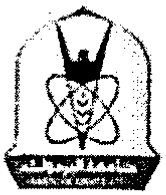
جامعة اليرموك
كلية الآداب
قسم اللغة العربية وآدابها



البُعْد البراغماتيّ لنظرية تحليل الخطاب

"التخاطب في القصص القرآنيّ أنموذجًا"

The Pragmatic Dimension of Discourse Analysis Theory
" A Case Study of the Interlocution in the Qur'anic Stories"

إعداد

خالد حسين طالب دلكي

إشراف

الدكتور أحمد أبو دلو

حقل التخصص : اللغة والنحو

الفصل الصيفيّ 2011/2010

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

البُعْد البراغماتيّ لنظرية تحليل الخطاب

"التخاطب في القصص القرآنيّ أنموذجًا"

The Pragmatic Dimension of Discourse Analysis Theory
" A Case Study of the Interlocution in the Qur'anic Stories"

إعداد

خالد حسين طالب دلكي

بكالوريوس في اللغة العربية وآدابها، جامعة اليرموك، 2007م

قدّمتْ هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير
في تخصص اللغة والنحو في جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

لجنة المناقشة

د. أحمد أبو دلو ..... مشرفًا ورئيسًا

أ.د. عبد الحميد محمد الأقطش ..... عضوًا

أ.د. عبد الله طلال الشناق ..... عضوًا

تاريخ تقديم الرسالة 2011/7/13م

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الإهداء

***إلى "والديّ" ...

مَنْ سهّلا دربي بدموعهما، وأنارا طريقي بدعائِهما

.... تضرّعًا بِنُبْلِهما***

***إلى عمّي "إبراهيم" ...

مَنْ عزّ عليهِ أن تُغتَصبَ أرضُه، ويُحتَلَّ وطنُه، فخرجَ ولم يَعدْ

.... احتفاءً به***

***إلى "أختي" ...

مَنْ تجرّعتْ معي كأسَ الصبر مرًا علقمًا

.... تقديرًا لجهودها***

***إلى "إخوتي" ...

مَنْ كانوا بحرًا (عَذْبًا) لظمئي، وسماءً لتطلعاتي، وأرضًا لتقلباتي

.... اعتزازًا بهم***

***إلى "نساءِ غزةَ وأطفالِها"...

مَنْ كانَ شعارُهُم: "سَأَحْمِلُ روحي على راحَتي وَأُلْقي بها في مَهاوي الرَّدى"

.... تمجيدًا لذاكرتِهم***

***إلى "أساتذتي"...

مَنْ يفنون وقتَهم وجَهدَهم من أجلِنا

.... تقديرًا لهم، وتخليدًا لرسالتهم***

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الشكر والتقدير

أشكر الله (جلّ وعزّ) أنْ أعانني على إنهاء هذه الرسالة.

وأتقدّم بالشكر الجزيل، والتقدير الوفير:

إلى أستاذي الفاضل الدكتور أحمد أبو دلو الذي تكرّم بالإشراف على رسالتي هذه، وقد كانَ أخًا كبيرًا بصبره ونصحه، وعالمًا جليلا بتوجيهاته، فله منّي كلّ الشكر والاحترام.

وإلى عُضْوَي لجنةِ المناقشة:

الأستاذ الدكتور عبد الحميد الأقطش،

والأستاذ الدكتور عبد الله شناق؛ على تفضّلهما بقراءة رسالتي ومناقشتي،

وإلى كلّ مَنْ وقفَ إلى جانبي، ونصحني، ومدّ يده لمساعدتي، وأخصُّ بالذكر:

شيخي محمد خليل،

والباحثة أ. آمال بن غزي (جامعة قاريونس / ليبيا)،

والزميلتين: رانيا سعيفان، وفريال بطاينة،

والصديق: أمين عطا زكي،

والصديقة: إلهام سليمان،

والأستاذة أريج خريس،

وطالبي محمد عمر خليفات.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
الملخص باللغة العربية	ك
الملخص باللغة الانجليزية	م
المقدمة	1-4
الفصل الأول : مداخل	**6-56**
1.1 نظرية تحليل الخطاب	**6**
1.1.1 توطئة	6
2.1.1 البراغماتية والنصية: التدخل والتباين بين النص والخطاب	8
3.1.1 الخطاب موضوعا للبراغماتية	14
4.1.1 الخطاب القصصي – القرآني	20
2.1 الحوار القصصيّ ومعنى التخاطب	**23**
1.2.1 توطئة	23
2.2.1 الحوار القصصيّ	24
3.2.1 التخاطب	28

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

4.2.1 البراغماتية ودراسة الحوار 31

1.4.2.1 التواصل 32

2.4.2.1 مخطط مقترح للتواصل 35

3.1 البراغماتية: تطور المفهوم، وإشكالية المصطلح 38

1.3.1 البراغماتية: تطور المفهوم من الفلسفة إلى اللغة 38

1.1.3.1 الجذور السيميائية والفلسفية 38

2.1.3.1 البراغماتية: البعد الثالث في سيميوطيقا "موريس" 41

3.3.1 البراغماتية وتحليل الخطاب: "مقاربة في المفهوم والإجراء" 46

4.3.1 إشكالية المصطلح بين الترجمة والتعريب 50

الفصل الثاني : المعطيات الحِجاجية للخِطاب: "التخاطب في قصة يوسف أنموذجًا" 58-107

1.2 الحِجاج: "المفهوم والوظيفة" 58

1.1.2 المعنى اللغوي للحِجاج 59

2.1.2 المفهوم النظري للحِجاج 59

3.1.2 الحِجاج والتواصل 61

4.1.2 اللغة والحِجاج 63

5.1.2 البلاغة والحِجاج 64

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2.2 الآليات والتقنيات الحِجاجية 66

1.2.2 العدول 67

2.2.2 توظيف الروابط والعوامل الحِجاجية 69

3.2.2 السلم الحِجاجي 70

3.2 عرض المدونة: "قصة يوسف (عليه السلام)" 72

1.3.2 الحوار في قصة يوسف بما هو حِجاج 73

4.2 المعطيات الحِجاجية في قصة يوسف: "المعالجة والإجراء" 74

الفصل الثالث : مضمرات القول (الخِطاب) 162-109

1.3 تجذير الإضمار للغة العادية 109

1.1.3 الحاجة إلى الإضمار في اللغة العادية 112

2.1.3 براغماتية المضمر: "البناء والتفكيك" 115

3.1.3 مضمرات القول (الخطاب): "المفهوم والتصنيف" 120

2.3 الافتراض الإضماريّ 122

1.2.3 مدخل دلالي – منطقيّ 122

2.2.3 الافتراض الإضماريّ: "رؤية براغماتية في ضوء تحليل الخِطاب" 124

3.2.3 الافتراض الإضماريّ: "مقاربة تراثية في باب البلاغة" 139

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

3.3 الاستلزام التخاطبيّ 144

1.3.3 الخطاب نظام 144

2.3.3 مبدأ التعاون 146

3.3.3 مقاربة تراثية في باب البلاغة 152

4.3.3 التضليل (أو التعديل) التخاطبي 157

1.4.3.3 الأسلوب الحكيم: "مقاربة براغماتية" 160

الفصل الرابع : نظرية الأعمال اللغوية 164-207

1.4 في تشكّل المفهوم 164

1.1.4 ألعاب اللغة: "فتغنشتاين" 165

2.1.4 اللغة والعمل والعقل: "آلية العمل اللغوي عند أوستين وسيرل" 168

3.1.4 تصنيف العمل اللغوي: "مطارحات ومقاربات في المفهوم والإجراء" 170

4.1.4 الخطاب: "العمل اللغوي والتواصل" 178

5.1.4 العمل اللغوي: "فضاض المصطلح، وفضفضة المفهوم" 180

2.4 في نظرية تحليل الخطاب: نظرية الأعمال اللغوية، "تاجات وإجراءات" 186

1.2.4 القوة الإنجازية 186

2.2.4 الانسجام بما هو تفاعل الأعمال اللغوية 194

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

3.2.4 العمل اللغوي غير المباشر 202

4.2.4 العمل اللغوي الشامل (الكلّي) 206

الخاتمة 208

المصادر والمراجع 212

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الملخص

دلكي: خالد حسين طالب، البُعد البراغماتيّ لنظرية تحليل الخِطاب، "التخاطب في القصص القرآني أنموذجًا"، رسالة ماجستير في جامعة اليرموك 2011/2010م (المشرف د. أحمد أبو دلو).

تَنْظُرُ **"البراغماتيّة"** إلى عملية التخاطب على أنّها تبادل لأقوالٍ (أو خِطاباتٍ) مرتبطة بموقف معيّن، ولمّا كانَ الخِطاب (أو القول) ـ في ضوْء هذا الفَهم ـ موضع عناية "البراغماتيّة"، صار من الملائم لـ"نظرية تحليل الخِطاب" ـ التي كادتْ تقتصر في أدواتِها على تحليل النصوص، لا الخِطابات (بالمفهوم الدقيق للخطاب) ـ أن تستحدث أدواتِها التحليليةَ بما يتلاءم والدراسةَ البراغماتيّة. وبما أنّ التخاطب في القصص القرآني يحتلّ مساحةً لا بأسَ بها من مجموع القرآن الكريم، فقد جاء هذا البحث "البعد البراغماتي لنظرية تحليل الخطاب، التخاطب في القصص القرآني أنموذجًا"، ليقف على أدوات تحليل الخِطاب القصصيّ الخاصّة باللغويات البراغماتيّة، بوصفها قسيمًا للغويات النصيّة في "نظريّة تحليل الخِطاب" ـ كما ارتأى الباحث لها أن تكون ـ بثوبٍ أوسع.

وقد اقتضى البحثُ أن يكون في أربعة فصول:

الفصل الأول بعنوان **"مداخل"**: حاولَ فيه الباحثُ أن يحدّد المفاهيم الأساسيّة الخاصّة بالبحث، وهي الخِطاب والنص، والتخاطب والتواصل، واللغويات النصية والبراغماتية، وتحليل الخِطاب من منظور براغماتيّ.

والفصل الثاني بعنوان **"المعطيات الحِجاجية للخطاب، التخاطب في قصة يوسف أنموذجًا"**: وقَد قدّم فيه لمفهوم الحِجاج، ودوره في تحليل الخِطاب على وجه العموم، وفي قصة يوسف على وجه الخصوص.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والفصل الثالث بعنوان "**مضمرات القول (الخِطاب)**": وخصصه لدراسة الجوانب المضمّنة في الخِطاب، والمُتَمَظْهِرَة في: "الافتراض الإضماريّ"، و"الاستلزام التخاطبيّ".

والفصل الرابع بعنوان "**نظرية الأعمال اللغويّة**": وفيه تطرّق الباحث لهذه النظريّة (بالتفصيل، كما هي عند الغرب) محاولًا أن يُطَعِّمَ مفاهيمَها في نظرية تحليل الخِطاب من خلال مفهوم "الانسجام"، وذلك بتطبيقها على التخاطب في القصص القرآني.

وذُيِّل البحثُ بخاتمة، تضمّنَتْ أهمّ النتائج التي توصّل إليها الباحث.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

Abstract

Dilki: Khaled Hussien Taleb (**The Pragmatic Dimension of Discourse Analysis Theory" A Case Study of The Interlocution in The Qur'anic Stories"**) Master thesis at Yarmouk University, in 2010/2011 (a supervisor. Dr. Ahmad Abu dalw).

Pragmatics view the process of interlocution as an exchange of discourse that is connected to a particular situation. Since the intercourse, in the light of this understanding, is the core of pragmatics, it is appropriate for the " discourse analysis theory", to bring about its analytical tools to fit the pragmatic study. Keeping in mind that " discourse analysis theory" used to be limited to text analysis, not discourse analysis, in its accurate definition. Since the interlocution in the Qura'nic stories occupies a good deal of its contain, this research studies the tools of narrative discourse analysis in linguistic pragmatics as a partner to textual linguistics in "discourse analysis theory". The whole partnership will be presented in a wider extent.

This research includes four chapters:

Chapter1: "Introductions" in order to identify the basic concepts utilized of the research, which are the discourse and text, interlocution and communication, pragmatic and textual linguistics and the discourse analysis from a pragmatic perspective.

Chapter2: "The argumentative data of discourse: the interlocution in the story of Joseph as a model." The researcher presents an introduction of

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

the concept of "argumentation" and its role in discourse analysis, in general, and in Joseph's story, in particular.

Chapter 3: "Discourse Implicit". The researcher devotes this chapter to study the implied sides of the discourse, which manifest in "presupposition" and "Implicature".

Chapter 4: "The theory of language acts". the researcher analyzes this theory in details, as in the Western theory, trying to feed its concepts in the discourse analysis theory through the concept of "Coherence". In addition, tries to apply the theory to the interlocution in the Qura'nic stories.

The research closes with a conclusion contains the important results that the researcher has reached.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library Yarmouk University

الكلمات المفتاحية

الخِطاب، النصّ، التخاطب، التخاطب القصصيّ، التواصل، تحليل الخِطاب، البراغماتيّة، الحِجاج، مضمرات القول (الخِطاب)، الافتراض الإضماريّ، الاستلزام التخاطبيّ، الأعمال اللغويّة.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

مقدمة

الحمد لله ﴿الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم﴾، والصلاةُ والسلام على مَنْ خوطِبَ بـ﴿اقرأ، وربُّك الأكرم﴾، وبعدُ،

فإنّ للغة ـ بما أنّها أداة اتصال بين الأفراد ـ وظيفةً أساسيّة (يقرّها الاستعمال) مرتبطة بالمواقف الاجتماعية للمتكلمين، يُصطَلَحُ عليها بـ"التفاعلية"، و"التعبيرية"، وكذا "الانفعالية"، وتتمثّل في التعبير عن العلاقات الاجتماعية والمواقف الشخصية في المعاملات اليومية بين الناس[1]. وبما أنّ هذه الوظيفة مرتبطة بمقاصد المتكلمين، ونواياهم في السياقات الاجتماعية، فإنّه يمكن القول: إنّ الوظيفة الانفعالية هي جوهر الخِطاب، بوصف هذا الأخير شبكةً من العلاقات الاجتماعية التي يقيمها المتخاطبون أثناء التواصل (العملية التخاطبية).

وترتبط هذه الوظيفة بالدراسة البراغماتية pragmatic للغة؛ ذلك أنّ البراغماتية معنية ـ خلافًا للبنيوية ـ بدراسة اللغة من خارج اللغة، أي بمَن يستخدم اللغة (المتكلم / المخاطَب)، والخِطاب نفسه، والسياق المقامي الذي يجري فيه الخِطاب.

وإذا كان تحليل الخِطاب ـ من حيث هو دراسة خاصة بنحو النص (اللغويات النصيّة) ـ مفهومًا أخذَ بُعدًا داخليًا في معالجة الخِطاب، فإنّ الدراسة البراغماتية ـ بوصفها الألصق بالوظيفة الانفعالية التي هي جوهر الخِطاب ـ رفدتْ نظرية تحليل الخِطاب بأدواتٍ تحليليّة تتناسب ومفهوم الانسجام بالتقائه (1) مع "الوظيفة الانفعالية" في مَهمَّة التأثير في الآخرين، (2) ومع "البراغماتية" في العناية بالجوانب الخارجية عن اللغة، وقدرتها في تحقيق الوظيفة

---

[1] انظر: براون ويول: تحليل الخطاب، ترجمة محمدالزليطي، ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، 1997م، ص 1-4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الاتصالية للغة في إطار الخِطاب والتخاطب. وهذه الأدوات هي: الحِجاج، ومضمرات الخطاب، والأعمال اللغويّة.

وقد أشارَ عليّ أستاذي الدكتور أحمد أبو دلو ـ مشكورًا ـ أن يكون الحوار القصصيّ مادةَ التطبيق. واللافت للانتباه أنّ أطروحتَه للدكتوراه "تحليل الخطاب الجدلي في القرآن: دراسة في لسانيات النصّ"، تستقيم ومفردات رسالتي من حيث عنايتُها بالجانبِ النصيّ، وكأنّ رسالتي جاءتْ مكمّلة ـ بعضَ الشيء ـ للجانب الآخر (البراغماتيّ) من نظرية تحليل الخِطاب في اهتمامِها بتحليل التخاطب القرآني.

ولمّا كانَتْ الشروح والتفاسير قد اهتمّت بالخِطاب، من حيث هو توظيف لأساليب القول[1]، وكانتْ عناية الشيخ الطاهر بن عاشور (صاحب التحرير والتنوير) بهذه الأساليب جعلتْ من كتابه غنيًا غايةَ الغنى بمفردات التحليل البراغماتيّ[2]، فإنّ المنهج المتّبع (في التطبيق) في هذه الأطروحة كانَ قائمًا على توظيف مفردات التحليل البراغماتي للخطاب التي يخلص إليها البحث النظريُّ من خلال تفسير "التحرير والتنوير"؛ هرويًا ـ كسبب آخر في اعتماد التفسير ـ من مسؤولية الشرح والتأويل.

وقد تبيّن لنا من خلال البحث في هذا الموضوع أنّ "تحليل الخِطاب" مفهومٌ ما زالَ بحاجةٍ إلى دراساتٍ لغويةٍ كثيرة ترسي دعائمَه؛ ليكون نظريةً ذات مفردات واضحةٍ، وأدواتٍ بينة، لذلك، فإنّ الباحثَ يتوسّم من هذا البحث أن يفتحَ آفاقًا واسعةً للمتطلعين إلى تشكيل نظرية تحليل الخِطاب.

---

[1] انظر: صمود، حمادي: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن أهم نظريات الحِجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، 1999م، ص20.

[2] انظر: مقبول، إدريس: الأفق التداولي،"نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية"، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ط1، 2011م، ص10.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وفي هذا الاتجاه، تُعَدُّ دراسة "عمر بلخير": "تحليل الخِطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية"، من أهم الدراسات التي لفتت نظري إلى موضوع هذه الأطروحة، رغم أنّها لم تشدّد أيّما تشديد على مفهوم "تحليل الخِطاب" بالمعنى الذي ارتأيتُه له، إنّما كانتْ أطروحتُه مساهمةً في التعريف بالمنهج البراغماتيّ من جوانبِه المختلفة، واختبار مدى صلاحيتِه في التطبيق على الخِطاب المسرحيّ، دون الإشارة إلى مفهوم تحليل الخِطاب، من حيث هي نظرية قائمة، تتفرّع عنها الدراسةُ البراغماتيّة.

وتوزّع البحث على أربعة فصول:

الفصل الأول بعنوان "**مداخل**": حاولَ فيه الباحثُ أن يحدّد المفاهيم الأساسيّة الخاصّة بالبحث، وهي الخِطاب والنص، والتخاطب والتواصل، واللغويات النصية والبراغماتية، وتحليل الخِطاب من منظور براغماتيّ.

والفصل الثاني بعنوان "**المعطيات الحِجاجية للخطاب، التخاطب في قصة يوسف أنموذجًا**": وقَد قدّم فيه لمفهوم الحِجاج، ودوره في تحليل الخِطاب على وجه العموم، وفي قصة يوسف على وجه الخصوص.

والفصل الثالث بعنوان "**مضمرات القول (الخِطاب)**": وخصصه لدراسة الجوانب المضمّنة في الخِطاب، والمُتَمَظْهِرَة في: "الافتراض الإضماريّ"، و"الاستلزام التخاطبيّ".

والفصل الرابع بعنوان "**نظرية الأعمال اللغويّة**": وفيه تطرّق الباحث لهذه النظريّة (بالتفصيل، كما هي عند الغرب) محاولًا أن يُطَعِّمَ مفاهيمَها في نظرية تحليل الخِطاب من خلال مفهوم "الانسجام"، وذلك بتطبيقها على التخاطب في القصص القرآني.

وذُيِّل البحثُ بخاتمة، تضمّنَتْ أهمّ النتائج التي توصّل إليها الباحث.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ويطيب لي في هذا المقام أن أقدّم خالص شكري، وعظيم تقديري إلى كلّ من مدّ يدًا، أو قدّم نصحًا، وأخصّ بالذكرِ أستاذي الجليل الدكتور أحمد أبو دلو ـ أطال الله في النعمةِ بقاءَه ـ الذي أشرف على هذا البحث، فكان له من التوجيهات والتصحيحات ما أنار طريقي، وقوّم أطروحتي.

وختامًا، أرجو أن أكون قد وفقت في عملي هذا، وإلا فحسبي أنّي بذلتُ أقصى ما يمكن بذله من جهد.

والله ولي التوفيق، وهو الهادي إلى سواء السبيل

الباحث

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الفَصْلُ الأَوَّلُ

مَداخِل

1.1 نَظَرِيَةُ تَحْلِيلِ الخِطابِ: "الحُدودُ وَالآفاقُ"

0.1.1 توطئة

ظهرتْ في الآونة الأخيرة دراساتٌ لغوية، تُعرَف باللغويات النصّيّة، تجاوزتْ حدود الجملة إلى "النصّ، بوصفه عملا محدثًا"[1]، في مقابل دراساتٍ أخرى، تُعرَف باللغويات البراغماتيّة، تجاوزتْ حدود الجملة والنصّ إلى الخطاب[2]، بوصفه "عمليةً حركية[3] استُعمِلتْ فيها اللغة كأداة توصيلية في سياق معين من قبل متكلم أو كاتب للتعبير عن معانٍ، وتحقيق مقاصد "الخطاب""[4]. وهذا لا يعني أنّ اللغويات النصّيّة لا تعبأ بالمتخاطبين، فضلا عن المقام؛ لكنّ تركيزها ينصبّ على الإنتاج (النصّ)، وما يعرض له من مسائل التماسك والارتباط؛ كالإحالة، والاستبدال، والوصل والفصل. وهي، بذلك، تسعى إلى "محاولة تأسيس مبادئ (أو قواعد) شكلية لغوية أو دلالية تحكم عملية انتظام متتالية من الجمل في نص ما"[5]. ولا شكّ أنّ تلك الهوّة التي تركتْها لغويات النصّ بين "تحقيق المتخاطبين مقاصدَهم في مقام ما، لا سيّما المتكلم"، من جهة، وبين

---

(1) براون، ويول: تحليل الخطاب، ص30.

(2) التجاوز مفهوميّ، وليسَ كميًّا. يرى فرحان الحربيّ أنّ الخِطاب "شيءٌ فوق البنية النصيّة (المحددة لسانيا)، إذ هو بنية فكرية تتبعث في نصّ ينتمي إلى سياقٍ خطابيّ معيّن".
الحربي، فرحان بدري، الأسلوبية في النقد العربي الحديث: دراسة في تحليل الخطاب، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2003م، ص43.

(3) في هذه الصدد، يقول هرمان باري: "الخطاب .... ليس البتة شيئا سكونيا وخاضعا للثبات، بل نشاطا يشف عن فعل اجتماعي محدد".
باري، هرمان: الخطاب، ترجمة محمد أسيداه، مجلة فكر ونقد، ع89-90، 2007م، ص93.

(4) براون ويول: تحليل الخِطاب، ص33.

(5) أبو دلو، أحمد: المبادئ المؤسسة لنحو العربية النصّي: مقاربة في التراث اللغوي، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، جمعية كليات الآداب، اتحاد الجامعات العربية، م5، ع1، 2008م، ص242.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

"النصّ/الخطاب"، من جهة أخرى، فتحتْ طريقًا رحبًا للدراسات البراغماتيّة في تحليل الخطاب. وكان من بين تلك الدراسات ـ إن لم تكن أشهرها ـ إنجازُ "أوستين" (Austin) ضمن "أعمال الكلام". يقول "أوستين": "موضوع بحثنا ليس الجملة، بل هو إنتاج التلفّظ في وضعية الخطاب"[1]. وفي هذا الكلامِ ـ كما لا يخفى ـ رَفْضٌ صريحٌ للرأي القائل بأنّ البراغماتيّة ترتكز على الجملة المفردة، باعتبارها الوحدة الكبرى للبحث اللغوي[2].

ويبدو التمييز بين هذين الفرعين من اللغويات بسيطا، لكنّ الأمر خلاف ذلك، إذا علمنا أنّه "يُنظرُ، أحيانا، إلى لسانيات النصّ ... بوصفها جزءًا من التداولية"[3]. واستعانةً بالمصطلحات الفلسفية، فإنّ مفهوم اللغويات البراغماتيّة ـ بوصفها لغوياتٍ حركيةً تتعلّق، أكثر ما يكون، بالمتكلّم ـ لا يصدق على اللغويات النصّيّة، بل يتعارض مع "التصور السكونيّ الذي نجده متمثلا .... في

---

(1) المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، شهادة الكفاءة في البحث [رسالة ماجستير]، جامعة تونس الأولى، كلية الآداب بمنوبة، 1992م، ص137.

(2) انظر: محمد، عزة شبل: علم لغة النصّ: النظرية والتطبيق، تقديم د. سليمان العطار، مكتبة الآداب، القاهرة ط1، 2007م، التقديم.

– الحقيقة أنّ البراغماتيّة لا تُعنى بالجملة، بل بالقول. فالجملة كيان لغويّ مجرّد، تنتمي إلى السياق اللغويّ، وهي، بذلك، موضع اهتمام علم الدلالة. أمّا القول، فهو إنجاز الجملة في مقام ما، من متكلم ما، إلى مخاطَب ما. لذا، فقد يكون للجملة الواحدة تحققات (إنجازات) مختلفة، تتنوّع بحسب المقام، والمتكلم، وغير ذلك من ظروف خارجيّة. والقول، بذلك، موضع اهتمام البراغماتيّة.

انظر: روبول وموشلار: التداولية اليوم: علم جديد للتواصل، ترجمة دغفوس والشيباني، ومراجعة لطيف زيتوني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م، ص55، وانظر: علي، محمد محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتب الجديدة المتحدة، ط1، 2004م، ص 14، وانظر أيضًا: عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، 2006م، ص46.

(3) ديكرو ومشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2007م، ص125.

– لمصطلح "Pragmatics" ـ كما سنعرف (فقرة4.3.1) ـ تسميات كثيرة. و الحقّ أنّ "التداولية" أكثر هذه التسميات حضورًا، لكنّ الباحث يفضّل المصطلح المعرب:"البراغماتيّة". ومع ذلك، فستبقى التسميات حاضرة عند الاقتباس من أعمال الآخرين.

– تجدر الإشارة إلى أنّ "هاينه وفيهفيجر" يعدّان علم اللغة البراغماتيّ إطارًا لاتجاهات مختلفة، تطورتْ بفضل توظيف اللغة في الاتصال الاجتماعي. وتتوزّع هذه الاتجاهات ـ بالإضافة إلى علم اللغة النصيّ ـ إلى نظرية أعمال الكلام، وعلم اللغة النفسيّ، وعلم اللغة الاجتماعي. وفي هذا من الحيرة ما يدفع إلى التساؤل: هل يتوفر علم اللغة النصيّ على ذلك القدر من النصيب الاجتماعيّ؛ فيكون جزءًا من البراغماتية؟!. وستجد الإجابة جليةً عن هذا السؤال في الصفحات القادمة.

هاينه وفيهفيجر: مدخل إلى علم اللغة النصيّ، ترجمة فالح العجمي ترجمة فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، 1999م، ص19.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

معالجة النصّ بوصفه عملا محدثا"[1]. وممّا يؤكّد ما ذهب إليه الباحث، آنفًا، أنّ "كريستال" (Crystal) يفرّق بين "النصّ"، باعتباره كائنًا فيزيائيًا منجزًا، وبين "الخطاب"، باعتباره موطن التفاعل، والوجه المتحرّك منه، ويتمثّل في التعبير والتأويل[2]. ولكي نرسم الإطار الموضوعيّ للغويات البراغماتيّة، بات من الضروريّ الوقوف على مصطلح الخطاب، ومفهومه. ومن المفيد، قبلَ ذلكَ، تمييزُه عن النصّ، الذي يُعَدُّ أساسًا للغويات النصّيّة.

1.1.1 البراغماتيّة والنصيّة: "التداخل والتباين بين النص والخطاب"

تعجّ الساحة اللغويّة بالمصطلحات التي تعترض ـ لما بينها من تداخل وتجاور ـ سبيل الباحثين، وتربكهم في دراساتِهم. حتى صار من السنّة المؤكّدة أن يُبَسْمِل الباحث بها؛ لتكون أرضًا صلبة، يبني عليها دراسته. وكان من بينها مصطلحا "النصّ، والخطاب". وليس أدل على ذلك من أنّ "كثيرًا من الدراسات استعملتْ مصطلح النص، وهي تقصد الخطاب، وأخرى استعملتْ مصطلح الخطاب، وهي تقصد النص"[3].

وباستطلاع واسع لأهمّ الدراسات التي تناولتْ اللغويات النصيّة، يمكنُ أن نصرّح بأنّ البداياتِ الأولى لهذا التداخل تعود إلى "هاريس" (Harris)، في مقال له، بعنوان "تحليل الخطاب" (Discourse Analysis) 1952م. وبهذه المقالة، أيضًا، أعلنَ "هاريس" تمرّده على الجملة "البلومفيلديّة" (Bloomfield)، ونقل اهتمام علم اللغة من الجملة إلى بنيةٍ أكبر، أطلق عليها

---

[1] براون ويول: تحليل الخِطاب، ص31.

[2] انظر: الزناد، الأزهر: نسيج النصّ : بحث فيما يكون به الملفوظ نصًا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1993م، ص15.

[3] بوقرة، نعمان: نحو النص مبادئه واتجاهاته الأساسية في ضوء النظرية اللسانية الحديثة، مجلة علامات، م 16، ج 61، مايو 2007م، ص17.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

"الخِطاب" (Discourse). ويُعرِّف الخطاب بأنّه "ملفوظ طويل، أو هو متتالية من الجمل، تكوّن مجموعة منغلقة، يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لسانيّ محض"[1]. وهذه المنهجيّة ـ كما يرى "أحمد يوسف" ـ "لا تختلف في هذا المقام عمّا طرحَه "دي سوسير" (Saussur) و"يامسيلف" (Hjemslev). فلم تُعِر أي اهتمام للذات المبدعة، ولا إلى قضيّة المعنى، شأنها في ذلك شأن البنيوية"[2]. لذلك، فإنّ "هاريس" ـ وإن تجاوز مادّة التحليل من الجملة إلى النصّ ـ لم يتجاوز أدوات التحليل؛ إذ ظلّ اهتمامه على المستوى السطحيّ (الشكليّ) للغة، فهي ـ كما يرى ـ "لا تأتي على شكل كلمات، أو جمل مفردة، بل في نص متماسك"[3].

إنّ السؤال الذي ينبغي النظر فيه هو الآتي: ما الداعي إلى مصطلح "خطاب"، ما دام "هاريس" لم يخرج، في إطار معالجته اللغةَ، عن النصّ؟. ومن الإجابات الممكنة على هذا السؤال، أنّ "هاريس"، وهو يحلّل الخطاب، وضع نصب عينَيه مسألتين ثِنتين: أولاهما؛ تجاوزُ حدود الجملة في التحليل اللغوي، وهذه مسألة لغويّة محضّة، لا تخرج عن إطار تحليل النصّ. وأمّا ثانيهما، فمتعلقة بما بين اللغة والثقافة والمجتمع من علاقات مترابطة، وباعتبار هذه المسألة خارجية عن اللغة في كينونتها، فلم يهتمّ بها "هاريس"[4]. وواضحٌ من المسألة الثانية، أنّ "هاريس" أراد الخروج من الجملة إلى الخِطاب، بوصفه شبكةً من العلاقات الثقافية والاجتماعيّة، لكنّ "توزيعيّته" فرضتْ عليه اللجوء إلى أدوات، قاصرة عن تحليل الخطاب، وبالتالي التقوقع داخل النصّ. من هنا، نجد "فان ديك" (Van Dijk)، وهو يتحدث عن "هاريس"، يستخدم مصطلح "النص"؛ لأنّ النصّ،

---

(1) نقلا عن: يقطين، سعيد: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1993م، ص17.

(2) يوسف، أحمد: توزيعية هاريس والتحليل النسقي للخطاب، عالم الفكر، ع1، 2004م ، ص12.

(3) نقلا عن: هاينه وفيهفيجر: مدخل إلى علم اللغة النصيّ، ص21.

(4) يقطين، سعيد: تحليل الخطاب الروائي، ص17.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بالنسبة إليه، وحدّة مجرّدة، يُحييها الخطاب، بوصفه عملا تواصليا (جامعًا)، يربط بين النص، وسياقه البراغماتيّ[1].

والإشكالية نفسها نجدها عند "ديبورا سشفرن" (Deborah Schiffrin) في كتابها "علامات الخطاب" (Discourse Markers). فمع أنّه ـ والكلام لـ"الفقي" ـ عَنْوَن كتابه بالخطاب، وركّز فيه على تحليل الخِطاب، وعرّفه بأنّه تحليل اللغة في الاستعمال، وربط بين اللغة أو النص والمتلقي والسياق المحيط؛ فإنّه عاد واستخدم مصطلحات تحليل النص نفسها، بحمولتها الدلالية نفسها، وبالطريقة نفسها التي مشى عليها محللو النصوص، مثل "هاليدي ورقيه حسن" Halliday And (Hasan)[2]. ولعلّ هذه المفارقة بين مادّة التحليل المنشودة، وأدواته، دفعت "الفقي" إلى القول بأنّه "لا مبرر... لتقسيم اللغة إلى الخطاب والنص، فكلاهما فيما نرى لا فرق بينهما"[3].

ويمكن القولُ بعد ذلك كله، إنّ النص ـ من وجهة نظر الباحث ـ جسدٌ، يثير تماسكُه وارتباطُه نحاةَ النصّ، لكنّه يستمدّ حياتَه من الخِطاب، فهو الذي يبعث فيه الروح، والقدرةَ على التواصل بين المتكلمين والمخاطبين، في ظروف اجتماعيّة معينة. فلا يمكن، تحليليا، أن يكون النص خِطابًا، ولا الخِطاب نصًا، مع الإشارة إلى أنّ هناك محاولاتٍ كثيرةً للخروج من سطحية التحليل النصيّ، وذلك بإضفاء مفاهيم وملابسات براغماتيّة على النصّ. ولعلّ "برينكر" (Brinker)[4]، و"فان ديك"[5]، بالإضافة إلى "درسلر وبوجراند" (Dressler And

---

(1) يقطين، سعيد: انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1989م، ص 15-16.

(2) انظر: الفقي، صبحي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء، القاهرة، ط1، 2000م، ص35-36.

(3) السابق، ص 36.

(4) انظر: بحيري، سعيد: علم اللغة النص: المفاهيم والاتجاهات، دار نوبار، القاهرة، ط1، 1997م، ص109 -110.

(5) انظر: السابق، ص218 – 255.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

Beaugrande) خيرُ أمثلةٌ على ذلك، غير أنّنا سنقتصر بالمناقشة، مؤقتًا، على تعريف "درسلر وبوجراند"؛ لأنّ المفاهيم التي جاءا بها تعدّ أساسًا في كلّ دراسة نصيّة.

يطالعنا كلٌّ من "درسلر وبوجراند" بتعريف للنصّ، لقي تأييدًا كبيرًا من بعض الباحثين[1]، رغم اتفاقهم أنّه من الصعوبة الوصولُ إلى تعريف جامع مانع للنص. ومهما يكن الأمر، فقد عرّفا النصّ بأنّه "حدث اتّصالي تتحقق نصيته إذا اجتمعتْ له سبعة معايير، وهي: الربط، والتماسك، والقصدية، والمقبولية، والإخبارية، والموقفية، والتناصّ"[2]. وقد فصّل "بوجراند" هذه المعايير في كتابه "النص والخطاب والإجراء"[3].

ويرى "الفقي" أنّ هذا التعريف "يراعي المتحدث أو المرسل والمستقبل، ويراعي كذلك السياق، وكذا يراعي النواحي الشكلية والدلالية"[4]، كما يراعي النواحي البراغماتيّة. لكنّ النصّ، باعتباره موضع دراسة اللغويات النصيّة، يقتصر على النواحي الشكليّة، والدلالية، ويبتعد عن النواحي البراغماتية. لذا، فإنّ الباحث يشاطر "الشاوش" رأيه، إذ يعتبر أنّ ما يتعلّق من هذه الشروط بدراسة النص مجردًا عن الإنجاز ليسَ إلا الشرط الأول المتمثل في الترابط والاتساق، وأمّا سائر الشروط، فالغالب عليها الاهتمام بالنصّ من حيث هو صيغة لغويّة منجزة (أي باعتباره خِطابًا)، بما يقتضيه الإنجاز من تعيين للهدف والفائدة والإفادة والحلول في السياق المقاميّ[5]. وغنيّ عن البيان، أنّ هذه المفاهيم أدخل في حقل البراغماتية منها في حقل النصيّة.

---

(1) انظر: الفقي، صبحي إبراهيم: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، ص33-34، وانظر أيضًا: أبو دلو، أحمد: تحليل الخطاب الجدلي في القرآن: دراسة في لسانيات النص، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، 2002م، ص19-21.

(2) نقلا عن: بحيري سعيد: علم اللغة النص، ص146.

(3) انظر: بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998م، ص 103 - 105.

(4) الفقي، صبحي إبراهيم: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ، ص34.

(5) انظر: الشاوش، محمد: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية : تأسيس نحو النص، جامعة منوبة، تونس، المؤسسة العربية للتوزيع، بيروت، ط1، 2001م، 1: 106.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ومّما يسوّغ لنا دراستَها براغماتيًا، أنّ الجانبَ البراغماتيّ "يضمّ دور المتلقي، والموقف، وهدف النص، والمقام، ونوع المعلومات المطروحة، وأنواع التفاعل، وأشكال السياقات، وكيفية التواصل، وغير ذلك مما يتعلق بالعلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات"[1].

وقد يعترض أحدٌ، هنا، فيقول: إذا سلّمنا بكلّ ذلك، فقد يبدو خطأً الزعمُ بأنّ "التناصّ"، أيضًا، يتفيّأ ظلال البراغماتيّة؛ وفي هذا نقول: إنّ التناص ـ كما يرى صلاح فضل ـ تصور دينماكيّ متحرّك للنص[2]، وهو، في حقيقته، ليس إلا وسيلة تواصل، تخدم، بشكل أو بآخر، مقصد النص، وبذلك يكون التناص منسجمًا معه، بطريقة "تسمح للقارئ بأن يحسّ بأنّ هناك أرضًا مشتركة بينه وبين النصّ .... تاركًا للقارئ حرية الاستنتاج، داعيًا إيّاه إلى التساؤل عن الغرض من استحضار نصوص بعينها في النص"[3]، وعلى ذلك، فقد يسهم التناص، إذا لم يكن هناك قدرٌ مشترك من المفاهيم والمعلومات بينه وبين القارئ، إلى سوء الفهم، وقطع عملية التواصل، لذلك يرى "خطابي" أنّ "وجود ميثاق، وقسط مشترك بينهما من التقاليد الأدبية، ومن المعاني ضروريٌ لنجاح العملية التواصلية"[4]. وفي هذا دعوة لقراءة التناص، قراءة وظيفية، تنأى عن مقولة "المحاكاة".

كلّ ذلك دعا "سشايفر" (Schaefer) إلى القول بأنّ هذه المعايير "على أكثر تقدير، معايير (للقبول). وإنّ معايير القبول هذه، إنّما يحددها، بشكل واسع، سياق المقام للإرسال والتلقي. وهكذا، يجب على اللسانيّات النصيّة أن تخلي المكان للتداوليّة النصيّة"[5].

---

[1] بحيري، سعيد: علم اللغة النص، ص147.

[2] انظر: فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992م، ص220.

[3] خطابي، محمد: لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1991م، ص323.

[4] السابق، ص325.

[5] سشايفر: النص، ضمن العلاماتية وعلم النص، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2004م، ص130.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وبعيدًا عن إشكالية التداخل بين النص والخطاب، وبشكل أوسع، بين اللغويات النصية، والبراغماتية، فإنّ الباحثين في اللغويات النصيّة، قد راكموا أمام الأول عددًا غير قليل من التعريفات[1]، ولأنّ المقام لا يسمح بسردها، فإنّنا نكتفي بالإشارة إلى أنّه ينتظم هذه التعريفاتِ، رغم تعددها، قدرٌ جامع مشترك، كونُ النصّ: سلسة من الجمل، ملفوظةً كانتْ أم مكتوبةً، تحكمها آليات ربط واتساق، خاضعة للسياق اللغويّ (النصيّ). وهذه الوجهة من النظر في تعريف النصّ، هي، ببساطة، مناط اهتمام الباحثين في اللغويات النصيّة.

وانطلاقًا من ذلك، فإنّ البراغماتيّة لا تبيح للباحثين في اللغويات النصيّة اللجوء إلى مفاهيمها، ما لم تستبدل بالنص مفهوم "الخطاب"، بوصفه تمظهرًا لغويًا، واجتماعيًا، ونفسيًا، وتواصليًا، وعلاماتيًا، وغيره من المفاهيم التي تنقله من بُؤرة النصّ السطحيّة، إلى المحيط الخارجي، حيث يكون للجوانب غير اللغوية دورُها في بلورة الجوانب اللغوية. وهذا ما سنراهُ واضحًا، أيّما وضوح، مع محاولة "فان ديك"، "النص والسياق" (Text and Context) 1977. إذ يقدّم تصورًا، يجمع إلى لغويات النص، اللغويات البراغماتيّةَ. وينضاف إلى "فان ديك"، "براون ويول" (Brown and Yule) في دراستَيْهما "تحليل الخطاب" (Discourse Analysis) 1983. وهي دراسة "تُعنى بالخطاب، بوصفه عملية تواصلية، لا مجرد منتَج لغوي معزول عن السياق، وأطراف التواصل"[2].

