب قول النبي –ص– حكاية عن بعض النسوة في حديث أم زرع حيث قالت:" زوجي رفيع العماد، عظيم الرماد، قريب البيت من النادي"[5]. أرادت مدح زوجها بتمام الخلق والتقدم على قومه ونهاية الكرم، ولو عبّرت عن هذه المعاني بألفاظها لاحتاجت بإزاء كل معنى لفظاً يخصّه، فتكثر الألفاظ ولا يدل كل لفظ إلا على معناه فقط، وألفاظ الإرداف كل لفظ منها يدل على جميع ما أرادت من صفات المدح على انفراد.

(1) القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق (ت456هـ/1063)، *العمدة في صناعة الشعر ونقده*، تحقيق النبوي شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000، ج1، ص517.

(2) السجلماسي، أبو محمد القاسم بن محمد الأنصاري (ت704هـ/1304)، *المنزع البديع في تجنيس البديع*، تحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، 1980، ص263.

(3) الدينوري، عبدالله بن مسلم، (ت276هـ/889م)، *الشعر والشعراء*، باب ليلى الأخيلية، ص 449.

(4) ينظر: قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، 159.

(5) النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (261هـ/874م)، *صحيح الإمام مسلم* ،كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر حديث أم زرع، برقم(2448) ، تحقيق محمد ذهني أفندي، إسماعيل الطرابلسي، دار الطباعة العامرة، تركيا،1916 .

أما في علم البيان فنقف عند فن المجاز، إذ يُعدّ المجاز خروجاً من الحقيقة إلى غيرها، لما يُحدثه في الكلام من خرقٍ وانتهاك لقواعد الانتقاء الدلالي، كما يعدّ عدولاً عن الصياغة وانحرافاً لها عن التركيب المثالي. لذا دارت مباحث البيان والمعاني في كثير من جوانبها حول مفهوم العدول عن النمط المألوف، الذي يمثل الطاقات الإيحائية في الأسلوب[1].

وقد أكد عبد القاهر الجرجاني على فضل المجاز على التصريح كونه أبلغ، كما أنّه يكسب المعنى نُبْلاً وفضلاً، ويوجب لها شرفاً، وأنه يُفخّم القول في نفوس السامعين، ويرفع من قدره عند المخاطبين، وبذلك يعمل على إثبات المعنى ويجعله أبلغ وآكد وأشد[2].

ومن أبواب المجاز الاستعارة، وهي تقع في إطار مبدأ النفع والجدوى، ويمكن فهمها ضمن القاعدة التالية: العدول عن الصياغة (ب) إلى الصياغة (أ)، لكون (ب) مقتضى أو معلومة معطاة ومُجمعاً عليها، و(أ) بؤرة أو معلومة جديدة. ففي الاستعارة مثلاً يؤتى بالمشبه به(المستعار منه) بدلاً عن المشبّه(المستعار له) في واحد من صورها، ولم تغفل كتب البلاغة أن تشير إلى الغايات التي من أجلها يؤتى بالمشبه به، من أهمها بيان حال المشبه حين يُسند إليه أمر مستغرب وتمكينه في ذهن السامع وتنقيحه وتحسينه[3]، أما من زاوية نظر حجاجية فيتم اعتماد مبدأ الصياغة الأجدى ويُعدل عن الصياغة الأخرى، عندما تكون الصياغة موضع الاختيار تمثل حُكماً هو موضوع اعتراض بطريقة أو بأخرى، كالحكم على شخص أنه بليد أو كريم:

(أ) ← هو حمار ← بدلاً من (ب) هو بليد

(أ) ← هو بحر ← بدلاً من (ب) هو كريم

وعلى هذا تكون (أ) في قولنا: "هو حمار" "هو بحر" تثبيتاً لدعاوي بلادته أو كرمه، وتأجيلاً لإمكان الاعتراض على الدعاوي المذكورة، فما من حمار إلا وهو بليد، وما من كريم إلا وهو بحر، وقد يُعترض على الحكم لكونه مما لا يتصف به الشخص موضوع الكلام، ولكن لا يمكن أن يُعترض على كون

(1) عبد المطلب، محمد، *البلاغة والأسلوبية*، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1994، ص268.

(2) الجرجاني، عبدالقاهر، *دلائل الإعجاز*، ص71.

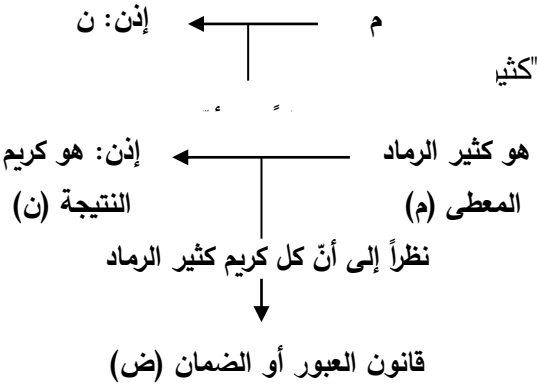
(3) ابن الأثير، أبو الفتح بن محمد الجزري، الملقب ضياء الدين(ت637هـ/1239)، *المثل السائر*، علق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر، القاهرة، (د.ت.)، القسم الثاني، باب الاستعارة، ص57. حصر صاحب كتاب جواهر البلاغة هذه الغايات في ثماني نقاط انظرها ص320-323.

الحمار بليداً أو البحر كريماً. فبهذه المعلومة المُسلم بها المقتضاة نكون قد فتحنا ثغرة أولى في حصن المخاطب اللائذ بالإنكار[1].

وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى فاعلية الاستعارة في التوظيف البلاغي قائلاً: "وأما الاستعارة" فسبب ما ترى لها من المزية والفخامة، أنك إذا قلت: "رأيت أسداً"، كنت قد تلطفت لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة، حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نُصب له دليل يقطع بوجوده، وذلك أنه إذا كان أسداً، فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة، وكالمستحيل أو الممتع أن يَعْرَى عليها"[2].

ولا يختلف الأمر كثيراً في **باب الكناية**، فهي تنهض على مبدأ العدول عن المعلومة الجديدة إلى المعلومة القديمة المتداولة، ففي قولنا: "زيد كثير رماد القدر"، تكون الجملة بيّنة على الدعوى التي ندّعي في شأن شخص ما، فقد يُنكر علينا حكمنا على زيد بأنه كريم، لكن لا يُردّ علينا كون الكريم يكون كثير الرماد، تماماً كما هو الأمر في الاستعارة.

ويُلخّص هذا التصور مفهوم الحجاج عند تولمين، الذي يرى في واحد من رسومه الحجاجية أنّ الرسم الحجاجي ذو ثلاثة أركان أساسية هي: المعطى (م) / النتيجة (ن) / الضمان أو قانون العبور (ض). ويصاغ نظرياً كالآتي[3]:



وعليه نمثّل للكناية السابقة "كثير

(1) ينظر: صولة، *في نظرية الحجاج*، ص92.

(2) الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، ص72.

(3) ينظر: صولة، *في نظرية الحجاج*، ص92.

وقد عدّ ابن سنان الخفاجي حُسن الكناية من المواضع التي تقع فيها الألفاظ مواقعها الحسنة، وذلك بالكناية عمّا يجب أن يُكنّى عنه في الموضع الذي يحسن فيه التصريح، معتبراً حُسن الكناية أصلاً من أصول الفصاحة، وشرطاً من شروط البلاغة، فلا نتكلم عن لفظ خاطئ ولفظ صائب، فاللفظان يدلان على المعنى، لكن يكون التركيز على الأفصح والأحسن، والأصل في حُسن هذا اللفظ أنه يقع فيه من المبالغة في الوصف، ما لا يكون في نفس اللفظ المخصوص بذلك المعنى، فقول عمر بن أبي ربيعة[1]:[الطويل]

بعيدة مهوى القرط إما لنوفلٍ أبوها وإما عبد شمس وهاشم

فالشاعر أراد أن يصف هذه المرأة بطول العنق، فلو عبّر باللفظ المعتاد لقال طويلة العنق، لكنه عدل عن ذلك وأتى بلفظ أنفع في سياقه يدل عليه، وليس هو الموضوع له بقوله (بعيدة مهوى القرط)،فدّل بُعد مهوى قرطها على طول الجيد، وكان في ذلك من المبالغة ما ليس في قوله: طويلة العنق، لأن هذا التعبير" بعيدة مهوى القرط" يدل على طول أكثر من الطول الذي يدل عليه طويلة العنق، لأنّ كل بعيدة مهوى القرط طويلة العنق، وليس كل طويلة العنق بعيدة مهوى القرط، اذا كان الطول في عنقها يسيراً[2].