إنّ ما يمكن تقريره، بعد هذا، أنّه من المفيد، إن لم يكن من الضروريّ، أن تكون اللغويات البراغماتية قسيمَ اللغويات النصية تحت مفهوم أوسع، هو "تحليل الخِطاب". وبينما تنطلق الأولى من الداخل إلى الخارج، تنطلق الأخيرة من الخارج إلى الداخل. وبتعبير آخر، فإنّ اللغويات النصيّة

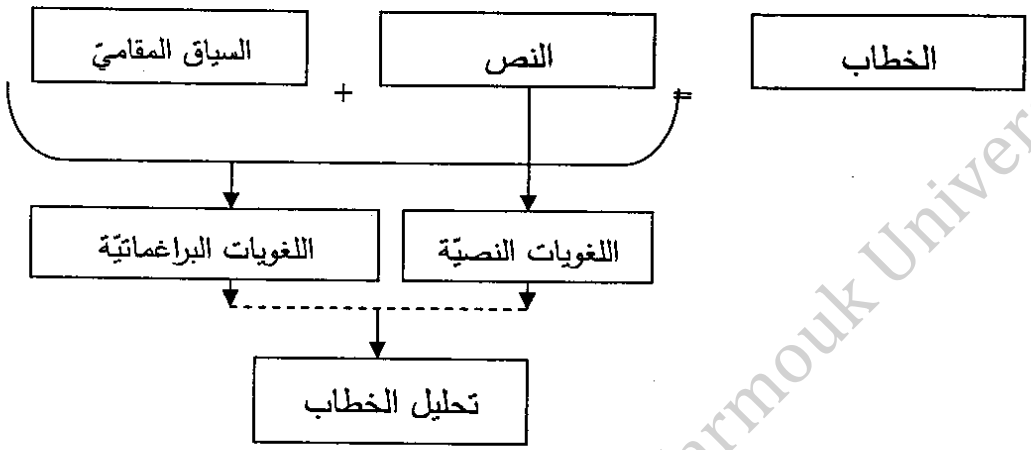
---

[1] للاطّلاع على بعضٍ من هذه التعريفات، انظر: بحيري، سعيد: علم اللغة النص، ص99 - 118.

[2] أبو دلو، أحمد: تحليل الخطاب الجدلي في القرآن، ص68.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تعالج الخطاب، بوصفه نصًا (تمظهرًا داخليا للغة)، بينما تعالج البراغماتية الخطاب، بوصفه نتاجًا لعوامل خارجية (تمظهرًا خارجيًا للغة). ولعلّ هذه الخُطاطة توضّح ذلك:



تنطلق هذه الخُطاطة من كون الخطاب ـ كما يرى "هرمان باري" (Haarman Parret) ـ نصًّا موجها بسياق غير لغويّ (مقاميّ)[1]. وليس السياق المقاميّ سوى الظروف المحيطة بإنتاج الخطاب، والأطراف المساهمة بإنتاجه، والحالات النفسية والاجتماعية، والمعلومات السياقية المشتركة، وما إلى ذلك من الأمور التي يشكّل مجموعُها إنتاجَ الخطاب، الذي هو ـ بالتالي ـ موضع دراسة البراغماتيّة. أمّا النصّ وحدَه، علاوةً على سياقه اللغويّ، فهو موضع دراسة اللغويات النصيّة. وهذان المنهجان (النصيّ، والبراغماتيّ) يشكلان، مجتمعَيْنِ، مفهوم "تحليل الخطاب". وبما أنّ هذه الدراسة اتخذتْ البراغماتيّة منهجًا لها، بات ضروريًا الكشفُ عن مفهوم الخطاب، وتوضيحُ التصور البراغماتيّ له.

2.1.1 الخطاب موضوعًا للبراغماتيّة

إنّ الوعيَ بالاعتبارات السابقة يجعلنا نعرف مواطئ أقدامِنا في أرضٍ زاخرة بالمؤتلفات والمختلفات. ولعلّ هذا من متطلبات كلّ دراسة تتغيّا الدقّة في موضوع بحثها. فليس من قبيل

[1] انظر: باري، هرمان: الخطاب، ص88.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المصادفة أن يخلُص "أحمد الحسن" إلى أنّ عناية الغربيين بالخِطاب تسير في اتّجاهين؛ أحدهما شكليّ، يُعنى بدراسة النظام اللغويّ معزولا عن السياق المقاميّ، حيث تتّجه عناية الباحثين به إلى اتساقه، وترابطه، وتعالق وحداته، ويصفه ـ من ثَمَّ ـ بأنّه نظام بِنائيّ، والآخر وظيفيّ، يُعنى بدراسة المنجز التلفظي في سياق معيّن. ويذكر من مناهج هذا الاتجاه، إلى جانب النحو الوظيفي، و اللغويات الاجتماعية، البراغماتيةَ[1].

ويحسنُ بنا، قبل أي شيء، أن نرجع إلى أصل هذا المصطلح في التراث العربيّ المعجميّ؛ كي نتكئ عليه في بلورة مفهوم الخِطاب، باعتباره موضع دراسة البراغماتيّة. وفي هذا المِضمار، يخلع "ابن منظور" عددًا، لا بأس به، من المعاني المعجميّة على الخطاب، يعنينا منها قولُه: "الخِطاب والمُخاطَبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مُخاطَبة وخِطابًا، وهما يتخاطَبان"[2]. والحقيقة، التي لا مراء فيها، أنّ "ابن منظور" قد سبق لُغويّي القرن العشرين، حين عرّف الخِطاب بأنّه "**مراجعة الكلام .... وهما يتخاطبان**"؛ إذ لم يفهم الخِطاب، هنا، على أنّه كلام، بل مراجعة الكلام، بمعنى أنّ الخطاب، كما ينظر إليه "ابن منظور"، لا يكون خِطابًا، ما لم يتوفّر على جملة من العناصر: أولها؛ الكلام، وهو الرسالة المجرّدة من السياق المقاميّ، وثانيها؛ الموقف (أو السياق المقاميّ) الذي يضمن هذه المراجعة، وثالثها؛ وهو العنصر الأكثر أهميّة، المتخاطبان (أو ـ بالأحرى ـ التخاطب)، فإذا توفّرتْ هذه العناصر، مجتمعةً، في شكلٍ لغويّ، أُصْطلِح عليه، كما يرى "ابن منظور"، بالخِطاب.

قد يكون هذا الكلام، في مذهب "ابن منظور"، غيرَ مقنع، لكنّه يبدو معقولا جدًا، إذا علمْنا أنّ اللغويات البراغماتيّة ترى أنّ "الخِطاب ليس هو الكلام، إنّه واقع وسيط بين اللغة والكلام"[3].

---

[1] انظر: الحسن، أحمد: الفائدة التخاطبية في نظرية النحو العربي، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، 2009/2008م، ص10-12.

[2] ابن منظور: لسان العرب، مادة "خطب".

[3] حجازي، عبد الرحمن: مفهوم الخِطاب في النظرية النقدية المعاصرة، مجلة علامات، م15، ج57، 2005م، ص128.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فمن المعروف أنّ "اللغة موجودة بالقوة، في حين أنّ الخِطاب هو ما يوجِدها بالفعل"[1]، لكنّه لا يوجِد كلامًا وحده، بل كلامًا مضافًا إليه النواحي الاجتماعيّة، والتواصليّة، والقصديّة، والذاتيّة، فضلا عن الظروف السياقيّة–المقاميّة. ونتيجةً لذلك، "يكون إدراك الخِطاب قد تمّ، بوصفه حدثًا ثالثًا بين اللغة والكلام، ووظيفتُه نقضُ الثنائيات"[2]، ونعني، هنا، ثنائيّة "دي سوسير" "اللغة/الكلام".

ويترتب على نقض هذه الثنائيّة أنّ "مفهوم الخطاب يظهر بوضوح من خلال الفصل بين اللغة بوصفها مفهومًا مجردًا، وهي نظام متجانس في الوقت نفسه، وبين اللغة في حالة الاستخدام؛ إذ تكون ممارسة اجتماعية، وهي تكون عندئذ ظاهرة اجتماعية محكومة بجملة شروط وظروف تكون بها جزءًا من سيرورة المجتمع"[3].

وبوسعِنا القول، بعد ذلك، إنّ البراغماتيّة ـ كمدرسة لغويّة ـ ليستْ كالبنيوية، فهي لا تُعنى باللغة، على اعتبارها وسيلة وغاية، وليستْ، أيضًا، كاللغويّات النصيّة، فهي لا تُعنى بالكلام معزولا عن السياق المقامي، إنّها مدرسة لغويّة، ذات منهجٍ وظيفيّ، تدرس اللغة في الاستخدام، وهذا يعني أنّها تدرس الكلام مرتبطًا بسياقه المقاميّ. ولكي نكون أكثرَ حرفية في التعبير، نقول: إذا كانتْ اللغة موجودةً بالقوة، وهي بذلك موضوع دراسة "دي سوسير"، فإنّ الخِطاب هو الذي يُوْجِدُها بالفعل، فتكون موضوع دراسة البراغماتيّة، وإذا كان الكلام بمنأى عن السياق، ونقصد به "النص"، الذي له بنية مستقلة نسبيا عن السياق[4]، يكون، بذلك، موضع دراسة "هاريس"، و"هاليدي ورقية حسن"، وغيرهم من نحاة النصّ، فإنّ الخِطاب، من حيث هو ارتباط النصّ بسياقه[5]، أي الكلام بالسياق المقاميّ، يكون محطّ اهتمام البراغامتيّة.

---

(1) الشهري، عبد الهادي: استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004م، ص37.

(2) باري، هرمان: الخطاب، ص86.

(3) الحربي، فرحان: الأسلوبية في النقد العربي الحديث، ص41.

(4) انظر: مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخِطاب، ترجمة محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم، ط1، 2008م، ص128.

(5) انظر: السابق، ص40.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وبالعودة، مرّة أخرى، إلى كلام "ابن منظور"، يمكن أن نستنتج سماتٍ تلتصق بالشكل اللغويّ، المصطلح عليه بـ"الخِطاب"، وهذه السمات تتراوح بين الذاتية، والقصديّة (وبالمقابل، الفائداتيّة)، والتواصليّة (الاتّفاقية المشتركة)، والاجتماعيّة.

فمراجعة الكلام بين المتخاطبين تقتضي حصول هذا الكلام في مقامٍ ما، يتأطّر، حتمًا، بظروف اجتماعيّة معيّنة؛ لأنّ لكلّ مقام، بما يحيطه من ظروف اجتماعيّة، ومَكانيّة ـ كما يقول البلاغيون ـ مقالا. وهذه المراجعة، أيضًا، لا يمكنُ حصولُها دون تجلّي الذاتيّة، متمثلةً بأنا "المتكلم"، في مقابل أنت "المخاطب". ومن المؤكّد أنّ المتكلّم ـ "وقد خاطبه"[1]، أي وجّه كلامَه إلى المخاطَب ـ يصدر عن "قصديّة" في خِطابه. وهذه القصديّة من المتكلّم في خطابه إلى المخاطَب، تكفل حدوث التواصل بينهما؛ لأنّ المخاطَب لن يستمرّ بالتواصل، إن لم يحصل على "فائدةٍ" من الكلام، خاصة إذا انعدم التوافق بينهما. وباختصارٍ، فإنّ للخِطاب سماتٍ أربعًا، يمكن رصدُها من كلامِنا السابقِ، وهي:

1- السمة الاجتماعيّة.

2- السمة الذاتيّة.

3- السمة القصديّة (وبالمقابل، الفائداتيّة).

4- السمة التواصليّة (الاتّفاقيّة)[2].

ولعلّ هذه السمات، مجتمعةً، تسوّغ للباحثين أن يؤثروا مصطلح الخطاب على النص في وسم بعض الأشكال اللغوية. ونذكر من بين هذه الأشكال ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ اللوحات الفنيّة، وحركات الجسد، وملامح الوجه، والمكاتبات الحكوميّة والإداريّة، بالإضافة إلى

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مادة "خطب".

[2] المقصود بها: أنّ المتخاطبين متفقون على قدر من المعلومات المشتركة، التي تكفل لهم التواصل، دون انقطاع.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الكاريكاتير. من هنا، يرى "استيتية" أنّ "الخطاب هو الصيغة التي نختارها لتوصيل أفكارنا إلى الآخرين، والصيغة التي نتلقى بها أفكارهم"[1]. وللسبب نفسِه، يثير "الفقّي" ـ بعد أن نقل رأي "هاليدي وحسن" بأنّ النص يكون بأية وسيلة من وسائل التعبير ـ تساؤلا: "هل لغة الإشارة بأي عضو من أعضاء الجسم تُعدّ نصًا؟، وإذا كانتْ نصًا، فكيف يمكن تحليله بناء على أسس علم اللغة النصيّ؟"[2].

والمُكاتَبات الحكوميّة والإدارية أوضح في هذا المضمار، فهي تكاليف وأوامر (إنجازيات)، مكتوبة كانت أم منطوقة، تصدر عن شخصيّةٍ تتمتّع بسلطة ما، تفرض على المخاطَب الإذعان والرضوخ، وبالتالي، فهي خطابات رسميّة، على المخاطَب ـ بعد أن يفهمَها ويعيَها جيدًا ـ أن يؤديَ ما فيها بإخلاص وأمانة. لذلك، لا يحقّ لنا أنّ نعدَّها نصوصًا؛ لأنّ وظيفتَها أولا وأخيرًا "التغييرُ"، أي تغيير الواقع، إمّا بتعيين فلان، أو طرد فلان، أو ... الخ. ومن أجل ذلك، يحدّد "بنفنست" (Benveniste) الخطاب بأنّه "كل تلفظ يفترض متكلما ومستمعا، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما"[3]. وبالمثال يتّضح المقال، فهذا كتاب التكليف السامي الموجّه من جلالة الملك عبد الله الثاني (ملك المملكة الأردنية الهاشمية) إلى أحدِ رؤساء الحكومة.

عزيزنا دولة الأخ سمير الرفاعي ـ حفظه الله ـ السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد، أما وقد قبلنا استقالة حكومة دولة الأخ نادر الذهبي، **فإننا نعهد إليك بتشكيل حكومة جديدة** تبني على ما حققه وطننا الغالي من إنجاز وتقدم..... .

عبد الله الثاني بن الحسين

عمان في 22 ذو الحجة 1430 هجريه الموافق 9 كانون الأول 2009

---

(1) استيتية، سمير: اللغة وسيكولوجية الخطاب **بين البلاغة والرسم الساخر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2002م، ص15.

(2) الفقي، صبحي: علم اللغة النصي، ص30.

(3) يقطين، سعيد: تحليل الخطاب الروائي، ص19.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يتّضح من المثال السابق أنّ اللغويات النصيّة لا تقدّم شيئًا ذا بال في تحليل مثل هذه الخِطابات؛ فلا يعني المخاطَبين أن تكون مثل هذه الخِطابات متماسكة بقدْر ما يعنيهم المقصودُ منها، أي الشيء المُنْجز واقِعيًا، وهو ما يصطلح عليه "أوستين" بالإنجاز (Performance). لذلك "يؤكّد "فان ديك" على ضرورة توسيع النحو، بإضافة المستوى الثالث، وهو المستوى التداوليّ: مستوى الحدث الكلامي، وما يتطلبه من قيود ومعايير....، إضافةُ هذا المستوى ستمكّن من إعادة بناء جزء من المقتضيات التي تجعل الأقوال (المنطوقات /الجمل الصغرى) مقبولة تداوليا، وبتعبير آخر مناسبتها بالنظر إلى السياق التواصلي الذي تُنتَج فيه"[1]. فلو كان المتكلم، مثلا، رئيسَ الجامعة، لم يُنْجَز هذا الخِطاب، أو فُهِمَ بشكل آخر، تفصح عنه ظروفُ التلفّظ في إطار التواصل. ونخلص من ذلك، إلى أنّ اللغويات البراغماتية تدرس المنجز اللغويّ في إطار التواصل، وليس بمعزل عنه؛ لأنّ اللغة لا تؤدّي وظائفها إلا فيه[2]، لذلك، يعرّف "بنفنست" الخِطاب، بأنّه "الملفوظ منظورًا إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل"[3].

نستطيع أن نخلص من كل ما سبق، إلى أنّ الخطاب ـ كما يرى "ج.م. آدام" (J. M. Adam) ـ "كلامٌ يُنجز في ظرفية ما من ظروف التواصل، وهي ظرفية تعامل اجتماعية خطابية"[4]، ومعلوم أنّ وجود سمة الخطابية مرهون بوجود توجيه ذاتي، وتوجيه سياقيّ للمقاطع اللغوية[5]. وبالجملة، فإنّ الخِطاب حصيلة هذه السمات "الاجتماعية، والذاتية، والقصدية، والتواصلية".

---

(1) بحيري، سعيد: علم اللغة النص، ص231.

(2) انظر: الشهري، عبد الهادي: استراتيجيات الخطاب، ص23.

(3) يقطين، سعيد: تحليل الخطاب الروائي، ص19.

(4) قريره، توفيق: التعامل بين بنية الخطاب وبنية النص في النص الأدبي، عالم الفكر، م 32، ع2، 2003م، ص183.

(5) انظر: باري، هرمان: الخطاب، ص91.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

3.1.1 الخطاب القصصيّ - القرآني

لقد بات واضحًا أنّ الملفوظ وحدَه لا يمكن أن يشكّل خِطابًا؛ فالملفوظ - كما يحدّده "بنفنست" - "الموضوع اللغوي المنجز، والمنغلق، والمستقلّ عن الذات التي أنجزته"[1]، وهذا يتعارض مع سمة الذاتية للخطاب؛ لأنّ الخِطاب موضوع لغويّ يُنْظَر إليه من الخارج، ويكون، بذلك، مرادفًا، إلى حدٍ ما، للمفهوم اللغويّ الحديث "التّلفظ" (Enonciation)، من حيث هو "جملة العوامل والأفعال التي تتسبب في إنتاج الملفوظ، بما في ذلك التواصل"[2]، الذي يعطي للغة أحقيّةً في الاستخدام، وهو - إلى جانب ذلك - "النشاط الرئيس الذي يمنح استعمال اللغة طابعها التداولي، بوصفه نقطة التحول بالممارسة الفعلية"[3]، وهذه الدراسة اللغوية لظروف إنتاج الملفوظ تجعل منه خطابًا[4].

وعلى ذلك، فإنّ الخِطاب، أيّ خطاب، لا يمكن إدراك مرادِه، بوصفه حدثًا تواصليا، دون الوقوف على عوامله الخارجية: من زمان، ومكان، وحال المتخاطبين، ومقاصدهم، وملابسات التلفّظ به. ولعلّ هذا سبب كافٍ، دعا علماءنا المتقدمين إلى الاهتمام بعلوم القرآن. فهي - كما يرى "الشاطبي" - "كالأداة لفهمه، واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه"[5]. وليس غريبًا أن يكون الإلمام بمباحثه واجبًا على كل مفسّر لكلام الله، بوصفه خطابا من الله تعالى، نزل منجّما، مدّة ثلاث وعشرين سنة، على رسول الله (صلى الله عليه وسلّم)، معاصرًا لكلّ الأحداث التي عاشَها النبي في مكة والمدينة وغيرهما.

---

(1) يقطين، سعيد: تحليل الخطاب الروائي، ص18.

(2) سيرفوني، جان: الملفوظية، ترجمة قاسم مقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998م، ص7.

(3) الشهري، عبد الهادي: استراتيجيات الخطاب، ص27.

(4) انظر: مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص39.

(5) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، دار الكتب العاملية، بيروت، ط1، 1991م، 3: 280.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

والقارئُ للقرآن الكريم يدرك أنّه خِطاب اعتمدَ كثيرًا على القصّة القرآنيّة في إيصال مراده إلى المخاطبين. فهي تشكّل نسبة لا بأسَ بها من مجموعه. ومن المتّفق عليه أنّ القصّة، عمومًا، والقصّة القرآنية، خصوصًا، "فن يتّخذ من اللغة وسيلة للإيصال والتأثير، بهدف بناء عالم متحرّك في مخيّلة القارئ، مستغلا، لتحقيق هذا الهدف، ديمومة القارئ النفسية من أجل إمتاعه وإغناء حياته"[1]. وهذا لا يعني أنّ القصص القرآني محض خيال، بل إنّ القصّة القرآنيّة لا بُدّ أن تخاطِب خيال المخاطبين، ليغرقوا في التفكير، ويصلوا، بسبب من ذلك، إلى العبرة، وبالتالي التأثير. فـ"ليس القصص القرآني إلا الحقائق التاريخية، تُصاغ في صور بديعة من الألفاظ المنتقاة، والأساليب الرائعة"[2]، وقد سيقت "للعبرة بين الواقعات، لا لمجرد المتعة من الاستماع، والقراءة"[3]. وصحيحٌ أنّ "القرآن يختار من المواد الأدبية القصصية ما يحقق الغرض ويوفي بالقصد، وأنّه يعرض عمّا عداه من أحداث، وأشخاص، وتفصيلات"[4]، لكنّ الصحيح، أيضًا، أنّ هذا الاختيار غير مخلّ بتلك الوقائع، وإن كان"لقصد عاطفيّ، هو التخويف والإنذار"[5]، والعبرة، بشكل عامّ. وسيكون ملائمًا القولُ: "إنّ الدلالة القصصية هي، ببساطة، الاستعمال الفني الهادف للغة، بحيث تنسى هذه اللغة عمومًا، وتبرز منها المؤثرات، لتعمل عملها"[6].

ومهما يكن الأمر، فإنّ "الجنس الأدبيّ يمثّل أحد محددات الظروف الحافة بعملية التخاطب، ....، وهكذا قد يختلف وضع الحوار بحسب وقوفنا عليه في خبر، أو مقامة، أو

---

(1) التكرلي، فؤاد: الدلالة القصصية للغة، فصول، ع1، 1998م، ص298.

(2) القطان، مناع: مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت، ص304.

(3) أبو زهرة، محمد: المعجزة الكبرى:القرآن، دار الفكر العربي، د.ت، ص175.

(4) خلف الله، محمد: الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1973م، ص122.

(5) السابق نفسه.

(6) التكرلي، فؤاد: الدلالة القصصية للغة، ص299.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أقصوصة، أو رواية"[1]، فلا شكّ أنّ للتخاطب في القصص القرآنيّ خصوصيّتَه التي يستمدّها من القرآن الكريم؛ ذلك أنّ القرآن رسالةٌ في الهداية، والقصص واحد من مشاريعِه التي يعتمدُ عليها في التأثير والإقناع، وبناءً على ذلك، فإنّ "القصّة فعل (لغوي بالطبع)، وخطاب، وليستْ نصًا فقط"[2]، بمعنى أنّ للقصةِ القرآنيّة دورًا مهمًا في ممارسة التأثير والتبليغ (الدعوة إلى دين الله)، لذا، فليسَ غريبًا أن تكون القصة خِطابًا دينيًا، يستدعي بالقوة حِوارًا تدورُ مادتُه في الأغلب الأعمّ على العبرة والعظة من مصير أقوامٍ هلكوا بسبب ضلالهم، ورفضهم طاعة أنبيائهم، بل ـ وزيادةً في الضلال ـ نكلوا بهم، وفي هذا الإطار يرى "قطان" أنّ الهدف من القصة القرآنية ـ بوصفها خِطابًا ـ "تثبيت قلب رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وقلوب الأمّة المحمديّة على دين الله، وتقوية ثقة المؤمنين بنصرة الحق وجنده، وخذلان الباطل وأهله ....، ومقارعته أهل الكتاب بالحجّة ....، وتحدّيه لهم"[3].

وعلى أيةِ حال، فإنّ ما يهمّنا من هذه القصص هو العنصر الحِواريّ، وبما أنّ الحِوار تبادل للأقوال (الخِطابات)، فإنّ الخِطاب الداخل – قصصيّ "يوظف ويشتغل لا بصفته اللسانية البحتة، ومجرد مكوناته اللغوية، ولكن كذلك استنادًا إلى كيفية انتصاب الأطراف المساهمة في عملية التبادل القولي في الجهاز المقامي، وموضع بعضها من بعض، وعلاقة بعضها ببعض"[4]، وعلى هذا الأساس، فإنّ هذا البحث معنيٌّ بالكشف البراغماتي عن الخِطابات التي يتبادلها المتكلمون داخل القصص القرآني، أو في العملية التخاطبية.

---

[1] العجيمي، محمد الناصر: سياق التلفظ وقيمته في تحليل الخِطاب تعميما والخِطاب السردي تخصيصا، فصول، ع62، 2003م، ص54.

[2] ديكرو، وشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص 214.

[3] القطان، مناع: مباحث في علوم القرآن، ص301 – 302.

[4] العجيمي، محمد الناصر: سياق التلفظ وقيمته في تحليل الخِطاب تعميما والخِطاب السردي تخصيصا، ص55–56.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

2.1 الحِوارُ القَصَصيُّ، وَمَعْنى التَّخاطُبِ

1.2.1 توطئة

وجدَ مفهوم الحوار تطبيقه الأول، واستغلاله الأمثل عند اليونان، فقد عرضوا من خلاله أفكارهم وشرحوا رؤاهم في مختلف القضايا الفلسفيّة التي تناولوها. وقد برع منهم، بالإضافة إلى "سقراط"، تلميذه "أفلاطون"، فقد استطاع أن يصوغ آراءه، ويبثّ أفكاره في قوالب حواريّة[1]. ولعلّ من أعماله المشهورة - فضلا عن كتاب "الجمهورية" - كتابَه "محاورة كراتيليوس"، وقد نقل فيها آراءه في فلسفة اللغة من خلال حوار ينعقد بين "سقراط"، و"هرموجينس"[2]. ورغم ذلك، فقد كانتْ "الصورة الجدلية للمحاورات مقصودة لذاتها، وهي في المقام الأول ... وتأتي الرغبة في الوصول إلى حلّ المشكلات الفلسفيّة في الدرجة الثانيّة من الأهميّة"[3]، وهذا يدلّ على أهميّة الحِوار والجدل في الحياة العمليّة والعلميّة، لا سيّما في عهد اليونان. ولك أن تعجب، إذا علمتَ أنّ الحوار والجدال لم يتحركا في التفكير الإسلاميّ[4]، ليكونا فنًّا قائما بذاته؛ ويعزو "فضل الله" سبب ذلك إلى "أنّ هدف الإسلام الأساسيّ هو وصول الناس إلى الحقّ، بالطريقة التي تعمّق الإيمان في نفوسهم، وتشرح بها صدورهم"[5]. والحقُّ أنّ الإسلام لم يقف موقف المنع من الحوار والجدل إلا من ذلك النوع الذي ينتهي إلى السفسطة، وإضاعة الوقت دون طائل، فقد قرن القرآن الجدل بوحيٍ من الشياطين، في قول الله، تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ

---

(1) صحراوي، إبراهيم: النص الأدبي فضاء للحوار، مجلة علامات، م14، ج54، 2004م، ص598.

(2) انظر للاستزادة: أفلاطون: محاورة كارتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة، عمان، ط1، 1995م.

(3) فضل الله، محمد: الحوار في القرآن: قواعده، أساليبه، معطياته، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط3، 1985م، ص23.

(4) يقصد المؤلّف بالتفكير الإسلاميّ ما يُصطلَح عليه تاريخيًا بالعصر الإسلاميّ (تلك الفترة بين العصر الجاهلي، والعصر الأمويّ).

(5) فضل الله، محمد: الحوار في القرآن، ص23.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام:121] . وفي موضع آخر، يقول "ابن عاشور" في تفسير "الآية 258" من سورة البقرة: "الآية دليل على جواز المجادلة والمناظرة في إثبات العقائد، والقرآن مملوء بذلك، وأمّا ما نُهِيَ عنه من الجدل، فهو جدال المكابرة والتعصّب وترويج الباطل والخطأ"[1].

وللإشارة، فإنّ مفهوم الحوار يرتبط بعدد من المفاهيم التي تدور في فلكه، ومن أهمّها مفهوما المناظرة والمجادلة (أو المُحاجَجَة). ويرى الباحث أنّ هذه المفاهيم ـ بغضّ النظر عن حمولتها الفكريّة ـ تؤكّد، بوضوح تامّ، فكرة "عملانيّة اللغة"، وبتعبير آخر، ديناميكيّة (أو حركيّة) اللغة؛ لأنّ الحوار يضفي عليها طابع التبادل، والتواصل، فتجري اللغة بين المتخاطبين في مقامٍ ما، ويسهم هذا ببثّ الروح، والحياة في اللغة، فَتَتَقَوْلَب بحسب مقاصد المتكلمين، والفوائد التي يجنيها المخاطبون، وتتشكّل، كذلك، بحسب الموقف (أو المقام) الذي يجري فيه الحديث، وتبادل الكلام. من أجل ذلك، كَثُر في العمل القصصيّ، وصارَ عنصرًا ذا أهميّة كبيرة فيه، و"بغير الحوار يتحول هذا العمل إلى كتلة باردة متحجّرة من الكلمات"[2]، وإنّه ليسَ من المبالغةِ القولُ بأنّ الحوار للغة القصصيّة، كالروح بالنسبة إلى الجسد.

2.2.1 الحِوار القصصيّ

إنّ أبسط تعريف للحوار أنّه شكلٌ تعبيريّ، منطوقًا كان أم مكتوبا، يستغلّ اللغة في إطار تواصليّ، يتبادل فيه المتخاطبون اللغة، ويحمّلونها مقاصدَهم، وأفكارهم، المناسبة لسياق مقاميّ معيّن، ويكون بين المتخاطبين قدرٌ مشترك من المعرفة في موضوع الحوار، بحيث يضمن استمراره دون انقطاع، وهذا، بدوره، يكفل الوحدة الموضوعيّة له (الانسجام)؛ بوصفه سلسلة من الجمل

---

[1] ابن عاشور، الطاهر: التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط1، 2000م، 2 : 507.

[2] الخطيب، عبد الكريم: القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1975م، ص123.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الحواريّة (أو الأعمال اللغويّة)، تدور، بمجموعِها، في موضوع واحدٍ (أو ما يُسمّى بالعمل اللغويّ الشامل).

ويضطلع الحوار بمَهمَّة "عرض أفكار ورؤى الأطراف المتبادلة للحديث (أو المتراجعة للكلام)، قَصْدَ الإقناع، أو التأثير عن طريق مقابلتها، بعضها ببعض، مع كل ما تستلزمه المقابلة من موازنة، أو مقارنة، وما يترتب عنهما"[1]. من هنا، كان الحوار عنصرًا مُهِمًّا في العمل القصصي، فهو الذي يبعث الحركة والحياة في الأحداث القصصيّة، وعن طريقه "تتبادل الشخصيات المواقف، وتنمو الأحداث في القصة، ويحتدم الصراع"[2]. ورغم تعدد الآراء التي يتناقلها المتحاورون، فإنّها لا تسهم بتشتيت مغزى القصّة، بقدر ما تخدم موضوعيّتها، وتثري هدفَها.

وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ القرآن الكريم قد اعتمد على القصص القرآني اعتمادًا كبيرًا، ولأنّ الحوار مَبْعَث الحياة في القصص، فقد كان له [أي للحوار] حضورٌ قويّ، وأهميّة بارزة في الخِطاب القرآني، فهو الذي "يبعث الحياة والحركة على الأحداث التي يقصّها علينا"[3]، ناهيك عن الوظيفة الإقناعية التي يضطلع بها. من أجل ذلك، "يعتبر الحوار أهم الوسائل التي يستخدمها القرآن وأبرزها لنقل أحداث القصص وذكر الحجة والبراهان"[4]. وليس غريبًا، والأمر كذلك، أن تكون "موضوعات الحوار في القصص القرآني هي الموضوعات الدينية في الغالب، وهي الموضوعات التي بسببها قام بين النبي وقومه جدلٌ عنيف، وتلك من أمثال الوحدانية والبعث"[5]. فمثل هذه الموضوعات تتطلّب الحوار والجدل؛ بغيةَ الوصول إلى قناعة تامّة فيها. والله تعالى نفسه يأمر

---

[1] صحراوي، إبراهيم: النص الأدبي فضاء للحوار، ص594.

[2] زكريا، عبد المرضي: الحوار ورسم الشخصية في القصص القرآني، مكتبة زهراء المشرق، 1997م، ص45.

[3] الجيوسي، عبد الله: أسلوب الحوار في القرآن الكريم(خصائصه الإعجازية، وأسراره النفسية)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلاميّة، ع1، 2006م، ص119.

[4] السابق، ص111.

[5] خلف الله، محمد: الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1973م، ص302.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

النبيّ بالمجادلة، وذلك في قوله، تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل:125]، فليسَ الجدل، في حقيقته، إلا صورة من صور الحِوار.

وعلى الرغم من أنّ الحوار انعدم في بعض القصص القرآني، كما في سورة الفيل، فإنّه - في الوقت نفسه - يُعَدُّ عنصرًا مُهمًا، بل بارزًا، في كثير من القصص القرآني، لا سيّما في القصص التي تتعدّد شخصياتها، مثل قصة سيدنا يوسف، وسيدنا موسى في طه، وسيدنا آدم في الأعراف[1]. ووفقًا لتعدد الشخصيات، جاء الحوار في القصص القرآني متنوعًا في أسلوبه[2]، فقد يكون "حوارًا سمحًا، رخيًا، لين الألفاظ، من شخصية مثل إبراهيم، وحوارًا متوترًا، من شخصية مثل شخصية موسى، وحوارًا ذكيًا محسوبًا بدقة، من شخصية مثل يوسف"[3]. لذلك، تميّز الحوار في القصص القرآني بالذاتية، التي يحتفظ بها الحوار للشخصيّات، فهو يحكي مقولاتهم، وآراءهم، ويعبّر عن أفكارهم، ويصوّر نفسياتهم[4]، وهذا "يسمح بمعجم لغويّ خاص لكل شخصية متبلورة في قصصه"[5].

وقد تجلّى الحوار في القصص القرآنيّ بنوعَيْه؛ الخارجيّ، والداخليّ (المونولوج)، فأمّا الحوار الخارجيّ، فقد يكون بين اثنين، مثل الحوار بين موسى وفرعون، وقد يكون بين واحد وأكثر، مثل حوار موسى وهارون مع فرعون، وحوار الأنبياء وأقوامهم، وحوار الله مع الملائكة، و"طريقة القرآن في تصوير الحوار تقوم على أساس الرواية، فيحكي القرآن أقوال الأشخاص، ويصدرها بقوله؛ قال، أو قالا، أو قالوا"[6].

---

[1] انظر: خلف الله، محمد: الفن القصصي في القرآن الكريم ، ص301 – 302.

[2] انظر: زكريا، عبد المرضي: الحوار ورسم الشخصية في القصص القرآني، ص60.

[3] الطراونة، سليمان: دراسة نصية أدبية في القصة القرآنية، د.ن، ط1، 1992م، ص171.

[4] انظر: زكريا، عبد المرضي: الحوار ورسم الشخصية في القصص القرآني، ص45، 106.

[5] الطراونة، سليمان: دراسة نصية أدبية في القصة القرآنية ، ص172.

[6] خلف الله، محمد: الفن القصصي في القرآن الكريم، ص303.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

وأمّا الحوار الداخلي (أو المونولوج)، فإنّه يكون بين الإنسان، بوصفه طرفا أولا، ونفسه، بوصفها طرفا ثانيا. وفي القرآن أمثلةٌ كثيرة لهذا النوع من الحوار، لفتَ انتباهَنا إليها "الطراونة"، ويصطلح عليها بـ "حديث النفس"، ومن الأمثلة التي وقفَ عليها: "ومن حديث النفس ما جاء في قصة مريم، في سورة مريم ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا(22) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا(23) ﴾ [مريم]. فهي وحدها في هذه الكربة العظيمة، فما تحدث أحدا غير نفسها، فقولها﴿يا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا﴾ هو من حديث النفس، أو "الحوار الداخليّ"، وما أجدر من في مكانها أن تضطرم نفسه بأقوال كثيرة انتقى القرآن الكريم منها هذه اللقطة المعبّرة"[1].

إنّ وجود الحوار، بنوعيه، في القصص القرآني، يلحّ على دراسته، والكشف عنه. وأسارع بالقول إنّ الحوار القصصي في القرآن قد حظيَ باهتمام الباحثين في مجالات شتّى، فقد اهتمّ به علماء الدين، والتربية، والنفس، والسياسة، بالإضافة إلى علماء اللغة، وهذا يؤكّد على أهميّته، وقدرتْه على العطاء. وبناء عليه، يسعى هذا البحث إلى دراسة الحوار دراسةً لغويّة، في جانبها الدلالي، وبشكل أدقّ، في جانبها البراغماتيّ. لذا، سنقف في الصفحات القادمة على معنى التخاطب والتواصل، وعناصره في ضوء اللغويات البراغماتيّة.

---

[1] الطراونة، سليمان: دراسة نصية أدبية في القصة القرآنية، ص187.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2.2.1 التخاطب (التحاور)

لعلّه من المفيد، بدايةً، الرجوع إلى المعجم العربي، للوقوف على معنى الحوار. وفي هذا الصدد، يقدّم لنا "ابن منظور" عددًا من المعاني تحت الجذر ("حور")، يعنينا منها قوله : "المُحاوَرَة المجاوبة، والتَّحاوُرُ التجاوب .... وهم يَتَحاوَرون أي يتراجعون الكلام، والمُحاوَرَةُ مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة"[1]. وهذا يعني أنّ الحِوار يفترض وجود طرفين، تحدث بينهما هذه المراجعة، في مقام خِطابيّ ما. واللافت للانتباه من كلام "ابن منظور" أنّ مدلول "الحوار" معجميًا، يتفق مع مدلول "الخِطاب"، كما سلَفَ توضيحه. فالخِطاب، أيضًا، "مراجعة الكلام .... وهما يتخاطبان". وهذا تأكيد على ملازمة الحوار للخطاب، والخطاب للحوار. ومن ثَمَّ، نعرف السبب الذي حدا بـ"جاك موشلار" (J.Moeschler) ليلحَّ على فكرة أنّ "الخِطاب يعني الحِوار"[2]. وبمقدورنا القولُ - بناء على هذا الفَهْمِ - إنّ الحوار يضفي السمة التواصليّة على الخِطاب، ومن ثَمَّ، يعطيه الحقّ في الاستمرار.

إنّ الذي يتعيّن تسجيله من كلام "ابن منظور" السابق، أنّه ليس من المبالغة الزعمُ بأنّ كل كلامِنا خِطابٌ، ما دمنا نخلق من أنفسنا ذاتًا نخاطبها، إن لم تكن هناك ذات أخرى. وهذا يعني أهميّة السمة التواصليّة (أو الحواريّة) في بلورة مفهوم الخِطاب. ويمكن وصف تلك العملية التي تضمن مراجعة الخِطاب بين المتخاطبين في مقامٍ معيّن، بأنّها الآليّة التي بها تحيا اللغة، وتنمو، وتتجدد، وتُستَخدَم بأفضل ما يكون الاستخدام. وهي، بذلك، مناط اهتمام البراغماتيّين؛ لأنّ البراغماتيّة تبحث اللغة في الاستخدام، وَيُصطَلح على تلك العمليّة بالتخاطبِ. والتخاطبُ، بهذا المعنى، خطابٌ في قوالب حواريّة (أو في إطار التواصل). وفي هذا تأكيد على أهمية التواصل في

---

[1] ابن منظور: لسان العرب مادة: (حور)

[2] يقطين، سعيد: تحليل الخطاب الروائي، ص25.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بلورة مفهوم التخاطب. وحتى تكتمل عملية التخاطب، لا بدّ من توفّر أربعة عناصر، هي: الخِطاب، والمتكلم (أو المخاطِب)، والمتلقّي (أو المخاطَب)، والسياق المقاميّ. ولكلّ عنصر من هذه العناصر أهميّته في اللغويات البراغماتيّة، لكنّ للمتكلمِ المكانةَ الفضلى؛ لأنّه هو الذي يخلق السياق المقاميّ، وهوَ الذي يختار مَنْ يخاطب، وهو الذي يبني الخِطاب، ويختار جنسَه. وهذا يحمل على القول: إنّ اللغويات البراغماتيّة هي لغويات المتكلّم، وعلى ذلك، فإنّ البراغماتية هي "دراسة المعنى عند المتكلم"[1]، وهي، بذلك، أعادت الاعتبار لحضور المتكلم في الدراسات اللغوية.

وفي التخاطب يحصل التفاعل/التواصل بين الذوات، بين "أنا/المتكلم"، و"أنت/المخاطَب"، فإنّ "أنا"، دائمًا، يَفْترض أنّ هناك "أنت" يخاطِبُه، ويبادلِهُ الحديث. وبعبارة أخرى، فإنّ "البُعد الحواريّ في التواصل يقتضي الآخر بالضرورة، إذ لا يمكن أن نبلّغ (أو نقنع) شيئا ما دون وجود الآخر، ولا يكون هذا الآخر فقط مستقبلا، أو سامعا محايدا، بل يكون فاعلا، أي سائلا ومجيبا، في الآن نفسه"[2]؛ لأنّ "التحاور يفترض دومًا ضربًا من التبادلية"[3]، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذا التفاعل/ التواصل ينبني على قصدية المتكلم، وفائدة المخاطَب[4]. وبالتالي، فإنّ عملية التواصل والتخاطب لا يمكن أن تتحقق إلا بتوفر القصد، من جهة المتكلم، وحصول الفائدة، من جهة المخاطَب. وفي جوابه على سؤال: كيف يؤدي التخاطب وظيفته؟، يرى "محمّد يونس" أنّ "الغاية من وضع اللغة هو بلوغ التفاهم، وأنّ الغرض من الكلام هو إرشاد السامع، وبيان مراد

---

[1] Yule, G: Pragmatics, p3.

[2] عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيّر، ص200.

[3] بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر حباشة، ترجمة صابر حباشة، دار الحوار، اللاذقية – سوريا، ط1، 2007م، ص87.

[4] أي الفائدة التي يجنيها المخاطَبُ من كلام المتكلّم.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المتكلم له. ويتطلب الوصول إلى هذا الهدف ـ كما يرى ابن القيم ـ أمرين: بيان المتكلم، وتمكّن السامع من الفهم"[1].