إنّ هذه الحجج الناجمة عن الاستعارة والتشبيه والكناية تظهر فعاليتها الحجاجية في أنّها تمثل درجة أعلى في الإقناع والتأثير، والوصول إلى النتيجة الحتمية من درجة المعنى الحقيقي، الذي جاءت تسدّ مسدّه، إذ بالإمكان أن نترقي بها في الحجاج ضمن سلّم حجاجي:

ن	= فاحذروه		ن	= فاقصده
ق2	– بل حمار		ق2	– بل بحر
ق1	– هو بليد		ق1	– هو كريم

ولا يبتعد **المجاز المرسل** في علاقاته المتعددة عن الاستعارة والكناية، في سيره وفق مبدأ النفع والجدوى، ويكمن مدار المجاز المرسل على وظيفة (التبئير)، ويُقصد بها تسليط الضوء على ما هو أهم

(1) ابن أبي ربيعة، عمر بن عبدالله ، *ديوان عمر بن أبي ربيعة*، تحقيق أحمد الطبّاع، دار القلم ،بيروت،2009، ص182.

(2) ينظر: الخفاجي، *سر الفصاحة*، ص218–219.

في المعلومة، فهو الجديد الذي يريد المتكلم إيصاله إلى المخاطب[1]. ففي قولنا "نشر الوالي عيونه في البلاد"، فهذا مجاز مرسل علاقته الجزئية:

العنصر المعدول عنه (ب) هو الجواسيس (معلومة قديمة)، و(أ) وهي العين حجة، وهي تبئير للجزء الذي لا يصلح الجاسوس إلا به، ولا يمكن أن يُنجز ما هو مطلوب منه إلا بواسطته.

ومما يمكن أن يؤخذ على بعض كتب البلاغة أنّها في شرحها لأمثلة المجاز المرسل كانت تكتفي برصد العلاقة، دون البحث عن الوجه الحجاجي وراء هذه العلاقة، والكشف عن القوة الإنجازية التي تحملها، لذا غدا من الأهمية بمكان لتحصيل هذه الدلالة الحجاجية الاستعانة بمفاهيم التداولية: التكلم، والمخاطب، والسياق والمقام.

ففي قوله تعالى: "وينزل لكم من السماء رزقاً"[2]، نتبين أنّ الشاهد القرآني هو مجاز مرسل علاقته المسببّة، فالرزق مسبّب عن المطر، والأصل: وينزّل لكم من السماء مطراً، والتحليل الحجاجي للآية ينبني على مقوم المقام، ولفهم وجه البلاغة في الآية لا بد من معرفة أنّ مقام الآية كما يفسره ابن عاشور هو مقام امتنان وتذكير للمشركين بما ينبغي عليهم من وجوب التوحيد، وأنّ موضوع الآية ذكر أفضال الله عليهم، والغاية هي حملهم على التوحيد، وكيفية القول وهي بالعدول عن لفظ المطر إلى لفظ الرزق تطبيقاً لقانون الأجدى حجاجياً. إنّ لفظ مطر وإن كان يمكن أن يُوجّه نحو (ن) وهي غاية الخطاب "وحّدوا الله" أقوى منه في التوجيه إليه. فالمطر قد يثمر وقد لا يثمر بل هو قد يفسد، في حين أنّ الرزق هو ثمرته الصافية[3]. فلفظ الرزق هنا (أ) يأتي ليبئّر جانباً من جوانب (ب) تبئيراً يجعله أجدى وأنفع حجاجيا، في توجيه المفلوظ نحو النتيجة (ن).

أما في علم المعاني فنقف على مبحث الخبر والإنشاء، إذ يعدّ هذا المبحث عند العرب –والذي ينهض على ثمانية أبواب أهمها الإسناد– مكافئاً لمفهوم "الأفعال الكلامية" عند المعاصرين، التي تدرس ضمن سياقها الكلامي ووفق غرض المتكلم[4].

---

(1) ينظر: العوادي، سعيد، "درس المجاز المرسل في البلاغة العربية نحو قراءة حجاجية"، ضمن كتاب *التحليل الحجاجي* للخطاب إشراف أحمد قادم وسعيد العوادي، كنوز المعرفة للنشر، عمان، 2016، ص667.

(2) سورة غافرة، الآية 13.

(3) ينظر: ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، ج4، ص 102–103.

(4) ينظر: صحراوي، مسعود، *التداولية عند العلماء العرب*، دار الطليعة، بيروت، 2005، الفصل الثالث.

وقد درس مسعود صحراوي هذا المبحث دراسة مستقلة ومفصلة وفق مفهوم التداولية في بعدها الحجاجي. بيد أنّ حديثنا هنا يقتصر على تجلّي مفهوم العدول في هذا المبحث، والذي يقع في صورتين: من الخبر إلى الإنشاء، ومن الإنشاء إلى الخبر.

أما ما يتعلق بالعدول من الإنشاء إلى الخبر، فعِلّة ذلك أن الجملة الخبرية أقوى إلزاماً بالحكم الوارد فيها من الجملة الإنشائية، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ﴾[1] فقال "يتربّصن" بدلاً من قوله "ولتتربص المطلقات". ويعلّق الزركشي على هذه الآية تعليقاً يتضح به وجه العدول قائلاً: "إنما يجيء الأمر بلفظ الخبر الحاصل تحقيقاً لثبوته، وأنه مما ينبغي أن يكون واقعاً ولا بدّ"[2].

أما العدول من الخبر إلى الإنشاء فصوره كثيرة، منها:

- العدول عن الخبر إلى الاستفهام كقوله تعالى:" ألست بربكم" (عوضاً عن قوله أنا ربكم).
- العدول عن الخبر إلى الاستفهام كقولنا:" كيف أصافحه وقد ضربني" (عوضاً عن لا أصافحه).

فالقول باعتماد الإنشاء أبلغ وأقرب إلى أن يكون وصفاً للكون، ومجرد إخبار، كما أنّ العدول من الخبر إلى الإنشاء وتحديداً الاستفهام، ينقل محتوى الكلام من احتمال أن يكون صادقاً أو كاذباً إلى عدم احتمال ذلك، فهو مجرد عمل لغوي حاضر في المقام[3].

ومن الواضح أن العدول في صور الخبر والإنشاء تحمل وجهة تداولية في إضافتها إلى الكلام شيئاً لم يكن له في الصورة القديمة (ب)، وهذا الشيء المضاف هو الذي يقوي الاتجاه نحو (ن) النتيجة مثل التنبيه أو التقرير أو الالتماس أو الإنكار.

ففي قوله تعالى: "ألست بربكم" ← تقرير + معنى اللوم، وذلك لما ظُنّ من أمر المخاطبين من أنهم ينكرون ذلك، وهو ما لا يمكن أن يكون في قوله (أنا ربكم).

وخلاصة ذلك أن قانون النفع والجدوى هو مبدأ أقرب إلى روح البلاغة الجديدة، وتتمثل قوته في محاولة تفسير كيف يمكن لخطاب ما أن يكون مقنعاً، بمعنى أنه يحاول أن يقرّب الوجوه البلاغية إلى الدرس التداولي، ويوضح كيف يمكن لمثل هذه الوجوه البلاغية أن تخرج من إطارها التقليدي، إلى

(1) سورة البقرة، الآية 228.

(2) ينظر: الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ج3، ص 349.

(3) ينظر: صحراوي، *التداولية عند العلماء العرب*، 2005، ص111-114.

ممارسة دورها في إحداث الإقناع والتأثير، وتقوية الخطاب نحو تحقيق الغرض منه في توجيهه نحو النتيجة.

التوظيف الحجاجي لقانون النفع والجدوى في رسالة الخطابيّ

يعدّ أبو سليمان الخطابي من العلماء البارزين، الذين كان لهم إسهام في مسألة الوقوف على أسرار الإعجاز القرآني وبلاغته وفصاحته، من خلال رسالته "بيان إعجاز القرآن"، كما يعدّ ممن حازوا قصب السبق في التنظير لـ"نظرية النظم"، التي أصبحت فيما بعد قطب الرحى في دراسات البلاغيين، وعلى رأسهم عبدالقاهر الجرجاني، وتأتي رسالة الخطابي في مجملها ردّاً على أولئك الطاعنين في القرآن الكريم والمشككين ببلاغته ووجه إعجازه.

ولقانون النفع والجدوى حضور بارز في مدونة الخطابي الإعجازية، ومبعث هذا الحضور أنّ رسالة الخطابي تدور حول بيان وجه الإعجاز في القرآن الكريم، الذي يتحقق بحسن اختيار أفصح الألفاظ وأجزلها في أحسن النظوم، حيث يعدّ هذا التّحقق من المقومات الاستراتيجية التي من شأنها الارتقاء بالخطاب نحو قيم تداولية، يصب فحواها نحو التواصل الفعّال، فالقرآن –برأي الخطّابي– إنّما صار معجزاً "لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مُضمَّناً أصح المعاني"[(1)]، وبذلك يؤدي دوره في التنبيه إلى مقصد المتكلم الحجاجي، ويفضي إلى تعميق القدرة التعبيرية عن المعنى المراد، ذلك أنّ انسجام المقال مع المقام شرط حجاجي جوهري.