يؤكّد هذا الاتّصال على فكرة السياق المقاميّ الذي يجري فيه التخاطب، فعلى المتكلم أن يختار من الألفاظ ما يناسب المقام، والسياقُ المقاميّ ـ بذلك ـ يخلق الخِطاب، ويشكّله في إطار قصديّة المتكلم، وفائدة المخاطَب. وفي هذا الصدد، يقول "غوفمان" (Goffman): "كلما اتصلنا بغيرنا، سواء بالمراسلة، أو بمكالمة هاتفية ...، أو مباشرة، كالتواجد في نفس المكان، فإنّنا نكون أمام إلزام دقيق بأن نجعل سلوكنا قابلا للفهم، ومفيدا بالنسبة إلى الأحداث التي سيدركها الآخر بالضرورة ... . فثمّة ما يحدّ مما يمكننا قوله أو فعله"[2]. ونجد لهذا الكلام صدى عند صاحب الكليّات، في تعريفه للخطاب، يقول "الكفويّ": "الخطاب اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"[3]، ثمّ يوضّح لنا التعريف السابق بقوله :"احترز .... (بالمقصود به الإفهام) عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع، فإنّه لا يسمى خطابا، وبقوله: (لمن هو متهيئ لفهمه) عن الكلام لمن لا يفهم، كالنائم"[4]. وواضحٌ للعيان من كلام "الكفويّ" الإشارةُ إلى قصديّة المتكلم، وكذا تعيينُه للمخاطب المقصود بالخطاب، وقول "الكفويّ" هذا ينضوي على قدرٍ عالٍ من الإحساس بتلازم الخطاب للحوار تحت مظلّة التخاطب. ونخلص من ذلك إلى أنّ التخاطب أمرٌ لا بدّ من تمثّله عند تعريف الخطاب، وفي هذا المضمار، يرى "هرمان باري" أنّ "التخاطب سابق على الخطاب؛ لأنّ الخطابات، وهي متفرقة، ليستْ سوى عناصر، تستعيد هويتها عند التخاطب"[5].

---

(1) علي، محمد محمد يونس: علم التخاطب الإسلامي : دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، ترجمة محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006م، ص99.

(2) نقلا عن : بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص92.

(3) الكفوي، أبو البقاء: الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، ص419.

(4) السابق نفسه.

(5) باري، هرمان: الخطاب، ص90.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library- Yarmouk University

3.2.1 البراغماتيّة ودراسة الحوار (التواصل)

لقد نال الحوار اهتمام الباحثين في اللغويات البراغماتيّة؛ لأنّه، ببساطةٍ، الاستخدام الأمثل للغة، فالتفاعل في الحياة اليوميّة لا يكون بلغة علميّة دقيقة، بل ـ على العكس من ذلك ـ يكون بلغة طبيعية عاديّة، يتجلّى فيها المجاز، وتبرز فيها الاستعارات والمفارقات، وتنضوي على قدر كبير من المضمرات والافتراضات، وغيرها ممّا تهتمّ بها اللغويات البراغماتيّة. وبالإضافة إلى ذلك، يُعَدُّ الحِوار، في إطار مبدأ التفاعل، "مكوّن التبليغ الأساسيّ"[1]، ويتّخذ التبليغ، في الحوار، شكلين اثنين؛ فإمّا أن يكون إشاريًّا، وإمّا أن يكون لفظيًا (لسانيًا)، وغالبًا ما يجتمعان، ويقف الإشاريّ إلى جوار اللفظيّ في عمليّة التبليغ، "فعندما يتفاعل شخصان، فإنّهما يقيمان علاقاتٍ ذاتيّةً، ويتبادلان المعلومات، ويجري التبليغ (أو التواصل)، في الوقت ذاته، على مستويين، أو لنقل إنّه يكتسي وجهين اثنين: "الوجه العلائقيّ" الذي يبرز من خلال النبرة والحركة والإيماءة، و"وجه المحتوى" الذي يتعلّق بالمعلومات الفكريّة والمعرفة المجردة"[2]. ولأنّ البراغماتيّة تدرس اللغة، بوصفها أداة للتواصل، فإنّها تهتمّ بكل أشكال اللغة، إشاريةً كانتْ أو لفظيّةً، فالإشارت والإيماءات ـ كما يرى "بنفنست" ـ تؤدّي وظيفة التواصل، أيضًا[3]، وربّما تكون الإشارة في بعض المواقف ـ كما يقول العرب ـ أبلغ من العبارة.

---

(1) دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992م، ص37.

(2) السابق نفسه.

(3) انظر: بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م، ص36.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

1.3.2.1 التواصل

إنّ الحاجة إلى الاتّصال والتواصل (أو الحوار) في المجتمعات البشريّة مسألة تلحّ عليها طبيعة الإنسان، الذي لا يفتأ يبحث عن الطرف الآخر، يبادله الحديث، وينافسه في طلب المعاش، ويساعده على قضاء الحوائج؛ لأنّه يدرك بالفطرة أنّ التفاهم، ونقل المعلومات لا يتحصّل إلا بالتواصل، وقد "عُدّ الاتّصال، بذلك، ضرورة إنسانيّة لتماسك الأفراد، والجماعات، وحتى الشعوب، فهو المحور المركزيّ الذي على أساسه يتشكّل المجتمع، وينمو ويتطوّر"[1].

وليس التواصل ـ في حقيقته ـ إلا تحقيق فائدة لدى المخاطب، يقصدها متكلّم في سياقٍ مقاميّ ما، وهذه الفائدة ـ في رأينا ـ تتجاوز الإخبار إلى التأثير، وتغيير الواقع. ويتطلب هذا التواصل اشتراك كل من المتكلم والمخاطب بقدر من المعرفة والمعلومات، بحيث تضمن استمراريّة التواصل بينهما، وإذا أردتَ ذلكَ بعبارة أخرى، فـ"إنّ التواصل لا يمكن أن يتمّ إلا على أساسٍ من المعارف المشتركة بين المتكلم والسامع"[2]، وانعدام التواصل قد يؤدّي إلى "سوء الفهم"، أي تأويل الأقوال على غير مقاصد المتكلم، وبالتالي، فَهْم المتكلم بشكل خاطئ، ومردّ ذلك ـ كما يرى "دلاش" ـ "إلى العجز من حيث الافتقار إلى مجموع الافتراضات المسبقة الضروريّة للتبليغ"[3]، وهذا يقودنا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ "التواصل .... طقس اجتماعيّ، يتأسس على مواضعات التعاون"[4]، فإذا لمْ يبدِ المخاطَب تعاونه، واستجابته، أو لم يخضع، أصلا، للمواضعات الاجتماعيّة، التي يفرضها السياق المقاميّ، فإنّ التواصل سيبوء، حتما، بالفشل.

---

(1) بن يامنة، سامية: الاتصال اللسانيّ بين البلاغة والتداوليّة، مجلة دراسات، الجزائر، ع1، 2008م، ص47.

(2) عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغير، ص55.

(3) دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص35.

(4) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص86.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

وممّا لا شكّ فيه أنّ اللغة في الاتّصال هي اللغة العاديّة (لغة الاستعمال اليوميّ)، ولا ريب أنّ اللغة المستخدمة ـ كما سلف القول ـ فيها من الغموض، والمبهمات، والمضمرات، ما يفرض على المتكلّم أن يتّبع نظامًا تأويليًا، يكون الاستدلال شعارَه وعنوانَه، وانطلاقًا من ذلك، فإلى جانب الاستدلال اللسانيّ (اللفظيّ)، اقترح "سبربر وولسن" (Sperper and Wilson) مفهوم "الاستدلال الإشاريّ" في نظام التواصل[1]، ويقوم هذا المفهوم ــ كما يعرفه "موشلار، وروبول" (J.Moeschler & A.Reboul) ـ على أنّه "يوجد تواصل إشاريّ استدلاليّ، عندما يبلّغ شخص ما شخصًا آخر بواسطة عمل معيّن مقصدَه المتمثّل في إبلاغه معلومة معيّنة"[2]. ويمكن التشديد، هنا، على أهميّة المخاطَب في عملية التواصل.

وتُؤتي اللغويات البراغماتيّة عمومًا، وأعمال اللغة، خصوصًا، أُكُلَها في إطار التواصل. ولأنّ أعمال اللغة تنظر إلى اللغة في استخدامها على أنّها فعل خِطابيّ، مَهمّته التأثير على المخاطب، وتغيير الواقع، فإنّها [أي أعمال اللغة] تؤكّد "أنّ اللغة ليستْ للإخبار، ونقل الأفكار فقط، بل تؤدّي، أيضًا، وظيفة التأثير الاجتماعيّ في الآخرين"[3]، ويعرف هذا الرأي تأييده عند "ديكرو" (Ducrot)، فهو يرفض الاستخدام الضيّق للتواصل، أي نقل المعلومة[4]، ويرى "أنّ الإخبار ليس هو الغاية القصوى للتواصل البشريّ"[5]. وباختصار، فإنّ نظرية التواصل تؤكّد على أنّ الإفادة التي يجنيها المخاطب تسير في اتجاهين: الأوّلُ الاتجاهُ الخبريّ (معلومة)، وتكون

---

(1) انظر: روبول، وموشلار: التداولية اليوم: علم جديد للتواصل ، ص79-80، وانظر أيضًا: ليش، وتوماس، اللغة والمعنى والسياق: البراغماتية (المعنى في السياق)، ضمن الموسوعة اللغوية، تحرير الدكتور ن.ي. كولنج، ترجمة محيي الدين الحميدي، وعبد الله الحميدان، جامعة الملك سعود، الرياض، م1، ط1، 1990م، ص201.

(2) روبول، وموشلار: التداولية اليوم: علم جديد للتواصل، ص80.

(3) علي، محمد محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص35.

(4) انظر: سيرفوني، جان: الملفوظية، ص110.

(5) بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص108.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وظيفة التواصل، بذلك، إعلاميّة. والآخر الخطابيّ العمليّ (الفعليّ)، وتكون وظيفة التواصل، وقتئذٍ، تأثيريّة.

ويمكن القول: "إنّ التواصل، في الأخير، هو الإمكانات القولية المختلفة التي تسمح للمتخاطبين أن يستنتجوا، ويستدلوا، ويحاجّوا، أو يقنعوا، إنّه الوسيلة التي تكشف عن ممكن السؤال فيما يُقال، دون أن يقال مباشرة"[1]. وبهذه الوجهة من النظر للتواصل، ينضاف مفهوم جديد، وهو "القول الحِجاجيّ". ولسنا، الآن، بصدد الحديث عن مفهوم الحِجاج، لكنّ المقام يلحّ على تناوله لماما. وفي هذا الصدد، يرى عشير أنّ "القول الحِجاجيّ هو جزء من اللغة، يبدأ في الوقت الذي يعطي فيه الإنسان لنفسه الحقّ في القول والفعل، ويهدف إلى إثارة سؤال بواسطة سؤال آخر، ويكون الإقناع فيه مجرّد طرحٍ للمشاكل التي يثيرها المتكلم والمستمع فيما بينهما"[2]. وبناء على هذا الفهم، فإنّ "الإخباريّة هي ثانوية من حيث الوظيفة بالنسبة للعملية الحِجاجيّة"[3] أيضًا.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

---

[1] عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغير، ص198.

[2] السابق، ص195.

[3] بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص123.

2.3.2.1 مخطط مقترح للتواصل في ضوء البراغماتيّة

في الوقتِ الذي لاقى فيه مخطط "جاكبسون" (Jakobson) تأييدا كبيرًا بين البنيويين[1]، فإنّه لم يلقَ أي اهتمام بين البراغماتيين، لذا، فهو لم يسلم من نقدهم، وفي هذا يقول "بلخير": "إنّ ما يؤخذ أكثر على هذا الشكل هو الكيفية التي حدّد بها "جاكبسون" الوضع. إنّه لا يختلف عن تحديد "دي سوسير" له، فاللغة، بهذا المنظور، هي مجموعة من الرموز المنتظمة، وقائمة مغلقة من العلامات، على الفرد أن يختار منها ما يناسبه حسب احتياجاته. وهو تصوّر غير مقبول؛ لأنّ اللغة في الواقع هي نشاط تتحكم فيه مجموعة متداخلة من القواعد الاجتماعيّة، والنفسيّة، وكذا اللغوية. ودراسة اللغة، من هذا المنظور، تنطوي على دراسة سياق اللغة المتشعب بكل ما يحتويه من خصوصيات، وعناصر تحدد ملامح دلالات الأقوال"[2]. ويصبح من مطالب الرسم الجديد أن يشمل المفاهيم البراغماتيّة. وقد قدّمت الباحثة الجزائريّة "سامية بن يامنة" رسما يتمثّل المفاهيم البراغماتيّة، وتراه مخططًا معدلا عن مخطط "جاكبسون". وإليكم هذا الشكل[3]:

---

(1)

السياق

الرسالة

المرسل ..... المرسل إليه

الاتصال

الشفرة

(خطاطة جاكبسون)

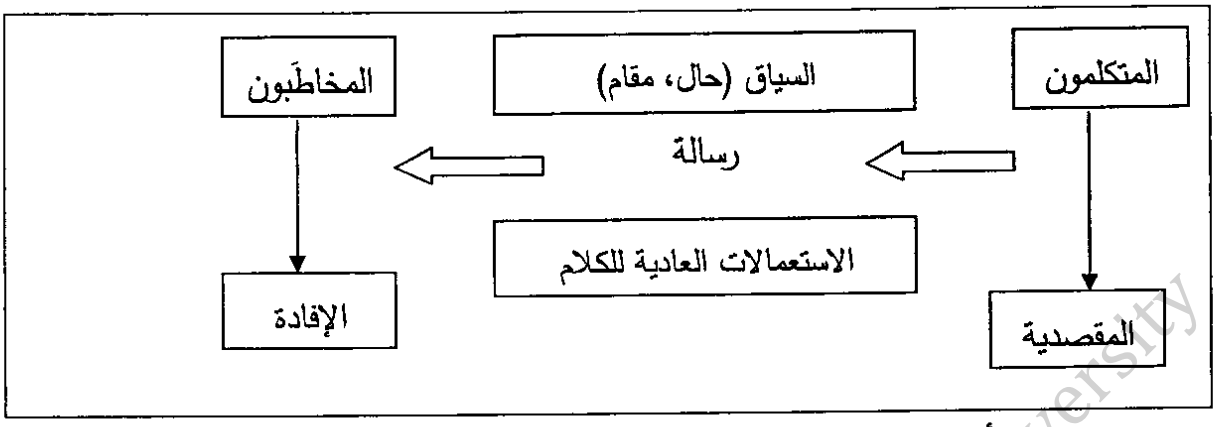
وضع "جاكبسون" هذه الخطاطة انطلاقا من العوامل الستة (الموضّحة في الخطاطة) التي تكفل نجاح التواصل، وأهمّها السياق والاتصال، وكل عامل من هذه العوامل يؤدّي وظيفة لغوية بعينها.

انظر: العبد، محمد: العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتصال، دار الفكر العربي، القاهرة، 1995م، ص40-41.

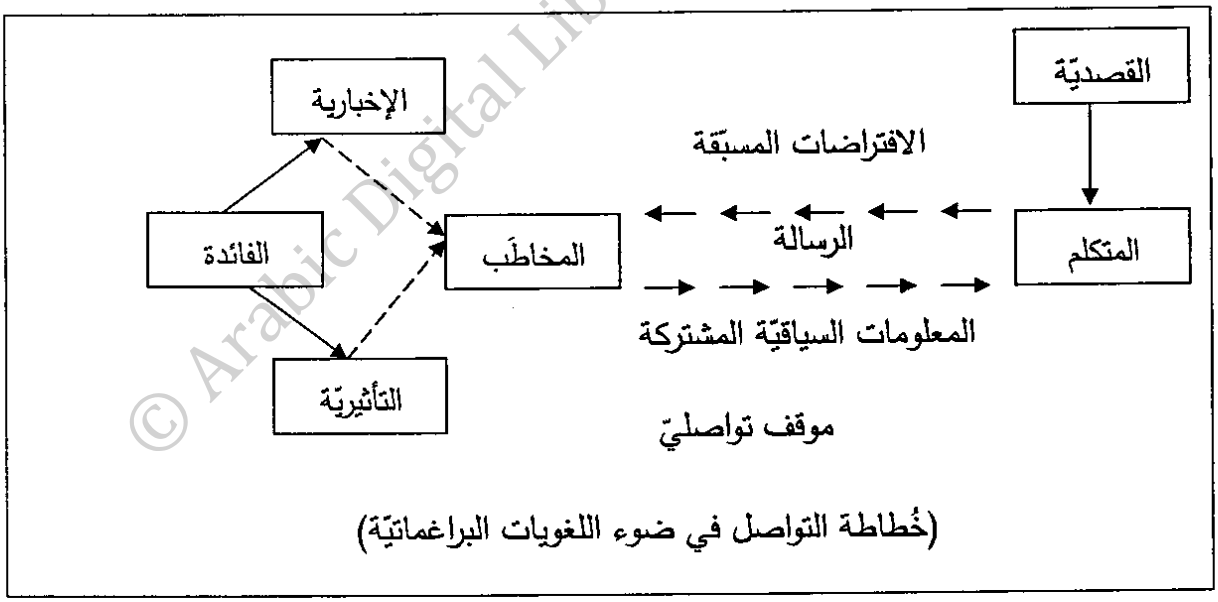
(2) بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص35-36.

(3) بن يامنة، سامية: الاتصال اللسانيّ بين البلاغة والتداوليّة، ص56-57.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University



والحقيقة أنّ هذه الخطاطة مناسبة تماما للتواصل في إطار اللغويات البراغماتيّة؛ فهي تركّز على المعطيات البراغماتيّة: المتكلمين، والسياق، والاستعمال اليومي والعادي للغة في الواقع ، وتركّز على الاتصال اللغوي في إطاره الاجتماعي، وكذا تركّز على المقصديّة، أيضًا[1]، لكنّ الباحث سيقدّم خطاطتَه المقترحة، التي رسمَها، قبل أن يطّلع على الخطاطة السابقة، بحيث تشمل كل الكلام السابق ذكرُه عن التواصل، لا سيّما مسارَي الفائدة.



(خُطاطة التواصل في ضوء اللغويات البراغماتيّة)

إنّ مبدأ عمل الخُطاطة السابقة يقوم على العناصر الآتية: المتكلم/ المخاطَب، والرسالة، والموقف التواصلي (المقام)، والافتراضات المسبقة (أو المعلومات السياقية المشتركة)، والقصدية التي يصدر عنها المتكلم، والفائدة التي يجنيها المخاطَب. فلا بدّ أن يكون هناك متكلمان، بينهم

[1] بن يامنة، سامية: الاتصال اللسانيّ بين البلاغة والتداوليّة ، ص56-57.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

قدرٌ كافٍ من المعلومات المشتركة، التي يتواضعان عليها، ويقصد المتكلم من خطابه (رسالته) إفادةَ المخاطَب إخبارًا وتأثيرًا.

ولتوضيح ذلك، نسوق المحادثة الآتية بين أبٍ وابنه:

- الأب: بُنيّ، جرسُ البيتِ يقرع.
- الابن: حسنًا، يا أبي، سأفتح الباب.

نلاحظ من المحادثة السابقة أنّ الأب أخبرَ الابن بقرع جرس البيت، مع أنّه قد يعلم ذلك، لكنّ صدور هذه المعلومة من الأب، بما يتمتّع به من سلطة متواضعٍ عليها، إلى هذا الولد دون غيره تعني للابن ـ بالإضافة إلى إخباره بأنّ الجرس قد قرع ـ الأمرَ بالقيام.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

3.1 البَراغْماتيَّةُ: تَطَوُّرُ المَفْهومِ، وَإِشْكالِيَّةُ المُصْطَلَحِ

1.3.1 البراغماتيّة: "تطور المفهوم من الفلسفة إلى اللغة"

1.1.3.1 الجذور السيميائيّة والفلسفيّة

بدايةً، من المفيد أن نؤكّد أنّ البراغماتيّة (Pragmatics) انبثقتْ، في أول أمرها، من رحم علم العلامات (Semiotics). وليسَ بخافٍ، أنّ علم العلامات (Semiotics) يرتبط بـ"شارلز ساندريس بورس" (Charles Pierce) (1839-1914)[1]. وقد انطلقتْ نظرية "بورس" من الفلسفة والمنطق، فـ"بورس" كان فيلسوفًا ومنطقيًا، وما يقف إلى جانب مَنْطَقَة علم العلامات البورسيّ، كذلك، أنّ "الفيلسوف الألمانيّ "لامبيرتْ" يستعملها [أي Semiotics] من قَبْل، في القرن الثامن عشر، بوصفها مرادفًا لكلمة (Logique- منطق)"[2]، بل إنّ "المنطق يرادف عند "بورس" السيميوطيقا، يقول "بورس": "إنّ المنطق بمعناه العام ... ليس سوى تسمية أخرى مرادفة للسيميوطيقا"[3]، لذلك، فإنّ "سيميوطيقا "بورس" ذاتُ وظيفةٍ فلسفية منطقية، لا يمكن فصلها عن فلسفته، التي من سماتها الاستمراريّة والواقعية والتداولية"[4].

---

(1) تقتسم علمَ العلامات الحديث نظريتان؛ ترتبط الأولى ببورس (1839-1914). وقد اقترح له الكلمة "Semiotics"، وعرّبها أكثر الباحثين إلى السيميوطيقا. فيما ترتبط الثانية بدي سوسير (1857-1913). وقد اقترح من أجلها الكلمة " Semiologie"، وهذه عرّبها الباحثون إلى السيميولوجيا. ومع أنّ المصطلحَين ـ فيما يبدو ـ متباينان، فإنّ معنييْهما لا يختلفان جوهريًا، بل يشيران إلى توجهَين سيميائيّين مختلفين.

(2) زويست: التأويل والعلاماتية، ضمن العلاماتيّة وعلْم النص، ترجمة منذر عياشي، ص33.

(3) حمداوي، جميل: السيميوطيقا والعنونة، عالم الفكر، ع3، 1997م، ص84.

(4) السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

واصطبغتْ نظرية "بورس" في العلامات، فيما يرى الباحث، بسبب هذه المَنْطَقَة (أو الفلسفة)، بصبغة عامّة، ومع ذلك، فقد "أراد "بورس" أن تُطبَق نظريته العامة على كل العلامات"[1]؛ إذ "كرّس نفسه لعمل العلامات عمومًا، ....، وما كان يعني بالنسبة إلى العلامات عمومًا، كان يعني بالنسبة إلى العلامات اللسانيّة"[2].

تقوم السيميوطيقا عند "بورس" على تصور ثلاثيّ تكامليّ للعلامة: "العلامة بحد ذاتها (sign in itself)، والموضوع (object)، والتعبير (interpretant)"[3]، مع الإشارة إلى أنّ هذه الأبعاد الثلاثة للعلامة يجب أن تعمل، وكأنّها وحدة واحدة[4]، ويكفي للتدليل على هذا، أن نسوق المثال الآتي: يقول طالبٌ لزميله: "الأسد في الصف". فالعلامة هي الأسد، والموضوعُ هو الأستاذ، المتعارفُ عليه بينهما أنّه الأسد، والتعبيرُ ما تثيره هذه العلامة من تصورات في ذهن المعبِّر، مثل الخوف في هذه الحالة. وبذلك، يتّضح أنّ التعبير "تصور آخر تبعثه العلامة في ذهن الشخص المدرك.... [و] هو ما يصدر عن المُعَبِّر (interpret) من ردّ فعل"[5]. ويمكن القول، بعد ذلك، إنّ سيميوطيقا "بورس" تعتمد على ثلاثة أبعاد: البعد التركيبيّ، والبعد الدلاليّ، والبعد البراغماتيّ. وارتباط التعبير بالمعبّر، وما يصدر عنه من ردّ فعل على العلامة، يجعله وثيق الصلة بالبعد البراغماتيّ؛ لأنّ البراغماتيّة معنيّة بآثار المعنى على المتخاطبين.

ومن الأهميّة بمكان، أن نسجّل في هذا السياق نقطة مُهمة. ففي الوقت الذي اتّجه "بورس" إلى نظرية عامّة في العلامات، اتّجه "سوسير" إلى أَلْسَنَتِها، وصار "لنسق العلامات اللسانية أولوية

---

[1] زويست: التأويل والعلاماتية ، ص35.

[2] السابق، ص34.

[3] فاخوري، عادل: السيمياء، (تيارات في السيمياء)، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، م2، ط1، 1988م، ص755.

– جرتْ العادة بين الباحثين أن تُتَرْجم تلك المصطلحات على التوالي بـ (الدليل/ العلامة، الموضوع، المؤوّل/المدلول/التأويل).

[4] انظر: دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص9.

[5] فاخوري، عادل: السيمياء، (تيارات في السيمياء)، ص755.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

على كل الأنساق العلاماتية الأخرى"[1]. ورغم ذلك، فإنّ العلامات تشغل "في أطروحات "بورس" فضاء أوسع من النطاق الذي تشغله النظرية السوسيرية، إنها نظرية سيميوطيقية، نظرية جمعية، أشمل من الأولى؛ لأنّ صاحبَها جعل فاعليتها خارج علم اللغة"[2]، بينما لم تخرج علامات "سوسير" عن اللغة، إذ إنّ اللغة عنده نظام (نسقٌ) من العلامات، فلم ينظر "سوسير" إلى الجانب الإنجازي للغة، أي الكلام (بمعناه العمليّ، أو الإنجازيّ)، وبالتالي لم يلقَ الجانب الذاتي، ولا الاجتماعي أيَّ اهتمام منه، من هذا الطَرْحِ يمكن أن نفهم سرّ تغييب البراغماتيّة عن أعماله.

وليس غريبًا، والأمر كذلك، أن ينظر "بورس" إلى "الفكرة" (Idea)، باعتبار نتائجها الخارجيّة المترتبة عليها، إنّ الفكرة، عنده، "مشروع للعمل، وليست حقيقة في ذاتها، كما تزعم الفلسفة العقلية"[3]. وبناءً على ذلك، وضع "بورس" أساس الفلسفة البراغماتيّة (الذرائعيّة) "Pragmatism"، وكان أولَ من صاغ هذا الاصطلاح، وذلك في في مقال له بعنوان "كيف نوضّح أفكارنا؟" (How to make our ideas clear?) ، في عدد يناير، سنة 1878م، من مجلة "البوبيولار ساينس مونثلي" (Popular Science Monthly)[4]، و"معناه عملي أو صالح لغرض معيّن، أو يؤدي إلى الغرض المطلوب"[5]. ومن هنا، تزعم البراغماتية الفلسفية (أو الذرائعيّة) "أنّ الفكرة هي مشروع للعمل، أو خطّة للتأثير في البيئة"[6]. وبتعبير آخر، فإنّ "بورس" يرى أنّ "الفكرة هي ما تعمله، أي إنّ معناها يرتبط بنتائجها وآثارها المترتبة عليها"[7].

---

[1] زويست: التأويل والعلاماتية، ص35.

[2] تاوريريت، بشير: السيميائية في الخطاب النقدي المعاصر، مجلة علامات، م 14، ج 54، ديسمبر 2004م. 179-180

[3] فام، يعقوب: البراجماتية أو مذهب الذرائع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1998م، ص142.

[4] انظر: السابق، ص131.

[5] السابق نفسه.

[6] السابق، ص141.

[7] ياقوت، محمود سليمان: منهج البحث اللغوي، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2000م، ص173.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وصار بمقدورنا القول: إنّ "بورس" اشتغل، في سيميوطيقيّته، وذرائعيّته، على فكرة العمل، أي ما تعمله العلامة في ذهن المعبّر، وما تعمله الفكرة في معتقداتنا. ولا يغرب عن البال، أيضًا، أنّ "بورس" كان يطوّر أفكاره في إطار التواصل؛ لأنّ العلامة، والفكرة ـ بالنسبة له ـ لا بحقيقتهما، بل بما يعملانه في الآخر.

والطريف بالأمر، أنّ أعمال "بورس" في العلامات، خصوصًا، لم تحظَ بالدراسة قدْرَ ما حظيتْ بها أعمال "سوسير"، وبالتالي، فلم يكنْ لها ذلك التأثير، ولو اضطلع اللغويون ـ كما يرى "جاكبسون" ـ على أعماله المنشورة، لَربما كان بالإمكان، من غير شكٍ، أن تمارس أبحاثُه تأثيرا فريدًا على التطور العالمي للنظريّة اللغوية[1]. ولعلّ أعمال "بورس" كانتْ بـ"انتظار "تشارلز موريس" (Charles Morris)؛ لكي يعمم النظرية العلاماتية لـ"بورس" ، وذلك حتى يتمكن المرء من رؤية إمكانات الاستغلال العلميّ الذي تسمح به علاماتية "بورس""[2].

2.1.3.1 البراغماتية: "البعد الثالث في سيميوطيقا موريس"

لقد سجّلت اللغويات البراغماتية لـ"تشارلز موريس"(1901-1971)م نجاحَه في استلهام أعمال "بورس"، وسجّلتْ له، كذلك، الاستخدامَ الأولَ لمصطلح البراغماتية (Pragmatics)، بمعناه الحديث[3]؛ إذ جعله دالا على أحد أقسامٍ ثلاثةٍ لعلم العلامات (أو السيميوطيقا). وفي هذا الإطار، يرى "بلبع" أنّ "بورس" "هو نفسه المؤسس الأول .... للتداولية، بِلَفْتِهِ [الانتباه] إلى المؤول [المعبّر]، وانطلاق سيميوطيقيّته من البعد الغائيّ في تأسيسه للسيميوطيقا في المنظور الأمريكيّ"[4]، وإن كان

---

(1) زويست: التأويل والعلاماتية، ص38.

(2) السابق، ص36-37.

(3) بوصفه مصطلحًا متطورًا ـ بشكل أو بآخر ـ عن المصطلح الفلسفيّ البورسيّ "Pragmatism".

(4) بلبع، عيد: في التداولية.. إشكالية المصطلح بين المفهوم والترجمة والتعريب، مجلة الأقلام، العراق، ع5، 2008م، ص29.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الفضل ـ بالاتفاق ـ عائدًا لـ"موريس"، فعلى ما يبدو أنّ "موريس" وصل إلى مصطلح البراغماتية (Pragmatics)، بعد أن استلهم فكرة المعبر من سيميائية "بورس"، بالإضافة إلى فكرة العمل من ذرائعيّة "بورس"، أيضًا. ومن هنا، نفهم التقارب الكبير بين المصطلحين؛ Pragmatics و Pragmatism، فقد ولّد هذا التقارب خلطًا كبيرًا عند الباحثين العرب، وفي هذا الصدد، يقول "بلبع": "يبدو أنّ اشتراك "بورس" في التأسيس للسيميوطيقا التي تولدت عنها التداولية بشكلٍ ما على يد "موريس" فيما بعد، واشتراكه، كذلك، في التأسيس للمذهب الفلسفيّ المعروف، كان له أكبر الأثر في انزلاق بعض الباحثين في هذا الخلط"[1]. ومهما يكن الأمر، فقد أوضح "موريس" أنّ علم العلامات يمكن دراسته من وجوه ثلاثة، هي:

1. علم التراكيب Syntax، يمكن دراسة العلامات في إطار علاقتها بعضها ببعض.
2. علم الدلالة Semantics، يمكن دراسة العلامات في إطار علاقتها بما تحيل إليها، أي الموضوعات التي تمثّلها.
3. علم البراغماتيّة Pragmatics، يمكن دراسة العلامات في إطار علاقتها بمن يستخدمها (أو يؤولها)[2].

ولتوضيح هذه الأبعاد الثلاثة أكثر، أرانا بحاجة إلى أن نستعين بمثال الرقص اللغويّ، الذي نقله إلينا "ليش وتوماس" (Leech and Thomas) من الدراسات المشهورة التي قام بها "فون فريش" (Von Frisch). فالرقص اللغوي "تشير به النحلة إلى موقع غبار الطلع ومصدره والرحيق للنحلات الأخريات. إنّ البناء الحقيقيّ للغة الرقص ـ سلسلة الحركات ـ مسألة تخصّ علم التراكيب. أمّا دلالة الرقص الإشاريّة ـ الإشارة إلى اتجاه الطعام ومسافته ..الخ ـ فذلك من اهتمام علم

---

[1] بلبع، عيد: في التداولية.. إشكالية المصطلح بين المفهوم والترجمة والتعريب، ص28.

[2] Levinson, Stephen: Pragmatics, p1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الدلالة. أمّا الطريقة التي يُوظَّف فيها الرقص بوصفه مظهرًا من سلوك النحلة ـ كوسيلة لاستدعاء النحلات إلى مصدر الطعام، فتلك مسألة من اختصاص البراغماتيّة"[1].

ويلفتنا المثال السابق إلى مدى العناية الكبيرة التي توليها البراغماتية لسلوك مستخدم اللغة. وإلى هذا يشير "جيف فيرستشيرن" (Jef Verschueren)، فقد تناول تعريف "موريس" للبراغماتيّة بشيء من الشرح والتفصيل، يقول: "إنّنا نعني بالتداولية علم علاقة العلامة بمؤوليها، فإنّه من التمييز الدقيق للتداولية أن نقول إنّها تتعامل مع الجوانب الحيويّة لعلم العلامات، وهذا يعني كل الظواهر النفسية والاجتماعيّة التي تظهر في توظيف العلامات"[2]، بمعنى أنّ البراغماتيّة تنقل علم العلامات من سكونه، في إطار النحو والدلالة، إلى ديناميكته (أو حركيّته)، في إطار المتكلّم، الذي يتطلب الكشفُ عن تفسير مقصده وتأويله مراعاةَ الجانب النفسيّ للمؤوّل، وكذا الجانب الاجتماعيّ.

وعلى أيّة حال، فلم يلبث أن حلّتْ محلَ العلامات الأقوالُ[3]، وصارتْ البراغماتيّة تُعنى بالشروط اللازمة لنجاح الأقوال في الموقف التواصلي، الذي يتحدث فيه المتكلم، بينما يعنى النحو بالقواعد التي تضمن صياغة الأقوال، وأمّا الدلالة، فتهتم بالشروط التي تجعل هذه الأقوال مفهومة وقابلة للتفسير، سواء فيما يتصل بالمعنى، أو المرجع[4].

وكان من نتيجة هذا التقسيم الثلاثيّ في دراسة العلامة سيميائيًا، أو القول لغويًا، الاعتقادُ بأنّ هذه الأبعاد تشتغل منفصلةً عن بعضها البعض، لكنّ الأمر خلاف ذلك، فـ"ليسَ معنى أنّها

---

(1) نقلا عن: ليش، وتوماس: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتية (المعنى في السياق)، ص174.

(2) نقلا عن: بلبع، عيد: التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس، مجلة فصول، ع66، 2004م، ص38.

(3) Yule, G: Pragmatics, p4.

ـ على اعتبار أنّ الخطاب مجموعة من الأقوال. يقول موشلار، وروبول: "لا نرى أنّ الخطاب ظاهرة لغوية، وبالتالي لا نرى أنّه بالإمكان اختزاله في الجمل التي تكوّنه. فالخطاب ظاهرة تداولية، ويمكن أن يُختزل في الأقوال التي تكوّنه".

انظر: روبول، وموشلار: التداولية اليوم: علم جديد للتواصل، ص215.

(4) انظر: فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص20.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ثلاثية الأبعاد أنّه يمكن فصل هذه الأبعاد عن بعضها؛ فهي ثلاثة أبعاد لوحدة واحدة، هي السيميوطيقا عند "موريس""[1]. والشيء الذي ينبغي تأكيده، هنا، أنّ البراغماتيّة، التي هي البعد الثالث في سيميوطيقا "موريس"، هي السبب الرئيس في توحّدها؛ لأنّها ـ كما يقول "موريس" نفسه ـ تفترض "مسبقا كلا من الدراسة التركيبية والدلالية ... لأنّ المناقشة الحصيفة السديدة لعلاقات الأدلة بمؤوليها تستلزم معرفة علاقات الأدلة بعضها ببعض وكذا علاقة الأدلة بالأشياء التي يحيل عليها المؤولون"[2]. والحقيقة التي لا مراء فيها، أنّ أية دراسة براغماتيّة للغة تقتضي، بالضرورة، المكون التركيبيّ، وكذا الدلاليّ، لكنّ العكس ليسَ، بالضرورة، صحيحًا. ويزوّدنا الدرسُ التركيبيُّ للجملة عند "تشومسكيّ" (Chomsky) بمثالٍ على تَنْحِيَة الجانب البراغماتيّ في الدراسات التركيبيّة، وشبيهٌ بهذا، الدراسات التركيبيّة للنصوص عند "هاليدي وحسن" مثلا، أضف إلى الجانب التركيبيّ في دراسات "هاليدي وحسن" مراعاتَهما الجانب الدلاليّ، لا سيّما في أنموذج الإحالة النصيّة، ومع هذا، فلم يعيرا أيَّ اهتمام للجانب البراغماتيّ.

وفي هذا الإطار، يَبرز ـ كما يرى "موشلار" ـ اتّجاهان في دراسة اللغة، يمثّل المكونان؛ التركيبيّ والدلاليّ، الاتجاة الأول، وينصبّ اهتمامه على نظام اللغة، أمّا الاتجاه الثاني، الذي يتمثّل بالمكون البراغماتيّ، فيهتم باستعمال نظام اللغة. ويمثّل على ذلك بهذه الخطاطة[3]:

---

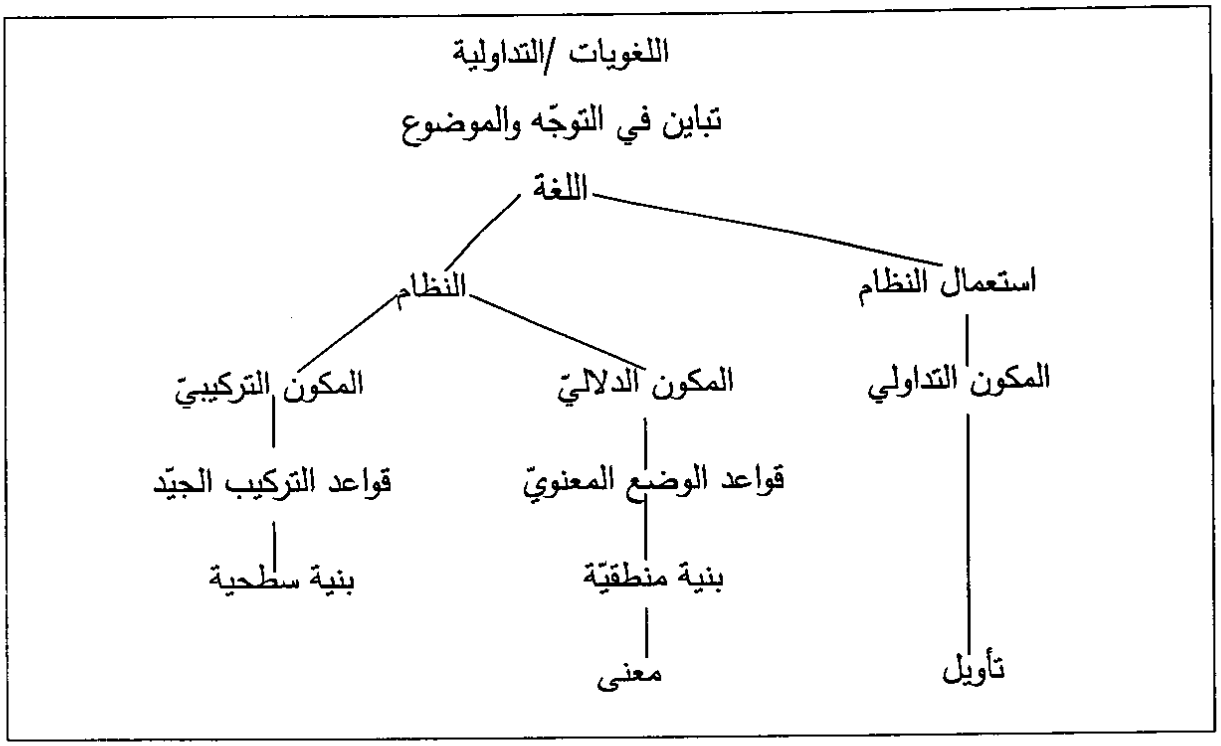
(1) بلبع، عيد: في التداولية.. إشكالية المصطلح بين المفهوم والترجمة والتعريب، ص32.

(2) نقلا عن: دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص11.

(3) انظر: الإبراهيمي، خولة طالب: عن التداولية، مجلة التبيين، الجزائر، ع18، 2002م، ص65.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University



يقدّم إلينا المكوّن التركيبيّ، بفعل قواعد التركيب الجيّد، البنيةَ السطحيةَ. وهنا، يتدخل المكون الدلالي؛ ليغلّف هذه البنيةَ بمعنى، وهذا المعنى، بدوره، يحتاج إلى بنية منطقيّة، تحكم بصدقها أو كذبها، بفعل قواعد الوضع المعنويّ، ويُصطلح على هذا المعنى، عادةً، بالمعنى الحرفيّ، أو معنى الجملة[1]، لذلك "ينبغي أن يكمل بإضافة المعنى التداوليّ، أو دلالة القول، وهذا الذي يضطلع به المكون التداوليّ، أثناء عملية التأويل، التي يقوم بها المتكلمون، أثناء الحديث"[2]. ولأنّ اللغويات في أول أمرها اتجهتْ سوسيريًّا إلى دراسة نظام اللغة، فقد عدّوا البراغماتية درسًا غريبًا عن اللغويات؛ فالبراغماتية تتعلق بما يُضاف على جمل اللغة من الخارج[3]، أي ظروف القول، ومقاصد المتكلمين، وأحوالهم النفسية، والاجتماعيّة، والمعلومات السياقية المشتركة، وأخلاقيّات الحديث، وما يتطلبه من التعاون والتأدب، وغير ذلك، ممّا لا توليه اللغويات السوسيريّة

---

(1) يربط موشلار معنى الجملة بالجانب الدلاليّ، بينما معنى القول (كوحدة للخطاب) بالجانب البراغماتيّ.
انظر: روبول، وموشلار: التداولية اليوم: علم جديد للتواصل، ص215.

(2) الإبراهيمي، خولة طالب: عن التداولية، ص65.

(3) انظر: ديكرو، وشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص123.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أيَّ اهتمام. ومهما قيل عن البراغماتيّة[1]، فقد أضحتْ، اليوم، درسًا لغويا قائما بذاته، يفرض وجوده بقوّة في الساحة اللغوية، ويبسط ظلّه على الدراسات اللغويّة. وأُبَيِّنُ دليلٍ على ذلك، أنّها "تشكل الأساس المعرفيّ لنظريات لسانية معاصرة منبثقة عنها، أو متأثرة بها في الأسس المعرفية، لعلّ من أبرزها نظريةَ (النحو الوظيفي)، لـ"سيمون ديك Simon Dick""[2]، التي أحسنَ توظيفَها "أحمدُ المتوكل" في دراساته. وكان من نتيجة تعاظمِ اهتمامِ الباحثينَ من شتى التخصصات بها، أن صار لها مفهومٌ كبيرٌ، تتقاسمُهُ عددٌ من المفاهيم التي تبلورتْ في كنفها.

3.3.1 البراغماتيّة وتحليل الخطاب: " مقاربة في المفهوم و الإجراء"

سبق أن وضّحْنا أنَّ الاستعمال الحديث لمصطلح البراغماتيّة Pragmatics يعود إلى "موريس"، وهذا يعني، بالضرورة، أنّه ـ وعلى ذلك جرى الاتفاق ـ صاحبُ أقدمِ تعريفٍ للبراغماتيّة. وعودًا على بَدْء، فإنّ "موريس" يعرّف البراغماتيّة بأنّها دراسة علاقة العلامة بمن يستخدمها، ويترتب على ذلك، أنّ العلامة لا تأخذ قيمتَها في الاستعمال من نفسِها، ولا من علاقتها بغيرها من العلامات، بل إنّها تأخذ قيمتها ممّن يستخدمُها؛ فكثيرٌ من الأشكال اللغويّة، مثل أسماء الإشارة، تتكشف دلالتها عن نمط واحدٍ، لا يتغيّر إلا بورودها في مقاماتٍ واستخدامات مختلفة، يكشف عن معناها الجديد مستخدِمُها في مقام ما.

---

[1] من ذلك، أيضًا، أنّ "بار هايلل" (Bar-Hillel) أطلق تعبير (سلة مهملات) على البراغماتيّة، بوصفها تعالج المشكلات التي يعجز التحليل التركيبي والدلالي عن حلّها. وهذا لا يعني أنّ المسائل التي تدرسها البراغماتيّة لا قيمة لها لغويًا، بل على العكس، فهي تقوم بإزالة الغموض عن الأقوال، والوصول إلى التعبيرات الكامنة وراء اللغة في عمليات التواصل.

انظر: صبحي، كاميليا: تداولية Pragmatique، مجلة الألسن للترجمة، ع3، 2002م، ص379، وانظر أيضًا: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م، ص27.

[2] صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص8.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ووفقًا لهذا المفهوم، فإنّ الحقيقة التي نستطيع أن نسجلها، مطمئنين إلى صوابها، أنّ اللغة لا يمكن أن تتحقّق إلا بالاستخدام، و"استخدام اللغة هو عَقْدٌ مع الآخر، يتمّ في إطار تواصليّ محدد"[1]، وتصبح اللغة، في إطار التواصل، خطابًا، يصدرُ عن متكلم محدد، إلى مخاطَب محدد، في سياقٍ مقاميّ محدد، وعلى الرغمِ من "أنّ الخطاب يتوسل، دائما، اللغة في غاياته، فإنّ جوهرَه، في حقيقة الأمر، ليس لغويا، إذ هو مجموعةٌ من النوايا، التي تتحقق بوساطة اللغة"[2]، وهذا يعني "أنّه مع أوجه النشاط الإنسانيّ، وبخاصة مع التفاعلات المتبادلة بين الناس، تستخدم مقولة المقصدية (القصد) للتفسير"[3]؛ لأنّ الخِطاب يعتمد على ما يبثّه المتكلم من معانٍ وأغراض إلى المخاطبين في سياق ما، على المخاطَبِ أن يدركَها، ويؤولها بما يتناسب، وسياق الموقف. ويجدر التنبيهُ، في هذا المقام، على أنّ المخاطبَ ـ أثناء تأويله ـ غيرُ معنيٍّ بالملفوظ، بقدْر ما هو معنيّ بما يقوله الملفوظ، فالبراغماتية "مرتبطة بتحليل ما يعنيه الناس بألفاظهم أكثر من ارتباطها بما يمكن أن تعنيه كلمات أو عبارات هذه الألفاظ منفصلة"[4].

وبازدحام هذه المفاهيم التي هي موضع اهتمام البراغماتية، مثل المتكلم، والمخاطَب، والمقصدية (Intention)، والفائدة (Benefit)، والسياق المقاميّ (The context of the situation)، والاستخدامات العادية للكلام[5]، التي غابتْ، وظيفيًا، عن الدراسات اللغوية السابقة، صرنا بحاجة إلى دراسةٍ تركّز الانتباه على المستخدمين، وظروف استخدام اللغة، بدلا من التركيز على المرجع، أو الحقيقة، أو بناء اللغة[6]. وهنا، برزتْ البراغماتيّة، كمدرسة لغوية، تُعنى بالمتكلمين، ومقاصدهم، إلى جوار المخاطَبين، وتأويلاتهم، وظروفهم الاجتماعيّة والثقافيّة،

---

[1] صبحي، كاميليا: تداولية Pragmatique، ص380.

[2] بوقرة، نعمان: نحو النص مبادئه واتجاهاته الأساسية في ضوء النظرية اللسانية الحديثة ، ص13.

[3] بونتنج، كارل ديتر: المدخل إلى علم اللغة، ترجمة سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، ط1، 2003م، ص292.

[4] Yule, G: Pragmatics, p3.

[5] انظر: الإبراهيمي، خولة طالب: عن التداولية، ص62.

[6] انظر: بلبع، عيد: التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس، ص37.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بالإضافة إلى الخِطاب، وظروفه، والموقف الذي ولّده، وحيثياته، وما إلى ذلك من الأمور التي تُعدّ خارجيّة عن اللغة، لكنّها ـ في الوقت نفسه ـ ضرورية لفهمها، وتأويلها تأويلا مناسبًا. وفي هذا الإطار، يقول "استيتية": "أوّل ما تنصرف إليه البراغماتيّة اللغويّة، هو تحديد هوية العلاقة بين اللغة، وسياقاتها، والذين يصنعون هذه السياقات، ألا وهم الناطقون باللغة"[1].

وفي هذا الاتجاه، يرى "براون ويول" أنّ "تحليل الخِطاب، بالضرورة، تحليل للغة في الاستعمال. لذلك، لا يمكن أن ينحصر في الوصف المجرّد للأشكال اللغوية بعيدًا عن الأغراض أو الوظائف التي وضعت هذه الأشكال لتحقيقها بين الناس"[2]، ويتأكّد هذا الاتجاه مع "فان ديك"، فتحليل الخِطاب عنده "دراسة الاستعمال الفعلي للغة من قبل ناطقين حقيقيين في أوضاع حقيقية"[3]. ومن البيّن أنّ "نظرية تحليل الخِطاب" ـ في ظلّ المفهوم الوظيفيّ ـ ذات نزعة براغماتيّة، من حيث عنايتها بكلّ ما هو خارجيّ عن بنيوية اللغة، فهي معنيّة بظروف التلفظ المتعلقة باستعمال اللغة لا اللغة في حدّ ذاتها، مثل علاقة المتكلم بالمخاطَب، ومقام التلفظ، والأغراض، والمقاصد، والظروف الاجتماعيّة، وما إلى ذلك من القضايا التي لها صلّة بـ"انسجام" الخِطاب (Coherence)، لا بـ"اتساقه" (Cohesion)؛ فالاتساق ـ كما لا يخفى ـ من اهتمامات اللغويات النصيّة[4]، حيث إنّه "ينتج عن تسلسل الجمل وخطية النص"[5].

أمّا الانسجام ـ وإن كان يعتمد على الاتساق، كضمان لسلامة البنية السطحية[6]. فإنّه "من قبيل تحليل للخِطاب، مراع لجنس الخطاب، ومرمى النص، والمعارف المتبادلة بين المتلفظين

---

(1) استيتية، سمير شريف: منازل الرؤية، منهج تكاملي في قراءة النص، دار وائل، عمّان، ط1، 2003م، ص113.

(2) براون ويول: تحليل الخطاب، ص1.

(3) مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخِطاب، ص9.

(4) انظر: شارودو، باتريك، منغنو، دومينيك: معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م، ص101.

(5) مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخِطاب ، ص18.

(6) السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المشاركين في مقام تفاعل معيّن"[1]. فالحكم على خِطاب ما بأنّه منسجم يعتمد على ما يوفره الخِطاب من تعليمات براغماتية يمكن صياغتها حسب المفاهيم الآتية[2]:

(1) الحِجاج (Argumentation): مفهوم براغماتيّ يُعنى بقدرة الخِطاب على توفير الآليات التي بها يحقق الغاية من التلفظ، وهو التأثير والإقناع، والحكمُ على الخِطاب بأنّه حِجاجي يعني أنّه منسجم، بما أنّ الانسجام لا يتحقق ما لم يخلق الخِطابُ أجواءً تأثيريّة، من حيث هي ـ كما توضّح سابقا ـ وظيفته الأساسية في التواصل.

(2) مضمرات القول (الخِطاب) (Discourse Implicit): مفهموم براغماتيّ يُعنى بالمساحات التي يتركها المتكلم فارغةً (مضمرة) في خِطابه، بحيث يُلزِم المخاطب بملئها، وسدّ ثقوبها بما يوفره السياق المقاميّ من معلومات سياقيّة تساعد المخاطَب على إجراء عمليات استدلالية كفيلة بإظهار النص كاملا[3]. فلئن كان هذا الخِطاب منسجمًا، فمردّه إلى أنّ المتكلم استطاع أن يؤثر بالمخاطَب، من جهة كونِ هذا الأخير قادرًا على القيام بالعمل التأويليّ المناسب لتفسير المخفي، وهذا يعني وضوح العلاقة بين المتخاطبين بما فيها من تواطؤ نسبي في الظروف الحافة بالخطاب.

(3) الأعمال اللغوية (Language Acts): مفهوم براغماتي يُعنى بالخِطاب من حيث الأعمال (الأغراض) التي ينجزُها المتكلم في المقام، لذا فهي لا تنفصل عن فائدتها المقاميّة، على اعتبار أنّ الإنسان عندما ينطق، فهو ـ في الوقت نفسه ـ ينجز عملا ما، لا ينجح إلا بخضوعه للطقوس الاجتماعية، والثقافية، والعرفيّة، والنفسيّة، لذا فالبراغماتيّة، هنا، هي جزء من دراسة التعامل اللغوي

---

[1] شارودو، باتريك، منغنو، دومينيك: معجم تحليل الخطاب، ص101.

[2] يقول "سيرفوني": "أمّا الانسجام COHERENCE الذي يستخدم حالات ومقاصد ومعارف كونية غير لغوية، فهو من شأن البراغماتية الحقيقية".

سيرفوني، جان: الملفوظية، ص20.

[3] العجيمي، محمد الناصر: سياق التلفظ وقيمته في تحليل الخِطاب تعميما والخِطاب السردي تخصيصا، ص61.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

من حيث هو جزء من التعامل الاجتماعيّ[1]. ويكون الخِطاب منسجمًا، إذا استطاع المتكلم أن ينجز أعمالَه اللغويّة بنجاح (بما يكفل له القدرة على التأثير)، سواءٌ كان هذا العمل منفردًا (كما هو عند "أوستين") أو شاملًا (من حيث هو هدف عام للخِطاب، كما هو عند "ديك")، وإذا سلّمنا بأنّ البراغماتيّة تنطلق من مسلّمة حِوارية مفادها أنّ كل خِطاب يخلق مخاطَبا، فإنّ الانسجام ـ من هذا الجانب ـ مرتبط بما يضطلع به المتكلمون من قدرة على تبادل الأقوال، أو ـ بمعنى أدق ـ بتبادل الأعمال اللغوية.

وبالعودة إلى التمييز الذي عقدناه بين اللغويات النصيّة، والبراغماتيّة، فـ"إنّ محلل الخطاب، حينما يستعمل مصطلحات مثل الإحالة، والافتراض، والمعنى الضمنيّ، والاستدلال، فإنّه، في الواقع، يصف ما يفعله المتكلمون والمتلقون، ولا يهتمّ بالعلاقة القائمة بين جملة، أو مضمون ما وجملة أخرى"[2].

2.3.1 إشكالية المصطلح بين الترجمة والتعريب

يشهد الدرس اللغويّ عند العرب فوضى صارخة في استخدام المصطلح الغربيّ، بوصفه ثقافةً مستوردة، تتلقّاها عقول عربية مختلفة الأهواء والاتجاهات، ممّا خلقَ إشكاليّةً، تمظهرتْ في تعدد المصطلحات، بالإضافة إلى تعدد دلالاتها. والحقّ أنّ "هذا الجدل في المصطلحات قلّما يخلص كليًا لخدمة العلم، ونصرة المعرفة، إذ تحرّكه بواعث السبق والريادة، وحب الوضع، فتأتي المحاورة على مقدار وفير من الحماس والخطابة، وترى واضع المصطلح، عندئذ، يتبناه في تفاعل

---

[1] انظر: الشريف، محمد صلاح الدين: تقديم عام للاتجاه البراغماتيّ، ضمن أهم المدارس اللسانية، الشريف وآخرون، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، مارس 1986م، ص96.

[2] براون ويول: تحليل الخطاب، ص36.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وانفعال، يحولان قطعا دون مهجة التوحيد"[1]. ولأنّ كلّ مصطلح، في أي علم، ركنٌ ركينٌ، يرتكز عليه البناءُ المعرفيّ لذلك العلم، وحتى لا يكون المصطلحُ حجرَ عثرة أمام الدارسين، ارتأى الباحثُ أن يقدّم هذه المحاولة البسيطة في المصطلح الغربيّ Pragmatics.

إنّ الناظر في المصنّفات التي اعتنتْ بالبراغماتيّة (Pragmatics)، يقفُ على قائمة طويلة من المصطلحات، المترجمة منها والمعربّة. وأول هذه المصطلحات مصطلح "التداولية"[2]، الذي يرتبط بعالم الفلسفة المغربي "طه عبد الرحمن"[3]، حيث يقول: "لقد وضعنا مصطلح "مجال التداول"، أو "المجال التداولي"، منذ أول اشتغالنا بالنظر في الممارسة التراثية في مطلع العقد السابع"[4]. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا المصطلح قد لقي رواجًا واسعًا بين الباحثين في المجال اللغويّ، وحظي بإجماع واسع، حتى دعا بعض الباحثين إلى ضرورة الأخذ به[5]، لكنّه لم يسلمْ من النقد. ومن بين الانتقادات التي توجهتْ إلى مصطلح "التداولية"، أنّ "كلمة تداول لها استخدامات واسعة، وشائعة، مثل تداول العملة، أو تداول الأوراق المالية، وغيرها"[6]، ممّا ليسَ له صلة باللغة، ولا بالكلام.

ليست "التداولية" المقابل العربي الوحيد للمصطلح الغربي Pragmatics، فقد اقترح "صلاح إسماعيل" مصطلح "علم الاستعمال"[7]، بدلا من مصطلح "التداولية"، أو"علم التداول"، ويرى أنّ التمييز الدقيق بين علم الدلالة (Semantics)، وعلم الاستعمال (Pragmatics)، يسوّغ

---

(1) المسدي، عبد السلام: قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، 1984م، ص56.

(2) للدكتور عادل فاخوري ترجمة قريبة منها، وهي "علم التداول".

انظر: فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، ع3، 1989م، ص141.

(3) انظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2006م، ص262.

(4) عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، د.ت، ص244.

(5) انظر مثلا: بن عيسى، عبد الحليم: المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، مجلة دراسات، الجزائر، ع1، 2008م، ص10.

(6) إسماعيل، صلاح: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية 25، الرسالة 230، 2005م، ص77.

(7) انظر: السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

له هذه الترجمة؛ لأنّ "علم الاستعمال... دراسة لغوية تركّز على المستعملين للغة، وسياق استعمالها في عملية التفسير اللغوي، بجوانبها المتنوعة"[1]، في مقابل علم الدلالة الذي يدرس المعنى بمعزل عن السياق. وفي هذا الإطار يقول "صحراوي": "قضية التداولية هي "إيجاد" القوانين الكلية للاستعمال اللغويّ، والتعرّف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغويّ، وتصير "التداولية"، من ثَمَّ، جديرة بأن تُسمّى "علم الاستعمال اللغويّ""[2]. وإلى هذا المصطلح يذهب، أيضًا، "محمد يونس"، قائلا: "هذا المصطلح - وهو إغريقي الأصل - يفسره الغربيون بأنّه علم الاستعمال the science of use، الذي يتفق، تماما، مع مباحث الاستعمال المقابلة لما يُعرَف بالوضع عند علماء أصول الفقه، والبلاغيين العرب القدماء"[3]. وممّا لا ريبَ فيه أنّ ترجمة المصطلح الغربيّ Pragmatics بـ"علم الاستعمال"، برهانٌ على تفاقم مشكلة المصطلح العربي المترجم؛ فـ"كثيرًا ما يتجاذب الميراثُ الاصطلاحيّ ذوي النظر، فينزعون صوب إحياء اللفظ، واستخدامه في غير معناه المدقّق"[4]، إذ إنّ علم الاستعمال له خصوصيّة فقهيّة، وأخرى نحْويّة، أو بلاغيّة، من حقّها أن يلتصق الاستعمال بها، بدلا من تَجْييره إلى علم غربيّ جديد، وإن كان هناك تقارب، مع أنّ هذا يحتاج إلى النظر.

والشاهد على فوضى المصطلحات، أنّ "محمد يونس" يقترح إلى جانب "علم الاستعمال"، مصطلحا آخر، ألا وهو "علم التخاطب"، ويرى أنّ هذه الترجمة "تراعي ما صدق اللفظ، لا مفهومه، بالمعنى المنطقي للمصطلحين، حيث يقصد بمباحث الاستعمال ما يدخل في إطار المباحث التخاطبية تماما"[5]. ويتّضح أمر هذه الترجمة أكثر، في مصنّف آخر له، حيث يقول: "إنّ

---

[1] إسماعيل، صلاح: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس ، ص78.

[2] صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص16.

[3] علي، محمد محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص5.

[4] المسدي، عبد السلام: قاموس اللسانيات، ص55.

[5] علي، محمد محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library- Yarmouk University

استعمال اللغة هو التخاطب بها، وهذا ما سوّغ لنا ترجمة اسم العلم المعروف في اللسانيات الغربية الحديثة بـ"Pragmatics"، بـ"علم التخاطب"؛ لكون معناه الحرفي ـ كما يذكر اللغويون ـ دراسة الاستعمال "the study of use"[1]. وإشكالية هذا المصطلح، إلى جانب مصطلح التداولية أيضًا، أنّهما يركزان على الجانب التواصلي (أو التفاعلي) للغة، بوصفها أداة اتصال بين المتخاطبين في مقام ما، لكنّ هذا يقصي (أو يهمل) جوانب أخرى، مثل المعاني الضمنية، أو حقولا أخرى، كالأعمال اللغوية، وفكرته العمليّة، أو التأثيرية. ولعلّ هذا ما يبرر لأحد الباحثين تساؤلَه في معرض حديثه عن مصطلح التداولية: "هل يغطي هذا المصطلح هذه الحقول المتداخلة، والقطاعات الكثيرة التي تغطيها البراغماتية؟"[2]. أضف إلى ذلك، أنّ مصطلح "التخاطب" له حضور سابق في علم اللغة النفسي، والصوتيّ؛ ناهيك عن حضوره الطبيّ؛ فهو يتعلّق بفئة من المرضى يعانون صعوبة في النطق، والتواصل مع الآخرين.

وإلى جوار هذه الترجمات، برزتْ ترجمة أخرى، وهي "علم المقاصد"، من اقتراح "الزليطي"، و"التريكي"، مترجمَيْ كتاب "تحليل الخطاب" (Discourse Analysis) لـ"براون ويول". والذي دعا المترجمَين "إلى اختيار هذا المصطلح، دون غيره، هو أنّ مفهوم Pragmatics ينبني، أساسًا، على "القصد"، و"المقصديّة" Intentionality في بعدهما الاجتماعيّ"[3]، ويضيفان "كما أنّنا إذا قررنا بمشروعية ترجمة Semantics بمصطلح (علم الدلالة)، فيجوز، قياسا، أن نطلق على Pragmatics اصطلاح "علم المقاصد""[4]. وواضحٌ أنّ هذه الترجمة تركّز، فيما تركّز، اهتمامَها على "قصديّة" المتكلم (Intention)، في الوقت الذي لا تعير اهتمامًا لجوانب أخرى، لا تقل أهميةً عن قصدية المتكلم، مثل المخاطَب، والسياق المقامي.

---

[1] علي، محمد محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب ، ص8.

[2] برهومي، منى: تداولية الأمثال في الرواية المغاربية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2004/2003م، ص39.

[3] براون ويول: تحليل الخطاب، الحاشية رقم 26، ص32.

[4] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ومن بين الترجمات التي ركّزتْ على جانبٍ معيّن من البراغماتيّة، وأهملتْ في الوقت نفسه الجوانبَ الأخرى، نجد مصطلح "المقاماتيّة"[1]، أو "المقاميّات"[2]. فإنّ أدنى تأمّل بسيط لهذه الترجمات، تجعلنا ندرك أنّ اهتمامَها ينصبّ أكثر على فكرة المقام. وشبيه بهذه الترجمة مصطلحُ "المواقفية"، وكذا "السياقيّة"[3]، وتشهد الترجمة الأخيرة [أي السياقية] داعمًا غربيًا لها، فـ"التداولية في نظر "ماكس بلاك" (Maxblak) يجب أن تُسمّى بالسياقية (Contextique)"[4]. ومع أنّ السياق المقامي، يشمل، في معناه، جوانب كثيرة، تغطّيها البراغماتيّة، فإنّه لا يغطّي، مثلا، الجوانب الضمنيّة، أو التأثيريّة، أو التواصليّة، أو الإقناعيّة، ممّا لها صلة بالبراغماتيّة كمبحث لغويّ. ثمّ إنّ مصطلح المقاماتيّة، أو المقاميّات، لهو أشدّ ارتباطا بـ"فيرث" (Firth)، أكثر منه بفلاسفة أكسفورد، مؤسسي البراغماتية.

يترجم الخولي المصطلح Pragmatics بـ"علم الرموز Semiotics"[5]، وهذه الترجمة ـ بلا شكّ ـ ترجمة مغلوطة؛ لأنّ السيميائيّة (علم الرموز) ـ كما قدّمها "موريس"ـ علم عامٌّ يشمل، إلى جانب النحو والدلالة، البراغماتيةَ، بمعنى أنّ البراغماتيّة فرع من السيميائيّةِ، وليستْ السيميائيةَ، و"لقد جاء الالتباس في بعض الكتابات بين البراغماتية والسيميائية، بسبب أنّهما تشتركان في معالجة موضوع الإشارات Signs،....، ولو صحت تسمية البراغماتية بالسيميائيةِ، لصحت تسمية علم الدلالة بالسيميائيّة، ولصحت تسمية علم التراكيب Syntax بالسيميائية"[6]، بما أنّها فروع لعلم واحد، هو السيميائية.

---

(1) انظر: حسام الدين، كريم زكي: أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، د.ت، ط3، 2000م، ص252.

(2) انظر: أبو دلو، أحمد: تحليل الخطاب الجدلي في القرآن: دراسة في لسانيات النص، ص73.

(3) انظر: تشاندرلر، دانيال: معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)، ترجمة شاكر عبد الحميد، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2002م. ص158.

(4) أوشان، علي آيت: السياق والنص الشعري، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص57.

(5) انظر: الخولي، محمد علي: معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1982م، مادة "Pragmatics"، ص222.

(6) استيتية، اللغة وسيكولوجية الخطاب، بين البلاغة والرسم الساخر، ص110.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وثمّة ترجمة أخرى، لاقت ذيوعًا عند الباحثين، ألا وهي "الذرائعيّة". ترتبط هذه الترجمة، في حدود اطلاعي، بالمسدي 1984[1]، ومن بعده، بـ"الفاسي الفهري" 1985[2]، ويؤيدها، من بعدهما، "فالح العجمي"[3]، مع أنّها ترجمة معروفة في الوسط الفلسفيّ للمصطلح الغربيّ Pragmatism، ولعلّ السبب في ذلك "أنّ التداولية Pragmatics، لا تنفصل عن المذهب الفلسفيّ الذي يُترجم عادة بالذرائعيّة انفصالا تاما، فثمّ أبعاد تجمع بينهما، تتعلّق، أساسا، بالغاية، والمقاصد الفعلية في الواقع العمليّ"[4]. ومع ذلك، فهي ترجمة إلى حقل الفلسفة أقرب منها إلى حقل اللغويات.

وهناك ترجمات أخرى، لم تلقَ حظًا من الشيوع، كمصطلح "معنى فضوليّ"[5]، ومصطلح "الإفعاليّة"[6]، وكذا مصطلح "النفعيّة"[7]. والطريف في هذه المصطلحات أنّها، غالبًا، ما ينضاف إليها مصطلح البراغماتيّة، مثل "التصحيح النفعي (البراغماتيّ)"[8].

وإذا جاز لنا أن نختار مقابلا عربيًا للمصطلح الغربيّ Pragmatics، فإنّنا سنضرب صفحًا عن كل الترجمات السابقة، لنختار الترجمة الأكثر تعبيرًا عن مضمون المصطلح الغربيّ لغةً، فقد اقترن بفكرة العمل، واصطلاحًا؛ إذ إنّه مرتبط ـ كما سلَفَ القول ـ بما تعمله العلامة، ولا شكّ أنّ فكرة العمل، ترتبط، أيضًا، بكل مظاهر اللغة التي تُبْرِز الجانب العمليّ للغة، في التواصل والتحاور في المجتمع. هذه الترجمة هي "العملانية"[9]، وزيادة في تقريب المصطلح، فإنّ

---

(1) انظر: المسدي، عبد السلام: قاموس اللسانيات، ص193.

(2) انظر: الفهري، عبد القادر الفاسي: اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال للنشر، منشورات عويدات، الدار البيضاء، بيروت، باريس، 1985م، ص130.

(3) انظر: العجمي، فالح: الربط الذرعي في النص العربي، سلسلة الآداب واللغويات، جامعة اليرموك، ع1، 1994م.

(4) بلبع، عيد: في التداولية.. إشكالية المصطلح بين المفهوم والترجمة والتعريب، ص27.

(5) انظر: بالمر، ف.ر، علم الدلالة: إطار جديد، ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1995م، ص243.

(6) انظر: ميرفوني، جان: الملفوظية، ص109.

(7) انظر: الوعر، مازن: الإعداد والتخطيط في الخطاب اللسانيّ، مجلة جامعة البعث، م24، ع1، 2002م، ص31.

(8) السابق نفسه.

(9) ترتبط هذه الترجمة ـ في حدود اطلاعي ـ بحسن مرضي حسن.
انظر: حسن، حسن مرضي: مدخل إلى فهم اللغة والتفكير، دار الفكر، 1994م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

"مرضي" يعرّف "العملانية" بأنّها "فرع من الدراسات اللغوية يُعنى باستخدامات اللغة في الاتصالات ذات الإطار الاجتماعيّ"[1].

أمّا الباحث، فيرى أنّ التعريب هو أفضل الحلول لمشكلة المصطلح الغربيّ؛ إذ "يتحتم اللجوء إلى الصيغة الدخيلة، بحكم دوران الحديث على معضلة المصطلح ذاته، من حيث تُستعرض الاحتمالات المتعددة استعراضًا معياريًا، وانتقائيًا في نفس السياق"[2]. فلأنّ مفهوم Pragmatics من الجدّة بمكان، بحيث يشهد تطورًا في مفهومه، من حين إلى حين، واتساعًا قد يصعب معه أن نجد مصطلحًا عربيًا يكون على قدر الوفاء تمامًا، فإنّ السبيل الوحيدة أن نلجأ إلى التعريب، وإلى هذا يذهب الباحث في كلّ دراسته.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

---

[1] حسن، حسن مرضي: مدخل إلى فهم اللغة والتفكير، ص21.

[2] المسدي، عبد السلام: قاموس اللسانيات، ص56.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الفَصْلُ الثّاني

المُعْطَياتُ الحِجاجيَّةُ للْخطاب

"التَّخاطُبُ في قِصَّةِ يوسُفَ أُنموذَجًا"

1.2 الحِجاج: "المفهوم والوظيفة"

يلعب "الحِجاج" (Argumentation) دورًا مهمًّا في "نظرية تحليل الخِطاب"؛ ذلك أنّ مجالَه الوحيد هو "الخِطاب"، بمختلف أشكاله: الإشهاري، والسياسيّ، والقضائيّ، والتربويّ، والدينيّ، ...إلخ؛ بما أنّ "الخِطاب"، بكل أدواتِه وتقنياتِه وآلياتِه، يشتغل حِجاجيًا، من أجل غاية واحدة، هي "الإقناع فالاقتناع"، ويُعدُّ هذا دليلا كافيًا على قدرة "الحِجاج" على تحقيق "الانسجام" (Coherence) التامّ له، وهذا ـ من غير شكٍّ ـ مبتغى "نظرية تحليل الخِطاب". وفي هذا الإطار، يقول العزاوي: "أمّا ما تدرسه نظرية الحِجاج في اللغة، فهو اشتغال الأقوال داخل الخِطاب، أي هو تسلسل الأقوال وتواليها داخل الخِطاب بصورة استنتاجية، وبعبارة أخرى، إنها تدرس منطق الخِطاب"[1]، أي الآليات والقواعد الحِجاجية التي تحكم الخِطاب، وتضمن انسجامَه.

وعلى الصعيد الآخر، فإنّ ما يسوّغ الدراسة البراغماتيّة للحِجاج في "نظرية تحليل الخِطاب"، بروزَ مكانة القصدية والفعالية والتأثير في كل عمليّة حِجاجية[2]، وهذا يجعل من الحِجاج، في إطار البراغماتيّة، أداةً فعّالة في تحليل الخِطاب، والكشف عن الأساليب والآليات التي

---

[1] العزاوي، أبو بكر: الحِجاج في اللغة، ضمن الحِجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ط1، 2010م 1: 71-72.

[2] انظر: أعراب، حبيب: الحِجاج والاستدلال الحِجاجي: "عناصر استقصاء نظريّ"، عالم الفكر، م30، ع1، 2001م، ص101.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يتوسلها المتكلم في خِطابه للتأثير على المخاطَب، وتحقيق النتائج التي يترجمها سلوكه وعقله. فما هو الحِجاج؟، وما هي وظيفته التواصلية؟، ومن أين يستمدّ آلياته وأدواته في الخِطاب؟.

1.1.2 المعنى اللغويّ للحِجاج

يرصد "ابن منظور" للفظة "الحِجاج"، عددًا من المعاني[1]، تشكّل في مجموعِها الإطار العامّ للحِجاج، بوصفه جِدالا بين متخاصمَين، يحقق أحدُهما الغَلَبة على الآخر بالدليل والبرهان (الحجّة). وهذا يعني أنّ الحِجاج، بما يقربنا من مفهومه النظريّ: (1) مبنيّ على الاختلاف، ممّا يولد الخِصام، (2) وتفاعليّ، لا يكون إلا في التواصل، فهو موجّه إلى خَصم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المعنى اللغويّ للحِجاج في العربية لا يختلف عنه في اللغات الأخرى، لا سيّما في وظيفته الجِدالية، وإطاره التواصليّ[2].

2.1.2 المفهوم النظريّ للحِجاج

الحِجاج، بكل بساطة، عملية فكريّة تُخاطِب العقل، أدواتُها اللغة (بمفهومها الواسع)، ومجالُها الخِطاب، فـ"حيثما وجد خطاب العقل واللغة، فإنّ ثمة استراتيجية معيّنة نعمد إليها، لغويًا أو عقليًا، إمّا لإقناع أنفسنا، أو لإقناع غيرنا، وهذه الاستراتيجية هي الحِجاج ذاته"[3]. وهذا يعني أنّ الحِجاج مرتبط باللغة الطبيعية، ما استُعملتْ؛ لأنّ استعمالَها يعني أنّ هناك متخاطبين يلجؤون بفكرهم إلى اللغة لا ليبلّغوا محتوى خطاباتهم فقط، وإنّما ليؤثروا ويتأثروا، وليقنعوا ويقتنعوا.

---

[1] انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة "حجج".

[2] انظر: أعراب، حبيب: الحِجاج والاستدلال الحِجاجي ، ص99.

[3] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهنا، نكون أمام مراحلَ ثلاثٍ لا بدّ أن يمرّ بها الحِجاج، يتوزعها المتكلم والمخاطَب، فالمتكلم يقدّم كلّ الحِجج التي من شأنها أن تقنع المخاطَب "مرحلة الإقناع"، والمخاطَب مطالبٌ ببذل جهْد تأويليّ مناسب للمقام، ليصل إلى النتيجة المبتغاة من الخِطاب "مرحلة الاقتناع"، ولا يتمّ الحِجاج بحدود "الإقناع"، و"الاقتناع"، بل لا بدّ من "العمل" بتلك القناعات "مرحلة العمل"؛ لأنّ العمل دليل ماديّ على الاقتناع، ولعلّ هذه المرحلة هي مقصود "أوستين" من "تأثير العمل في القول"[1]، فعندما ينجز المتكلم عملًا حِجاجيًا "عمل الإقناع"، فإنّ له تأثيرًا سلوكيًا، أو فكريًا، ينتظره المتكلم من المخاطَب، كردّ فعلٍ على حِجاجه، وهو الدليل على "نفاذ الخِطاب/تحقيق التأثير"[2]. وبينما ترتبط المرحلتان الأوليان بالعقل، فإنّ المرحلة الأخيرة ترتبط بالعمل، وقد عرّف "بيرلمان" (Perelman)، و"تيتيكا" (Tytica) الحِجاج، بما هو قريب من ذلك، إذ يريان أنّ "الحِجاج غايته التأثير العمليّ، الذي يمهّد له التأثير الذهنيّ"[3]، وتعقيبًا على تعريفهما، يرى صولة "أنّ الحِجاج، من حيث هو عندهما، حملٌ على الاقتناع أولا، وعمل في ضوء ذلك الاقتناع ثانيًا"[4]، وهذا يجعل القول الحِجاجيّ مرهونًا بالاقتناع والعمل.

ووفْقَ هذه الثنائية، فمن غير شكٍّ أنّ المتكلم يسعى في حِجاجه إلى تغيير معتقدات المخاطَبين وسلوكاتهم، وهذا، في حدّ ذاته، يجعل من الحِجاج عملا صعبًا؛ لأنّ الباعث على الحِجاج هو وجود شك في صحة فكرة ما، تبعث على النزاع والاختلاف في وجهات النظر، أو تحقيق الاقتناع بفكرة ما، وهذا ما يفسر انتماء الحِجاج إلى المحتمل لا الحقيقي المطلق، وأنْ يجعل المتكلم المحتمل مطلقًا، والشك يقينا، يعني أنّه بحاجة إلى قوّة خطابية، تستنفذ كل طاقتها من أجل

---

[1] انظر في هذه الدراسة: ص172.

[2] ولد محمد الأمين، محمد سالم: مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، م28، ع3، 2000م، ص57.

[3] نقلا عن: صولة، عبد الله: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكاه، ص 303.

[4] صولة، عبد الله: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكاه، ص306.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الإقناع، لهذا، كان الحِجاج بديلا عن العنف، وبعبارة أخرى، فإنّ "الحِجاج هو النسق القوليّ الذي ينوب عن "القوة الماديّة" في تحقيق النتائج الملموسة"[1]، وهذا، بدوره، يميّز العمل الحِجاجيّ من غيره من الأعمال، في أنّه "عمل جادّ، وليس نوعًا من التسلية الكلامية"[2]، بمعنى أنّ على المتكلم، وهو ينجز عملَه الحِجاجيّ، أن يكون واعيًا بِكُلّ أدواته وتقنياته الخطابية، التي يتمثّلها في حِجاجه، بالإضافة إلى مراعاته للجوانب النفسية والاجتماعية واللياقة الأدبية، وكلُّ ذلك من شأنه أن يسهم، إن كان مضبوطًا بالقدْر المطلوب، في "نفاذ خِطابه"، ورفع مستوى حِجاجه، وبالتالي، القدرة على تحقيق الاقتناع لدى مخاطَبه، الذي لولاه لما كان هناك "حِجاج".

3.1.2 الحِجاج والتواصل

يُعَدُّ الحِجاجُ شكلًا من أشكال التواصل؛ فهو حِوار ومحاورة، وجِدال ومجادلة، ونِقاش ومناقشة من أجل الوِفاق والاتفاق، والإقناع والاقتناع، وهذه أعمال تستدعي الآخر بالضرورة؛ إذ إنّ كل تفكير حِجاجي هو تفكير مع الآخر، وتواصل معه[3]، وقد تقرر لدى "بيرلمان" أنْ "لا حِجاج بدون وجود جمهور يرمي الخِطاب إلى جعلِه يقتنع، ويسلم، ويصادق على ما يُعرض عليه"[4].

وإذا كان من المسلَّم به أنّ الحِجاج تواصل لغويّ، تتفاعل فيه الذوات (الأنا والأنت)، فإنّ هذا التواصل ينهض على جملة من العناصر، لا ينجح إلا بها، وهي - إلى جانب المتكلم

---

[1] ولد محمد الأمين، محمد سالم: مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة ، ص 82.

[2] السابق، ص 80.

[3] انظر: أعراب، حبيب: الحِجاج والاستدلال الحِجاجي ، ص103.

[4] نقلا عن: صولة، عبد الله: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكاه، ص306.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والمخاطَب ـ القصدية، والاتّفاق، والسياق المقاميّ[1]. فالحِجاج ـ بوصفه عملا لغويًا[2] ـ يتحقق بالقصد الإقناعيّ (غرض المتكلم الحِجاجيّ)، والقصد الانعكاسيّ/الاقتناعيّ (قبول المخاطَب)، وينطلق من أرضيّةٍ مشتركة بين المتخاطبين، تُحرّك المخاطَب نحو العمل الحِجاجي، وتُضفي مصداقيّة مبدئية على فرضيات المتكلم، أي خِطابه الذي يعطيه السياقُ المقاميّ مشروعيةَ التواصل.

وبالعودة إلى مخطط التواصل المقترح، يمكن القول: إنّ للعمل الحِجاجي، في إطار التواصل، فائدةً يجنيها المخاطَب، تتوزّع في مسارين: المسار الإخباريّ، والمسار التأثيريّ، ويرى "ديكرو" أنّ الوظيفة التأثيرية أساسيّة، بينما يرى الوظيفة الإخباريّة ثانويّة[3]. فمثلا، لا يريد المتكلم، في موقف معيّن، من تلفّظه بجملة "أذّن المغرب" أن يخبر المخاطَب بحلول صلاة المغرب فقط، فهذا لا شيء أمام اعتبار هذا القول حجّة لنتيجة، من قبيل: أستأذنك؛ فسأذهب إلى المسجد، أو كفّ عن الحديث؛ احترامًا للأذان، وما إلى ذلك من النتائج التي يحتملها المقام.

وإذا كان التواصل هو الطريقة التي يمارس فيها المتكلم حِجاجه وتأثيره على المخاطَب اعتمادًا على آليات وأدوات حِجاجية ماثلة في الخِطاب، بالإضافة إلى ما يصحبها من تغييرات صوتية – وظيفية (التنغيم والنبر)، وتغييرات إشارية (تعابير الوجه واليدين)[4]، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: من أين يستمدّ هذا الحِجاج آلياته وأدواته تلك؟.

---

[1] انظر: السراج، عبد العزيز: التواصل والحِجاج، (أية علاقة؟)، ضمن الحِجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ص274-275.

[2] انظر: العزاوي، أبو بكر: الحِجاج في اللغة، دار الأحمدية، المغرب، ط1، 2006م، ص15.

[3] انظر: السابق، ص42.

[4] انظر: السراج، عبد العزيز: التواصل والحِجاج، (أية علاقة؟)، ص274.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

4.1.2 اللغة والحِجاج

اللغة - من وجهة نظر "البراغماتية"، أو "الملفوظيّة" - "إفصاح، وإدلال، وتعبير، تُحقّقُ الاتصال والتفاهم بين (الباثّ) المتكلم، والمتلقي السامع، أي هي وسيلة تخاطب كلها التعبير"[1]، ويستلزم ذلك أنّ اللغة، عند استخدامِها، لا تكون مجردَ رموز وإشارات تواضعية، وهذا لا ينفي عنها صفة كونها "نظامًا"، بل هي "نظام" يحمل في ذاته قيمًا براغماتية[2]، أو "تعليمات وتوجيهات تقدمها المكوّنات اللغويّة للمؤول، حتى يتمكن من الوصول إلى المعلومات المقامية الكفيلة ببيان كيفية إعادة بناء المعنى الذي قصد إليه القائل"[3].

وهذه النظرة البراغماتية إلى بنية اللغة تمثلها "البراغماتية المدمجة"، وهي مشروع كبير مرتبط بالعالِم الفرنسيّ "ديكرو"، ويقوم هذا المشروع على احتساب دلالة الخِطاب في ضوء المقام، انطلاقًا ممّا توفّره أبنية اللغة من مكونات لغويّة، لها وظيفة توجيهية تساعد المتكلم على توجيه خِطابه وجهة ما[4].

ومن هذه الزاوية، تُعدُّ اللغة رافدًا مهمًا للحِجاج، من وجوهٍ ثلاثة؛ أمّا الأول، فاللغة توفّر للحِجاج إمكاناتِها القابلة للصياغة الحِجاجيّة في ضوءِ المقام، حيث تجد الوظيفة الحِجاجية لخطاب ما عناصرَها الأساسية في بنية اللغة[5]، ومن وجهٍ آخر، فإنّ هذه الإمكانات تحدّد الوجهة الحِجاجيّة للقول (أو الخِطاب)، "وهذا يستلزم أنّ القول لا يصلح أن يكون حجة لهذه النتيجة أو

---

[1] بن ذريل، عدنان: النقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1989م، ص158.