يتأسس عمود البلاغة عند الخطابي على ثلاثة أسس: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم[(2)]، فتنهض بلاغة القرآن الكريم المعجز على هذه الأسس، في أحسن صورة وأبهى حُلّة، بحيث يفوق توظيفها فيه أيّ كلامٍ آخر، لذا يؤكد الخطابي أنك " اذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشدّ تلاؤماً، وتشاكلاً من نظمه"[(3)].

(1) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد (ت388هـ/998م)، *بيان إعجاز القرآن*، ضمن كتاب *ثلاث رسائل في إعجاز القرآن*، تحقيق محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1956 ص27.

(2) ينظر: الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص27.

(3) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص27.

ويؤكد الخطابي قوله السابق بأنّ القرآن في كل المعاني التي يتحدث عنها، والمقامات التي يُشار اليها من توحيد لله وتنزيه له، ومن تحليل وتحريم، ومن وعظ وتقويم وإرشاد، ومن أمر بالمعروف، ونهي عن المنكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق وغيرها، فإنه يختار اللفظ الأفصح والأجدى في ذلك المقام: "واضعاً كل شيء منها موضعه الذي لا يُرى شيء أولى منه، ولا يُرى في صورة العقل أمر أليق منه،... جامعاً في ذلك بين الحجة والمحتج له، والدليل والمدلول عليه، ليكون بذلك أوكد للزوم ما دعا إليه، وإنباء عن وجوب ما أمر به، ونهى عنه"[1]. ولا يخفى أنّ عبارة (لا شيء أولى منه)، وعبارة (لا أمر أليق منه) في اقتباسه السابق هو تطبيق واضح ومباشر لمبدأ الأنفع والأجدى، وهنا تكمن قوة هذا اللفظ الحجاجية وتوجّهه نحو مقصده في النص.

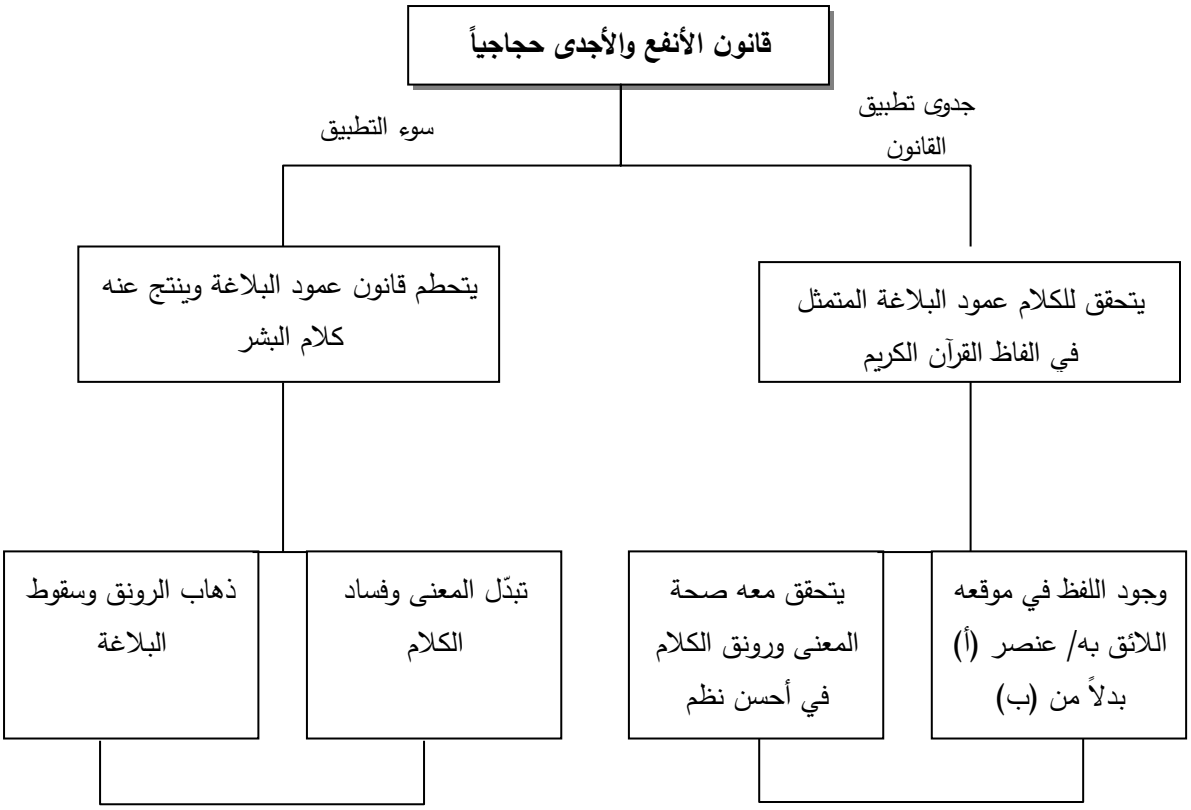
يتمثل الجانب الإجرائي لهذا القانون في رسالة الخطابي في الجزئية التي يتحدث بها عن "الفروقات اللغوية"، معتبراً هذه الجزئية حديثاً خاصاً حول "عمود البلاغة"، الذي يراه يتمثل في: "وضع كلّ نوع من الألفاظ التي تشتمل عليه فصول الكلام موضعه الأخص والأشكل به". ذلك أنّ " اللفظ الأخص" و"اللفظ الأشكل" هما وجه العملة الآخر لمبدأ النفع والجدوى[2].

ويؤكد الخطابي أنّ سلب هذه الخاصية من الخطاب بأنْ يتبدل اللفظ أي: يُبدل مكان اللفظ الأنفع لفظاً غيره، لكنه يقربه في المعنى ويحسبه الناس متساوياً مع اللفظ الأول في إفادة بيان مراد الخطاب، آنذاك يتحطم قانون البلاغة وتنتفي معه تلك القوة الحجاجية التي تدعمه، فيحصل "إما تَبدّل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة"[3]، ويمكن لنا توضيحه بالمخطط الآتي:

(1) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص27-28.

(2) ينظر: الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص27.

(3) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص29.



وقبل أن يشرع الخطابي بالجانب التطبيقي من خلال اختياره لبعض التراكيب اللغوية ليؤكد من خلالها إعجاز القرآن المتمثل في حُسن نظمه وفخامة ألفاظه، وليدحض في الوقت نفسه فكرة الترادف والتناوب للأفعال في القرآن الكريم بحيث يصبح لكل لفظة في القرآن قوة إنجازية في مكانها لا تسد عنها لفظة أخرى، مهّد قائلاً: "أنّ في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة مراد الخطاب... ". ثم ساق بعض التراكيب اللغوية من الأسماء والأفعال والحروف ليدلل من خلالها على ما يروم تأكيده، ومنها: (العلم والمعرفة) و(الحمد والشكر) (البخل والشح)، (النعت والصفة) (اقعد واجلس) (نعم وبلى) و(ذلك وذاك) و(من وعن)، مؤكداً أنّ الأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ما يحسبه أكثر الناس؛ "لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها"[1].

(1) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص29.

ففي حديثه عن الزوج اللغوي (الحمد والشكر) يرى الخطابي أنّ كليهما في المعنى العام يشتركان في معنى واحد، فعندما نحمد الله على النعم نكون قد شكرناه عليها. لكنه يؤكد في السياق نفسه أنّه عند استعمال كل واحد منهما داخل السياق وفي مقام محدد، يصبح لكلٍّ منهما خاصية ومكانه الأنفع من الآخر، وهذا يعني أنّ القوة الحجاجية لاعتماد العنصر (أ) وليكن كلمة الحمد في سياق ما، أليق وأنسب وأصحّ من العنصر (ب) وليكن كلمة الشكر، فبهذا الاعتماد تتحقق المقاصد وتثبت معه حجة الكلام.

فلو أردنا أن نثني على زيد لقيامه بفعل محمود لقلنا:"حمدتُ زيداً"، ولا نقول " شكرت زيداً"، وعلة ذلك أنّ الحمد يأتي بمعنى الثناء فقط بينما الشكر فلا يكون إلا في موضع الجزاء، فيكون هذا الاختيار قد تحقق معه الفعل الأنفع في موضع الحجاج، ويُذكر للخطابي أنه حدد السياقات اللغوية المناسبة لكلّ من اللفظين في رسالته[1].

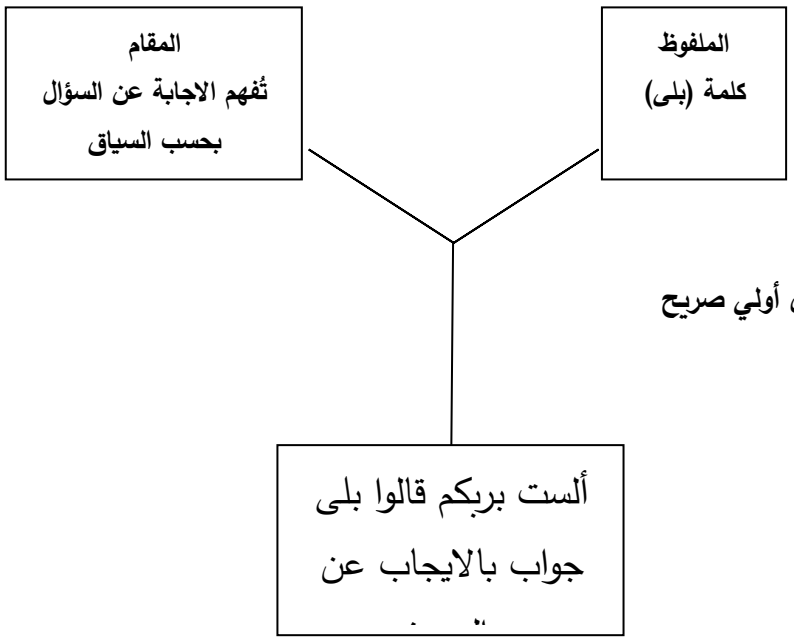
وفي حديثه عن الحرفين (بلى ونعم)، يسوق قوله تعالى: ﴿**أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى**﴾[2] ليؤكد أنّ بلى لا تكون إلا جواباً بالايجاب عن الاستفهام بحرف النفي، فيصبح الجواب بلى أنت ربنا، فنفي النفي هو إثبات، فعدلت الآية عن الجواب بنعم لأنّ الأولى والأجدر بالجواب هنا بلى، وعلة ذلك أنّ (نعم) جواب عن الاستفهام نحو هل كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُواْ نَعَمْ﴾[3]، ولو أجبنا عن الآية الأولى بنعم لصار الجواب، والعياذ بالله، نعم لست بربنا، فالمقام مقام تذكير وتوحيد، لذا نستعين بالمقام لتحصيل الجواب، واللفظ الأنفع لإثبات التوحيد هو بلى. لذا ينقل الخطابي عن الفرّاء اللغوي قوله في تحليله لهذه الآية: أن الذرية لو قالت عندما قيل لهم ألست بربكم، نعم بدل قولهم بلى لكفروا كلهم[4]. ويمكن تمثيل ذلك حسب النظرية ذات الشكل Y

(1) ينظر: الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص30.

(2) سورة الأعراف، الآية 172.

(3) سورة الأعراف، الآية 44.

(4) ينظر: الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص31-32.



وفي كل الشواهد الأخرى التي يسوقها الخطابي، ويحللها ضمن هذا القانون، نجده يتحدث عن صعوبة اختيار الألفاظ ووضعها في أماكنها، وذلك ناشئ من وجود ألفاظ كثيرة في اللغة العربية، وتوضيح ذلك أننا إذا ما أردنا أن نعبر عن أمر ما بالمعنى العام كان ذلك سهلاً لوجود ألفاظ مترادفة، أما من يريد أن يُفهم السامع غرضه بدقة وعمق، لا بد أن يعرف الفروق والخصائص التي للألفاظ، وهي فروق تحتاج إلى مهارة وحذق في ألفاظ اللغة، وذلك يخرج عن طوق البشر، لذا أكد الخطابي أنّ القرآن هو الوحيد الذي استعمل الكلمة في مكانها الأخص والأشكل، الذي يعبّر عن أعماق المعنى تعبيراً دقيقاً، فتلك بلاغة القرآن التي حازت من كل أجناس الكلام أرفعها وأوسطها وأقربها درجة، فامتزج لها بذلك نمط من الكلام يجمع بين صفتي العذوبة والجزالة، فهي الأخص، وهي الأشكل –على أفعل التفضيل–، وكأنها بلغت منتهاها في بابها[1].

وفي دعوة العالم ديكرو أن نفهم ما يُقال لنا حين نطّبق هذا المبدأ، ونحسب دلالة هذا الذي يُقال لنا في ضوء المقام أو الوضعية، فإنّ غاية الخطابي في شرحه وتحليله البارع للفروق اللغوية بين التراكيب التي ساقها شواهد في رسالته، أن تكون حجة على هؤلاء المعاندين والمعارضين والمشككين لإعجاز

(1) ينظر: الخطّابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص26.

القرآن لتبيان سبب جهلهم في طبيعة اللغة، وضعف مداركهم لفهم طبيعة الإعجاز، مما قادهم إلى محاربة القرآن[1].

ويشير الخطابي في موضع آخر من رسالته لقانون النفع والجدوى، وذلك في الجزء الخاص في رسالته بالرد على الاعتراضات والشبهات التي قادها بعض المشككين والمعارضين، وهي اعتراضات ناشئة في جوهرها عن جهل المعترضين بمواقع الألفاظ في العبارة في القرآن وبأساليب المجاز كذلك في القرآن، وجهلهم بحقائق أوضاع اللغة والفهم الدقيق لمعاني الألفاظ في أبعادها الدلالية، فيحدد الخطابي أولاً مبدأهم في الاعتراض القائم على ادّعائهم الآتي: "إنّا لا نسلّم لكم ما ادّعيتموه من أنّ العبارات الواقعة في القرآن إنّما وقعت في أفصح وجوه البيان وأحسنها لوجدنا أشياء فيها بخلاف هذا الوصف عند أصحاب اللغة وأهل المعرفة بها"[2].

ثم يشير إلى المواطن التي غمزوا بها القرآن الكريم وهي: ألفاظ القرآن وآلية نظمه وتأليفه، كثرة الحذوفات في بعض الآيات التي يستغلق معها المعنى، التكرار في أسلوبه وقلة الغريب، زيادة بعض الحروف من غير فائدة، تكرار القصة الواحدة في القرآن، سوء التأليف والربط بين بعض الآيات وغيرها من المطاعن"[3].

ويردّ الخطابي على هذه الاعتراضات واحدة تلو الأخرى، يفنّدها ويُبطل حجتها بالشواهد والأدلة، ويقرع الحجة بالحجة، وغايته توضيح الجانب التطبيقي في نظرية النظم وهو أهم جانب في الرسالة، حيث يبدأ ردوده بحجة مقنعة قائلاً: "والجواب أنّ القول في وجود ألفاظ القرآن وبلاغتها على النعت الذي وصفناه لا ينكره إلا جاهل أو معاند، وليس الأمر في معاني هذه الآي على ما تأولوه ولا المراد في أكثرها على ما ظنوه وتوهموه"[4]، وهو بهذه البصيرة الناقدة يقلب العيوب إلى حسنات، ويستثمرها للانتصار للنص القرآني، وكأنه يستغل جهل المعترضين بخصائص ألفاظ اللغة العربية ونظوم التأليف للعبارة،ومن الأمثلة على ذلك عرضه لشبهة التعبير بلفظ (أكل) في قوله تعالى: ﴿ فأكله الذئب﴾[5] مدّعين أن اللفظ

(1) ينظر: الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص35.

(2) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص37، 38.

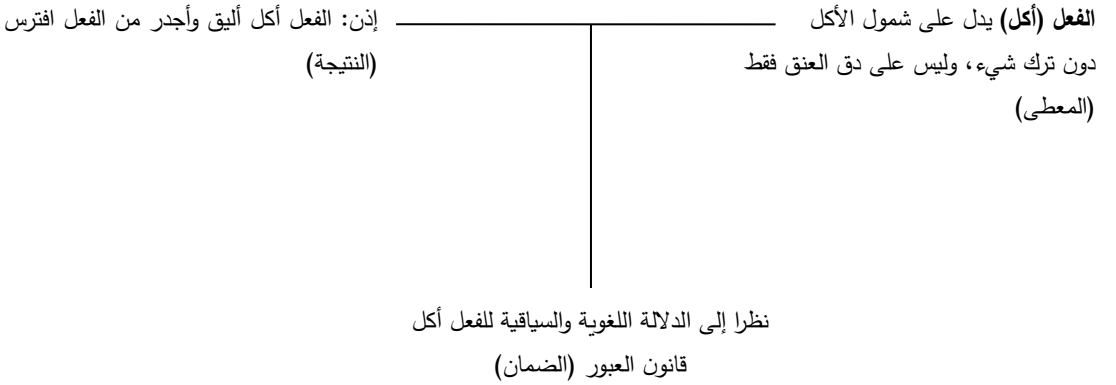
(3) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص38-45.

(4) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص40-41.

(5) سورة يوسف، الآية 17.

المختار والأفصح هنا الافتراس وليس الأكل، فالأولى عندهم قوله (فافترسه الذئب)، فيرد الخطابي أنّ الافتراس معناه في فعل السبع القتل، وأصل الفَرْس دق العنق، والقوم إنّما ادّعوا على الذئب أنّه أكله أكلاً وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً ولا عظماً، وذلك أنّهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باقٍ منه يشهد بصحة ما ذكروه، فادّعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرس لا يعطي تمام هذا المعنى، فلم يصلح على هذا أن يُعبّر عنه إلا بالأكل[1]. فتم العدول في الآية القرانية من اللفظ (افترس) إلى اللفظ (أكل) لغاية حجاجية؛ فاللفظ (أكل) صورة مخصوصة تطابق مقتضى الحال، لاعتبار مقامي يخدم غرض إخوة يوسف في إخفاء أي دليل على حياة أخيهم، وهذا لا يتحقق مع الفعل افترس لعدم مطابقته حجاجيا مقتضى حالهم في فعلتهم.