[2] انظر من هذا البحث: الفقرة 1.3.3.

[3] المبخوت، شكري: نظرية الحِجاج في اللغة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص358.

[4] انظر: المبخوت، شكري: نظرية الحِجاج في اللغة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص359، وانظر أيضًا: صولة، عبد الله : البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحِجاج)، ضمن الحِجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ص29.

[5] انظر: أعراب، حبيب: الحِجاج والاستدلال الحِجاجي ، ص105.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تلك، إلا بموجب الوجهة الحِجاجية المسجلة فيه"[1]، حيث تحدد المسار التأويليّ الذي على المخاطَب أن يسلكَه للوصول إلى النتيجة المتوخاة، ومن وَجْهٍ أخير، فإنّ اللغة ـ بوصفها نظريةً يمارسُ فيها الحِجاج وظائفَه ـ تجعل الخِطاب قطعةً واحدةً يطلب آخرُه أولَه، وحاضرُه غائبَه، حيث تتسلسل الأقوال في بناءٍ واحدٍ، منها حِججٌ يقدّمها المتكلم للمخاطَب، ومنها نتائج يسعى المتكلم إلى جعل المخاطَب يستنتجها من بنية اللغة، ويقبل بها، إذ إنّ الملفوظات الحِجاجيّة تضطلع بدور إلزام المخاطَب باستخراج النتائج، فما يريد المتكلم أن يقوله، هو ما يريد أن يجعل المخاطَب يقولُه[2].

5.1.2 البلاغة والحِجاج

البلاغة، في رأي الباحث، ليستْ شيئًا ينضاف إلى اللغة، إنّما هي مكونٌ رئيسيّ من مكوّنات اللغة في الاستعمال، بل هي أداةٌ لتبليغ المقاصد في اللغة، فلا غرابةَ أن تقترن الخِطابةُ، قديمًا، بالبلاغة، فيتخذ منها الخِطيب سلاحًا للأخذ بالعقول، وإقامة الحجّة، ويكون ذلك، كما يقول "الجاحظ" على لسان بعض أهل الهند، بـ"البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة"[3].

والبلاغة، بهذا المفهوم، سلاحٌ خِطابيّ ذو حدّين، فهي، من جهة، زينة وحلية أسلوبيّة، ومن جهة أخرى، طاقة حِجاجيّة، وقوّة إقناعيّة، فـ"البلاغة، إذن، هي الطريقة والوسائل المتبعة في الكلام، حتى تنفذ معانيه إلى عقل وقلب السامع، وما يقتضيه ذلك من وضوح ومحسنات، وإبانة وإظهار، وإقناع"[4]، وبعبارةٍ أخرى، فإنّ البلاغة تمدّ الحِجاج بالعناصر الأساسيّة التي تساهم في

---

[1] المبخوت، شكري: نظرية الحِجاج في اللغة، ص375.

[2] انظر: ديكرو، أوزفالد: السلالم الحِجاجية، ضمن لسانيات الخِطاب، "الأسلوبية، والتلفظ، والتداولية"، صابر حباشة، دار الحِوار، اللاذقية – سورية، ط1، 2010م، ص255.

[3] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، 1: 88.
– أي: أن يكون المتكلم واعيًا في توظيف الأساليب البلاغية في خِطابه وفق مقتضيات المقام.

[4] أعراب، حبيب: الحِجاج والاستدلال الحِجاجي، ص 108.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

توليد الطاقة الإقناعية، سواء على صعيد الشكل والهيئة، والتزويق الأسلوبيّ، أو على صعيد المعاني الوظيفية، إذ لا استعارة لمجرّد الاستعارة، ولا كناية لمجرد الكناية نفسها، بل لأغراض حِجاجيّة تمثّل درجة عليا في الإقناع. فمثلا، عندما قال المساعد السابق للأمين العام لعمليات حفظ السلام "جان- ماري غوهينو": "إنّ 2011م يمثّل عام ربيع العرب"[1]، فهو لا يريد أن يخبر بمحتوى قوله فقط، وإنّما يريد أن يقنع العرب بأنّ ثورتهم دليل على قدرتهم على التحول نحو الديمقراطية، وهذا مؤشّر إلى الخير، وبالتالي، فهو يدفعهم إلى المضيّ قدمًا فيما هم عليه الآن.

ونخلص من كلّ ذلك إلى أنّ "كلّ ما اعتدنا اعتباره بلاغة في خِطاب ما، وخاصةً صورَ الأسلوب، سَيُفسَّر باعتباره حالةً خاصةً من أحوال الحِجاج"[2]، فلا خَلاص للحِجاج من البلاغة، لهذا طابق "بيرلمان" و"تيتيكا" البلاغة بالحِجاج[3]، فالحِجاج عندهما بلاغة، وإن أُخِذ عليهما أنّهما لم يبديا كثيرَ اهتمام لما للشكل من طاقةِ حِجاجيّة كبيرة في الخِطاب[4]، فلا يخفى أنّ "الحِجاج لا غِنى له عن الجمال، فالجمال يرفد العملية الإقناعية، وييسر على المتلقي ما يرومه من نفاذ إلى عوالم المتلقي الفكرية والشعورية والفعل فيها"[5].

---

(1) انظر: التقرير الذي عدّته قناة الجزيرة، يوم السبت، الموافق 2011/4/23م، الساعة 15:31 بتوقيت مكة المكرمة:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/B89F8623-D0F3-4CF2-80B5-76D9DD04F645.htm?GoogleStatID=9
- تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الاستعارة، "ربيع العرب"، أو "ربيع الثورة"، قد شاعت كثيرًا في هذه الأيام.

(2) روبول، أوليفيي: هل يمكن أن يوجد حِجاج غير بلاغي؟، ملحق ضمن البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005م، ص216.

(3) انظر: ولد محمد الأمين، محمد سالم: مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة ، ص 61.

(4) انظر: صولة، عبد الله: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكاه، ص317، وانظر أيضًا: ولد محمد الأمين، محمد سالم: مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة ، ص 86.

(5) الدريدي، سامية: الحِجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، "بنيته وأسلوبه"، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2008م، ص120.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2.2 الآليات والتقنيات الحِجاجيّة

تُعْرَف "الآليات والتقنيات الحِجاجيّة" بأنّها الطرائق والمبادئ التي تحكم البناء الحِجاجيّ في خِطاب ما، وإذا أردنّها بعبارة أخرى، فإنّها الطرق والأساليب التي يتمثّلها المتكلم، عن وعْيٍ وقصدٍ حِجاجيين، من أجل رفع رصيدِه الحِجاجيّ، بما يكفل له القدرة على التأثير في المخاطَب وإقناعه بشكل أنجع.

وإذا كانتْ هذه التقنيات مرتبطة ارتباطًا أوليًا وأساسيًا بالحُجة، فإنّ السؤال الذي ينبغي الإجابة عنه، هو: "ما هي الحُجّة؟". وردَ في اللسان: "الحجّة ما دوفِع به الخصمُ"[1]، ويقول "الكفوي": "ما ثبت به الدعوى .... من حيث الغلبة به على الخصم يُسمى حجّة"[2]. والحجة عند "طه عبد الرحمن": "الدليل الذي يُقصَد للعمل به، ولتحصيل الغلبة على الخصم، مع نصرة الحق، أو نصرة الشبهة"[3]. والحجّة في خِطاب ما، كما يراها "ديكرو"، هي ذلك القول ($ق_1$)، أو مجموعة الأقوال التي يوجهها المتكلم إلى جعل المخاطَب يقبل بقول آخر ($ق_2$)، أو مجموعة أقوال أخرى، كنتيجة لحِجاجه، سواء أكانت صريحة أو ضمنية[4]. وهذا يعني أنّ الحِجاج هو تقديم الحِجج، في قوالبَ (أو مبادئ) حِجاجية، تسعفه البلاغة واللغة في رسمِها (أو تفنينها)، للوصول إلى نتيجة معيّنة. وبشكل عام، فإنّ الحديثَ عن الحِجاج هو حديثٌ عن الآليات والتقنيات التي تضمن للخِطاب أن يكون مؤثرًا ومُقنعًا، بما لا يدع مجالًا للمخاطَب إلى رفض المعطيات الحِجاجية، وهذا يعني أنّه مستعدٌ للعمل بتلك النتائج، وعلى ذلك مدار العمليّة الحِجاجية.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة "حجج".

(2) الكفوي، أبو البقاء: الكليات، ص406.

(3) عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص137.

(4) انظر: المبخوت، شكري: نظرية الحِجاج في اللغة، ص360.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

1.2.2 العدول

ارتباط مبدأ "العدول" بالأسلوب جَعَلَهُ مقصورًا على المعالجة الشكلانيّة؛ فالعدول ـ كما يرى "تمام حسان" ـ "مورد من موارد التأنّق بالأسلوب"[1]، وفي هذا ـ كما لا يخفى ـ إجحافٌ للوظيفة التخاطبية للأقوال، ممّا يعني أنّ "الأسلوب" ـ وإنْ حضن البلاغة بمنهج حديث (وصفيّ) ـ ثوبٌ يجسّد اللغة، ويصفها، دون أن يعبّر عن دورها الأساسيّ في التخاطب[2]، وهو دورٌ يكشف عنه الدَرْسُ الحِجاجيّ، إذ يعتبر الظواهر الأسلوبية ليستْ مظاهر خارجيّة فحسب، بل هي طاقات حِجاجيّة، يوظّفها المتكلمُ من أجل التأثير والإقناع، لهذا دعا "بيرلمان" إلى الحدّ من الغلوّ في التحليل الشكليّ (الأسلوبيّ) للبلاغة، والانصراف ـ بدلا من ذلك ـ إلى التحليل الوظيفيّ في الخِطاب[3]، فليستْ مَهَمَّةُ الحِجاج ـ كما يراها "بيرلمان" ـ "دراسةَ الأبنية والأشكال الأسلوبية بمعزلٍ عن الهدف الذي ينبغي أن تؤديه في عمليات البرهان [الحِجاج]"[4].

الأسلوب، إذن، يفتقر إلى البُعْد "البراغماتيّ"[5]، وهو ما استدركتْه الدراسات الأسلوبيّة الحديثة، سواءٌ على الصعيد الغربيّ (الفرنسيّ)، كما هو عند "جورج مولينييه" (Georges molinie)[6]، أو على الصعيد العربيّ (المغاربيّ– التونسيّ)، كما هو عند "صولة"، فهذا الأخير قد قدّم دراسة مطوّلة، انتهى فيها إلى أنّ "الأسلوب حِجاجيّ، والحِجاج يحمله الأسلوب"[7]، وذلك باستدعاء منهجية "براغماتية"، تنطلق من اللغة، وتنظر إلى المقامِ، إنّها عودةٌ إلى "البراغماتيّة

---

(1) حسان، تمام: البيان في روائع القرآن، "دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآنيّ"، عالم الكتب، القاهرة – مصر، ط1، 1993م، ص347.

(2) انظر: حباشة، صابر: الأسلوبية والتداولية، مدخل لتحليل الخِطاب، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011م، ص39.

(3) انظر: فضل، صلاح: بلاغة الخِطاب وعلم النص، ص 72.

(4) السابق، ص 70.

(5) انظر: العمري، محمد: الحِجاج مبحث بلاغي، فما البلاغة؟، ضمن الحِجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ص21، وانظر أيضًا: حباشة، صابر: الأسلوبية والتداولية، مدخل لتحليل الخِطاب، ص39.

(6) انظر: حباشة، صابر: الأسلوبية والتداولية، مدخل لتحليل الخِطاب، ص40-44.

(7) صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار فارابي، بيروت – لبنان، كلية الآداب والفنون والإنسانيات تونس – منوبة، دار المعرفة، تونس، ط2، 2007م، ص 58.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المدمجة"[1]. وتتجلى أسلوبية "صولة" في مبدأ "العدول"، بالاعتماد على قانون "الأنفع"، الذي يتلخص في "أنّ بين وحدات اللغة تفاوتًا في درجة التعبير حِجاجيًا في فكرة ما، بحيث يعتمد التعبير بالعنصر (أ)، دون العنصر (ب)"[2]، وهذا من شأنِه أن يُخرِج مفهوم العدول من قُمْقُم الشكلانية (الوظيفة الوصفيّة)، إلى فضاء التأثير والإقناع والحِجاج (الوظيفة التأثيريّة)، فيرقى به من "عدول غايته إحكام صنعة الكلام، وصنع جماله، إلى العدول بما هو مدار حِجاج، ومناط اقتناع"[3].

ووَفْقَ هذا المبدأ، يمكن تعريف الحِجاج بأنّه "بحثٌ من أجل ترجيح خيار من بين خيارات قائمة وممكنة، بهدف دفع فاعلين معينين في مقام خاص إلى القيام بأعمال إزاء الوضع الذي كان قائمًا"[4]. فالاختيار مظهر حِجاجيّ، يتجلّى في إقصائه للإمكانات التي تتيحها اللغة، والعدول عنها إلى اختيارٍ، يتوقّع المتكلم أنّه يكون أقوى وأنجع في حِجاجِه. والمتكلم، بذلك، لا يَعرضُ محتوى أقواله فقط، وإنّما يتّخذ منها موقفًا، يريد من المخاطَب أن يقتنع به، فيصادق عليه، ويشاركه في الحكم عليه، والعمل بنتائجه. فمثلا، عندما يعرّف أحدُهم لفتاةٍ عن نفسه بأنّه الدكتور فلان، في موقف لا ضير في أن يتخلّص فيه من الألقاب، فهو لا يريد أن يخبرها مَنْ هو فقط، وإنّما يريد أن يغريَها بمرتَّبه الكبير؛ لغاية إقناعِها بالزواج منه مثلًا.

ونخلص من كلّ ذلك إلى أنّ غاية المتكلم من تطبيق مبدأ "العدول" هو ـ بالإضافة إلى تبليغ المحتوى ـ المُحاجّة به، بمعنى أنّه يقوّي التوجيه نحو النتيجة التي يروم تحقيقها، والتي يريد من المخاطَب أن يعملَ بها[5].

---

[1] انظر: صولة، عبد الله : البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحِجاج)، ص33.

[2] السابق نفسه.

[3] صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص251.

[4] ولد محمد الأمين، محمد سالم: مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة ، ص 57.

[5] انظر: صولة، عبد الله : البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحِجاج)، ص48.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

2.2.2 توظيف الروابط والعوامل الحِجاجيّة

تُعَدُّ الروابط دليلًا قاطعًا على أن الحِجاج مؤشَّرٌ له في بنية اللغة[1]؛ ذلك أنّها تخصّ الأدوات اللغويّة، التي يعطيها الحِجاجُ قيمتَها الوظيفيّة في الخِطاب. وهذا يعني أنّنا لم نعد ننظر إليها على أنّها وصلات للجمل أو النصوص فحسب، "ولكنّها، أيضًا، تؤدّي أغراضًا استدلاليّة حِجاجية، إضافةً إلى وظيفتِها الرابطة"[2]. فالفاء في الخِطاب الآتي: "لم أذهب اليوم إلى الجامعة؛ فالسماء كانت تمطر"، تعدّ رابطًا حِجاجيا؛ يربط بين الحُجة والنتيجة، فنزول المطر حجة لامتناع الذهاب إلى الجامعة. ومن الأهميّة بمكانٍ الإشارة إلى أنّ اللغة ثرية بالأدوات اللغوية التي يتوافر عليها المتكلم في خِطابه، فالخِطاب السابق يمكن أن يحقق النتيجة نفسَها في أكثر من صياغة حِجاجية، كأن يلجأ إلى الأدوات الآتية (لأنّ، إنّ، إذن، و)، أو أدوات الاستفهام الإنكاريّ، إذا ما تعرّض لسؤالٍ من قبيل: "لماذا لم تذهب إلى الجامعة؟"، فيكون جوابه: "ألم تكن تمطر اليوم؟". و"المهمّ من هذا كلّه أنّ هذه المعطيات اللغويّة تمثّل تعليمات توجّه استخلاص النتيجة"[3].

وتكمن الوظيفة الحِجاجية لبعض الروابط، مثل الروابط "حتى، بل، لكن، مع ذلك"، في أنّها تربط بين قولين، كلاهما حُجة، تخدم نتيجة واحدة، ولكن بدرجات متفاوتة، فالحجة التي تلي الرابط "حتى"، مثلا، أقوى من الحجة التي تسبقه[4]. وبالمثال يتّضح المقال: "باعَ خالدٌ حتى بيتَه الذي يأويه"، فمن الواضح أنّ في الخِطاب السابق حجتين: (1) باع خالدٌ كلَّ شيء، (2) باع خالد بيتَه، وكلاهما يخدمان نتيجة من قبيل: "خالد مُفْلِسٌ"، لكنّ الحجة الثانية (التي تلي "حتى") أقوى من الأولى؛ إذ هي ألصق بالنتيجة.

---

[1] انظر: العزاوي، أبو بكر: الحِجاج في اللغة، ص55.

[2] كروم، أحمد: مقاربات نظرية في مظاهر الربط الحِجاجيّ لبنية الاقتضاء، عالم الفكر، ، م32، ع3 ، 2004م، ص 234.

[3] المبخوت، شكري: نظرية الحِجاج في اللغة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص378.

[4] انظر: العزاوي، أبو بكر: الحِجاج في اللغة، ص27.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبالإضافة إلى الروابط الحِجاجيّة، فثمّة نوع آخر من الأدوات اللغويّة، يسميها "ديكرو" العوامل الحِجاجيّة، وهي "التي تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحِجاجيّة التي تكون لقول ما"[1]، وتشمل أدوات الحصر والنفي، وبعض المكونات اللغوية، مثل: "تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا"، وغيرها من المكونات اللغويّة التي تؤدي دورًا مهمًا في توسيع أو تضييق الاحتمالات الحِجاجيّة[2]. وتظهر الوظيفة الحِجاجيّة للعوامل في أنّ "اختيار المتكلم الملفوظَ، وقد دخلت عليه العوامل الحِجاجيّة أنفع في إقامة الحجة من الملفوظ العاري عن تلك العوامل؛ وذلك أنّ النتيجة التي يريد إيصال المخاطَب إليها مضمونة الوصول"[3].

3.2.2 السُلّم الحِجاجيّ

يرتبط مفهوم السُلَّم الحِجاجيّ بمفهوم القوّة الحِجاجيّة، والتي تعني تلك الطاقة الإقناعيّة التي يمنحها السياقُ، وقصدُ المتكلم، إلى القول في موقف ما[4]. ومن هذا المفهوم، يمكن أن ندرك أنّ الحِجج ـ بما أنّ لكلِّ واحدةٍ (قول) منها طاقةً إقناعيةً ما ـ لا تتساوى، ولكن تتفاوت قوةً وضعفًا في الخِطاب الواحد، فثمة حِجج قوية، وأخرى أقوى، وضعيفة وأضعف، وقاطعة وعادية، لكنّ تواجدَها في خِطاب واحد، يعني أنّها تخدم نتيجة واحدة. وتسمى مجموعة الحِجج المتفاوتة في طاقتها الإقناعيّة (أو قوتها الحِجاجيّة)، والتي تدخل في نِطاقٍ حِجاجيّ واحد، فتؤدّي نتيجة واحدة، بـ"الفِئَة الحِجاجيّة"[5].

---

[1] العزاوي، أبو بكر: الحِجاج في اللغة، ص27.

[2] انظر: المبخوت، شكري: نظرية الحِجاج في اللغة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص377، وانظر، أيضًا: العزاوي، أبو بكر: الحِجاج في اللغة، ص27.

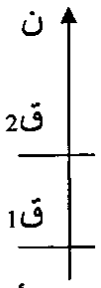
[3] صولة، عبد الله : البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحِجاج)، ص34.

[4] انظر: العزاوي، أبو بكر: الحِجاج في اللغة، ص104، وص127-133.

[5] انظر: عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ص276.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وبما أنّ الفئة الحِجاجيّة تتكون من مجموعة الحِجج المتفاوتة في قوّتها وضعفها، بحيث تتوجّه جميعها إلى نتيجة واحدة (ن)، فإنّه يمكن ترتيب تلك الحِجج تصاعديًا، من الأضعف إلى الأقوى، بحيث تُعتبر الحُجة الثانية (ق2) أقوى من الأولى (ق1)، والثالثة (ق3) أقوى من الثانية (ق2)، وهكذا دواليك، إلى نحصل على متوالية حِجاجيّة تتوزّع على محورٍ عموديّ، يمثّل له "ديكرو" بالرسم الآتي[1]:



والسؤال الذي يمكن أن نطرحه، هنا، هو: "ما هي الفائدة التي يقدمها "السلم الحِجاجيّ" لنظرية "تحليل الخِطاب"؟. من الواضح أنّ مفهوم "السلّم الحِجاجيّ" يختزل المفهومين، أو المبدأين السابقين (العدول، والروابط الحِجاجيّة). فالقول المعدول عنه يمثّل حجّة أضعف من القول الذي اختاره المتكلم في خِطابه، حتى لو كان هذا القول هو الأصل. كما أنّ الرابط إذا جمع بين حجّتين، فإنّ الحجّة التي تليه هي الأقوى، وهي، بالتالي، الأقرب إلى النتيجة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ السلّم الحِجاجيّ يعمل على تنظيم الخِطاب في شبكةٍ واحدة، ممّا يضمن انسجامَه، اعتمادًا على أنّ السلم الحِجاجيّ ينطلق من مبدأ تلازم النتيجة للحجة[2]، فالحجة التي يوظّفها المتكلم في خِطابه، إذا راعى فيها مقاصدَ المتكلمين وتوجّهاتهم، وكانتْ وفقَ مقتضيات السياق، فإنّ لها نتيجةً تعقبُها، وتؤكّد نفاذها، سواءً أكانتْ النتيجة صريحةً أو مضمرة، وهذا ما يجعل من الحِجاج أداةً براغماتيّة فعّالة في تحليل الخِطاب.

---

[1] انظر: المبخوت، شكري: نظرية الحِجاج في اللغة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص365.

[2] السابق، ص363.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

3.2 عرض المدوّنة: "قصة يوسفَ (عليه السلام)"

تنفرد قصة يوسف (عليه الصلاة والسلام) عن غيرها من القصص في القرآن بأمرين: الأول أنّها القصة الوحيدة التي حوتْ أحداثَها كاملةً سورةٌ واحدةٌ طويلةٌ، لهذا اتّسمتْ القصّةُ في هذه السورة بالإطناب، والآخر أنّها القصة الوحيدة التي جاءتْ في مكانٍ واحد، ولم تتكرر. ولعلّ السرّ في ذلك أنّ آخرَها يستدعي أوّلَها، وأولها يستدعي آخرَها، حيث تسير الأحداث مع الشخصيات بأسلوبٍ مشوّق، يطلب كلُّ حدثٍ أخاه، دون أن يتركَ فراغًا زمانيًا أو مكانيًا في ثنايا السرد، ممّا يجعل القصةَ بأكملها وَحْدةً واحدةً. وفي ذلك يقول "قطب": "أمّا قصة يوسف، فكان فيها توافق في الخِتام من نوعٍ خاص يتفق مع القصة في الابتداء، فقد بدأت القصة برؤيا يوسف، فختمت بتحقق هذه الرؤيا، وسجود إخوته له وأبويه"[1]. وفي نفس المضمار، يعزو "تمام حسان" الترابط في القصة إلى السبب نفسه، إذ يقول: "أول القصة خطيئة، وآخرها مغفرة لهذه الخطيئة، وفيما بين هذه الخطيئة وتلك المغفرة، نجد صراع الشهوة والفضيلة، كما نجد مقابلة الرق بالسيادة، والخمول بالتفوق، والفشل بالنجاح، واليأس بالفرح، والمرض بالشفاء، وبين كل قطب من أقطاب التقابل وصاحبه إضافةٌ منطقية عضوية إلى نسيج القصة، لا يستغني تركيبُها عنها؛ لأنّ كل زوجٍ تقابليّ، ممّا سبق، له دورٌ حيويٌّ هامّ في بناء القصّة"[2].

وتتمحورُ أحداث القصّة حول يوسف، فقد تعرّض لأذى إخوته، فحُرِم، إثرَ ذلك، من أبيه، كما تعرّض لأذى امرأةِ العزيزِ، فسُجِنَ، ثم أصبَحَ سيّدًا على خزائن مصرَ (المالية والتموين)، فاتّفقَ أن التقى بإخوتِه، أصحابَ حاجةٍ منه، وعلى إثْرِها، شاءَ القدرُ أن يجتمعَ بأبيهِ بعدَ غيابٍ طويل، فتتحقق رؤيتُه في سجود أبويه وإخوتِه له.

---

[1] قطب، سيد: التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، ط8، 1983م، ص177.

[2] حسان، تمام: البيان في روائع القرآن، ص558-559.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

1.3.2 الحِوار في قصّة يوسف بما هو حِجاج

ينعكس تعدّدُ الشخصيات في القصة على ثراءِ الحوار، فتتفاعل أحداث القصة في تنامٍ متصاعد بين الشخصيات، ممّا يولّد الصِراع، الذي يحتلّ كل مراحل القصة. وليسَ الصراعُ، هنا، إلا نوعًا من الجِدال، وشكلا من الحِوار، يأخذُ ـ من غير شكٍّ ـ طابع الحِجاج؛ لأنّه ـ من جانب ـ يعترف بالآخر طرفًا في اتخاذ القرار، إذ الحِجاج عملةٌ لوجهين: الإقناع والاقتناع. ومن جانب آخر، فإنّ الحِوار في قصّة يوسف يخضع لرقابة العقل، ومنطقيّة الاستدلال، بعيدًا عن ممارسة الإلزام، والتسليم بآراء الآخر من غيرِ نقاشٍ يفضي إلى الوِفاق وحصول الاقتناع.

ولا يخفى على الناظر في ذلك الحِوار أنّه ينبني في كلّ مواضعِه على النزاع حول فكرة ما، فمثلا، لم يكن من السهل أن يُسلّمَ يعقوب (عليه السلام) بفكرةِ أنّ يوسف قد أكله الذئب، فهي موضعُ شكٍّ بالنسبة له، وقد حاولَ أبناؤه إقناعه بها، متّخذين من الحِجاج سبيلا لهم في ذلك؛ فبما أنّ الحِجاجَ قائم على الشكّ، و"بما أنّ الشكّ يقتضي، هو أيضًا، أن يُبرَّر، فإنّ الوضع الحِجاجيّ النمطيّ يتّسم جدليًا بتفصيل وتجابه وجهات النظر المتعارضة في شأن نفس المسألة"[1]. وهذا يعني أن الحِوار ليسَ له غنىً عن الحِجاج، فهو ثوبه الذي يرتديه في كلّ المواقف؛ ذلك أنّ كلّ تفكير أو تواصل مع الآخر هو محاولة في جعله يقتنع بأفكاره، أو يشركه معه فيما يتبناه من أفكار.

وسيتبع الباحثُ استراتيجيات الحِجاج (آلياته وتقنياته) التي سلكها المتحاورون في قصة يوسف، بالوقوف على المقاطع الحِوارية في القصّة، وذلك حسب النسق السرديّ الذي اقتضاه القرآنُ لها، والذي يتجلى في الترتيب الزمانيّ المتوافق مع الطبيعة البشريّة في النموّ، من صغره (رؤيته) إلى رجولته سيدًا (تحقيق الرؤيا)، وما يتخلل تينك المرحلتين من أحداثٍ وحوارات.

---

[1] شارودو، باتريك، منغنو، دومينيك: معجم تحليل الخطاب، ص72.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

4.2 المعطيات الحِجاجيّة في قصة يوسف: "المعالجة والإجراء"

يبدأ الحِوار في القصة بين يوسف وأبيه يعقوب (عليه السلام) في أمرِ الرؤيا، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ(4) قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ(5)﴾. [يوسف].

الواضح من الحِوار السابق أنّ رؤيا سيدنا يوسف قد أثارتْ مخاوف أبيه عليه؛ لأنّه أدركَ من تأويلها أنّه مبشّر ـ دون إخوته الأحدَ عشرَ ـ بالرفعة والشرف في الدنيا والآخرة، وهذا من شأنِه أن يؤجّج قلوبَهم، غيرةً وحسدًا، على يوسف؛ إذ إنّهم "يغارون منه؛ لفرط فضله عليهم خَلقًا وخُلُقًا"[1]، لذلك كان المقامُ مقامَ تحذير. ووفقَ "نظرية الأعمال اللغويّة"، فإنّ يعقوب قد أنجز، بخطابه ﴿لا تقصص رؤياك على إخوتك﴾، عملًا لغويًا، وهو التحذير، وفي هذا يقول "ابن عاشور": "وقول يعقوب ـ عليه السلام ـ هذا لابنه تحذير له، مع ثقته بأنّ التحذير لا يثير في نفسه الكراهة لإخوته؛ لأنّه واثق منه بكمال العقل، وصفاء السريرة، ومكارم الخلق. ومن كان هذا حالُه كان سمحًا، عاذرًا"[2].

المهمّ عندنا أنّ التحذير هو النتيجة التي يريد يعقوب أن يوجه يوسف إليها، وحتى يُكتَب لهذا العمل اللغويّ النجاح، ويحقق يعقوب غايته من صرف يوسف عن ذكر رؤياه على إخوته، كان لا بدّ أن يمارسَ في حِجاجه سلطتَه الأبويّة عليه، ليثير فيه معاني الطاعة، لذلك عدَلَ عن

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 17.

[2] السابق، 12: 18.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

اسم العلم "يوسف" في ندائه إلى صفته "بُنيّ"، فيكون ذلك العدول ضامنًا لنجاح العمليّة الحِجاجيّة، ووجه الضمانِ أنّ الأب مطاعٌ عادةً[1].

ويمكن أنْ نعدّ التصغير في صفة "الابن" عدولا أيضًا، أو داعمًا للعدول الأوّل، فالتصغير في الذوات ـ كما يرى الباحث ـ نوعٌ من الإشاريات المكانيّة (spatial deictics)، يسمّونه "المسافة العاطفية" (emotional distance)، أو "الإشارة الوجدانية" (empathic deixis)[2]؛ ذلك أنّه يخرج إلى معانٍ، من شأنِها أن تختصر المسافة الوجدانية بين المتكلم والمخاطب، مثل التحبب والشفقة، وأخرى من شأنِها أن تزيد تلك المسافة بينهما، مثل التحقير. ومصداق ذلك قول "الرضيّ": "يعني المصغر ما زيد فيه شيءٌ حتى يدل على تقليل، فيشمل .... تقليل ذات المصغّر بالتحقير؛ حتى لا يتوهم عظيمًا، نحو كُلَيْب، ورُجَيل، ومن مجاز تقليل الذات التصغيرُ المفيد للشفقة والتلطف، كقولك: يا بُنَيّ، ويا أُخَيّ، وأنتَ صُدَيِّقي، وذلك لأنّ الصِّغار يُشفق عليهم، ويُتلطَّف بهم، فكنى بالتصغير عن عزة المصغر على من أُضيف إليه"[3]. وعلى ذلك، يكون العدول من الاسم (يوسف) إلى الصفة مصغّرةً (بُنَيّ)، تقنيةً حِجاجيّة تقوّي التوجّه نحو النتيجة (انصراف يوسف عن ذكر الرؤيا لإخوته)، والذي يدلّك على ذلك قول ابن عاشور: "هذا التصغير كناية عن تحبيب وشفقة. نزل الكبير منزلة الصغير؛ لأنّ شأنَ الصغير أن يحب ويشفق عليه. وفي ذلك كناية عن إمحاض النصح له"[4]. ولا يمكن فهم إمحاض النصح لكنّه نوعٌ من القوّة في التوجيه الحِجاجيّ.

ولا يغرب عن البال أنّ النداءَ، هنا، لعبَ دورًا مهمًا في تكثيف الطاقة الحِجاجية، وبالتالي تقوية توجيه المخاطَب نحو النتيجة المبتغاة، فلا شكّ أنّ حضورَ ذهن المخاطَب، أثناء التخاطب،

---

(1) انظر هذه المفاهيم في: صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص177.

(2) انظر في مفهوم الإشاريات المكانية: نحلة، محمود أحمد: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 2002م، ص23.

(3) الأستراباذي، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن: شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده للبغدادي، تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1982م، 1: 190.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 17.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بدرجة تقدير متوسطة، وهو يقابل التقدير الموافقة بدرجة متوسطة. وتعزي الباحثة ذلك إلى أن مدير المدرسة يسهم في توجيه العاملين نحو التفكير بأسلوب علمي وتوجه منطقي في التفكير في حل المشاكل التي تواجه المدرسة، ومساعدة الطلبة في حل مشاكلهم الحياتية المتعلقة بالجدول الدراسي والحصص اليومية، وبينهم أنفسهم، ويساعد مدير المدرسة على تهيئة الظروف المناسبة لتنفيذ المهام الموكلة اليه والفعاليات التربوية المتنوعة.

المجال الثالث: مجال تحقيق الأهداف العامة للمدرسة:

تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة، على فقرات هذا المجال، تبين من خلال التحليل الذي قامت به الباحثة أن الفقرة رقم (46) والتي نصت على "أساهم في حل المشكلات التي تعترض سير العمل" قد احتلت المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بدرجة تقدير كبيرة، وجاءت الفقرة رقم (2) والتي كان نصها "أطور استراتيجيات تحسين العملية التربوية ومعاييرها" بالمرتبة الثانية بمتوسط حسابي بدرجة تقدير كبيرة، بينما احتلت الفقرة رقم (22) والتي نصت على "أصمم خطة إجرائية لتحديد حاجات المدرسة ونظرتها المستقبلية" المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي بدرجة تقدير متوسطة، وقد بلغ المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد العينة على هذا المجال ككل بدرجة تقدير كبيرة، وهو يقابل التقدير الموافقة بدرجة كبيرة. وتعزي الباحثة ذلك إلى أن مدير المدرسة قادراً على مواجهة المعيقات التي تواجه المدرسة، ويسهم في تحقيق الأهداف العامة للمدرسة نظراً لارتباط ذلك في خبرته ومعرفته الأدارية وحنكته في توجية العاملين نحو تحقيق أسمى الأهداف.

المجال الرابع: مجال مناخ العمل التنظيمي:

تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة، على فقرات هذا المجال، تبين من خلال التحليل الذي قامت به الباحثة أن الفقرة رقم (8) والتي نصت

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

حجّته، ويقوّيها؛ فأفضل الحِجاج - والكلام لـ"صولة" - ما كانَ عامًا، وإن كان موجّهًا في أصلِ إنشائه إلى فردٍ بعينه[1].

وبقي أن نشير إلى أنّ التوكيد بالمفعول المطلق، بوصفه عدولا، له أهميّة حِجاجيّة، تتمثل في أنّه يصرف المخاطَب عن النِقاش، أو الاعتراض على مضمون الفعل المؤكّد؛ لأنّه أصبح بمثابة المعلومات السابقة التي على المخاطَب أن يسلّم بها دون أدنى اعتراض[2]. فلو جرّد يعقوب خِطابه من المفعول المطلق ﴿فيكيدوا لك﴾، لربّما جابَهه يوسف بالاعتراض، أمّا وقد أكّده بالمفعول المطلق، فقد صار كيدُ إخوته له من اليقينيّات التي لا يدخلها الشكّ، وهذا من شأنِه أن يقوّي حِجاجه نحو النتيجة المبتغاة (صرفه عن ذكر الرؤيا)، وفي كلام "ابن عاشور" إشارةٌ إلى ذلك، إذ يقول: "وتنوين ﴿كيدًا﴾ للتعظيم والتهويل، زيادة في تحذيره من قص الرؤيا عليهم"[3]. وليسَ للزيادةِ في هذا المقام معنى غير زيادة الطاقة الحِجاجيّة في توجيه الخِطاب إلى التحذير.

ويمكن أن نختصر كل ما سبق في الجدول الآتي:

الحجة	الآلية/ التقنية	النتيجة
﴿يا بنيّ﴾	عدول (صفة وتصغير)	صَرْف يوسف عن قصّ الرؤيا على إخوته
﴿فيكيدوا لك﴾	رابط حِجاجيّ (الفاء)	
﴿كيدًا﴾	عدول (التأكيد بالمفعول المطلق)	
﴿إنّ الشيطان للإنسان عدو مبين﴾	رابط حِجاجيّ (إنّ) +بالإضافة إلى مقدّمة حِجاجيّة تعتمد الحقائق	

[1] انظر: صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص205.

[2] انظر: السابق، ص312.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير 12: 18.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وننتقل إلى حِوارٍ آخرَ، جرى بين إخوة يوسف في اجتماعٍ، يناقشون فيه ما سيصنعونه في يوسف. يقول تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(8) اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ(9) قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ(10) ﴾. [يوسف].

إذا أخذنا خِطاب الإخوة ـ دون خِطاب أخيهم ـ فإنّ الحِجاج فيه يتكوّن من مقدّمة/سبب (﴿ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منّا ونحن عصبة، إنّ أبانا لفي ضلال مبين﴾)، وأطروحة/نتيجة (﴿اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضًا يخلُ لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قومًا صالحين﴾). ودور المقدّمة السابقة أن تدعم النتيجة المتمثّلة في قتل يوسف، وتسمّى بـ"الحجّة المؤيِّدة"[1]. وفي المقابل، فإنّ خِطاب الأخ (القائل) قد قدّم "حجّة مضادة" لقتل يوسف، وهي (﴿ألقوه في غيابة الجبّ، يلتقطه بعض السيارة﴾)، وتعرف "الحجة المضادة" بأنّها الحجة التي "يتم فيها إضعاف، أو دحض النتائج، بهدف الوصول إلى نتائج أخرى"[2]. ولا يخفى أنّ النتيجة التي أراد "القائل" الوصول إليها هي ﴿لا تقتلوا يوسف﴾. ويمكن أن نمثّل لذلك بالمخططين الحِجاجيَّيْنِ الآتيين:

المخطط (1): في دعم النتيجة

يوسف وأخوه أحب إلى يعقوب منّا

المقدمة

النتيجة

اقتلوا يوسف

المخطط (2): في دحض النتيجة

يكفيكم أن تلقوه بالبئر، فيبعده المسافرون عنا

المقدمة

النتيجة

لا تقتلوا يوسف

---

[1] تعرف الحجة المؤيدة عند الحِجاجيين بإنّها الحجة التي تدعم النتيجة.

انظر: غالهوفر، إرمترود، وساريس، ويلم: صنع القرار السياسي الخارجي، "تحليل كمي ونوعي للحجاج السياسي"، ترجمة محمد سالم محمد الأمين الطلبة، ضمن ضمن الحِجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، 5: 102.

[2] غالهوفر، إرمترود، وساريس، ويلم: صنع القرار السياسي الخارجي، "تحليل كمي ونوعي للحجاج السياسي"، 5: 102.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

والذي جعل حجّة القائل أقوى من حجّة الإخوة أنّ قصدَهم من الاجتماع هو البحث عن السبل التي يتحقق بها إبعاد يوسف عن أبيهم، وهذا ما يُفهم من خِطاب القائل ﴿إن كنتم فاعلين﴾[1]، وعلى هذا، فإنّ "ما أشار به القائل من إلقاء يوسف (عليه السلام) في غيابة جبّ، هو أمثل ممّا أشار به الآخرون من قتله، أو تركه في فيفاء مهلكة؛ لأنّه يحصل به إبعاد يوسف عن أبيه إبعادًا، لا يُرجى بعدَه تلاقيهما، دون إلحاق ضرّ الإعدام بيوسف"[2].

ومن الأهميّة بمكانٍ الإشارةُ إلى الدعائم التي توسّلها كلٌّ من الإخوة والقائل في حِجاجِهم، وتُعرَف الدعائم، عند الحِجاجيين، بأنّها كل ما من شأنِها أن تزيد مصداقية المقدّمات لدى المخاطَب[3]. ففي خِطاب الإخوة "عدولٌ" يجسّده التوكيد بلام الابتداء، وتتمثل أهمية التوكيد في مجال الحِجاج ـ كما سلَفَ القول ـ في أنّه يجعل النزاع في المضمون أمرًا غير متحقق، فيؤجّل النِقاش إلى محقّقات المضمون. وعلى ذلك، فإنّ لام الابتداء في خِطاب الإخوة "فيها تأكيد وتحقيق لمضمون الجملة، أرادوا أنّ زيادة محبته لهما أمرٌ ثابت، لا شبهة فيه"[4]، وهذا من شأنِه أن يصرف النِقاش إلى ضلال الأب، وحسد الابن والغيرة منه، وكيفيّة إبعادِه عن أبيه، أو الكيد له، باعتبار ذلك كلّه من مُحققات المضمون. يقول "ابن عاشور": "لم يكن فيهم من يشكّ في أنّ يوسف (عليه السلام) وأخاه أحبّ إلى أبيهم من بقيّتهم، ولكنّهم لم يكونوا سواء في الحسد لهما، والغيرة من تفضيل أبيهم إياهما على بقيتهم، فأراد بعضُهم إقناع بعض بذلك، ليتمالؤوا على الكيد ليوسف (عليه السلام) وأخيه"[5].

---

[1] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 27.

[2] السابق نفسه.

[3] انظر: العبد، محمد: النص الحِجاجيّ العربي، دراسة في وسائل الإقناع، مجلة فصول، ع60، 2002م، ص45، 52.

[4] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، وفتحي عبد الرحمن أحمد حِجازي، مكتبة العبيكان، الرياض – السعودية، ط1، 1988م، 3: 257.