وبحسب مفهوم الحجاج لدى تولمين، والذي يتأسس على ثلاثة أركان: المعطى والنتيجة والضمان (قانون العبور)، يمكن لنا صياغته نظرياً كالاتي:



ومن آليات الحجاج التي اعتمدها الخطابي في رسالته للرد على المشككين والمعاندين، والتي تتأسس على قانون النفع والجدوى مفهوم الاستعارة، إذ تُعدّ الاستعارة الحجاجية من الوسائل اللغوية التي يشغلها المتكلم بقصد توجيه خطابه وتحقيق أهدافه الحجاجية، لما لهذا المفهوم الحجاجي من دور في إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي، وقد أوضح الرّماني في رسالته " النكت في إعجاز القرآن"، ميزة العدول عن اللفظ الحقيقي إلى اللفظ المجازي في مكون الاستعارة بقوله:"وكل استعارة حسنة

(1) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص41-42.

فهي توجب بيان لا تنوب منابه الحقيقة، وذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة "[1].

فيستحضر الخطابي الشواهد من القرآن الكريم، التي غمز بها المشككون، وعدّوها غير محققة للإعجاز والبيان، ويحللها بالتركيز على فضل انتقاء الألفاظ بها، مستعينا بمفهوم الاستعارة، ومن هذه الشواهد قوله تعالى ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهْ﴾ [2]، حيث يزعم المشككون أنّ الهلاك لا يُستعمل إلا في تلف الأعيان، فيفنّد الخطابي زعمهم ويسعى لتغيير موقفهم الفكري من خلال المكوّن الاستعاري، انطلاقاً من فكرة بلاغية ترى "أنّ الاستعارة في بعض المواضع أبلغ من الحقيقة، ثم يكشف عن التوجيه الحجاجي لتوظيف الاستعارة في الآية القرآنية، ذلك أنّ خروج اللفظ على الحقيقة بمعنى ذهب قد يكون على مراصدة العود، فالشيء الذي يذهب قد يعود ولكن ليس مع الهلاك بقيا أو رجعى، فالهلاك الفناء الذي لا يُرجى معه عود والفناء الذي بلغ الغاية في بابه[3].

فيتضح من الآية السابقة أنّ الانتقاء الدقيق للألفاظ يدخل ضمن استراتيجية تداولية واضحة، تنطوي على السمو بجمال العبارة ورونق الصياغة نحو الرقي البلاغي والفني، مما يفضي إلى استمالة المخاطب، وهنا يتجلى البعد التأثيري المُلقى على المتلقي بقوة.

وليدعم الخطابي موقفه بإحداث تغيير في موقف هؤلاء المعاندين، يستشهد بآيات أخرى يظهر فيها التوظيف الاستعاري، كقوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾[4] مشيراً إلى أنّ الصدع مستعار، فقد شبه التبليغ جهراً (أي أن يعمل بما يؤمر) بكسر الزجاجة بجامع التأثير الشديد في كل منهما. فتوظيف الاستعارة قد وجه الخطاب توجيهاً حجاجياً ببيان أن الصدع يكون في الزجاج ونحوه من فلز الأرض، وأنّ قوته الحجاجية تمثلت بأنّ الفعل أتى للمبالغة فيما أمر به حتى يؤثر في النفوس والقلوب تأثيراً تستقر به آياته، وتثبت في النفوس عظاته تأثيراً لا ينمحي ولا يزول بل يثبت ويرسخ، شأن الصدع في الزجاج[5].

(1) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى (ت386هـ/996م)، *النكت في إعجاز القران*، ضمن كتاب ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، تحقيق أحمد محمد خلف الله، وسلام محمد زغلول، ص86.

(2) سورة الحاقة، الآية 29.

(3) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص44.

(4) سورة الحجر، الآية 94.

(5) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص44.

وهذا التحليل من الخطابي يؤكد على أمرين هامين: الأول أنّ الاستعمال المناسب للألفاظ داخل الصياغات يؤدي دوراً تداولياً مهماً، كون اختيار اللفظ الأنسب والأنفع في هذه الصياغة يخدم القصدية المتواجدة في أفعال الكلام، بحكم أنّ كل فعل كلامي كالفعل (فاصدع) يحمل بُعداً قصدياً موجهاً إلى المتلقين، ولربما كان التطابق الدقيق بين اللفظ ومعناه في القرآن، هو من بين الأسرار التي أدت إلى اجتلاء دلائل إعجازه. والأمر الثاني أنّ قوة الحجاج في المفردات تبدو في الاستعمالات الاستعارية أقوى مما نحسه عند استخدامنا لنفس المفردة بالمعنى الحقيقي، وبالتالي يتحقق للألفاظ الاستعارية خاصية مميزة على غيرها، تظهر فعاليتها الحجاجية في أنها تمثل درجة أعلى في الاقناع والتأثير والوصول إلى النتيجة الحتمية من درجة المعنى الحقيقي، الذي جاءت تسد مسده.

ويوظف الخطابي المكوّن الاستعاري، كأداة لغوية حجاجية لتبرير التوظيف القرآني لآية أخرى، يرى فيها اختياراً نموذجياً للألفاظ، طعن به المعاندون والمشككون، وهي قوله تعالى: ﴿أن امشوا واصبروا على آلهتكم﴾[1]، وزَعْمُهم أنّه لو قيل: "امضوا وانطلقوا" بدل قوله "امشوا واصبروا" كان أبلغ، فيفنّد الخطابي زعمهم مؤكداً أنّه بالمعاينة الفكرية العميقة والفحص الدقيق، ندرك أنّ كلمة المشي لها من المؤهلات الاستحقاقية ما يجعلها الأجدر في الاستخدام، اذا ما قورنت بالكلمات الأخرى المُجَاوِرة والمَقَارِبة لها في المعنى، إذ يقترب معنى هذه الكلمة من المعنى القصدي الذي يريده الله عز وجل من خلال الآية الكريمة لأنّه قصد به الاستمرار على العادة الجارية ولزوم السجيّة المعهودة في غير انزعاج منهم ولا انتقال عن الأمر الأول، وذك أشبه بالثبات والصبر المأمور به في قوله تعالى:﴿ وامشوا واصبروا على آلهتكم﴾، والمعنى كأنهم قالوا: امشوا على هيئتكم، وإلى مهوى أموركم، ولا تعرجوا على قوله، ولا تبالوا به، وفي قوله: امضوا وانطلقوا زيادة انزعاج ليس في قوله امشوا، والقوم لم يقصدوا ذلك ولم يريدوه[2]. وهذا التحليل يدل على التشابه الكبير بين اللفظتين (امشوا) (وامضوا)، إذ كلّ منهما من حيث المعنى صالح للتوظيف في السياق القراني، إلا أنهما بحسب الأفعال الكلامية وبالأخص القوة الإنجازية، يختلفان في درجة الشدّة (القوة) الانجازية لكل منهما، فالتعبير المجازي يحمل من القوة أكثر مما يحمله التعبير الحقيقي.

(1) سورة ص، الآية 6.

(2) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص43.

ومن آليات الحجاج التي يوظفها الخطابي في رسالته **باب الاستفهام**، الذي لا يخرج في بعض صوره عن قانون النفع والجدوى، باعتباره صورة من صور العدول من الخبر إلى الإنشاء وفق مبحث المعاني في البلاغة العربية، ويُعدّ الاستفهام الحجاجي من الأفعال الإنجازية الذي درسه ديكرو وإنسكومبر في كتابهما "الحجاج في اللغة، وقصدوا بهذا النمط من الاستفهام: "تأويل القول المراد تحليله انطلاقاً من قيمته الحجاجية على أنه استفهام خرج من دلالته الصريحة إلى استلزام حواري يقتضي مؤشرات داخلية (التركيب) أو خارجية (المقام)، وبذلك يقتضي المقام الإنجازي للسؤال مقامات إنجازية أخرى، حسب مقتضى القرائن السياقية أو المقامية" [1]. وهذا يعني أن الاستفهام يحمل افتراضات ضمنية (غير مصرّح بها)، تجعله يحمل استفهاماً حجاجياً

فإذا وقفنا عند الشاهدين الآتيين من رسالة الخطابي:

- "فكيف كان يجوز.... أن يغفلوه ولا يهتبلوا [يغتنموا] الفرصة فيه، وأن يضربوا عنه صفحاً،... لولا عدم المقدرة والعجز المانع منه"[2].
- "فكيف يتوهم عليهم العجز عن معارضته والإتيان بمثله، وهم عرب فصحاء مقتدرون على التصرف في أودية الكلام"[3].

سنجد أنّ المتكلم فيهما عدل عن صيغة الخبر إلى صيغة الانشاء (الاستفهام)، كونها الأجدر في نقل المعنى الذي عقد المتكلم الكلام من أجله، لذا يعدّ الاستفهام في الاقتباسين السابقين حجة يخدم نتيجة من قِبل " عجزهم عن معارضة القرآن رغم ما يمتلكون من فصاحة"، والخطابي في طرحه للسؤال فقد ضمّنه في الوقت نفسه رأيه المخالف للسؤال، ومن هنا فإنّ طرح السؤال يعني ضرورة الحجاج، وأنّ الحجة تعني الإتيان برأي أو موقف حول سؤال ما، وهكذا ينبثق الحجاج من نظرية التساؤل ومن صلبها، والاستفهام السابق قائم على افتراض ضمني وفق ما يقتضيه السياق، وهو نفي القدرة عن العرب على المعارضة رغم ما يملكون من الفصاحة والبيان، ومن قوة اللدد والخصومة التي عرفوا بها[4].

(1) اتزكنرمت، أحمد، *الحجاج في اللغة مقاربة حجاجية*، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، ص 287.

(2) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص24.

(3) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص32.

(4) إعبيده، حميد، *الحجاج في الفلسفة وفي تدريسها*، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 675.

ويقف الخطابي على شواهد أخرى للاستفهام الحجاجي، وردت في مواضع من رسالته، ويظهر فيها صيغة العدول:

- "فقد علم أنه ليس المفرد بذرب اللسان وطلاقته كافياً لهذا الشأن، ولا كل من أوتي حظاً من بديهة،... وأنى لهم ذلك ومن لهم به[1]؟
- "وكيف يجوز ذلك عليهم في مثل هذا الأمر العظيم الذي قد انزعجت له القلوب وسار ذكره بين الخافقين"[2].
- "قلت: صدق عمرو، هل يخالج أحد شك في ضلاله من هذا سبيله وسقوط من هذا برهانه ودليله؟! وأيّ بلاغة في هذا الكلام؟ وأيّ معنى تحته وأي حكمة فيه حتى يتوهم أن فيه معارضة للقرآن"[3].
- "فيقال الآن لصاحب الفيل، يا فائل الرأي، أين ما شرطناه من حدود البلاغة فيما جئت به من الكلام، وأين ما وصفناه من رسوم المعارضات فيما هذيت من جهلك وضلالتك"[4].

إنّ العدول في صور الاستفهام السابقة من الخبر إلى الانشاء يحمل وجهة تداولية في إضافتها إلى الكلام شيئا لم يكن له في الصورة القديمة (ب)، وهذا الشيء المضاف هو الذي يقوي الاتجاه نحو (ن)، إذ إنّ إحلال الاستفهام محل التقرير أو النفي أو الإنكار أو الأمر يجعل الكلام مؤدياً هذه المعاني جميعاً، ولكنه يزيد شيئا آخر ما كان ليكون لولا هذا العدول إلى الاستفهام ، وهذا الشيء الآخر هو ما أسماه أوستن "أفعال الكلام غير المباشرة"،Indirect speech acts ، مثل التقرير أو النفي أو الإنكار أو التعجب أو التبصير[5]، حيث تفهم مثل هذه الدلالات من المقام والسياق وحال المخاطب؛ فمثلاً قوله : "أنّى لهم ذلك ومن لهم به" فهو استفهام حجاجي بل هو الحجة نفسها، حُمّل دلالة "التبصير والتقرير"، وهو تبصير الخصم بما هم فيه من خطأ وضلال، والإقرار والتثبت بعجزهم المطلق على معارضة القرآن والإتيان بمثله.

(1) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص37.

(2) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص55.

(3) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص56.

(4) الخطابي، *بيان إعجاز القرآن*، ص66.

(5) ينظر: هنوش، عبدالجليل، *التأسيس اللغوي للبلاغة العربية*، كنوز المعرفة، عمان، 2016، ص60.

– قوله: "أنّى لهم ذلك، ومن لهم به" = تبصير + معنى التقرير المطلق بعجزهم عن المعارضة، مما ليس في قولهم " لا قدرة لكم على المعارضة

أما قوله: (فكيف يجوز ذلك عليهم) فهو استفهام غير حقيقي، وقد حمل معنىً غير حرفي وهو مرمى المخاطب الضمني من التساؤل، وهو معنى الانكار والنفي؛ وقد ورد القول السابق في سياق عرض الخطابي رأي المعاندين بأن المعارضة للقرآن قد تمت، ولكن لم تُنقل إلينا وسكت عنها التاريخ، وكان ردّه عليهم بإنكار ذلك، معتبراً أنّ سؤالهم سؤال ساقط؛ لأنّ كتم مثل هذا الأخبار مخالف للطبائع، ولأنّ النفوس مجبولة على تناقل الأخبار المهمة، فلو حدثت معارضات أخرى من طبقة غير طبقة مسيلمة ومن معه، لكان أمراً عظيماً يصعب كتمانه وطيّه. وكعادة الخطابي أخذ يدلل على صدق ما جاء به بالاستشهاد بالتاريخ ودقته في نقل الأخبار.

–قول الخطابي: "كيف يجوز ذلك" = نفي + إصرار على الانكار والنفي مما ليس في قوله "لا يجوز وليس من الممكن إخفاء أمر المعارضة"

أما قوله "هل يخالج أحد شك...وأيّ بلاغة في هذا الكلام، وأيّ معتىً تحته" فقد ساقهّا الخطابي في معرض إنكاره لما جاء به مسيلمة من أقوال يعتبرها معارضها لرسم القرآن، فجاء رد الخطابي بتوظيف الاستفهام الحجاجي الذي ضمّنه معنى الإنكار والتوبيخ لما جاء به مسيلمة. فهذا الاستفهام يحمل طاقة حجاجية تكمن في أنّ القرآن معجز اشتمل على شرائط البلاغة، فهو من لدن حكيم عليم يعجز الإتيان بمثله أو معارضته من طرف البشر.

ويُلحظ في سياقات الاستفهام الحجاجية التي ساقها الخطابي فعل الإنجاز (النفي) بحيث يقضي نفي الفكرة التي يتضمنها الاستفهام، فإنّ السؤال إذا كان مطروحاً في سياق معين، فإنّ الحجة تصير جواباً يتخذ مكان نتيجة السؤال اعتماداً على السياق المقامي المطروح، ومنها:

السؤال (1): "أين ما شرطناه من حدود البلاغة فيما جئت به من كلام" ؟

النفـــــي: ما جئت به لا يشتمل على حدود وشرائط البلاغة التي أوضحناها سابقاً.

المقتضـــى: يتأسيس الكلام على أمور ثلاث هي شرائط البلاغة.

السؤال (2): "وأين ما وصفناه من رسوم المعارضات فيما هذيت"؟

النفـــــي: ما جئت من معارضات قصيرة تخلو من شروط المعارضات وخصائصها.

المقتضـــى: فن المعارضة له شروط وخصائص لا تنطبق على أي كلام.

إنّ المعنى الزائد على أصل المعنى المستفاد من الاستفهام هو الذي يعمّق درجة الاقناع بالنتيجة التي يتوجه اليها الملفوظ، كما أنّ البحث في كيفية اشتغال مبدأ الأنفع بلاغيا وحجاجيا، من شأنه أن يدفعنا إلى البحث في الغاية من تطبيق المتكلم له (المبدأ) في كلامه، وهذه الغاية هي تبليغ المعنى والمحاجة به، وفي النهاية تقوية التوجيه نحو النتيجة التي يروم المخاطب تحقيقها، وهذا الفهم يدفعنا إلى النظر في سائر عناصر العملية التواصلية، بحيث يتحول درس الوجوه البلاغية من حيث هي قائمة على قانون الأنفعيّة إلى درس تداولي، يحاول الإجابة عن أسئلة من قبيل من يخاطب من؟ فيم؟ ولماذا؟

الخاتمة

في البدء كانت البلاغة العربية التي نشأت وترعرعت في أحضان الدراسات القرآنية، وبالأخص تلك التي ولّت وجهها شطر دراسات الإعجاز القرآني، ثم تفرعت إلى علوم ثلاث: البيان والمعاني والبديع، ثم أتى حينٌ من الدهر أُعلن فيه ظهور البلاغة الجديدة ونظريات الحجاج، ونم هذا الأخير حتى اكتسح كافة المجالات المعرفية، ليوصف العصر الجديد بعصر التواصل والحجاج، ويغدو حضوره فعّالا في مجالات التواصل الانساني.

وتعود أهمية الحجاج في الدراسات المعاصرة إلى العودة القوية للبلاغة تحت تسمية البلاغة الجديدة، حيث ركّزت على جانبين هما البيان والحجاج، كوسيلة أساسية من وسائل الاقناع، والفعالية الحجاجية باعتبارها فعالية بلاغية تتجسم لغوياً بمهارات أسلوبية وتأثيرات بلاغية، منها مبدأ الأنفع أو الأجدى، فهذه الأساليب من شأنها أن تقوي الحجج وتزيد من فعاليتها، أي تعمل لمصلحة التأثير والإقناع.