[5] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير 12: 23.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ جملة الحال ﴿ونحن عصبة﴾ تحقق قياسًا منطقيًا للنتائج على المقدّمات. والقياس المنطقي أساسيّ في الخِطاب الحِجاجيّ، إذ يُعدُّ من مظاهر الانسجام الخِطابيّ؛ فهو يعلّق الأقوال بعضَها ببعض ببنية منطقية قِوامُها الاستدلال[1]. ويتكوّن القياس المنطقيّ، غالبًا، من مقدّمتين (كبرى وصغرى)، يترتّب عليهما نتيجة ما. وتكمن وظيفته الحِجاجية في "الانتقال ممّا هو مسلّم به عند المخاطَب، أي المقدمة الكبرى، إلى ما هو مُشْكِل، أي إلى النتيجة"[2]. ووفق هذا يمكن تصوير القياس المنطقيّ في خِطاب الإخوة على النحو الآتي:

(المقدمة الكبرى): الاعتزاز بالفرد دون الجماعة فيه ضلال[3].

(المقدمة الصغرى): أبونا يعتزّ بيوسف وأخيه دوننا.

(النتيجة): إذن، فأبونا في ضلال (يُخطِئ في تدبير العيش).

وأمّا خِطاب القائل، ففيه "عدول" من الصفة (أخينا) إلى اسم العلم (يوسف)، فالضمير في ﴿ألقوه في غيابة الجبّ، يلتقطه بعض السيارة﴾، عائد إلى اسم العلم، ومن شأن العدول ذلك أن يقوّي حِجاجه، ويوجّهه نحو النتيجة (الإبعاد دون القتل)؛ لأنّ في العدول عن الصفة دليلا على أنّه ليس متعاطفًا مع يوسف، وأنّه قد تجاهل، مثلَهم، ذلك النسب من جهة الأب، وهو بذلك واحدٌ منهم، وموافق لهم فيما هم مزمعون على صنعه بأخيهم[4]، رغم ما أبداه من لينٍ في جانبه، ففي قوله ﴿إن كنتم فاعلين﴾ "تعريض بزيادة التريّث فيما أضمروه، لعلّهم يرون الرجوع عنه أولى من تنفيذه، ولذلك

---

(1) انظر: العبد، محمد: النص الحِجاجيّ العربي، دراسة في وسائل الإقناع، ص56، وانظر، أيضًا: غالهوفر، إرمترود، وساريس، ويلم: صنع القرار السياسي الخارجي، "تحليل كمي ونوعي للحجاج السياسي"، 5: 104-105.

(2) العبد، محمد: النص الحِجاجيّ العربي، دراسة في وسائل الإقناع، ص57.

(3) تعتمد هذه المقدمة الحِجاجية (الكبرى) ـ بوصفِها من المسلّمات التي لا نِقاش فيها ـ على ما هو عند عامّة أهل البدو من الاعتزاز بالكثرة، فالانتفاع بالكثرة أقوى تحصيلا من القلة. وهذا ما يقوّيها، ويجعلها ثابتةً كمقدمة حِجاجية.
انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 24.

(4) انظر: الخروف، أحمد: قصة يوسف في القرآن، دار عمار، عمّان – الأردن، ط1، 1992م، ص 29.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

جاء في شرطه بحرف الشرط، وهو "إن"؛ إيماءً إلى أنّه لا ينبغي الجزم به، فكان هذا القائل أمثل الإخوة رأيًا، وأقربهم إلى التقوى"[1].

ومن الواجب، هنا، الإشارة إلى مفهومٍ حِجاجيّ، يتقاطع، في جانبٍ منه، مع مفهوم "الافتراض الإضماريّ"، وهو "المبدأ الحِجاجيّ"، ويعني به الحِجاجيون "مجموعة من المسلمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية وبشرية معينة، والكل يسلّم بصدقها وصحتها"[2]، فكل الإخوة يعرفون أنّ في طرق سفرهم جِبابًا، تقصدها القوافل للاستسقاء، وهذا يستدعي أن يأخذَه بعضُ من يَرِدونَها، فيكون له السلامة والنجاة، ويتحقق لهم الإبعاد، وعلى هذا، يكون حِجاجُه أمثلَ من حِجاجِ الإخوة، وأنفذ؛ لأنّ المبدأ الحِجاجي كان ضامنًا قويًا لربط الحجة بالنتيجة المتوّخاة.

ويبدؤون في تنفيذ مخطّطهم مع الحوار الثالث، فيدور الحديث بين الإخوة وأبيهم حول إمكانية أن يخرج يوسف معهم للرعي والسبق . يقول تعالى: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ(11) أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ(12) قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ(13) قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ(14)﴾. [يوسف].

تدعونا سمة "التوجيه"، باعتبارها سمة أساسيّة في كلّ خِطابٍ حِجاجيّ ـ وتعني أنّ كل ما في الخِطاب يجب أن يوجّه المخاطَب نحو النتيجة المتوخاة ـ إلى البحث عن كلّ عناصر الحِجاج التي توسّلها الإخوة في خِطابهم ليظفروا برخصة خروج يوسف. ولعلّ أوّلَ ما يلفتنا إليه هو "النداء" (﴿يا أبانا﴾)، فلا ريبَ أنّ في صفة الأبوّة "استمالةً" ـ والاستمالةُ أسُّ الحِجاج ـ للأب نحوَ طلبهم؛

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 27.

[2] العزاوي، أبو بكر: الحجاج في اللغة، ص33.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بما تثيره تلك الكلمة من مشاعر الأبوّة، فهي، من جهةٍ، حجّة بالسبب، أي استجب لطلبِنا لكوننا أبناءَك، ومن جهة أخرى، فهي تذكير للأب (يعقوب) بأنّ له أبناءً غير يوسف، يجب أن يطالَهم شيءٌ من حبّه أيضًا، وهذا ما يجعل الملفوظ حِجاجيًا يسير، في إطار التواصل، في مسار التأثير، بوصفِه مسارًا أساسيًا في العمليّة الحِجاجيّة، فليسَ نداؤهم له بصفة الأبوة في هذا المقام عادةً في خِطاب الابن أباه، على ما ذهب إليه ابن عاشور[1]، وإنما هو تبليغٌ ليعقوب بأنّه منحازٌ ـ من غير شكٍّ ـ إلى يوسف، وحتى لا يخرجوا عن نفس مسارِهم الحِجاجيّ هذا، أي إشعار يعقوب بانحيازه الواضح إلى يوسف دون إخوته، عدلوا عن الصفة "أخينا" إلى اسم العلم "يوسف"، فمن شأنِ ذلك أن يؤكّد ليعقوب ما سبّبت محبته المتفردة ليوسف دون إخوته، في إقصائه عنهم، وجعله مقابلا لهم في كلّ شيءٍ.

وفي قولهم ﴿مالك لا تأمنا على يوسف؟﴾ عدول عن الخبر إلى الاستفهام، ويُسمى هذا الاستفهام، عند الحِجاجيين، بالاستفهام الحِجاجيّ؛ إذ ليس هو استخبارا أو طلبا للجواب، وإنّما هو وسيلة حِجاجية[2]، والعدول عن الخبر إلى الاستفهام من شأنِه حِجاجيًا أن "ينقل محتوى الكلام من احتمال أن يكون صادقًا أو كاذبا إلى عدم احتمال ذلك، فهو مجرّد عمل لغويّ حاضر في المقام"[3]. وما ينبغي التأكيد عليه أنّ هذا العدول من الخبر إلى الاستفهام يضيف إلى الخِطاب معاني لم تكن له في أصله (دون عدول)، وهذا من شأنه حِجاجيًا أن يقوّي الاتّجاه نحو النتيجة، إذ يكثّف الطاقة الإقناعية للنتيجة التي يسعى إليها الخِطاب[4]. ويتحقق ذلك في خِطاب الإخوة السابق بالصورة الآتية:

---

(1) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 28.

(2) انظر: صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص425.

(3) صولة، عبد الله : البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحِجاج)، ص47.

(4) انظر: صولة، عبد الله : البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحِجاج)، ص48.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

﴿مالك لا تأمنا على يوسف؟﴾ ←——— نفي الائتمان + الإنكار عليه، ولومه على ذلك[1].

ويقع القول ﴿وإنّا له لناصحون﴾ معترضًا في خِطاب الإخوة بين ﴿مالك لا تأمنا....﴾ و﴿أرسله معنا....﴾، ولهذا الاعتراض ـ بالإضافة إلى قولهم ﴿وإنّا له لناصحون﴾، باعتباره تذييلا ـ وظيفةٌ حِجاجيّة مزدوجة، فهو، من جهة، ينهض تعليلا على صوت يعقوب المضمر: أخاف على يوسف، فيكون جوابُهم: كيف تخاف على يوسف معنا، والحق أنّنا ناصحون له، وحافظون؟![2]. ومن جهة أخرى، فإنّ المتأمّل يدرك أنّه بذلك يوجّه الخِطاب حِجاجيًا نحو النتيجة، فمن شأن النصح والحفظ الذي يدعيه الإخوة أن يكثّف الطاقة الإقناعية لخِطابهم الحِجاجيّ في التأثير على يعقوب بالموافقة على إرسال يوسف معهم. ومن جانبٍ آخر، فإنّ المتأمل في البنية الداخلية للقولين السابقين يجد كتلةً من العناصر الحِجاجية بمثابة المكثّفات الإقناعية للخِطاب. ومن ذلك "العدول" في التوكيد بـ"إنّ"، يقول "ابن عاشور": "التأكيد فيهما للتحقيق تنزيلا لأبيهم منزلة الشاكّ في أنّهم يحفظونه وينصحونه، كما نزلوه منزلة من لا يأمنهم عليه، من حيث إنّه كان لا يأذن له بالخروج معه للرعي ونحوه"[3]. ومن ذلك، أيضًا، "العدول" في التقديم المتمثّل في "له"، والتقديم، هنا، كما يقول "ابن عاشور": "للقصر الادّعائيّ، جعلوا أنفسهم لفرط عنايتهم به بمنزلة من لا يحفظ غيره، ولا ينصح غيره"[4].

وبقي أن نشير إلى الدور الحِجاجيّ الذي يلعبه أسلوب الطلب في قولهم ﴿أرسلْه معنا غدًا يرتعْ ويلعبْ﴾، فمن الواضح أنّ جواب الطلب ﴿يرتع ويلعب﴾ من الأمور الثابتِ حصولُها عند

---

[1] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير 12: 28.

[2] يقول صولة: "إنّ من وجوه الحِجاج في القرآن حكاية أقوال الخصوم، أو مواقفهم في الجملة الأصلية، والرد عليها بواسطة الاعتراض، على نحو تبدو معه الجملة الاعتراضية داخلة مع الجملة الأصلية في علاقة تقابل، ويؤدي هذا التقابل تركيبيا ودلاليا صيغة من قبيل (والحال أنّ، أو في حين أنّ، أو الحق أنّ)".
صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص356.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 29.

[4] السابق، 12: 30.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الخروج، فلا جِدال فيها، وهذا من شأنِه أن يصرف المخاطَب نحو النتيجة "أرسله"، ومن جانب آخر، يعدّ جواب الطلب تعليلا، أو "حجة بالسبب" للنتيجة المتوخاة من الخِطاب الحِجاجيّ بأكمله، فيكون جواب الطلب ضامنًا لنجاح الحِجاج؛ لأنّ من شأنّ ذلك، أي الأكل واللعب، أن يثير الفرح عند أبيهم، فيغريه ذلك، ويرسله معهم، وهذا ما يشير إليه "ابنُ عاشور" في قوله: "وإنّما ذكروا ذلك؛ لأنّه يسرّ أباهم أن يكونوا فرحين"[1].

وللإشارةِ، فإنّ "الاستعارة" في "يرتع" لا تنهض بدورٍ حِجاجيّ؛ لأنّها استعارةٌ مبتذلة (ميّتة) غير مقصودة حِجاجيًا في ذاتِها، وإنّما هي من الاستعارات التي جرتْ، لكثرة استخدامها، على وجه الحقيقة في الاستخدام.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ هذه الوَفرة في العناصر الحِجاجيّة في خِطاب الإخوة، وما نجم عنها من قدرة تأثيريّة في إقناع يعقوب، يمكن أن تزيل الحيرةَ في قول أحدِهم: "العجب من قَبول يعقوب (عليه السلام) ما أبدى بنوه من حفظ يوسف (عليه السلام)، وقد تفرّس فيهم قلبه، فقال ليوسف: فيكيدوا لك كيدًا"[2]. لكنّ يعقوب (عليه السلام) قد جابه خِطابَهم، بدايةً، بما يعني رفضه طلبَهم، وعلل بحجتين، ربط بينهما بالواو العاطفة، وكانتْ الثانية، وفق عمل الرابط الحِجاجيّ، أقوى من الأولى؛ لأنّها تتضمنها، وهذا ـ كما توضّح لنا ـ من مبادئ السلّم الحِجاجيّ، ويمكن لنا أن نحلل حِجاجيًا ردَّ يعقوب (عليه السلام) على طلبهم بالسلم الحِجاجيّ الآتي:

ن= الحزن (يستلزم – صرفهم عن الإلحاح في طلب الخروج بيوسف).

ق2 خوفه أن يأكله الذئب وهم غافلون

ق1 حزنه على فِراقِه

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 29.

[2] نوفل، أحمد: سورة يوسف، دراسة تحليلية، ص307.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

والحجتان الأولى والثانية توجّهان المخاطَب نحو النتيجة نفسها، لكنّ الحجة الثانية أنفذ من الأولى، وأكثر قوة، لذا فهي أعلَقُ بالنتيجة من سابقتها، ومن شأنِها أن تطلبَها وتحثّ عليها، والذي يدلك على ذلك أنّ الإخوة انصرفوا عن الحجة الأولى إلى الثانية، فحاججوه بها. وفي ذلك يقول صاحب الانتصاف: "وكان أشغل الأمرين لقلبه خوف الذئب عليه؛ لأنّه مظنّة هلاكه، وأمّا حزنه لمفارقته ريثما يرتع ويلعب ويعود سالما إليه عما قليل، فأمر سهل؛ فكأنّهم لم يشتغلوا إلا بتأمينه، وتطمينه من أشدّ الأمرين عليه، والله أعلم"[1].

ومما لا شكّ فيه أنّ ردّهم هذا كان منطقيًا، وبأدوات منطقية صريحة أيضًا، ينتمي إلى مبدأ "القياس المنطقيّ"، بمعنى أنّ لهذا الخِطاب مقدمتين، تتبعهما نتيجة، ويُسمى هذا القياس مضمرًا؛ لأنّ مقدمته الكبرى محذوفة، تقدّر بناءً على القولين الآخرين (المقدمة الصغرى والنتيجة)، لما بين هذه الأقوال من ترابط حِجاجيّ، حيث يؤدي كلٌّ منهم إلى الآخر[2]. ويمكن لنا أن نتصوّر القياس المنطقيّ لخطاب الإخوة ذلك كالآتي:

(المقدمة الكبرى): الرجال لا يرضون بالخسران[3].

(المقدمة الصغرى): ونحن (الإخوة) رجال، ذوو قوة.

(النتيجة): إذن، فنحن لا نرضى بالخسران، لذا فنحن قادرون على حفظ يوسف من الذئب.

وغيرُ خافٍ عليكم ما في هذه النتيجة من طاقةٍ إقناعيّةٍ ليعقوب؛ ففيها اطمئنانٌ له على يوسف معهم، بوصفهم رجالا لا يرضون بالخسران.

ويتعاظم الحِجاج في الحوار الآتي، فالدعوى أكبر، والحاجة ماسّة إلى خِطاب حِجاجيّ ذي طاقة إقناعيّة كبيرة. يقول تعالى: ﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ(16) قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا

---

[1] نقلا عن: الزمخشري: الكشاف، الحاشية رقم 1، 3: 257.

[2] انظر: العبد، محمد: النص الحِجاجيّ العربي، دراسة في وسائل الإقناع، ص58.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 31.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ(17) وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ(18) ﴾. [يوسف].

لا شكّ أنّ الإخوة يحترفون التلاعب بالافتراض الإضماريّ لغايات حِجاجيّة، سنترك الحديث عنها إلى الفصل الثالث[1]؛ تجنبًا للتكرار. وما يهمّنا، الآن، هو لجوؤهم إلى الحِجج المادية الملموسة لتكثيف الطاقة الإقناعية في خِطابهم الحِجاجيّ. إذ تعتمد الوظيفة الحِجاجية في خِطابهم على بلاغة الصورة المحسوسة، تمامًا مثلما هو الحال في الخِطاب الإشهاريّ[2]، حيث ينصهر المعنى اللغويّ مع دلالة الصورة في معنى كلي، فيسهم الشكل والصوت والحركة في صياغة المعنى، وتبليغه إلى المخاطَب[3]، وتتمثّل القدرة الإقناعية للصورة في حضورها الماديّ، فتلامس بشكلٍ مباشر المخاطَب، لذلك تمثلت وظيفتها الحِجاجيّة في تهيئة المخاطَب لقَبول كلّ ما يُعرَض عليه، على اعتبار أنّ الصورة من المسلمات التي لا نِقاش فيها، فهي حاضرة أمامه، ومن شأنِها أن تصرفَه مباشرةً إلى النتيجة. فبكاء الإخوة، ومظهرهم الخارجيّ الحزين، وقميص يوسف الممزّق، والملطّخ بالدم، كلّ ذلك ـ في ظنّهم ـ من شأنِه أن يموّه على أبيهم، فيسلّم بما يراه أمامَه من حِجج ملموسة، فيصرفَه عن الظنّ بهم، إلى الدعوى التي يظنون أنّها هيّأته صورتُهم لقَبولها ﴿يا أبانا إنّا ذهبنا نستبق، وتركنا يوسف عند متاعنا، فأكله الذئب﴾. لكنّ الحيلة لم تجز على يعقوب، وأدرك ـ بحكم نبوّته، وفطنته ـ شرّ فعلتهم، وأنّهم كاذبون فيما ادّعوه. يقول "ابن عاشور": "حرف الإضراب [بل] إبطال لدعواهم أنّ الذئب أكله، فقد صرّح لهم بكذبهم"[4].

---

[1] انظر في هذه الدراسة: 140-141.

[2] انظر: صمود، حماد: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص43.

[3] انظر: بوقرة، نعمان: القيمة الحِجاجية في النص الإشهاريّ، ضمن الحِجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، 4: 288-290.

[4] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 36.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ويدور الحِوار بين العزيز وامرأتِه فيما سيصنعونه بيوسف، بعد أن اشتراه من السيارة الذين التقطوه من الجبّ، وقد كان العزيز رئيس شرط ملك مصر[1]. يقول تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف:21].

الذي نلحظه من الخطاب السابق أنّ "وصية العزيز لزوجته جاءت معللة بالحكمة؛ حتى يحرّك دواعي الاستجابة لديها"[2]، وباصطلاحات محللي الخِطاب، فإنّ العزيز ـ بحسب نظرية الأعمال اللغوية ـ قد أنجزَ عملا لغويًا، هو عمل الالتماس، وليسَ من شكٍّ في أنّ المتخاطبين في عمل الالتماس متساوون في الرتبة، فحتى ينجح عمله اللغويّ، ويكتب له التأثير في امرأته، فيدفعها إلى العناية بيوسف، ويكون تأثيره بذلك ملموسًا، فلا بدّ أن يكون خِطابه حِجاجيًا، بمعنى أنّ عليه أن يقدّم الحجج التي توجّه المخاطَب (امرأته) نحو النتيجة المبتغاة من خِطابه، وهي العناية الكريمة بيوسف. ويمكن أن نمثّل لخِطابه حِجاجيًا بالرسم الآتي:

﴿ أكرمي مثواه — عسى أن ينفعنا، أو نتخذه ولدا﴾

النتيجة ◄---------- الحجة

ولا يخفى أنّ العزيز قد قدّم في خِطابه حجتين تخدمانِ النتيجة نفسها، لكنّهما متفاوتتان في قوّتهما الحِجاجيّة، والذي يُظهر هذا التفاوت، هو قصد المتكلم، ومقام التلفظ بالخِطاب. فواضحٌ أنّ الحجتين قد فُصِل بينهما بالرابط الحِجاجيّ "أو"، ومن سمات هذا الرابط حِجاجيًا أن تكون الحجّة التالية له أقوى من السابقة له، ويدلّك على ذلك أمران: الأول أنّ الولد يحقق النفع أيضًا، وبذلك

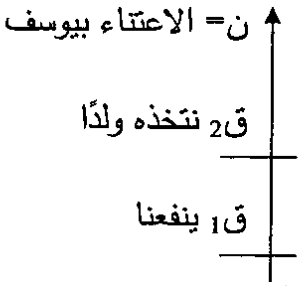
---

[1] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 41.

[2] نوفل، أحمد: سورة يوسف، دراسة تحليلية، ص327.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تطوي هذه الحجة سابقتها تحتها، والثاني أنّ العزيز "كان آيسًا من ولادة زوجه"[1]. وفي هذا الإطار، "يقول ابن عاشور": "أراد أن يجعل الإحسان إليه سببًا في اجتلاب محبته إياهما، ونصحه لهما، فينفعهما، أو يتخذانه ولدًا، فيبرّ بهما، وذلك أشدّ تقريبًا"[2]. ويمكن أن نمثّل لذلك بالسلم الحِجاجي الآتي:



وتنتقل الأحداث إلى قصر العزيز، ويحتدّ الحِوار بين يوسف وامرأة العزيز التي راودته عن نفسه. يقول تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [يوسف:23].

يمتنع يوسف عن الخطيئة التي زينتْها له امرأةُ العزيز، ونفهم ذلك من قوله ﴿معاذ الله﴾، فالذي يترجح عندي أنّ قوله هذا هو ضربٌ من الحوار الداخليّ؛ إذ كيف لامرأة العزيز أن تفهم مرادَه من لجوئه إلى الله بتلفظه بذلك القول، ولم تكن على دينه وقتئذ؟!. ومهما يكن، فمن غير شكٍّ أنّ خِطاب يوسف، في ردّه طلب امرأة العزيز ، خِطابٌ حِجاجيّ، يتوافر على الوسائل الحِجاجيّة الكفيلة، بحسب منظومته الفكريّة، بإقناعها أن تكفّ عن مراودتِه.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 42.

– من معاني "أو" التي يرصدُها النحويون، الإبهام، ورغم أنّهم مختلفون فيما عالجوه من أمثلةٍ في هذا الباب، لكنّني أجدُ استخدامَ "أو" في خِطاب العزيز خيرَ مثالٍ على هذا المعنى. والإبهام ـ كما يعرفه الموزعي ـ "اسم لما أبهمته على المخاطَب من فهم المراد"، فالظاهر أنّ العزيزَ قاصدٌ هذا المعنى؛ لأنّه لا يريد أن يجرح مشاعر امرأته بأنْ يجعل مقصوده المباشر "اتخاذ الولد"، فقد كان ممكنا أن يربط بينهما بالفاء، فيحقق الغرض، لكنّ الإبهام يحقق له الغرضين.

انظر: الموزعي، جمال الدين الخطيب: مصابيح المعاني في حروف المعاني، تحقيق عائض العمري، دار المنار، 1994م، ص146.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 42.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

فلا يخفى على المتأمّل للحوار السابق أنّ في خِطاب يوسف حجّتين؛ الأولى ﴿إنّه ربي، أحسن مثواي﴾، والثانية ﴿إنّه لا يفلح الظالمون﴾، ويتصدر كلتا الحجتين الرابطُ العليّ "إنّ"، وهو بدوره يوجّه المخاطَب نحو النتيجة (الامتناع)؛ إذ يقدّم الحجج بوصفها شرحًا (أو برهانًا) لتلك النتيجة السابقة عليه، و"الشرح هو إجابة عن السؤال "لماذا"؟"[1]، والمخاطَب، وفق هذا النمط الحِجاجيّ، يبحث في خِطاب المتكلم عن جواب لهذا السؤال، لهذا كان الرابط الحِجاجي موجّها للمخاطَب نحو النتيجة؛ إذ إنّ الحجج التي تقدمها هي إجابة عن السؤال "لماذا". ويمكن أن نمثّل لخطاب يوسف، بالإجابة عن سؤال مفترض لامرأة العزيز: "لماذا تمتنع؟":

الامتناع ﴿إنّه ربي، أحسن مثواي﴾، ﴿إنّه لا يفلح الظالمون﴾.

الحجة

النتيجة ←---------لماذا؟-----

ويمكن أن نلحظ في الحجّة الأولى تقنياتٍ حجاجيّة، تتمثّل ـ أولا ـ في العدول عن الاسم إلى الصفة في "ربّي"، ففي هذه الصفة تحقيق لغرضين حِجاجيين، أمّا الأول، فهو تذكير بأنّ العزيز سيّده ومالكه، وكلُّ سيّد من حقّه على غلامه ألا يخونه، وفي "التحرير" أنّ ذكر وصف الرب يؤذن بوجوب الطاعة والشكر لسيده على نعمة التربية[2]. ويمكن أن نمثّل لهذه الحركة الحِجاجيّة بالآتي:

امرأة العزيز زوجة سيّدي (يوسف) ..... الاستدلال..... لا يمكن أن أخونه

الحجة الضامن إذن النتيجة

[الغلام لا يخون سيّده في فراشه]

وأمّا الغرض الثاني، فهو "تعريضٌ بها في خيانةِ عهدها"[3].

---

[1] بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص129.

[2] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 47.

[3] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وثاني التقنيات الحِجاجية هو التأكيد بالوصف ﴿أحسن مثواي﴾، ومن شأنِ هذا التأكيد حِجاجيًا أن يُلغي كل الاحتمالات التي يمكن أن تقترن بوصف السيّد، فمعروفٌ أنّ السيّد قد يكون ظالمًا، وقاسيًا على غلامه، ومن جانبٍ آخرَ، فإنّ لهذا الوصف دورًا حجاجيًا هامًا؛ إذ يصرف المخاطَب (أي امرأة العزيز) عن النِقاش في محتوى المضمون الأصل، وهو السيادة وما يترتب عليها من حق الطاعة، والأمانة. وكلّ هذه الدعائم الحِجاجيّة من شأنِها أن تجعل هذه الحجّة أقوى من لاحقتها في السلّم الحِجاجيّ الآتي:

ن= الامتناع

ق2 إنّه ربي، أحسن مثواي

ق1 إنّه لا يفلح الظالمون

"فجملة ﴿إنّه لا يفلح الظالمون﴾ تعليل ثانٍ للامتناع .... وأشار إلى أنّ إجابتها لما راودته ظلم؛ لأنّ فيها ظلم كليهما نفسه بارتكاب معصية مما اتفقت الأديان على أنّها كبيرة، وظلم سيده الذي آمنه على بيته، وآمنها على نفسها، إذ اتخذها زوجًا وأحصنها"[1]. والذي يمكن الإشارة إليه في هذا المقام، أنّ هذه الحجّة جاءتْ في العموم ﴿لا يفلح الظالمون﴾، وهذا أقوى حِجاجيًا؛ فمشاركة المتكلم (يوسف) المخاطَب (امرأة العزيز) في الحكم (الظلم) فيها إشعارٌ بالموضوعيّة، ومن شأن هذا أن يزيد مصداقية المتكلم لدى المخاطَب، وبالتالي زيادة درجة الاقتناع عنده.

ويهرب يوسف من إغواءِ امرأة العزيز، ليقع أمام سيّدهما في بهتانِها، فهي بحاجةٍ إلى أن تشفي غليلها ممّن أذلّ أنوثتها. يقول تعالى: ﴿وَاسْتَبَقَا البَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى البَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف:25].

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 47.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أول ما يمكن أن نسجّله في خطاب امرأة العزيز من تقنيات حِجاجية، هو ذلك العدول الذي يحمله التركيب ﴿ما جزاء من أراد بأهلك سوءًا﴾. يقول "تمام حسان": "لم تقل إنّ يوسف أراد السوء بشخصها، لتجعل زوجها في موقف القاضي، وإنما قالت إنّه أراد السوء بأهلك، فصورت يوسف يتعدى على شيء هو له؛ ليكون الزوج في موقع الخصومة ليوسف"[1]. وهذا أكبر دليل على أنّ القيمة الحِجاجية للخِطاب، ترتبط بقدرته التأثيرية، لا بمحتواه الوصفيّ، فقولها هذا ليسَ كلامًا لمجرد الإخبار فقط، بل هو اتخاذ موقف أرادتْ من زوجِها أن يتبناه، لذلك جاءَ بصيغة العموم، حتى تكون موضوعيّة في الحكم، ويشاركَها زوجُها فيه، دون أن يشعر أنّه موقف مقصود بيوسف، وبذلك تخلي ساحتها من ظنّ العزيز بها. ومصداق ذلك قول "الزمخشريّ": "فإن قلت كيف لم تصرح في قولها بذكر يوسف، وإنّه أراد بها سوءًا؟، قلت: قصدت العموم، وأنّ كل من أراد بأهلك سوءًا فحقه أن يُسجَن أو يُعذَّب"[2].

ولا يخفى الدور الذي يلعبه العامل الحِجاجي "ما.....إلا" من حصر الاحتمالات التي يقتضيها الموقف، وتحديد المسار التي تسير فيه النتيجة، فامرأة العزيز في قولها ﴿ما جزاء من أراد بأهلك سوءًا إلا أن يسجن أو عذاب أليم﴾ تكون قد "أفرغت الكلام في قالب كلّي، ليأخذ صيغة القانون، وليكون قاعدة لا يعرف المقصود منها، فلا يسع المخاطب إلا الإقرار بها"[3]، والاقتناع بحكمِها الذي قيّدته بالسجن أو العذاب، وهذا ـ بلا شكّ ـ توجيه حِجاجيّ بالعامل نحو النتيجة.

وتجدر الإشارةُ إلى أنّ "شكل الهيئة"، أي المظهر الخارجيّ الذي يكون عليه المتكلم، يُعدُّ من الأمور الداخلة في بِناء الحِجاج، لما له من أهميّة في تهيئة المخاطَب للاقتناع[4]، وفي خِطاب امرأة العزيز ما يمكن أن نصفه بأنّه "شكل هيئة"، كانَ له ـ بالإضافة إلى بلاغة حجّتها ـ القوة التي

---

[1] حسان، تمام: البيان في روائع القرآن، ص 565.

[2] الزمخشري: الكشاف، 3: 271-272.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 50.

[4] انظر: ولد محمد الأمين، محمد سالم: مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة ، ص65.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

جعلتْ الشاهد (من أهلها) يظنّ صدقَها، فيحاول أن يرجّح كفتَها، لكنّ السحر انقلب على الساحر، وفي إطار ذلك، يقول "ابن عاشور": "ابتدرته بالكلام إمعانًا في البهتان، بحيث لم تتلعثم، تخيل له أنّها على حقّ"[1].

وتتضح للعزيز حقيقةُ الأمرِ، فالشاهدُ يكشف أمامَه بطلانَ ادّعاء امرأته، ويبرئ يوسف. يقول تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ(28) يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ(29) ﴾. [يوسف].

يقول "ابن عاشور": "وقد استبان لديه براءة يوسف (عليه السلام) من الاعتداء على المرأة، فاكتفى بلوم زوجه بأنّ ادعاءَها عليه من كيد النساء؛ فضمير جمع الإناث خِطاب لها، فدخل فيه من هنّ من صنفِها بتنزيلهنّ منزلة الحواضر"[2]، وبذلك، فإن العدول من الخِطاب بالمفرد إلى الخِطاب بالجمع فيه تعميم، والتعميم يحقق حِجاجيًا أمرين: الأول فيه عذرٌ ضمنيّ لامرأة العزيز؛ لأنّ فعلَها هذا ممّا هو مشترَك بين جنسها، فليستْ هي مخصوصةً فيه، ولا يخفى ما في هذا العذر من تبرير بإشراك غيرها في الخطأ نفسه، ولوَمٍ ـ على حدّ قول "ابن عاشور" ـ بفعل ما لا يليق بامرأة رجلٍ مثلِه أن تقترفه، وإن كان ذلك ممّا تشترك النساء في الوقوع به. والثاني يقوم دليلًا قاطعًا على أنّ هذا الفعل من كيد المرأة، بحسب ثبوت صفة الكيد لجنس النساء، لذلك جاء بالتذييل ﴿إنّ كيدَكنّ عظيم﴾. وفي التذييل "تكون الجملة الأصلية من الخاص، وبمنزلة القضية أو الدعوى، والجملة المذيلة من العام بمثابة الحجة والبينة"[3]، وعلى هذا، فقوله ﴿إنّه من كيدكن﴾ هي النتيجة التي أرادَ العزيز أن يبلغها امرأته، وقوله ﴿إنّ كيدكن عظيم﴾ هي الحجة التي لا سبيل لإنكارها، بما هو معلوم بالضرورة، والتي تنهض دليلا أو تعليلا على النتيجة، إذ إنّ الإقرار بصحة الحجة يُكسب

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 50.

[2] السابق، 12: 52.

[3] صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص359.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

القول طاقة إقناعية كبيرة، فتكون بذلك داعما قويا للنتيجة. ويمكن لنا، وبشيء من الفضول، القول: إنّ المبتدأ (وهو هنا الكيد) يمثّل المعلومة المسلّم بها، والثابتة لدى المتكلمين، فتكون بمثابة الحجّة عليهم، وفي المقابل، يمثل الخبر (أي وصف الكيد بالتعظيم) المعلومة الجديدة التي يمكن أن تكون محلّ اختلاف، وهذا ما يجعل لهذا القول طاقة إقناعية غير تلك التي اكتسبها بوصفه تذييلا.

وقد لفت انتباهَنا "ابنُ عاشورٍ" إلى أسلوب تخاطبيّ حاضرٍ في خِطاب العزيز، ويُسمى بالإقبال، أو الالتفات، ويمثّل له بقوله: "كاف المخاطبة متعين أنّه خِطاب لامرأة العزيز، فالعزيز بعد أن خاطبها بأنّ ما دبّرته هو من كيد النساء، وجّه الخِطاب إلى يوسف ـ عليه السلام ـ بالنداء، ثم أعاد الخِطاب إلى المرأة"[1]، ويضيف ـ موضحًا المفهوم ـ قولا لـ"لمرزوقي" في شرحه للحماسة: "العرب تجمع في الخِطاب والإخبار بين عدّة، ثمّ تقبل أو تلتفت من بينهم إلى واحد؛ لكونه أكبرَهم، أو أحسنَهم سماعًا، أو أخصّهم بالحال"[2]. والذي يبدو مهمًا في كلام "ابن عاشور" تلك الإشارةُ إلى قدرة المتكلم في توجيه خِطابِه لمخاطَب دون الآخر، بما فيه من زخمٍ حِجاجيّ، يمثّله العدول التخاطبيّ ـ إنْ صحّ التعبير ـ عن مخاطَب (يوسف)، يُخرِجه المتلكم، بلياقة أدبية، من دائرة الاهتمام، أو الاتهام، وفي هذا التماسُ عذرٍ منه، إلى مخاطَب (المرأة) يخصّه المتكلم بالتوجيه، ممّا يولّد لديها (المرأة) شعورًا بالتواطؤ على الحكم بالذنب، والتسليم ببراءة المخاطَب الأول (يوسف).

وتنقل إلينا الآيات الآتية ما جرى من حديث بين النسوة حول تلك الحادثة من جهة، وما دار ـ على إثرِه ـ من حديث بينهنّ وبين امرأة العزيز من جهة أخرى. يقول تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(30) فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 52.

[2] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ(31) قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ(32) ﴾. [يوسف].

يُفهَم الحِجاج على أنّه العملية التي تجعل المخاطَب يقول ما أراد المتكلمُ قولَه[1]، ويمكن أن نتصورَ هذا لدى امرأة العزيز، فقد أجرتْ قولها (حجّتها) على لسانِ النسوة اللاتي وجدْن في صفات "الملك الكريم" الخَلقية، من حسن وجمال بالغين حدّ الافتتان دون مقاومة، مبررًا لمراودتها فتاها (يوسف)، وهذا ما نستشفه من قولهنّ ﴿حاش لله﴾[2]، وكذلك إلغاءً لصفة الضلال التي ألصقْنها بها؛ بحجّة مراودة "عبدها يوسف ﴿عن نفسه﴾، وهي المتزوجة من عزيز مصر!، ويأبى عليها، وتريده قسرًا!"[3]. والظاهر أنّ نجاح العملية الحِجاجية تلك كان دافعًا لها أن تبوح لهن "بأنّها راودتْه؛ لأنّها رأت منهنّ الافتتان به، فعلمت أنّهنّ قد عذرْنَها"[4]، وبناءً على ذلك، فإنّه يمكن أن نعزو نجاح العملية الحِجاجية إلى تقنية الحضور، أي وضع المخاطَب في ظروف مشابهة لظروف المتكلم، ممّا يولّد لديه درجةً كبيرة من الاقتناع[5]. ويمكن لنا، بعد ذلك كله، أن نوضّح العملية الحِجاجية تلك بـ"القياس المنطقيّ" الآتي:

---

[1] انظر: ديكرو، أوزفالد: السلالم الحِجاجية، ص255.

[2] يقول ابن عاشور: "﴿حاش لله﴾ تركيب عربي جرى مجرى المثل، يُراد منه إبطال شيء عن شيء وبراءته منه".
ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 55.

[3] الخروف، أحمد: سورة يوسف، دراسة تحليلية، ص52.

[4] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 56.

[5] يمكن أن نلحظ هذه التقنية بشكل أوضح في الخِطاب الإشهاري، خصوصًا فيما نصطلح عليه بـ"الداعايات" المتلفزة، إذ يضمن رواجًا أكبر للسلعة المعلَن عنها، فمثلا، ظهور فتاة في عمل "دراميّ" قد لاقتْ ترحيبًا كبيرًا دون مثيلاتها من مدير أعمالها، بسبب استخدامها للعطر (س)، دون غيره، يدفع الفتيات (الجمهور) إلى شرائه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

(المقدمة الكبرى): مراودة امرأة كريمة، مثل امرأة العزيز، لفتى أو عبد لها، مثل يوسف، يعد ضلالا. [القول الأول= الحجّة + النتيجة].

(المقدمة الصغرى): لكنّ يوسف لم يكن عبدًا، بل ملكًا كريما. [القول الثاني].

(النتيجة): إذن، فامرأة العزيز بريئة. [النتيجة المضادة للنتيجة الأولى، وهي المعمول بها][1].

إنّ إصرار امرأة العزيز على مراودة يوسف، أو سجنِه في حال إصراره هو، أيضًا، على الرفض، كان مصدرَ قلقٍ عند يوسف، فالخطيئة حرام، والسجن حِرمان، والأخير عندَه أحبّ إليه من الأول. يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ(33) فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ(34) ﴾. [يوسف].

وهذا الخِطاب ـ بلا ريب ـ ضربٌ من مناجاة يوسف لربّه، وإذا كان من المتفق عليه أنّ قوله ﴿ربِّ﴾ نداء، فإنّ النداء "لا يُطلب لذاته، إنّما يطلب لتحقيق غرضٍ آخر، أو أغراض أخرى، وعمل النداء من قبيل خاص، فهو ممهّد لسائر الأعمال اللغوية، أو قل لسائر المعاني والمقاصد، وليس من قبيلها"[2]، ولا سبيل لتحقق هذه الأغراض إلا في جواب النداء، وعلى هذا، فإنّ "المنادى له (أي جواب النداء) أكثر أهمية من النداء"[3]، فقوله ﴿السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه، وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن، وأكن من الجاهلين﴾ جواب لندائه، يختزل فيه غرضَه ومقصودَه من المناجاة، وانطلاقًا من هذا، فإنّ في جواب النداءِ مفهومًا براغماتيًا، أو ـ كما يرى "الشاوش"

---

[1] يقول صولة: "الحِجاج هو دائما إثبات لحجة، وإلغاء لحجة مضادّة، ممّا يضاعف درجة الإقناع لدى المتلقي".
صولة، عبد الله: كتاب "الأيام" لطه حسين خِطابا حِجاجيًا، ضمن أعمال ندوة صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992م، ص306.

[2] الشاوش، محمد: أصول تحليل الخِطاب في النظرية النحوية العربية، 2: 681.

[3] السابق، 2: 685.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

و"صولة"[1]- عملا لغويًا، يمثّله مقصود المتكلم من خِطابه، والنتيجة التي يريد من المخاطَب أن يصل إليها، وهذا يعني أنّ المفهوم الدلاليّ من المنطوق يشكّل الحجّة، التي تقود المتكلم إلى النتيجة، بحكم أنّ المفهوم الدلاليّ ينبغي أن يظهر أولا، ليؤدي إلى المفهوم البراغماتيّ[2].

وقد فرّق "صولة" بين المفهومين السابقين بقوله[3]: "المفهوم الدلالي مداره على الفكرة الكامنة، ضرورة، في طبيعة التركيب اللغوي نفسه، وهذه الفكرة يتوصل المتلقي إلى استخراجِها مستخدمًا كفايته اللغوية خاصة، إلى جانب الكفاية المنطقية والثقافية. أمّا المفهوم اللاقولي، فمداره على عمل القول الضمنيّ، فهو الدعوة إلى العمل في ضوء تلك الفكرة المكونة لما أسميناه بالمفهوم الدلاليّ"[4].

ووفق ذلك، فإنّه من السهل أن نختزل العملية الحِجاجية في خِطاب يوسف (جواب النداء) بالجدول الآتي:

المنطوق	المفهوم الدلالي (الحجة)	المفهوم البراغماتيّ(النتيجة)
﴿السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه﴾	إذن، فأنا أكره المعصيّة.	إذن، فاصرفْها عنّي.
﴿وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن، وأكن من الجاهلين﴾	إذن، فأنا أخاف من الوقوع في المعصية.	إذن، فاصرفها عنّي[5].

---

[1] انظر: صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص267-268.

[2] السابق، ص268.

[3] انظر في هذه الدراسة: ص 172.

- للإشارة، فإنّ "صولة" يعني بالعمل اللاقوليّ (العمل في القول) المفهومَ البراغماتيّ.

[4] صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص268-269.

[5] يقول الزمخشري: "قوله ﴿وإلا تصرف عني﴾ فيه معنى طلب الصرف، والدعاء باللطف".
الزمخشري: الكشاف، 3: 282.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

والذي نستنتجه من الجدول أنّ خِطاب يوسف كلّه يسير حِجاجيًا باتجاه واحد نحو النتيجة، هي الطلب من الله أن يصرف عنه هذه المعصية، وقد استجاب الله لطلبه، فسُجن ﴿حَتَّى حِينٍ﴾ [يوسف:35].