ومن هذا المنطلق ناقش هذا البحث قانوناً حجاجياً ذا أصول بلاغية عربية، هو قانون الأنفع أو الأجدى، الذي يتأسس على التفاوت الموجود بين وحدات اللغة في درجة التعبير حجاجياً عن فكرة ما بحيث يُعتمد التعبير بالعنصر(أ) دون العنصر (ب) تطبيقاً لهذا المبدأ، وكأننا نبحث فيه عن جواب لسؤال مفاده: لماذا ترك المتكلم العنصر (ب) وعبّر بدلاً عنه بالعنصر (أ) وما وجه النفع في ذلك؟

وقد استعان البحث بالمنهج الوصفي التحليلي، وتوصل إلى عدّة نتائج من أهمها:

أولاً: لقانون النفع أو الجدوى جذور راسخة في البلاغة العربية القديمة، نجدها ماثلة في أقسامها الثلاثة: البيان والمعاني والبديع، وفي بعض مفاهيمها مثل السياق والمقام ومقتضى الحال، وكذا في الدراسات التي تناولت قضية الإعجاز القرآني.

ثانياً: وجود مصطلحات في البلاغة العربية يماهي تعريفها قانون الأنفع أو الأجدى وهي: مصطلح التنكيت، ومصطلح الإرداف والتتبيع، ومصطلح مشاكلة اللفظ للمعنى.

ثالثاً: التعبير بأسلوب النفع والجدوى يحقق مقاصد بلاغية وحجاجية واحدة وهي تحميل الصياغة طاقات تعبيرية وقوة إنجازية تضمن الإقناع والتوجيه للوصول إلى النتيجة المطلوبة، ما يؤكد أنّ فنون البلاغة العربية ليست تُطلب للتعبيرية الجمالية أو الإبلاغية فقط، وإنّما تسعى لغرض التأثير والاقناع في المتلقي، مما يؤهلها لتكون بلاغة تواصلية تأخذ في الاعتبار مقولات التداولية.

وقد خلص البحث إلى أنّ مفاهيم البلاغة العربية ومصطلحاتها صالحة لأن تُدرس وتُحلّل وفق نظريات الحجاج وعلم التداولية؛ باعتبارهما المظلة الأوسع في التحليل، ولكونهما يحتويان على آليات ومبادئ قادرة على الكشف عن الأبعاد التداولية والحجاجية.

المصادر والمراجع

أرسطوطاليس (ت347ق.م)، *فن الخطابة*(الترجمة العربية القديمة)، ترجمة وتعليق عبدالرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 2، 1986.

الأصفهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين (ت356هـ/966م)، *الأغاني*، تحقيق إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، ط3، دار صادر، بيروت، ج9، 2008.

الآلوسي، شهاب الدين، أبو الثناء الحسيني (ت1270هـ/1853م)، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، تحقيق محمد السيد، وابراهيم عمران، دار الحديث، القاهرة، المجلد الأول، 2005.

الآمدي، أبو القاسم، الحسن بن بشر، (ت370هـ/981م)، *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري*، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1960.

ابن الأثير، أبو الفتح بن محمد الجزري(ت637هـ/1239م)، *الجامع الكبير*، تحقيق مصطفى جواد، وجميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1956.

ابن الأثير، أبو الفتح بن محمد الجزري (ت637هـ/1239م)، *المثل السائر*، علق عليه أحمد الحوفي، وبدوي طبانه، دار نهضة مصر، القاهرة، القسم الثاني، (د.ت.).

الأنصاري، أبو الوليد، حسان بن ثابت (ت40هـ/660م)، *ديوان حسان بن ثابت*، شرحه عبد مهنا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت،1994.

البصري، أبو حزرة، جرير بن عطية (ت111هـ/730م)، *ديوان جرير*، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1986.

بنو هاشم، الحسين، *بلاغة الحجاج الأصول اليونانية*، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت 2014.

بنو هاشم، الحسين، *نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان*، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت 2014.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت471هـ/1079م)، *دلائل الإعجاز*، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1992.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد (ت 388هـ/998م)، بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، ضمن كتاب ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1956.

الخفاجي، أبو محمد سعيد بن سنان (ت466هـ/1073م)، *سر الفصاحة*، تحقيق على فوده، مكتبة الخانجي، مصر، 1932.

الدينوري، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (ت276هـ/889م)، *الشعر والشعراء*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2021.

ريبول، آن، وموشلر، *تداولية الخطاب من تأويل الملفوظ إلى تأويل الخطاب*، ترجمة: لحسن بوتكلاي، كنوز المعرفة، عمان، 2020.

ريكاناتي، فرانسوا، *المعنى الحرفي*، ترجمة: أحمد كروم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2018.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين بن بهادر (ت794هـ/1392م)، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق: يوسف المرعشلي، والشيخ جمال الذهبي، دار المعرفة، بيروت، 1990.

السجلماسي، أبو محمد القاسم بن محمد الأنصاري (ت704هـ/1304م)، *المنزع البديع في تجنيس البديع*، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، 1980.

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن علي (ت626هـ/1229م)، *مفتاح العلوم*، ضبطه وعلّق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987.

صحراوي، مسعود، *التداولية عند العلماء العرب*، دار الطليعة، بيروت، 2005.

صمود، حمادي، *أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم*، كلية الآداب والفنون والعلوم الانسانية بمنوبة، تونس، (د.ت.).

صولة، عبد الله، *الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية*، دار الفاربي، بيروت، 2007.

صولة، عبد الله، *في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات*، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011.

الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس (ت231هـ/845م)، *ديوان أبي تمام الطائي*، تحقيق محي الدين الخياط، نظارة المعارف العمومية الجليلة، القاهرة، د.ت.

ابن عاشور، محمد الطاهر (ت1393هـ/1973م)، تفسير *التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر، 1984.

عبد المطلب، محمد، *البلاغة والأسلوبية*، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1994.

علوي، حافظ إسماعيل، *الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقة في البلاغة الجديدة*، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010.

العلوي، أبو الحسن أحمد بن طباطبا (ت322هـ/933م)، *عيار الشعر*، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، 1985.

العلوي، أبو علي المظفر بن سعيد (ت656هـ/1258م)، *نضرة الإغريض في نصرة القريض*، تحقيق: نهى عارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د.ت.

قادم، أحمد، والعوادي، سعيد، *التحليل الحجاجي للخطاب*، كنوز المعرفة للنشر، عمان، 2016.

قدامة، أبو الفرج، قدامة بن جعفر (ت337هـ/948م)، *نقد الشعر*، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (ت739هـ/1339م)، الايضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

القيرواني، أبو علي، الحسن بن رشيق (ت456هـ/ 1063م)، *العمدة في صناعة الشعر ونقده*، تحقيق: النبوي شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000.

المصري، أبو محمد زكي الدين بن المعروف بابن أبي الاصبع (ت654هـ/1257م)، *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر*، تحقيق: حفني شرف، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة، 1995.

المعرّي، أبو العلاء أحمد بن عبدالله (ت449هـ/1058م)، *شرح ديوان أبي الطيب المتنبي*، تحقيق عبد المجيد دياب، ط2، دار المعارف، القاهرة، ج2، 1992.

الهاشمي، أحمد السيد، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، دار التقوى للطباعة والنشر، القاهرة، 2017.

هنوش، عبدالجليل، *التأسيس اللغوي للبلاغة العربية*، عمان، كنوز المعرفة، 2016.

Aristotle (d. 347 A.H), *Fann al-khaṭābah* (al-tarjamah al-ʻArabīyah al-qadīmah), tarjamat wa-taʻlīq ʻAbd-al-Raḥmān Badawī, Dār al-Shuʾūn al-Thaqāfīyah, Baghdād, 2nd edition, 1986.

al-Aṣfahānī, Abū al-Faraj, ʻAlī ibn al-Ḥusayn (d.356A.H./966A.D.), *al-aghānī*, al-Hayʾah al-Miṣrīyah lil-Kitāb, 2010.

al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn, Abū al-Thanāʾ al-Ḥusaynī (d.1270 A.H./1853 A.D.), *Rūḥ al-maʻānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʻAẓīm,* edited by Muḥammad al-Sayyid wa-Ibrāhīm ʻUmrān, Dār alḥdyth-al-Qāhirah, vol 1, 2005.

al-Āmidī, Abū al-Qāsim, al-Ḥasan ibn Bishr (d.370 A.H./981 A.D.), *al-Muwāzanah bayna shiʻr Abī Tammām wa-al-Buḥturī*, edited by Aḥmad Ṣaqr, Dār al-Maʻārif, al-Qāhirah, 4TH edition, 1960.

al-Anṣārī, Abū al-Walīd, Ḥassān ibn thābth (40h / 660m), Dīwān Ḥassān ibn Thābit, sharaḥahu al-Ustādh ʻAbd Muhannā, ṭ2, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, 1994.

al-Baṣrī, Abū ḥzrh, Jarīr ibn ʻAṭīyah (d.111 A.H. / 730 A.D.), *Dīwān Jarīr*, Dār Bayrūt lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, Bayrūt, 1986.

Banū Hāshim, al-Ḥusayn. *Balāghat al-Ḥajjāj al-uṣūl al-Yūnānīyah*, Dār al-Kitāb al-Jadīdah al-Muttaḥidah, Bayrūt, 2014.

Banū Hāshim, al-Ḥusayn. *Naẓarīyat al-Ḥajjāj ʻinda shāyym byrlmān*, Dār al-Kitāb al-Jadīdah al-Muttaḥidah, Bayrūt, 2014.

al-Jurjānī, Abū Bakr, ʻAbd al-Qāhir ibn ʻAbd al-Raḥmān (d.471 A.H./1079 A.D.), *Dalāʾil al-iʻjāz*, edited by Maḥmūd Muḥammad Shākir, Maktabat al-Khānjī – al-Qāhirah, 3rd edition, 1992.

al-Jazarī, Abū al-Fatḥ, Naṣr Allāh ibn al-Shaybānī, al-maʻrūf bi-Ibn al-Athīr (d.637 A.H./1239 A.D.), *al-Jāmiʻ al-kabīr*, edited by Muṣṭafá Jawād, wa-Jamīl Saʻīd, Maṭbaʻat al-Majmaʻ al-ʻIlmī alʻrāqy-Baghdād, 1956.

al-Jazarī, Abū al-Fatḥ, Naṣr Allāh ibn al-Shaybānī, al-maʻrūf bi-Ibn al-Athīr (d.637 A.H./1239 A.D.), *al-mathal al-sāʾir*, ʻallaqa ʻalayhi Aḥmad al-Ḥūfī wbdwy Ṭabānah, Dār Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, vol 2, d.n

al-Khafājī, Abū Muḥammad, Saʻīd ibn Sinān (d. 466 A.H./1073 A.D.), *Sirr al-faṣāḥah*, edited by: ʻAlī Fawdah, Maktabat al-Khānjī, Miṣr, 1932.

al-Dīnawarī, Allāh ibn Muslim, Ibn Qutaybah (d.276 A.H./ 889 A.D.), *al-shiʻr wa-al-shuʻarāʾ*, edited y : Aḥmad Muḥammad Shākir, Dār al-Maʻārif, al-Qāhirah, 2nd edition, 2021.

Repoll, Anne, and Moschler, *Pragmatics Of Discourse From the Interpretation of the word to interpretation of the discourse*, translated by Laḥsan bwtklāy, Kunūz al-Ma'rifah, 'Ammān, 2020.

Recanati, François, *Literal Meaning*, translated by Aḥmad Karrūm, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah-Bayrūt, 2018.

al-Khaṭṭābī, Abū Sulaymān, Ḥamad ibn Muḥammad (d.388 A.H. / 998 A.D.), *bayān I'jāz al-Qur'ān*, edited by Muḥammad Khalaf Allāh Aḥmad, Muḥammad Zaghlūl sllām, ḍimna Kitāb thalāth Rasā'il fī i'jāz al-Qur'ān,3rd edition, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, 1956.

al-Zarkashī, Abū Allāh, Badr al-Dīn ibn Bahādur (d.794 A.H./1392 A.D.), *al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Taḥqīq Yūsuf al-Mar'ashlī, wa-al-Shaykh Jamāl al-Dhahabī, Dār alm'rft-Bayrūt, 1990.

al-Sijilmāsī, Abū Muḥammad, al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anṣārī (d. 704 A.H./1304 A.D.), *al-Manza' al-Badī' fī tjnys al-Badī'*, edited by: 'Allāl al-Ghāzī, Maktabat alm'ārf-al-Rabāṭ, 1980.

al-Sakkākī, Abū Ya'qūb, Yūsuf ibn 'Alī (d.626 A.H./1229 A.D.), *Miftāḥ al-'Ulūm*, edited by: Na'īm Zarzūr Dār al-Kutub al'lmyt-byrwt, 2nd edition, 1987.

Ṣaḥrāwī, Mas'ūd. *al-Tadāwulīyah 'inda al-'ulamā' al-'Arab*, Dār alṭly't-byrwt, 2005.

Ṣammūd, Ḥammādī, *ahamm naẓarīyāt al-Ḥajjāj fī al-taqālīd al-Gharbīyah min Arisṭū ilá al-yawm* , Kullīyat al-Ādāb wa-al-Funūn wa-al-'Ulūm al-Insānīyah bi-Manūbah -Tūnis, D. n .

Ṣūlah, Allāh, *al-Ḥajjāj fī al-Qur'ān min khilāl ahamm khaṣā'iṣuhu al-uslūbīyah*, Dār alfārby-byrwt, 2007.

Ṣūlah, Allāh. *fī Naẓarīyat al-Ḥajjāj Dirāsāt wa-taṭbīqāt*, Miskīliyānī lil-Nashr wa-al-Tawzī', Tūnis, 2011.

al-Ṭā'ī, Abū Tammām, Ḥabīb ibn Aws (d. 231 A.H./845 A.D.), Dīwān Abī Tammām al-Ṭā'ī, edited by Muḥyī al-Dīn al-Khayyāṭ, Niẓārat al-Ma'ārif al-'Umūmīyah al-jalīlah, al-Qāhirah, (d.n.) .

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir (d.1393 A.H./1973 A.D.), tafsīr *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr*, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1984.

'Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad, *al-balāghah wa-al-uslūbīyah*, Maktabat Lubnān nāshrwn-Bayrūt, 1994.

ʻAlawī, Ḥāfiẓ Ismāʻīl, *al-Ḥajjāj mafhūmuhu wa-majālātuh Dirāsāt Naẓarīyat wa-taṭbīqah fī al-balāghah al-Jadīdah* , ʻĀlam al-Kutub alḥdyth- Irbid, 2010.

al-ʻAlawī, Abū al-Ḥasan, Aḥmad ibn Ṭabāṭabā Irbid (d.322 A.H./933 A.D.), *ʻIyār al-shiʻr* , edited by: ʻAbd-al-ʻAzīz ibn Nāṣir al-Māniʻ, Dār al-ʻUlūm lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, al-Riyāḍ, 1985.

al-ʻAlawī, Abū ʻAlī, al-Muẓaffar ibn Saʻīd (d.656 A.H./ 1258 A.D.), *Naḍrat al'ghryḍ fī Nuṣrat al-qarīḍ* , edited by: Nuhá ʻĀrif al-Ḥasan, Maṭbūʻāt Majmaʻ al-lughah lʻrbyt-Dimashq. D. n .

qādim, Aḥmad wālʻwādy, Saʻīd. al-Taḥlīl al-Ḥajjājī lil-khiṭāb. Kunūz al-Maʻrifah llnshr-ʻmān, 2016.

Qudāmah, Abū al-Faraj, Qudāmah ibn Jaʻfar (d. 337 A.H./984 A.D.), *Naqd al-shiʻr*, edited by: Muḥammad ʻAbd al-Munʻim Khafājī, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah – Bayrūt, d. n .

al-Qazwīnī, Jalāl al-Dīn, Muḥammad ibn ʻAbd al-Raḥmān (d. 739 A.H./ 1339 A.D.), *al-īḍāḥ fī ʻulūm al-balāghah*, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, d .n .

al-Qayrawānī, Abū ʻAlī, al-Ḥasan ibn Rashīq (d. 456 A.H./1063 A.D.), *al-ʻUmdah fī ṣināʻat al-shiʻr wa-naqdih*,edited by: al-Nabawī Shaʻlān, Maktabat alkhānjy-al-Qāhirah, 2000.

al-Miṣrī, Abū Muḥammad, Zakī al-Dīn ibn Muḥammad, al-maʻrūf bi-Ibn Abī al-Iṣba (d. 654 A.H./1257 A.D.), *taḥrīr al-Taḥbīr fī ṣināʻat al-shiʻr wa-al-nathr*,edited by: Ḥifnī Sharaf, al-Majlis al-Aʻlá lil-Shuʼūn al-Islāmīyah, al-Qāhirah, 1995.

almʻrry, Abū al-ʻAlāʼ, Aḥmad ibn Allāh (d. 449 A.H./1058 A.D.), *sharḥ Dīwān Abī al-Ṭayyib al-Mutanabbī*,edited by: ʻAbd al-Majīd Diyāb, aljzʼ2, 2nd edition, Dār almʻārf-al-Qāhirah,vol 2, 1992.

al-Hāshimī, Aḥmad al-Sayyid, *Jawāhir al-balāghah fī al-maʻānī wa-al-bayān wa-al-badīʻ*, Dār al-Taqwá lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, al-Qāhirah, 2017.

Hannūsh, ʻAbd-al-Jalīl, *al-taʼsīs al-lughawī lil-balāghah al-ʻArabīyah*, ʻmān-Kunūz al-Maʻrifah, 2016.