وفي السجن يلتقي يوسف بفتيَيْن، طلبا منه أن يعبّر رؤيتَيْهما ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف:36]، فإذا كان الطلب ـ وفق نظرية الأعمال اللغوية ـ عملا في القول، فإنّ تأثيره، أي تحقيق الطلب في الواقع الماديّ الملموس، يحتاج منهم أكثَر من ذلك، فحجتُهما ـ وقد تصدرت بالرابط العليّ "إنّ" ـ أنّهما "توسّما من يوسف ـ عليه السلام ـ كمال العقل والفهم، فظنا أنّه يحسن تعبير الرؤيا"[1]، وقد عبّر القشيري عن هذه الحجة بقوله: "وقوله ﴿إنا نراك من المحسنين﴾: الشهادة بالإحسان للمحسن ذريعة، بها يتوسل إلى استجلاب إحسانه"[2]. ويمكن أن نمثّل لهذه الحركة الحِجاجية بالآتي:

﴿نبئنا بتأويله﴾ ﴿إنّا نراك من المحسنين﴾

النتيجة ←---------- الحجة

وكما يبدو، فإنّ يوسف استغلّ حاجتهما في تعبير الرؤيا، للدعوة إلى الله الواحد، وتصحيح الموروثات العقدية الفاسدة القائمة على الشرك، وتعدد الآلهة. ولا سبيل إلى ذلك إلا بالإقناع والاقتناع، وآلتُهما ـ من عير شكٍّ ـ الحِجاج. ومن المتفق عليه أنّ الحِجاج في خِطاب يوسف يدفع المخاطَبَين إلى المسير في اتجاه واحد، نحو النتيجة "الإيمان بالله الواحد" ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 60.

[2] القشيري، أبو القاسم: لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1981م، 2: 184.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾ [يوسف:40]. وللمتأمل في خِطابه الحِجاجيّ أن يلحظ الاستدراج الحِجاجيّ[1] ـ كأسلوب من أساليب الدعوة ـ من المرحلة غير المباشرة (مرحلة العرض والتقديم)، وتمثلها الآيتان الآتيتان ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ(37) وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ(38)﴾. [يوسف]، إلى المرحلة المباشرة (مرحلة التقرير والعمل)، وتمثلها الآيتان الآتيتان ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الوَاحِدُ القَهَّارُ(39) مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا للهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ(40)﴾. [يوسف].

ويمكن أن نختزل الخِطاب الحِجاجيّ في مرحلته الأولى بالجدول الآتي:

المنطوق	المفهوم الدلالي (الحجة)	المفهوم البراغماتيّ (النتيجة)
﴿37-38﴾	إذن، فمن يؤمن بالله الواحد يعتنِ الله به	إذن، فاتركوا ملتكم، وآمنوا بالله الواحد

وفي كلام "ابن عاشورٍ" تفصيلُ ذلك، يقول: "وجملة ﴿وذلكما مما علمني ربي﴾ استئناف بياني؛ لأنّ وعده بتأويل الرؤيا في وقت قريب يثير عجب السائلين عن قوة علمه، وعن الطريقة التي حصل بها هذا العلم، فيجيب بأنّ ذلك مما علمه الله؛ تخلصًا إلى دعوتِهما للإيمان بإله واحد .... وزاد في الاستيناف البياني جملة ﴿إنّي تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله﴾؛ لأنّ الإخبار بأنّ الله

---

[1] يوضّح "ابن عاشور" هذه الاستراتيجية (الأسلوب) بقوله: "قد رتب لهما الاستدلال بوجه خِطابيّ قريب من أفهام العامة، إذ فرض لهما إلها واحدا مستفردًا بالإلهية، كما هو حال ملته التي أخبرهم بها، وفرض لهما آلهة متفرقين، كل إله منهم إنّما يتصرف في أشياء معينة من أنواع الموجودات تحت سلطانه لا يعدوها إلى ما هو من نطاق سلطان غيره منهم، وذلك حال ملة القبط، ثمّ فرض لهما المفاضلة بين مجموع الحالين.... ليصل بذلك إلى إقناعهما بأنّ حال المنفرد بالإلهية أعظم وأغنى، فيرجعان عن اعتقاد تعدد الآلهة".
ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 64.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

علمه التأويل وعلوما أخرى، ممّا يثير السؤال عن وسيلة حصول هذا العلم، فأخبر بأنّ سبب عناية الله به أنّه انفرد في ذلك المكان بتوحيد الله، وترك ملة أهل المدينة، فأرد الله اختياره لديهم، ويجوز كون الجملة تعليلا"[1].

أمّا المرحلة المباشرة، فهي مرحلة العمل، واتخاذ القرارات، فمن المؤكّد أنّ الطاقة الإقناعيّة فيها أكبر؛ وكذا التكثيف الحِجاجيّ أكبر. إنّ العدول عن الخبر إلى الاستفهام، في خِطاب يوسف ﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار؟﴾ ـ بوصفه استفهامًا حِجاجيًا ليستْ الغايةُ منه الإجابة ـ من شأنِه أن يحقق أمرين؛ أولهما نفي احتمال تكذيب محتوى الخِطاب، فهو ليسَ تعبيرًا، وإنّما عمل في القول، يسجّل حضوره مقاميًا، "فالاستفهام تقريريّ"[2]، وثانيهما ـ وهو المهم ـ أنّ العدول يضيف إلى معنى التقرير معنى آخر لم يكن ليحضر لولاه، وهو نفي تعدد الآلهة، وهذا المعنى يقودنا بدوره إلى النتيجة التي يريد من المخاطَبين الوصول إليها، أي الإيمان بالله الواحد؛ لأنّ نفي تعدد الآلهة يعني أنّ هناكَ إلها واحدًا لا غيرَ، ويمكن أن نمثّل لذلك بالرسم الآتي:

﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار؟﴾ ⟵ نفي تعدد الآلهة + الإقرار بأنّ الله واحد.

والبُعْد الحِجاجيّ للعدول في خِطاب يوسف لا يقتصر على هذا التركيب، بل يتجاوزه إلى كلّ اختياراته، فقد يتساءَل القارئ لماذا الدعوة بصاحبي السجن دون غيرها؟، ولماذا القهار دون غيرها من الصفات؟، وتبدو الإجابة يسيرةً في ذلك المقام، لكنّها تحتاج منّا إلى بعض التدقيق، فمن الأهمية أن ينزل المحاجّ نفسه منزلة المخاطَب، فيذكره بأنّه لا يتعدّاه منزلةً، وهذا ما يقوّي مصداقيّة الداعي، خاصةً أنّه ـ بذلك ـ يعلنُ أنّ ارتباطَه ونصحَه ليسَ لمصلحةٍ غيرِ أن تكونا مع الله الواحد، فالشعور أنّه يشاركِهما السجن، يزيد من مصداقيته عندهما، ويدفعهما إلى الإقبال لدعوته. وأمّا

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 62.

[2] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

القهار، فصفة لله تَسِمُه بالقوة والغلبة، فهو واحدٌ يدير الكون بإرادته، في مقابل الآلهة المتعددة المتفرقة، والتفرق يعني الضعف، وسلب الإرادة، ومن شأنِ ذلك كلِّه أن يوجَه المخاطبَين إلى الإقرار بإلهٍ واحد، والمرور من تلك الحجة إلى هذه النتيجة يكون وفق المبدأ الحِجاجيّ القائم "على بدهية عقلية ونفسية وواقعية: أنّ الأرباب العديدة العاجزة المتنازعة لا يمكن أن تحقق الاستقرار والأمن والسعادة واجتماع النفس والفكر، بل على النقيض، إنّها تقضي على عبّادها وإنسانيتهم، وتدسّي من كرامتهم وكينونتهم"[1].

ويجب الإشارةُ إلى أنّ الرابط بين المرحلتين هو ذلك القياس المنطقيّ الذي تنتهي به كلُّ مرحلة، ويمكن لنا أن نمثّل على القياس المنطقيّ في المرحلة الثانية؛ لأنّه "بمنزلة رد العجز على الصدر"[2]:

(المقدمة الكبرى): دين الله الواحد لا غيره هو الدين القيم

(المقدمة الصغرى): لكنّ أكثر الناس لا يعلمون ذلك الفضل

(النتيجة): إذن، فآمنوا بالله الواحد.

ويخرج يوسف من السجن، وتثبت براءتُه، وصار ـ بعد تأويله الرؤيا ـ أهلا لثقة الملك، فأراد أن يستعين به في أمور مملكته، فصدر القرار الملكيّ بالتولية ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف:54]، لكنّ يوسف لم يختر أية ولاية (منصب)، فقد سأله أن يوليه خزائن المملكة ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف:55]، والمتأمّل لخِطاب يوسف، يدرك أنّه "علل طلبه ذلك بقوله ﴿إنّي حفيظ عليم﴾ المفيد تعليل ما قبلها،

---

[1] نوفل، أحمد: سورة يوسف، دراسة تحليلية، ص390.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 66.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

لوقوع "إنّ" في صدر الجملة"[1]، والرابط العليّ يقود المخاطَب (الملك) إلى النتيجة وفق الرسم الآتي:

﴿اجعلني على خزائن الأرض﴾ ﴿إنّي حفيظ عليم﴾

النتيجة ◄---------- الحجة

وإذا علمنا أنّ الحفظ محقق للأمانة، والعلم محقق للخبرة وحسن التصرف، وقفنا في خِطابه الحِجاجيّ على حجتين متفاوتتين في قوتِهما، وطاقتِهما الإقناعية، فلا يخفى أنّ المناصب، وخاصة ما تعلق بالأمور المالية، تحتاج ـ قبل الخبرة ـ إلى الأمانة، لهذا كان اختياره بتقديم الحفظ على العلم؛ لأنها الأوصل إلى النتيجة (أي التولية). ويمكن أن نمثّل لذلك بالسلم الحِجاجي الآتي:

ن= ﴿اجعلني على خزائن الأرض﴾

ق2 ﴿حفيظ﴾

ق1 ﴿عليم﴾

وكان لمنصبِه هذا دورٌ في اجتماعِه بإخوته، فقد جاءوا إليه للميرة عند حلول القحط بهم، ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ﴾ [يوسف:58]، وحول ذلك جرى الحوارُ بينهم. يقول تعالى: ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ(59) فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ(60) قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ(61) ﴾. [يوسف].

واضحٌ أنّ الغايةَ من خِطاب يوسف أنْ يأتوه بأخيه، وباعتبار ذلك طلبًا، أي عملًا في القول، فإنّه يلزم لتحققه في عمل التأثير بالقول أن يقدّم المتكلم أكثرَ من هذا الطلب، بمعنى أنّه

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 82.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بحاجةٍ إلى عملية حِجاجية تقود الإخوة إلى النتيجة المطابقة لطلبه، وعلى هذا، فمن السهل أن نتصور خِطابَه الحِجاجيّ وفق القياس المنطقي الآتي:

(المقدمة الكبرى): أنا ﴿أوفي الكيل، وأنا خير المنزلين﴾[1] [وهذا ترغيب، أو إغراء]

(المقدمة الصغرى): ولكن إذا ﴿لم تأتوني به، فلا كيل لكم عندي ولا تقربون﴾

(النتيجة): إذن، فائتوني به.

ومن الأهمية بمكان الإشارةُ إلى أنّ المقدمة الكبرى عدل فيها المتكلم عن الخبر إلى الاستفهام (الحِجاجي)، وهذا حِجاجيًا محقق لأمور؛ (1) أنّه بهذا العدول يجعلهم هم يقرون بمحتوى قوله، وهذا أبلغ حِجاجيًا من أن يخبرهم هو نفسه به، وفي هذا يقول صولة: "إنّ أبلغ الحجج، وأشدّها إفحامًا له ما نطق بها هو نفسه، وساهم في صنعها من خلال إجابته عن الاستفهام الموجَه إليه"[2]، (2) ويؤدي، على لسانهم، غرضين معًا، النفي (ينفي ألا يكون عادلا في الكيل، كريمًا لضيوفه) والإثبات (ويثبت خلاف ذلك)، (3) وبإقرارهم بمحتوى قوله، لا يترك لهم مجالا لمناقشته به.

وفي ردّ الإخوةِ دليلٌ على أنّ التواصل قائم على تبادل الأعمال اللغوية، وهو دليل آخر على أنّ العمل اللغوي، بما فيه الحِجاج، بوصفه آلية دراسة عمل التأثير بالقول، يضمن الانسجام للخِطاب. فقد قوبل طلب يوسف بالوعد من الإخوة، يقول "ابن عاشور": "﴿قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ﴾ وَعْدٌ بأن يبذلوا جهدهم في الإتيان بأخيهم، وإشعارٌ بصعوبة ذلك .... وجملة ﴿وإنا

---

[1] يقول ابن عاشور: "هذه الجملة كناية عن الوعد بأن يوفي لهم الكيل، ويكرم ضيافتهم، إن أتوا بأخيهم".
ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 85.

[2] صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص429.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

لفاعلون﴾ عطف على الوعد بتحقيق الموعود به، فهو فعل ما أمرهم به، وأكدوا ذلك بالجملة الاسمية، وحرف التأكيد"[1].

ويتحقق مجيء الأخ، فيضمّه يوسف إليه، ويخبره بأنه أخوه، يقول تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [يوسف:69]. من البيّن أنّ لدى الأخ اعتقادًا راسخًا بأنّ يوسف قد أكلَه الذئب، لا سيّما أنّ الحادثَ قد مضى عليه من الوقت ما يكفل نسيانَه، وإيداعَه، كما هو، في حقيبة الزمن. التوكيدُ ـ كما سبق القول ـ فيه صرفٌ للمخاطَب عن محتوى القول إليه، بمعنى أن حاجة المتكلم إلى التوكيد ـ بوصفه عدولا ـ أساسُها حِجاجيّ، وهو دعوة المخاطَب إلى التسليم بالمحتوى، وهذا ما دعا يوسف إلى التأكيد بـ"إنّ"، فكأنّه يقول: "أؤكّد لك بأنّي أخوك". وإلى جانب ذلك، فثمّة "قصر قلب"، وفي هذا الأسلوب البلاغي مراعاة حثيثة للمخاطَب؛ لأنّ "المتكلم يقلب فيه حكم السامع"[2]، لذا عدّه "ابن عاشور" من المؤكّدات؛ إذ إنّه يضطلع بالوظيفة الحِجاجية نفسها، أي توجيه المخاطَب نحو النتيجة المبتغاة، وهي "أنا أخوك"، يقول "ابن عاشور": "أكّد الجملة بـ"إنّ"، وبالجملة الاسمية، وبالقصر الذي أفادَه ضمير الفصل، أي أنا مقصورٌ على الكون أخاكَ لا أجنبي عنك، فهو قصر قلب؛ لاعتقاده أنّ الذي كلّمه لا قرابة بينه وبينه"[3]. فالدور الحِجاجيّ الذي يؤديه التوكيد بـ"إنّ"، وبالقصر، هو توجيه الخِطاب، بإثبات إخوته ليوسف، وهذا ما يدفعنا إلى التأكيد بأنّ الحِجاج يكفل للخِطاب الانسجام، على اعتبار أنّ كلَ ما فيه يضطلع بوظيفة واحدة، هي توجيه الخِطاب نحو النتيجة.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 85-86.

[2] السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1983م، ص288.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 95.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ويقع الإخوة في مصيدة يوسف، التي خطط لها من أجل الاحتفاظ بأخيه عنده، فيتهمهم بالسرقة ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ [يوسف:70]، وغنيٌّ عن البيان أنّ ردّ التّهمة يحتاج إلى خِطاب حِجاجي، ذي قوة إقناعيّة كفيلة بصدّ سهامهم. فمن المتوقّع أن يكون خِطابهم حِجاجيًا بقدْر كبير، يقول تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ﴾ [يوسف:73].

يتمثّل دور القسم في توجيه الخِطاب نحو النتيجة توجيهًا يحمل المخاطَب على تصديقه والاقتناع به[1]، وفي رأي الباحث، فإنّ الحِجاج بالقسم يمكن أن يكون نوعًا، أو وجهًا من وجوه الحجّة بالسلطة، ذلك لأنّ المقسم به لا بدّ أن يكون بالنسبة إلى المتكلمين عظيمًا، وذا حضورٍ قويّ، وليسَ هناكَ أعظم، وأقوى حضورًا من جلال الله ﴿تالله﴾، ويمكن ـ كما يرى صولة ـ أن نعتبر المقسم به حجّة على صحة المقسم عليه باعتباره نتيجة (دعوى)[2]، وعلى هذا، فقسمهم حجّة سلطوية، تعدُّ مصدرَ قوة، لا يمكن إضعافُها، إنّه الله، وهذه الحجّة بكثافتِها الإقناعية، تفرض على يوسف ومَن معه أن يصدقوهم في دعواهم بأنّهم لم يسرقوا، وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ "الزمخشري" يرى أنّ هذا القسم "فيه معنى التعجب مما أضيف إليهم"[3]، ولعلّ هذا ممّا يوفّره التنغيم للخِطاب، فمن المتّفق عليه أنّ المتكلم ينجِزُ بالتنغيم أعمالًا لغويّة، تتباين بتفاوت النغمة صعودًا وهبوطًا، فالطريقة التي قيل فيها الخِطاب ـ بما فيها القسم ـ تمنحُهُ معنى التعجب، وتأكيدا على هذا المعنى يقول "ابن عاشور": "والتاء في ﴿تالله﴾ حرف قسم .... يختص ... بالمقسم عليه العجيب"[4].

والنفي الحاصل في خِطابِهم ليسَ إلا دحضًا لرأيهم، وردًا عليه، ولكن ما يميّزه حِجاجيًا أنّه يجعل المخاطَب مسهمًا في إنتاج الحجّة ﴿لقد علمتم﴾، فكأنّي بهم يقولون: "نعم، نحن نعرف أنّهم

---

(1) انظر: صولة، عبد الله: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص321.

(2) انظر: السابق، ص320.

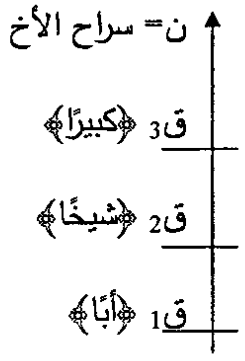
(3) الزمخشري: الكشاف، 3: 308.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 97.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

ليسوا بمفسدين، فكيف سيسرقون؟!"، ولعلّ في هذا معنى التعجّب الذي يَفهمه المفسرون من القسم. ونفي السرقة بالكونيّة فيه، أيضًا، دعوة من المتكلم إلى المخاطَب لينظر ـ إن صحّ التعبير ـ في ملفّهم، وفي ذلك ـ كما لا يخفى ـ استنطاق للحقّ، وإقامةٌ للحجة.

وتثبت السرقة على أخيهم، و﴿جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾ [يوسف:75]، لكنّ أباهم قد أخذ عليهم موثقًا من الله أن يعودوا بأخيهم. ﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا العَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف:78]. يقول "ابن عاشور": "وصفوا أباهم بثلاث صفات تقتضي الترقيق عليه، وهي: حنان الأبوة، وصفة الشيخوخة، واستحقاقه جبر خاطره؛ لأنه كبير قومه، أو لأنّه انتهى في الكبر إلى أقصاه؛ فالأوصاف مسوقة للحث على سراح الابن، لا لأصل الفائدة"[1]. ومن الملاحظ أنّ الصفات الثلاث تتفاوت في قوّتها الحِجاجية، فمن شأن الكبير ـ وهي الحجّة الأقوى إقناعًا، ومن ثمّ، فهي الأقرب للنتيجة ـ أن يستحقّ منه جبرَ خاطرِه، لذا، فهي تتضمن الحجتين السابقتين لها، دون أن يستغني الحِجاج عنهما، فتلك الحجج مجتمعةً تقوم بوظيفة حِجاجية واحدة، وهي الحث على سراح الابن، ويمكن أن نمثل لهذه العملية بالسلم الحِجاجيّ الآتي:



"وجملة ﴿إنّا لنراكَ من المحسنين﴾ تعليل لإجابة المطلوب لا للطلب. والتقدير: فلا تردّ سؤالنا؛ لأنّنا نراكَ من المحسنين، فمثلك لا يصدر منه ما يسوء أبًا شيخًا كبيرًا"[2]، ويضّطلع بوظيفة

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 103.

[2] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

التعليل الرابطُ الحِجاجيّ "إنّ"، ودورُه حِجاجيًا أن يوجّه الخِطاب نحو النتيجة التي هي سابقة عليه، ويمكن أن نمثّل للعملية الحِجاجية بالرسم الآتي:

سرّح أخانا ﴿إنّا لنركَ من المحسنين﴾

النتيجة ◄---------- الحجة

ويأتي الردّ من يوسف بالامتناع ﴿مَعَاذَ اللهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ﴾ [يوسف:79]، و"علل الامتناع من ذلك بأنّه لو فعله لكان ذلك ظلمًا، ودليل التعليل شيئان: وقوع ﴿إنّ﴾ في صدر الجملة، والإتيان بحرف الجزاء نفسه، وهو ﴿إذن﴾"[1]، وكلاهما رابط حِجاجي، وظيفتُه توجيه الخِطاب، باعتبار ما بعدَهما حجة ثابتة مقنعة، نحو النتيجة، وهي الامتناع، ويمكن أن نمثّل لذلك بالرسم الآتي:

﴿معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده﴾ ﴿إنّا، إذن، لظالمون﴾

النتيجة ◄---------- الحجة

والذي يضمن سلامة العملية الحِجاجية تلك بالربط بين الحجة والنتيجة هو شريعتُهم التي قضوا بها ﴿جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾، ولا يسترقّ إلا مَنْ سرق، وعدا ذلك، فهو ظلم، لا ترضاه الشريعةُ، فكانتْ حجّته أكثر قوة من حجتهم، لأنّها تسير وفق المبدأ الحِجاجي، وهو القانون المعمول به عندَهم، ﴿فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ [يوسف:80].

وهكذا، تسير العملية الحِجاجية في الحوار، فكلّ متكلم يسعى بشكلٍ أو بآخر إلى إقناع المخاطَب، باستحضار حجج، يقوّي بها مرادَه، أو يدحض بها حجج الخصم، وهو بذلك، يبني خِطابًا وَفْقَ آليات وتقنيات، يوظّف فيها المتكلم كفاءته اللغوية والبلاغية، التي تغذّي الحِجاج،

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 104.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ليكون الخِطاب قادرًا على القيام بوظيفة الإقناع والتأثير، التي هي الغاية الأساسية من كل تواصلٍ لغويّ.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفَصْلُ الثّالِثُ

مُضْمَراتُ القَوْلِ (الخِطابِ)

1.3 تجذير الإضمار للغة العاديّة

تُعَرّف اللغة العاديّة (الطبيعية) "Ordinary Language" بأنّها اللغة الجارية على ألسننا في حياتنا اليوميّة، حيث تسمح لها خاصيَّتُها الاستعماليّة (استخدام المتخاطبين لها في مواقف مختلفة من الحياة) بأن تتصف بالغموض (تعدد الدلالات والتأويلات)، وتعددية المعنى. وبدوره يطرح علينا هذا التعريف إشكاليّةً يوضّحُها لنا التساؤل الآتي: هل يمكن لنا أن نتواصل بِلُغة أحاديّة المعنى؟، وبشكلٍ آخر، فهل نستطيع أن نؤوّل عبارة "قِفْ" بتأويل واحدٍ، مفاده أنّ ثمّة متكلما يأمر مخاطَبًا جالسا بالوقوف؟.

قد تكون الإجابة على هذا السؤال يسيرة، إذا لم ننظر إلى هذه الحالات التي يظهر فيها أنّ المخاطَب:

أ- لم يكن جالسًا، وإنما كان واقفًا.

ب- كان يتكلم.

ج- لم يكن جالسًا، وإنّما كان ماشيًا.

د- كان يثير الفوضى، بغض النظر عن كونه جالسًا أو واقفًا.

فهذه الحالات وغيرها ممّا ضاق ذكرُها تدفع إلى القول بأن اللغة العادية "تكون متعددة المعاني؛ كي تتمتع بثراء الممكنات التي تهيئ لها تأدية وظائفها التواصلية بالشكل الملائم"[1].

---

[1] بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص30.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

إذن، فنحن أمام إشكاليّة تتعلّق بالمعنى بالدرجة الأولى، لكنّه ليس المعنى المجردَ، بل هو ذلك المعنى الذي يخضع لمعايير الاستخدام والتواصل، أو ـ بعبارة أدق ـ إنّه "القصد والغرض الذي من أجله كانتْ اللغات وكان التواصل"[1].

وإذا نظرْنا إلى هذا المفهوم من زاوية أخرى، فإنّنا سننادي مع "الجرجاني" في دلائله بأوليّة المعنى على اللفظ، وسنتفحص ثنائية "سوسير" اللغة والكلام؛ لنضع تعريف "ابن جني" للغة[2] (بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم) أمام مفهوم المعنى بكونه قصدا، فنصرّح، بكل ثقة واقتدار، بأنّ "ابن جني" لم يعرف اللغة، ولم يعرّف الكلام أيضًا، وإنّما عرّف الخطاب بشكله المنطوق، فحمّل الأصوات معانيَ يقصدُها المتكلم، إذ "ليس الغرض سوى قصد متعيَّن في سياق ومقام محددين"[3]، وهذا ما عنيناه في بحثنا السابق بالخطاب، وللإشارة، فإنّ من المسلمات البدهية في الخطاب أنّ "علامة الخطاب الرئيسة هي اللغة الطبيعيّة"[4].

وإذا كان "فتغنشتاين" (Wittgenstein) ينطلق في دراسته الفلسفية للغة العادية من فكرة محوريّةٍ مفادُها أنّ "معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة"[5]، حيث يرى أنّ الكلمة الواحدة تتعدد معانيها بتعدد استخدامنا لها في الحياة اليومية[6]، فإنّ فلاسفة "أكسفورد"، أمثال "غرايس" (Grice)، و"سيرل" (Searle)، قد تبّنوا هذه الفكرة، وتوصّلوا إلى أنّ المعاني ثاوية (مضمرة) في أقوالنا وخطاباتنا، والاستعمالُ هو الجوهر المحدد لها.

---

(1) مقبول، إدريس: الأفق التداولي،"نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية"، ص25.

(2) انظر: ابن جني، عثمان أبو الفتح: الخصائص، تحقيق محمد النجار، عالم الكتب، بيروت، د.ت، 1: 33.

(3) مقبول، إدريس: الأفق التداولي،"نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية"، ص25.

(4) الشهري، عبد الهادي: استراتيجيات الخطاب، ص87.

(5) إسماعيل، صلاح: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد ، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993م، ص35.

(6) انظر: زيدان، محمود: في فلسفة اللغة، دار الوفاء، الاسكندرية، 2002م، ص57.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وليس من شكٍّ في أنّ للإضمار، بما أنّه "مبدأ طبيعيّ في اللغات الإنسانية جميعها"[1]، مظاهرَ كثيرةً ـ تتضاف إلى ما سجّله فلاسفة اللغة العاديّة أو تنضوي تحتها ـ يرصدها الدرسُ البلاغيّ، مثل الاستعارة والكناية والتمثيل وغيرها[2]، يمكن بحثُها في إطار "مضمرات القول (الخطاب)"، ما دامت تقوم "على تقابل ما بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، الذي هو من استنباط المتلفظ المشارك"[3]. زِدْ على ذلك، أنّ هذه المعاني يحكمها منطقُ الاستعمال، الذي يقرّ بوجود مقام تلفظيّ، يحصر معناها في موقف ما بين متكلم ومخاطَب معيَّنَين.

إنّ ما يجب التنبيه عليه هو أنّ "المضمر" ـ الذي هو موضوع حديثنا ـ ليسَ إلا أحدَ وجهيّ الخطاب، أمّا الوجه الآخر، فهو "الصريح"، مع الإشارة إلى أنّ "نصيب الضمنيّ [المضمر] أوفر من نصيب التصريحيّ"[4]. والمتكلم يتنقل في خطابه، بحسب ظروف التلفظ، من الصريح إلى المضمر، أو ـ على حد تعبير "الجرجاني" ـ من المعنى إلى معنى المعنى[5]. وفيما يلي نصّ "الجرجاني" الذي يوضّح فيه أصناف الكلام. يقول "الجرجاني": "الكلام على ضربين؛ ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده.... وضربٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعُه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة

---

(1) أزايبط، بنعيسى: من تداوليات "المعنى المضمر"، ندوة اللسانيات العربية بين النظرية والتطبيق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، سلسلة الندوات 4، 1992م، ص53.

(2) انظر: الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004م، ص 262.

(3) مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص72.

(4) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص144.

(5) يقول الجرجاني: "تعني بالمعنى المفهومَ من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، و"بمعنى المعنى" أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر". هو ذلك المعنى الذي يضمره المتكلم في خطابه.
الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص263.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والتمثيل"[1]. والناظر في دلائل "الجرجاني" يدركُ أنّ الرجلَ مهتمّ في البحث عن مضمرات الخِطاب وكيفية الكشف عنها، من خلال اهتمامه بموضوعاتِها (موضوعات علم البيان) ضمن نظرية أوسع، هي نظرية النظم.

ومهما يكن، فإنّ المعاني المضمرة تمتاز بأنّها لا تتعلّق بالبنية السطحيّة (الألفاظ) تعلّقًا مباشرًا، وتكون بحاجة إلى إقرار إرادة المتكلم لها ، في حين أنّ المعاني الصريحة لا تقوم إلا بذات اللفظ (البنية السطحية)، وتكون مزوّدة بأكبر قدْر من الملاءمة التواصلية، فمن غير الضروري أن تتوسط إرادة المتكلم لها[2].

والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة هو: إذا كانتْ المعاني الصريحة تتوفّر على قدْر كبير من التواصل، لا يحتاج معها المخاطَب إلى مزيد جهد للوصل إليها، وإذا كان بإمكان المتكلم أن ينتج خطابًا صريحًا، أو أن يصرّح بما يُضْمر، فلماذا يلجأ في خطاباته إلى الإضمار؟. وجواب هذا السؤال تُتْرَك الإجابة عنه إلى الفقرة التالية.

1.1.3 الحاجة إلى الإضمار في الخطاب

سعى البحث، منذ بداية هذا الفصل، للوصول إلى نتيجة مفادها أنّ الإضمار أصل طبيعي في خطاباتنا حيثُ تُمارَس اللغة العادية، بل إنّ المعاني المضمرة تقف إلى جانب المعاني الصريحة، هادفةً إلى إنتاج بنية خطابية ذات وظيفة تواصلية؛ لأنّه "إذا غاب هذا الضمنيّ [المضمر] امتنع التواصل، بما أنّه يجب إظهار كل شيء دائما، وإذّاك يصبح أقل

---

[1] الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص262.

[2] انظر: أوركيوني، كاترين كيربرات: المضمر، ترجمة ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2008م، ص 41-42. وانظر: أزابيط، بنعيسى: من تداوليات "المعنى المضمر"، ص56، وانظر: عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص147.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

خطاب عبارة عن لَوْلب لا ينتهي، يكشف ذاته"[1]. لكنّ السؤال الذي يبرز بإلحاح في موضوع هذا البحث هو: "ما الجدوى من "المضمر"؟، وما هي حاجتنا إلى "المضمر" ما دمنا نستطيع أن نصرّح بما هو مضمر؟. وفي سبيل الإجابة عن هذا التساؤل، يرى الباحث ضرورة الاستعانة بالأمثلة الآتية:

أ- "يُحكى أنّ بوران بنت الحسن بن سهل لمّا زُفتْ إلى المأمون، **حاضتْ** من هيبة الخلافة في غير وقت الحيض، فلمّا خلا بها المأمون، ومدّ يدَه إلى تِكَّتِها[2]، قرأتْ: ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل:1] . ففطن لحالها، وتعجّبَ من حسن كنايتها، وازداد إعجابًا بها"[3].

ب- م: هل انتهتْ صلاة الجماعة؟

مَ: أسرِع، الإمام يقرأ القرآن.

ج- م: لقد تعيّنَ خالد مدرّسًا للغة العربية في جنوب الأردنّ.

مَ: ما شاء الله، لكنّي توقعتُ أن يكونَ تعيينُه في منطقة قريبة.

من البيِّنِ أنّ المتكلم في المثال (أ) قد لجأ إلى "المضمر"؛ لأنّ "قانون اللياقة الاجتماعيّة"، أو "قانون التأدب" يحول دون الإتيان بالاستخدام المباشر للمعنى، فليسَ لائقا لامرأة في زفافها أن تخبر زوجَها ـ بشكل مباشر ـ بأنّها حائض، لذلك كان الهروب إلى الاستخدام غير المباشر هو الحل الأمثل. تقول "أوريكيوني" (Orechione): "في سياق اجتماعيّ معيّن، ثمّة العديد من الأمور التي ينبغي عدم الإتيان على ذكرها بشكل مباشر على الأقل"[4]. هذا يحمل

---

[1] بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص145.

[2] "التِكَّةُ رِباط السراويل".

انظر: ابن منظور: لسان العرب مادة: (تكك).

[3] الثعالبي، إسماعيل، أبو منصور: الكناية والتعريض، تحقيق فرج الحوار، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2006م، ص96.

[4] أوركيوني، كاترين كيربرات: المضمر، ص498.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

على الاعتقاد بأنّ "المضمر" استراتيجيّة غير لغويّة تعمل على "إحباط بعض الرقابات ذات الطابع الأخلاقي أو السياسيّ أو القانونيّ، والاحتيال على قانون الصمت الذي يحظّر التحدث عن بعض الأغراض الخطابيّة"[1].

ويزودنا الحوار (ب) بمثال آخر على المضمر، لكنه مختلف بعض الشيء عما هو عليه في (أ)؛ إذ ليس هناك ما يمنع المتكلم من أن يخبر المخاطب صراحةً أنّ الصلاة لم تنته بعدُ، إلا إذا بحثنا عن قانون آخر، يضطر المتكلمَ اللجوءَ إلى المعنى المضمر بدل الصريح في مثل هذه الحالات.

يمكن أن نناقش المثال (ب) تحت قانون "الاعتياد"، فكثيرًا ما ننطق عبارات مضمرة اعتاد لساننا على ذكرها، ومع أنّنا لا نفتعلُها، كما في المثال (أ)، فإنّنا نقصدها. فبدلا من أن يقدّم المتكلم ـ بالإضافة إلى المعلومة الصريحة، وهي عدم انتهاء الصلاة ـ دليلا، وهو قراءة الإمامِ القرآن، فإنّه يلجأ إلى مبدأ "الاقتصاد في التعبير"، أو"الاحتراز عن التطويل"، وذلك بتوظيف المعنى المضمر. ولعلّ هذا ينضوي تحت عبارة "كانتيلان" (Quintilian)، حين برّر استخدام "الإبهام"، في قوله: "إننا نستعملها لهدف ثلاثي: أولا، حين تساورنا الشكوك حول وجوب التعبير بصراحة أم لا .... الخ"[2].

يضمر المتكلم في المثال (ج) افتراضا، مفاده "أنّ خالدًا قد حصل على بكالوريوس لغة عربية من إحدى الجامعات"، وهذا النوع من المضمر، وهو المفترض، يتعيّن على المخاطَب أن يشارك فيه المتكلم، وتتضح هذه المشاركة في المثال السابق من الإجابة، حيث سلّم بالمعلومة المضمرة، ولم يعترض، خلافا لحال المخاطَب الآتي:

---

[1] أوركيوني، كاترين كيربرات: المضمر، ص498.

[2] السابق، ص497.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

مَ2: ومتى درسَ خالد في الجامعة؟

تقول "ديبوراه تانين" (Deborah Tannen): "إنّ من بين الأسباب التي لا تجعلنا قادرين على حلّ مشكلة اللامباشرة من خلال المباشرة أنّ هناك دائما افتراضات غير معلنة، لدى كل من المتكلم والمستمع، قد تبدو متعارضة"[1].

إنّ النتيجة التي يمكن أن نخلص إليها من كلّ ما سبق، أنّ المضمر ظاهرة خطابية، تقتضيها ظروف خارجية (براغماتيّة)، تحقق للخطاب خاصيّة التواصل. ومع أنّ ثمّة عدة علل يمكن أن تقوم تفسيرًا للجوء المتكلم إلى المضمر، فإنّ الباحث يوافق "بنعيسى أزاييط" فيما ذهب إليه بشأن استخدام المضمر في الخطاب، ويمكن أن نجمل تلك العلل، فـ"ترجع أسباب استعمال "المعنى المضمر" إلى مقومات المجال التداولي للخطاب اللغوي الطبيعي نفسه"[2]؛ لأنّ المعاني التي يولّدها المتكلم في خطاباته "تتلون من معان صريحة إلى معان مضمرة أو بالعكس، وفقا لتكون المقام والظروف المحيطة بكل متكلم وبكل مخاطب في كل اللغات الطبيعية"[3].

2.1.3 براغماتيّة المضمر: "البناء والتفكيك"

لم يعد تعريف "سوسير" للغة (بأنّها نظام من العلامات، أو الرموز) كافيًا، مع انبثاق اللغويات البراغماتيّة التي تختزل نظرتَها إلى اللغة في مفهوم الخطاب، حيث تُستَعمل اللغة؛ إذ إنّ "استعمال اللغة لا يقتصر على مجرد عملية ترميز (بالنسبة إلى الإنتاج)، وفك للرموز (بالنسبة إلى التأويل)"[4]. وفي هذا الإطار تقدّم البراغماتيّة نِظامًا آخرَ، مساندا لا بديلا، يعتمد على عناصرَ غير لغويّة، تسهم في تشكيل المضمر داخل الخطاب بطريقة تكفل للخطاب

---

[1] تانين، ديبوراه: لم أقصد هذا، مكتبة جرير، الرياض، ط1، 2005م، ص 89.

[2] أزاييط، بنعيسى: من تداوليات المعنى المضمر ، ص58.

[3] السابق، ص57.

[4] روبول، وموشلار: التداولية اليوم: علم جديد للتواصل ، ص22.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

النجاح في تحقيق وظائفه التواصلية، ومن ثَمَّ الإقناعية. ويقوم هذا النظام على عمليتَين؛ أولاهما "البناء"، التي يتكفل بها "المتكلم"، بينما يضطلع "المخاطَب" بالعمليّة الثانية، وهي "التفكيك"، أو لنقل ـ بعبارة أخرى ـ "التأويل البراغماتيّ".

ومن المتفق عليه أنّ الخطاب، بوصفه موضع تفاعل المضمر والصريح معًا، يستمدّ هويتَه ووجودَه من شبكةٍ براغماتيّة عِمادُها المتكلّم؛ فهو الذي ينشئ القول، ويحدد المخاطَب، ويسمح له أن يبني مجالا مشتركًا للتواصل، وهو الذي يحمّل الخطاب مقاصدَه التي يريد أن يبلّغها إلى المخاطَب. وإذا ما تفحصنا خطاباتنا، وجدنا أنّ المتكلم يُضْمِر في خطابه أكثر ممّا يصرّح، أو يعني أكثر ممّا يقول. ويترتّب على هذا القول ملاحظة سجلّها لنا "أحمد شيخ"، إذ يقول: "يشتمل التركيب اللغوي على معنيَين: معنى عام مستفاد من المعنى العرفي للمفردات المؤلفة للتركيب، والعلاقات بينها، وخصائصها ووظائفها النحوية، ومعنى آخر خاص بالمتكلم"[1]. ويمكن أن نطلق على المعنى الأول مصطلح "المعنى الدلالي"، ولعلّه مرادُ "الجرجاني" بالمعنى المتحصّل من النظم، أمّا المعنى الخاص بالمتكلم فهو ـ بلا شكّ ـ "المعنى البراغماتيّ". ويوافق المعنى البراغماتيُّ المعنى الدلاليَّ في حالة المعنى الصريح، وقد يخالفه، فنكون أمام المعنى المضمر، أو معنى المعنى، وفقا لـ"لجرجاني".

وبعد أنْ يبني المتكلم خِطابه على المستويين السطحي (أصوات، وتراكيب، ودلالات)، والعميق (القصد، والغرض)، يأتي دورُ المخاطَب في عمليّة "التفكيك/التأويل"، فأن"يؤول المرءُ قولا ما يعني، ببساطة، [سواء] أكانت المسألة تتعلق بتأويل محتواه البين أو المضمر، أن يطبّق "كفاءته" المتنوعة على مختلف العناصر الدالة المدرجة في المتتالية، حتى يتمكّن من استخراج

---

[1] عبد السلام، أحمد شيخ: تفسير مقصود المتكلم في التحليل النحوي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية (دبي)، م 11، ع 20، د.ت، ص310-311.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

مدلولات منها"[1]، ونعرض لهذه الكفاءات كما جاءت عند "أوركيوني"[2]، ولكن بشيء من التفصيل، حيث نسمح لأنفسنا أن نسجل في معرض ذلك بعضَ الملاحظات.

1- الكفاءة الألسنية اللغوية.

تمثل هذه الكفاءة المستوى السطحي للخطاب، وتُعنى "بالعناصر الدالة النصيّة والسياقية الحاليّة النصيّة، فضلا عن الهامشية النصية، أو على الأقل النطقية، وتنسب إليها، بمقتضى قواعد اللغة التكوينية، بعض المدلولات"[3]. فهذه الكفاءة، إذن، بحث عن الاستقامة اللغويّة النصيّة، ومدى عناية المتكلم بها، وقَبول المخاطَب لها صوتيا، وتركيبيا، ودلاليا.

2- الكفاءة العامة.

تمثّل هذه الكفاءة "مجموعة الوقائع والحقائق والقرائن والقيم التي يفترض المتكلم أنّ المستمعين إليه يعرفونها حقّ المعرفة أو أنّهم يسلّمون بها"[4]، وبالتالي يشاركونه فيها. وبالعودة إلى منطوق نصّ الجرجاني السابق، وفي قراءة لمعنى المعنى فيه، يرى عز الدين إسماعيل "أنّ المتكلم والمخاطب كليهما لن يستطيعا العبور إلى المعنى الثاني ما لم تكن بينهما أرض مشتركة، يعتمد عليها المتكلم في تنضيد هذا المعنى، ويثوب إليها المخاطب في تأويله من جهة أخرى"[5].

وتعدّ هذه الكفاءة، حسب "هانسون" (Hansson)، السياق الفعليّ لمضمرات القول (الخطاب)؛ إذ إنّ سياقها "يمتدّ إلى ما يحدس به المخاطَبون، إنّه سياق الإخبار والاعتقادات المتقاسمة"[6]. ومن المفيد في هذا المضمار التأكيد على أنّ هذه الكفاءة ـ كما سبقت الإشارة ـ مشتركة بقوة في كل مفاهيم البراغماتيّة؛ فهي جسر التواصل بين المتخاطبين، لكنّها تبرز سياقيا

---

[1] أوركيوني، كاترين كيربرات: المضمر، ص283.

[2] انظر: السابق، ص283-535.

[3] السابق، ص283-584.

[4] السابق، ص286.

[5] إسماعيل، عز الدين: قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني، فصول، ع4/3، 1987م، ص 41.

[6] أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، 1986م، ص 38.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

في هذا المفهوم؛ لأنّها "تتدخل على نحو جليّ ومكثّف أكثر بكثير في عملية فك ترميز المحتويات المضمرة"[1].

ويجدر التنبيه على أنّ هذه الكفاءة يشكّلها المخاطَب، بدايةً، من منطوق المتكلم، بوصفها معارفَ سابقة، ثمّ تأخذ بالنموّ والتزايد مع الاستمرار في العملية التواصليّة، وهذا يدفع إلى القول بأنّ "الخطاب هو ممارسة تستثمر المعارف المسبقة، وتشكّل في الوقتِ نفسه معارف جديدة لا تنضب"[2].

3- الكفاءة المنطقية (الاستدلاليّة).

لا يغرب عن بالنا أنّ الجرجاني، وهو يؤسس لمعنى المعنى، قد وضع نظامًا خاصًّا للكشف عنه، يمكن أن نستشفّه من قوله: "أولا ترى أنّك إذا قلتَ: "هو كثير رماد القدر"، أو قلت: "طويل النجاد"، أو قلت في المرأة: "نؤوم الضحى"، فإنّك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثمّ يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل **الاستدلال**، معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من "كثير رماد/ القدر" أنّه مضياف، ومن "طويل النجاد" أنّه طويل القامة، ومن "نؤوم الضحى" في المرأة أنّها مُتْرَفة مخدومة، لها من يكفيها أمرَها"[3].

واضحٌ أنّ لدى "الجرجاني" نزعة إلى ترسيخ نظام استدلالي في التعامل مع الخطاب المضمر، فيكون واجبًا على المخاطَب، حتى يصل إلى قصد المتكلم، أن يبذل جهدًا عقليًا يتفاوت بحسب سياق الموقف، والمعلومات السياقيّة المشتركة. "وعلى هذا النحو يصبح السياق موجها لعملية التفكير والاستنباط، متضافرا في الوقت نفسه مع الخبرة بمعطيات الأعراف

---

[1] أوركيوني، كاترين كيربرات: المضمر، ص287.

[2] السابق، ص290.

[3] الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص262.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الاجتماعية الخاصة، أو السياق الحضاريّ"[1]. ويمكن بناء على ذلك الخلوص إلى أنّ الاستدلال هو جملة العمليات العقليّة التي تفضي بالمخاطَب انطلاقًا من سياق الموقف، والمعلومات السياقيّة المشتركة (السابقة أو المتولّدة تخاطبيًا) إلى مقصود المتكلم.

وإذا كانتْ الرؤية الدلاليّة ـ من وجهة نظر "سوسير" ـ تعتمد النظام الترميزيّ في إنتاج اللغة وتأويلها، فإنّ الرؤية البراغماتيّة ترشّح النظام الاستدلاليّ في إنتاج الخطاب وتأويله، ذلك النظام الذي يعوّل على ظروف خارجة تماما عن اللغة، وذاتيّة اللغة، متصلة بالمعلومات السياقية المشتركة، وسياق الموقف، وكذا القدرة العقليّة في تسلسل العمليات الاستدلالية المنطقيّة. ومن هذه الزاوية من النظر، يرى "روبول وموشلار" أنّه "لا يتمّ إنتاج اللغة وتأويلها اعتمادًا على عملية الترميز وفك الرموز فحسب، وإنّما اعتمادا كذلك على عمليات استدلالية تقوم على استراتيجية المؤول [اللجوء إلى المعارف المشتركة]، وتوظّف القدرات البشرية العامّة، وهي قدرات لا تختص باللغة وإنتاجها وتأويلها"[2].

4- الكفاءة البراغماتيّة التواصلية.

في أثناء التواصل، وتبادل الكلام، ثمّة "مبادئ" خطابيّة "لا مفرّ للراغب في لَعِب لعبة التبادل الكلاميّ بنزاهة من مراعاتها"[3]. وينتظم هذه المبادئَ مفهومٌ واحد يدور حول أخلاقيات التخاطب ونفعياته؛ فبما أنّ الغرض الأول والأخير من التخاطب هو الإفهامُ، فقد وجب على المتخاطبين ـ لتحقيق ذلك ـ أن يتحلوا بأخلاق الحديث، فيكونوا "متعاونين"، محافظين على ماء وجوههم، مراعين مبدأ "التأدب"، وما يقتضيه من المتخاطبين أن يكونوا ودودين، صادقين،

---

[1] إسماعيل، عز الدين: قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني، ص42.

[2] روبول، وموشلار: التداولية اليوم: علم جديد للتواصل، ص25.

[3] أوركيوني، كاترين كيربرات: المضمر، ص344.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لطيفين[1]. هذه الأخلاقيّات قد تُنْتَهَك لدواعي تخاطبيّة، وسبيل ذلك أن يحقق المتكلم والمخاطبُ منفعةً ما. وهذا يؤول إلى القول بأنّ "فهم الجانب الضمني والخفي من الكلام يستلزم منّا أن نكون على معرفة ضمنية بالقواعد التي من شأنها أن ينتظم بها الكلام"[2].

ورغم أنّ هذه المبادئ قد تبدو ملزمة، أو أنّها تفرض نوعًا من التقييد على العملية التخاطبية، فإنّ الأمر خلاف ذلك، فـ"كل ما في الأمر أنّنا نتحدث بأساليب تبدو لنا مناسبة في وقت الكلام، حيث تبدو لنا بديهيّة بالنسبة لتصرّف الشخص السويّ"[3]، وهذا يعني أنّنا واعون جدًا في اختيارنا لهذه المبادئ؛ لأنّ ظروف الخطاب هي التي تفرض على المتخاطبين أن يسلكوا استراتيجية معيّنة دون غيرها، ليتحقق مقصد المتكلم، الذي يبغي من المخاطَب الوصول إليه.

3.1.2 مضمرات الخطاب: "المفهوم والتصنيف"

بات من المتفق عليهِ أنّ "المعنى المضمر شكل من أشكال الخطاب اللغوي الطبيعي التواصلي، تُمارَسُ فيه حيوية العناصر التداوليّة واستراتيجياتها الخطابيّة"[4]، وينتظم هذه الاستراتيجياتِ مفهومٌ واحد، هو "مضمرات القول (الخطاب)"، يوضّحها لنا "مسعود صحراوي" بقوله :" متضمنات القول مفهوم تداولي إجرائيّ يتعلق برصد جملة من الظواهر المتعلقة بجوانب ضمنية وخفية من قوانين الخطاب، تحكمها ظروف الخطاب العامة كسياق الحال وغيره"[5].

ولقد حظيَ هذا الدرسُ باهتمام الباحثين في اللغويات البراغماتيّة، حتى إنّهم متفقون فيما بينهم على تصنيفها إلى:

---

[1] انظر هذه المبادئ بالتفصيل: عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص237 – 253.

[2] بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص111.

[3] تانين، ديبوراه: لم أقصد هذا، ص32 – 33.

[4] أزابيط، بنعيسى: من تداوليات المعنى المضمر، ص64.

[5] صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص30.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library- Yarmouk University

1- الافتراض الإضماريّ.

2- الاستلزام التخاطبيّ.

3- يمكن لنا أن نضيف "الأعمال اللغوية غير المباشرة"؛ لأنّ المخاطَب يكون فيها أمام معنيَين، أو - كما يرى "سيرل" - عملين لغويَين، أحدهما صريح (ثانويّ)، وثانيهما ضمنيّ (أوليّ)، وهو العمل الذي ينوي المتكلم إنجازَه[1]. لكنّ الدارس سيرجئ هذا الصنف إلى الفصل القادم؛ لأنّه من المحاور التي قامت عليها نظرية الأعمال اللغويّة.

ولن يقف هذا البحث عند الحدود العريضة للنظرية البراغماتيّة في درس مضمرات القول (الخطاب)، كما هي عند الغرب، بل سيحاول أن يسبر أغوارَ البلاغة العربية في مقاربة براغماتيّة، تتغيا فحص بعض العناوين البلاغيّة، ومدى الإفادة منها في درس مضمرات القول (الخطاب)، ومنها ما ناقشَه "الجرجاني" - كما توضّح سابقا - في باب معنى المعنى، مثل الاستعارة والكناية.

[1] روبول، وموشلار: التداولية اليوم: علم جديد للتواصل، ص59.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2.3 الافْتِراضُ الإِضْماريُّ

1.2.3 مدخل دلاليّ - منطقيّ

يُعَدُّ "فريجه" (Frege) أول من التفتَ من الفلاسفة إلى مسألة الافتراض المسبق[1]؛ إذ ناقشَ فكرتها في إطار بحثِه المشهور عن المرجعيات "المعنى والإحالة" Uber Sinn und Bedeutung[2]. فجملةٌ من مثل: "ملك فرنسا أصلع"، تفترض مسبقا وجود شخص هو ملك فرنسا (المرجع)، ومن ثَمَّ، نحكم على القضيّة الخبريّة "كون ملك فرنسا أصلع" بالصدق أو الكذب.

وقد أخذ "ستراوسن" (Strawson) على عاتقه تطوير هذه الفكرة، فرأى أنّنا لا نحكم على الجملة نفسها بالصدق أو الكذب، بل على استخدام الجملة في سياق معيّن، وطبقًا لذلك يمكن الحكمُ على استخدام الجملة السابقة بـ:

1. الصدق، إذا كان ملك فرنسا أصلع.
2. الكذب، إذا لم يكن ملك فرنسا أصلع.
3. لا الصدق ولا الكذب، إذا لم يكن لفرنسا ملكٌ، وقتَ التلفّظ.

وهذا يعني أنّ "وجود ملك على فرنسا" وقتَ التلفّظ، شرطٌ سابق لِـ"ملك فرنسا أصلع"، أو "ملك فرنسا ليسَ بأصلع"، وقد أطلق على هذا الشرط اسم "Presupposition" الافتراض المسبق[3]. وبناءً على هذه الرؤية، يمكن القول إنّ الافتراض المسبق ـ عند "ستراوسن" ـ شرط براغماتيّ لإنجاز الخطاب[4]. وقد صاغ "ستراوسن"، وفقا لذلك، صيغة مناسبة تماما لفكرة

---

(1) يلتزم الباحث بترجمة "الافتراض المسبق"، كمقابل للمصطلح الغربي "Presupposition" في إطاره المنطقيّ – الدلالي.

(2) انظر: فاخوري، عادل: الدلالة والتداول، الافتراض والتفسير، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، ع112-113، 1999م- 2000م، ص69.

(3) السابق، ص71.

(4) انظر: ليش، جفري، وتوماس، جيني: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)، ص190.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الافتراض المسبق، وهي "أنّ قول A يفترض مسبقا قول B إذا وفقط إذا كانت B شرطا مسبقًا لصحة أو عدم صحة A"[1]. وبيانُ ذلك أنّ المخاطَب يسلّم بأنّ "لفرنسا ملكا" في حال سماعِه جملة "ملك فرنسا أصلع"، أو "ملك فرنسا ليسَ بأصلع"، ومن ثَمَّ، يجادِل ما إذا كانَ زعمُه صحيحا أو لا. وأوضح مثالٍ على ذلك حوار إبراهيمَ (عليه السلام) والنمرود في قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة:258]

- إبراهيم (عليه السلام): ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾.
- النمرود: ﴿أنا أحيي وأميت﴾.

إجابة النمرود تعني أنّه قد سلّم بالافتراض "وجود إله لإبراهيم عليه السلام"، ومن ثَمَّ، أخذ يجادله بصحة الأحكام المسندة إليه أو فسادها، وصولا إلى القناعة التامّة بأفضلية النمرود على إله إبراهيم، وإلا لاتَّهمَه بالجنون مثلما فعل فرعون مع موسى (عليه السلام)؛ حتى يلغي هذا الافتراض أصالةً.

ومهما يكن الأمر، فإنّ الافتراض المسبق (بمفهومه المنطقيّ) يتعلق بعلم الدلالة الفلسفيّ المعتمد على شروط الحقيقة[2]، فهو المعنيّ بدراسة العلاقة بين العبارات وما تحيل إليها في إطار السياقات والعوالم الممكنة؛ إذ إنّ الافتراض المسبق عاملٌ مساعد في التمييز بين السياق (السياق الفعليّ) والعالم الممكن (العوالم التي يمكن أن نحيل إليها)[3]. يقول "عادل فاخوري": "ظهرت الحاجة إلى مفهوم "الافتراض" عندما حاولَ المناطقة تفسير طبيعة الإحالة في الألفاظ المخصوصة

---

[1] ليش، جفري، وتوماس، جيني: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)، ص190.

[2] انظر: السابق، ص189.

[3] أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص37.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الدالة على أفراد خارجيّة، كأسماء العلم والأوصاف (أو الرسوم) العينية"[1]. ولكن إلى أيّ مدىً يمكن للافتراض المسبق أن يقدّم لنا ما يعيننا في تحليل الخطاب؟.

2.2.3 الافتراض الإضماريّ[2]: "رؤية براغماتيّة في ضوء تحليل الخطاب"

يقول "براون ويول"، صاحبا كتاب "تحليل الخطاب" (Discourse Analysis): "نحن لا نرى فائدة عمليةً تُذكر في تحليل الخطاب لمفهوم الافتراض المنطقيّ"[3]؛ ولعلّ مردّ ذلك إلى أنّ الافتراض المنطقيّ ليسَ إلا مدخلا منطقيًا، يعتمد جملة من العمليات المنطقية مثلَ اختبار النفي[4]، للحكم على الأقوال بالصدق أو الكذب، بناء على شروط الحقيقة. ودليل ذلك أنّه وَقَفَ صامتًا أمام الحالة الثالثة، التي لم يصدق فيها المتكلم ولم يكذب، في الوقت الذي تقدّم فيه البراغماتية حلا بديلا يمكن اعتماده في تحليل الخطاب، وهو شرط التوفيق: "النجاح والفشل".

وعلى أيّة حال، فإنّ هذا الموقف من الافتراض المنطقيّ يُلزِمنا بتوسيع الدائرة المفاهيمية للافتراض، ليتناسب مع الهيكلة العامة في تحليل الخطاب، وذلك ببلورته في إطار البراغمتايّة، اعتمادًا على "مفهومَي الملائمة" appropriateness، و"المعرفة المشتركة" mutual knowledge[5]، ليصبح الافتراض في المفهوم البراغماتيّ مصطلحًا يشمل كل المعلومات غير المتنازع عليها (أي التي يسلّم بها المخاطَب دون أدنى اعتراض)؛ إذ إنّها تمثّل ما هو شائع بين

---

[1] فاخوري، عادل: الدلالة والتداول، الافتراض والتفسير، ص68.

[2] يترجم الباحث المصطلح الغربي "Presupposition" في إطاره البراغماتيّ إلى الافتراض الإضماريّ.

[3] براون ويول: تحليل الخطاب، ص37.

[4] يقول عمر بلخير: "الوصول إلى معرفة الافتراض المسبق هو تحويل الصيغة الكلامية إلى استفهام ثم إلى نفي". وقد أوضحنا سابقًا اختبار النفي، حيث إنّ الافتراض المسبق (المنطقيّ) يبقى ثابتًا في حالة النفي.
بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص120.

[5] انظر: فاخوري، عادل: الدلالة والتداول، الافتراض والتفسير، ص83.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المتخاطبين[1]، وتكون ملائمة مع معلومات المستمع في مقام ما[2]، دون أن يصرّح بها، فـ"الافتراضات هي أوجه الحقيقة التي لا نفكر في قولها، والتي لا يفكّر الآخرون غالبًا في السؤال عنها"[3].

وبمزيد من التوضيح، يمكن القولُ إنّ الافتراض الإضماريّ يعني المعلومات السياقية المشتركة التي يسلّم بصحتها المتخاطبون، وتشكّل للمخاطَب جسرًا يعبر عليه إلى مقاصد المتكلم، ويكون، في الوقتِ نفسه، حلقةَ الوصلِ بينهما، فعند التلفّظ بالخطاب، فإنّ ثمّة معنى ظاهرا على السطحِ لا يمكن تفسيرُه والوصول إليه إلا بالرجوع إلى المعاني التي تقبع في الخلفيّة المشتركة بين المتخاطبين، وبناءً على هذه المعاني (الافتراضات الإضماريّة) يمكن أن نحكم على الخطاب بالنجاح في حال تمّ شرط التواصل، بما أن الافتراض الإضماريّ شرط للتواصل، أو الفشل، في الحالة المقابلة، والسبب في ذلك الفشل ـ بلا شكٍّ ـ انعدام الافتراضات الإضماريّة بين المتخاطبين.

وغيرُ خافٍ أنّ المتكلم لا يتلفّظ بخطابه إلا لهدف تواصليّ تحققه اللغة، ولكن حتى يتحقق التواصل، لا بدّ أن يكون هناك مخاطَبٌ مخصوص بالخطاب، يشاركه بجملة من المعلومات السياقيّة المضمرة، تكفل للخطاب النجاح؛ لأنّه إذا انقطع جسر المعلومات السياقيّة المشتركة سيصبح المخاطَب في عالم، والمتكلم في عالَم آخر، وربّما يؤدّي ذلك إلى سوء التفاهم؛ بسبب الافتقار إلى مجموع الافتراضات الإضماريّة الضروريّة للتبليغ[4]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذه المعلومات تشكّل كفاءةً عامة ضروريّة يتوقّف عليها نجاح العمل اللغويّ، فمن المفترض أنّ الطالب يخضع لسلطة المعلم، وبالتالي يستجيب بإلزامٍ لأمره، بينما هو غير ملزم، بل لا يأبه بأمر "آذِنِ المدرسة" مثلا. ومن جانبٍ آخر، فإنّ هذه المعلومات تشكّل عملا لغويًا، يؤثّر في المخاطَب.

---

[1] انظر: بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص120.

[2] انظر: فاخوري، عادل: الدلالة والتداول، الافتراض والتفسير، ص83.

[3] تانين، ديبوراه: لم أقصد هذا، ص88.

[4] انظر: دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص35.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وسيكون من الملائم تمامًا أن نضبط الاستخدام البراغماتيّ للافتراض الإضماريّ في الخطاب، فننظر إليه من زاوية تحليليّة على أنّه:

1. استراتيجيّة، تكفل للخطاب الإنجازَ بنجاح.
2. عملٌ لغويّ، كما هو عند "ديكرو Ducrot"[1].
3. شرطٌ لنجاح الأعمال اللغوية ، كما هو عند "أوستين"، و"سيرل"[2].

لا شكّ أنّ الافتراض (المسبق والإضماريّ) "أحد أشكال الضمنيّ (أي المضمر)، ذلكم الذي هو ثاوٍ في البنية اللغويّة"[3]، كما هو ثاوٍ في البنية العامة المشتركة، لكنّ هذا التعريف المتفق عليه للافتراض يثير القلاقل حول الإطار الذي قدمه الباحث عن "مضمرات القول (الخطاب)"، انطلاقًا من أنّها ظواهر ضمنيّة يمكن تأويلُها اعتمادًا على كفاءاتنا، التي من بينها "الاستدلال". تنقل "دليلة مرسلي" عن "ديكرو" قولَه في إطار تمييزه الافتراضَ من الاستلزام: "المفترض غير معلّل، وغير مضمر عن طريق أي استدلال، إنّه مسجل في الملفوظ نفسه، إنّه يمثّل جزءًا من الملفوظ"[4]. والحقّ أنّ الأمرَ محيّر جدًا[5]؛ فهل يقصد "ديكرو" الافتراض المنطقيّ أم الإضماريّ، ولنسلّم بأنّه يقصد المنطقيّ، فإنّ الاستدلال فيه واضحٌ تمامًا، وإن كان لفظيا. واضحٌ أنّ باب النقاش في الافتراض ضيّقٌ بقدْر ما في المصطلح من اتساع للمفهوم. ومع ذلك، فسيحاول الباحث في إطار الكشف عن استخدامات الافتراض الإضماريّ في الخطابات التي يسجّلها لنا الحوارُ في القصص القرآنيّ أن يتفحّص مدى ثبوتِ هذه الحيرة التي تتلبّس بالباحث للوهلة الأولى.

---

(1) انظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص164.

(2) السابق نفسه.

(3) مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص105.

(4) مرسلي، دليلة: مفاهيم أولية عن السيميلوجيا، ضمن: مدخل إلى السيميلوجيا، (نص ـ صورة)، ترجمة عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1995م.

(5) من بين الأسئلة التي حارَ فيها الباحثون حول المضمر، وتُحاول هذه الدراسة الكشفَ عنها قدْرَ الإمكان: " هل المفترضات محتويات أم شروط استعمال الملفوظ؟".

انظر: مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص105.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

بدايةً، يمكن أن نصرّح بأنّ الافتراضات الإضماريّة ما هي إلا استراتيجيّة يعمد إليها المتخاطبون للوصول إلى خطاب ناجحٍ. فـ"عند كل عملية من عمليات التبليغ، ينطلق الأطراف (المتخاطبون) من معطيات أساسية معترف بها ومعروفة ... تشكّل خلفية التبليغ الضرورية لنجاح العمليّة التبليغيّة"[1]. ورغمَ أنّ هذه الافتراضات لا تكونُ حاضرةً في وعينا غالبًا، فإنّها تساعِدنا على إبلاغ مقاصدِنا بنجاح، وغيابُها يعني فشل الإبلاغ، الأمر الذي يولّد "سوء التفاهم" بين المتخاطبين. وخيرُ مثالٍ على ذلك حوار موسى (عليه السلام) والعبد الصالح في سورة الكهف:

﴿ فانْطَلَقا حَتّى إِذا رَكِبا فِي السَّفينَةِ خَرَقَها قالَ أَخَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا(71) قالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا(72) قالَ لا تُؤاخِذْني بِما نَسيتُ وَلا تُرْهِقْني مِنْ أَمْري عُسْرًا(73) فانْطَلَقا حَتّى إِذا لَقِيا غُلامًا فَقَتَلَهُ قالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا(74) قالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطيعَ مَعِيَ صَبْرًا(75) قالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْني قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنّي عُذْرًا(76) فَانْطَلَقا حَتّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُما فَوَجَدا فيها جِدارًا يُريدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقامَهُ قالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا(77) قالَ هذا فِراقُ بَيْني وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْويلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا(78)﴾. [الكهف].

إنّ أوّلَ ما يتبادرُ إلى أذهانِنا بعد تأمّلٍ لهذا الحوار أنّ الفشل كانَ حليف التواصلِ بينَهما، والسبب في ذلك ـ دونَ أدنى شكٍّ ـ هو انعدام الخلفيّة المشتركة بينَهما؛ لهذا كان سيدّنا موسى يؤول الظاهر من أعمال العبد الصالح، وهو تأويل أفضى به إلى سوء الفهم، ودليل ذلك أنّه أنكرَ عليه أفعالَه، ولامَه عليها، فكثرت أسئلته، كما كثرت وعوده واعتذاراته، حتى ضاقَ به العبد الصالح

[1] دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص34.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ذرعًا. و"لتلافي سوء التفاهم، يفضّل تقاسم المنخرطين في نفس السياق، لنفس القضايا"[1]، يرى "ستالنكار" (Stalnaker) "أنّ الافتراضات التي يتقاسمها المتحدثون في ظلّ موقف تواصليّ هي العنصر الحاسم في السياق"[2].

ومن صورِ الافتراضات الإضماريّة بوصفِها استراتيجيّة خطابيّة (تواصليّة) معرفتُنا العامّة بالعالَم، والمحيط العام بالمتكلم والمخاطَب داخل الجماعة[3]، من عادات وتقاليد وأخلاق ومفاهيم حضارية وثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية وجغرافية وما إلى ذلك، تُبلورها المؤسسةُ الاجتماعيّة، ويَخضع لها أعضاء المؤسسة. من هنا، فإنّ أي عملية تواصلية بين أفراد هذه المؤسسة ستكون إلى حدّ عامّ ناجحة؛ لأنّ الخطاب يستمدّ هويتَه من ثقافة المجتمع ككلّ. وفي خطاب موسى (عليه السلام) وقومه في قصةِ أَمْرِ موسى قومَه بذبح بقرةٍ مثالٌ بيّنٌ على ذلك.

يقول تعالى:﴿ وَإِذْ قالَ موسى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحوا بَقَرَةً قالوا أَتَتَّخِذُنا هُزُوًا قالَ أَعوذُ بِاللهِ أَنْ أَكونَ مِنَ الجاهِلينَ(67) قالوا ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هِيَ قالَ إِنَّهُ يَقولُ إِنَّها بَقَرَةٌ لا فارِضٌ وَلا بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذلِكَ فَافْعَلوا ما تُؤْمَرونَ(68) قالوا ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما لَوْنُها قالَ إِنَّهُ يَقولُ إِنَّها بَقَرَةٌ صَفْراءُ فاقِعٌ لَوْنُها تَسُرُّ النّاظِرينَ(69) قالوا ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هِيَ إِنَّ البَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا وَإِنّا إِنْ شاءَ اللهُ لَمُهْتَدونَ(70) قالَ إِنَّهُ يَقولُ إِنَّها بَقَرَةٌ لا ذَلولٌ تُثيرُ الأَرْضَ وَلا تَسْقي الحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لا شِيَةَ فيها قالوا الآنَ جِئْتَ بِالحَقِّ فَذَبَحوها وَما كادوا يَفْعَلونَ(71) ﴾. [البقرة].

يقولُ "ابن عاشور" معلّقًا على أجوبة موسى: "يحتمل أن يكون ما حكي في القرآن مرادفَ سؤالهم، فيكون جواب موسى (عليه السلام) بذلك لعلمه بأنّ أول ما تتعلق به أغراض الناس في

---

[1] أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص37.

[2] صبحي، كاميليا: تداولية Pragmaticue، ص382.

[3] انظر: ديك، فان: النص: بنى ووظائف، "مدخل أولي إلى علم النص"، ضمن العلاماتية وعلم النص، ص179.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

معرفة أحوال الدواب هو السنّ، فهو أهمّ صفات الدابة، ولما سألوه عن اللون، ثم سألوا السؤال الثاني المبهم علم أنّه لم يبقَ من الصفات التي تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غيرُ حالة الكرامة، أي عدم الخدمة؛ لأنّ ذلك أمرٌ ضعيف، إذ قد تخدم الدابة النفيسة ثم يكرمها من يكتسبها بعد ذلك فتزول آثار الخدمة وشعثها"[1]. فمعرفة موسى العامّة بالعادات والتقاليد الخاصة ببني إسرائيل ذاك الوقت، وبأحوال الدواب كفلتْ له، مع شيءٍ من الاستدلال في ظلّ معرفةِ الآخر، أن يصل إلى إجابة موّفقة، وهذا يعني أن يوسَم الخطاب بالتوفيق، ودليل ذلك قولُهم: ﴿الآن، جئتَ بالحق﴾.

ومن الجدير بالذكر أنّ الافتراض يقوم على استثمار المعارف المسبقة الثاوية في العالم المشترك، التي يكوّنها المخاطَبُ، بدايةً، من خطاب المتكلّم، ثمّ تتشكّل مع نموّ الخطاب بشكل تراكميّ أثناء تبادل الحديث، فموسى بنى خطابَه باستثمار المعارف العامة المتعلقة بعادات بني إسرائيل وتقاليدهم حول ذبح البقرة للتعرف على حدث القتل، ثمّ أخذتْ هذه الافتراضات بالنموّ لتأخذ شكلًا آخر مع استمرار الخطاب، وتبادل الحديث بينهم، ولّدتْ إجابة نهائيّة مناسبة لمراد القوم. يقول "هرمان باري": "تتوقف معالجة الخطاب، سواء عند الإنتاج أو الفهم، على قدرة المخاطب على بناء هياكلَ معرفيةٍ "ذاتية" واكتشافها"[2].

ولعلَّ أبينَ مثالٍ على ذلك ما دارَ من حديثٍ بين مريمَ والملَك (عليهما السلام) في قولِه تعالى: ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعوذُ بِالرَّحْمنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا(18) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا(19)﴾. [مريم].

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 1: 533.

[2] باري، هرمان: الخطاب، ص94.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يقول "ابن عاشور": "والقصر في قوله ﴿إنما أنا رسول ربك﴾ قصر إضافيّ، أي لستُ بشرًا، ردًا على قولها﴿إنْ كنتَ تقيًا﴾ المقتضي اعتقادَها أنّه بشر"[1]؛ لأنّ الملائكةَ ـ خلافًا للبشر، وإن كانوا أنبياء ـ منزهون عن أفعال البشر الماديّة، ومريم ـ وهي أمام الملك ـ "حسبت أنّه بشر اختبأ لها ليراودها عن نفسها، فبادرتْه بالتعوّذ منه قبل أن يكلمها مبادرة بالإنكار على ما توهمته من قصده الذي هو متبادر من أمثاله في تلك الحالة"[2]، حتى ولو كان تقيًا، فالموقف بالنسبة إلى البشر موقف ضعف. والملك بذلك أدرك أنّ مريمَ ظنّتْه رجلا، يريد أن يعتدي عليها، ومن ثَمَّ، بنى خطابَه على هذا الافتراض، وعدَّ ظنّها خطأً، لذلك لجأ إلى أسلوب الحصر ﴿إنما أنا رسول ربك﴾؛ فمعروف ـ كما هو عند "السكاكي" ـ أنّ "طريق إنّما يسلك مع مخاطب في مقام لا يصرّ على خطئه، أو يجب عليه أن لا يصر على خطئه"[3]، وهذا يعني أنّ الافتراضات الإضماريّة، لا سيّما التراكميّة، تؤدي دورًا واضحًا في اختيارات المتكلم، وذلك بما يتناسب ومعلومات المتكلم السياقيّة عن المخاطَب، وعادته، وتاريخه، ولغته، وما يتلاءَم، في الوقت نفسه، ومقامَ التلفظ.

ومثالٌ آخرُ من حوار عيسى (عليه السلام) والحواريين[4]، يؤكّد دورَ الافتراضات الإضماريّة في اختيارات المتكلم، في قوله تعالى: ﴿إِذْ قالَ الحَواريّونَ يا عيسى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ قالَ اتَّقوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ﴾ [المائدة:112].

لقد شهد الحواريون من قبلُ بالإيمان، ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الحَوارِيّينَ أَنْ آمِنوا بي وَبِرَسولي قالوا آمَنّا وَاشْهَدْ بِأَنّنا مُسْلِمونَ﴾ [المائدة:111] ، وكان "إيمانهم إسلامًا؛ لأنّه كان تصديقًا راسخًا"[5]، لكنّ

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 16: 22.

(2) السابق، 16: 21.

(3) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، ص 295.

(4) "الحواريون الأنصار، وهم خاصة أصحابه".
ابن منظور: لسان العرب، مادة "حور".

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 5: 263.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

طلبَهم هذا من عيسى (عليه السلام) لا يبعث على الراحة العقديّة، بل إنّه يُفْهَم على أنّه شكٌّ في الإيمان بعدَ إيمان، وهذا أخطرُ من ألا يكونوا مؤمنين. هذه الافتراضات التي كوّنها عيسى من خطابِهم، دفعتْه إلى أمرِهم بالتقوى، ولذلك "جاءَ بـ ﴿إنْ﴾ المفيدة للشكّ في الإيمان؛ ليعلم الداعي إلى ذلك السؤال خشية أن يكون نشأ لهم عن شكّ في صدق رسولهم، فسألوا معجزة يعلمون بها صدقه بعد أن آمنوا به"[1].

وضّح الباحث فيما سبق كيف يكون الافتراض الإضماريّ استراتيجيّة خطابيّة (تواصليّة)، تكفل للخطاب النجاح والاستمرار دون انقطاع، وكيف يتحكّم في اختيارات المتكلم اللغويّة، التي تناسب مقصده، بما هو معهود عن مخاطَبه، وبما هو متلائم مع المقام. ولم يَفُت الباحثين في اللغويات البراغماتيّة، لا سيّما نظريّة الأعمال اللغويّة، أنّ الافتراض الإضماريّ يمكن أن يكون سببا في إخفاق العمل اللغويّ[2]، وبالتالي إخفاق الخطاب، والحكم عليه بالفشل. ويمكن أن نتجاوز ظاهرة الأعمال اللغوية، إلى ظاهرة الاستلزام الخطابيّ، وظاهرة الحِجاج، وأي ظاهرة براغماتيّة، ما دام الهدف الأول والأخير للبراغماتيّة هو دراسة كيف يمكن أن نبلّغ مقاصدنا للمخاطب بنجاح، وكيف يمكن للمخاطب أن يؤول خطابنا بنجاح؛ لأنّ الخطاب، بوصفه موضع إنتاجٍ وتأويلٍ، يعتمد على ما هو مشترك بين المنتِج والمؤول، كما يعتمد جملة من الشروط التي يفترضِها للوصول إلى خطاب ناجح، يمارس وظائفه الإقناعيّة والتأثيرية بنجاح.

لقد أكّد "أوستن"، و"سيرل" أنّ الافتراض الإضماريّ شرط من شروط نجاح التلفّظ[3]، ويمكن أن نعرّف الافتراض الإضماريّ، بناء على وجهة نظرهما، بأنّه تلك المعلومات المضمرة،

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 5: 265.

[2] انظر: دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص35.

– سيتعرّض الباحث لهذه المسألة بالتفصيل في الفصل الرابع.

[3] انظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص164.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أو "الظروف التي يجب أن تتحقق، لكي ينجح الفعل اللغويّ الذي يزعم الملفوظ إنجازه"[1]. ويُعْرَف العمل اللغوي بأنّه "الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقق اللغة فعلا بعينه (أمر، طلب، تصريح، وعد ...)، غايته تغيير حال المتخاطبين"[2]. فمثلا، الأمر يفترض مسبقًا أنّ الآمر بموقع السلطة التي تخوله إعطاء أوامر لمخاطَب بموقع أدنى منه، تفرض عليه الاستجابة للأوامر، وأنّ المأمور قادرٌ على تنفيذ الأمر بنجاح، وأنّ بينَ الآمر والمأمور قدرًا كافيًا من المواضعة الثقافية واللغويّة والمقاميّة تكفل للعمل اللغوي أن يُنَفَّذَ بنجاح. وإلا فإنّ المخاطَب سوف يدحض هذه الافتراضات، ويتخذ موقفًا عدوانيًا (قد يبدو غريبًا) تجاه المخاطب، كأن يقول: "من أنتَ لتأمرني بذلك؟"، أو" عمّ تتكلّم؟"، أو"آسف، لا أفهم ما تقول"، وما إلى ذلك من العبارات التي تدل دلالة صريحة على فشل فعل الأمر. وكما يُقال: بالمثال يتضح المقال، دعونا نأخذ هذا الحوار القصير بين الأب وابنه أنموذجًا يوضّح لنا كيف يلعب الافتراض الإضماريّ دورًا في نجاح العمل اللغويّ.

- الأب: أَغْلِقِ النَّافِذَةَ؛ الجو بارد.
- الابن: حسنًا يا أبي، لكنّ النافذة مغلقة، ألا ترى؟!.

واضحٌ أنّ معظمَ الافتراضات الإضماريّة حاضرة في هذا التلفظ، فالأب في موقع السلطة، والابن في موقع يحتّم عليه أن ينفّذ طلب الأب باحترام، وكلاهما يتبادلان اللغة نفسها، ويعيشان في مكان وزمان مشتركين، لكنّ العمل اللغوي (الأمر بإغلاق النافذة) باءَ بالفشل، ويتبيّن ذلك من استدراك الابن على الأب قولَه بأنّ النافذة مغلقة أصلا، وبالتالي دحض الابن افتراضًا مهمًا لنجاح العمل اللغويّ، وهو أنّ النافذة مغلقة، وليستْ مفتوحة لتُغْلَق.

---

[1] مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص106.

[2] السابق، ص7.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ويقف الحوار الذي جرى بين يوسفَ (عليهِ السلام) وصاحبَيه في السجن مثالا بيّنًا على ذلك. يقول الله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيانِ قالَ أَحَدُهُما إِنِّي أَرانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقالَ الآخَرُ إِنِّي أَرانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنا بِتَأْوِيلِهِ إِنّا نَراكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ(36) قالَ لا يَأْتِيكُما طَعامٌ تُرْزَقانِهِ إِلّا نَبَّأْتُكُما بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُما ذلِكُما مِمّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا يُؤْمِنونَ بِاللهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كافِرونَ(37) يا صاحِبَيِ السِّجْنِ أَمّا أَحَدُكُما فَيَسْقي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ(41) يُوسُفُ أَيُّها الصِّدّيقُ أَفْتِنا في سَبْعِ بَقَراتٍ سِمانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يابِساتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلى النّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمونَ(46) قالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَما حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمّا تَأْكُلُونَ(47) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذلِكَ سَبْعٌ شِدادٌ يَأْكُلْنَ ما قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمّا تُحْصِنُونَ(48)﴾ [يوسف].

عندما طلب السجينان من سيّدنا يوسف أن يعبّر رؤيَتيهما لم يكونا على معرفة مسبقة بقدرة يوسف على التعبير، وإنما "توسما من يوسف (عليه السلام) كمال العقل والفهم، فظنّا أنّه يحسن تعبير الرؤيا"[1]. ومن المعروف أنّ يوسف أوصى الساقي (أي الذي نجا من السجن) أن يذكر مظلمتَه عند سيّده، ملك مصر، لكنّه نسي، وتذكّره حين كان للملك رؤى اعتاصَ على العلماء تأويلُها، فأسرع الساقي بالقول: ﴿أنا أنبئكم بتأويله، فأرسلونِ﴾؛ لأنّ قدرةَ يوسف على التعبير صارت من المعلومات المفترضة لدى الساقي، وهذا الافتراض كانَ سببا لنجاح العمل اللغويّ (وهو طلب الساقي منه أن يعبّر الرؤى). وسبيل ذلك أنَّ هذا الطلب يفترض أنّ الآمر (الساقي) على معرفة مسبقة بقدرة المأمور (يوسف) على التعبير، ويفترض أنّ بين الآمر والمأمور قدرًا من المعرفة التواضعيّة الاجتماعيّة، كتحقيق مصلحة معيّنة، تسوّغ للمأمور الاستجابة للآمر، ما دام الآمر ليسَ

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 60.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بمنزلة السلطة بالنسبة للمأمور، وإنّما بمرتبة تساويه إلى حدٍّ ما، وهو ما اصطلحَ عليه علماء البلاغة بالالتماس، وبيان ذلك ما أوردَه "السكاكي" في قوله: "وإن أُستُعْمِلَتْ (صور الأمر) على سبيل التلطف، كقول أحد لمن يساويه في المرتبة: افعل، بدون استعلاء، ولدتْ السؤال والالتماس كيف عبرتَ عنه"[1]. ودليل نجاح العمل اللغويّ (طلب الساقي من سيدنا يوسف أن يعبّر الرؤى على سبيل الالتماس) أنّه عبّر الرؤى كما هو واضحٌ في الخطاب.

وشبيهٌ بذلك ما دار من حوار بين "مؤمن آل فرعون" وقوم فرعون (الأقباط) في قوله تعالى﴿ وَقَالَ الَّذِي آَمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الأَحْزَابِ(30) مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ(31) ﴾. [غافر].

لقد لجأ الرجل المؤمن في دعوته قومَ فرعونَ إلى التشبيه، وهذا التشبيه يستدعي تاريخًا ماضيًا، أي تاريخ الأقوام السابقة، ولنجاح هذا التشبيه، وليكون المخاطَب قادرًا على الوصول إلى المعنى المستلزم من الخطاب المتضمّن التشبيهَ، لا بدّ من أن يكون المخاطَب على معرفة مسبقة بأحوال الأمم السابقة، فخطابُه ـ كما يرى "ابن عاشور" ـ "يقتضي أنّ القبط كانوا على علم بما حلّ بقوم نوح وعاد وثمود، فأمّا قوم نوح، فكان طوفانهم مشهورا، وأما عاد وثمود، فلقرب بلادهم من البلاد المصريّة، وكان عظيمًا لا يخفى على مجاوريهم"[2]، وإلا فسيُجابَه الرجل بالأسئلة عن هذه الأقوام، ويُطالَب بالشرح، وقد لا يقتنع بصدقه المخاطَبون، فتفشل دعوته، لفشل خطابِه؛ لأنّ الداعية يجب أن يبني خطابه على ما هوَ مسلّم بالنسبة إلى المخاطبين، ليتجه الخطاب إلى الإقناع.

---

[1] السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، ص319.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 24: 188-189.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وأخيرًا، فإنّ للافتراض الإضماريّ وجهًا آخرَ يكشفُ عنه "ديكرو"؛ إذ يراه عملا لغويًا نوعيًا، "كما التأكيد والاستفهام أو الأمر؛ لأنّه يعدّل (يغيّر) العلاقات البيذاتيّة للمتخاطبين، ويخلق واجبات، ويؤسس حقوقًا وواجبات، ويوزع أدوارًا. وخصوصيتُه تكمن في الشكل الذي يفرض فيه على المخاطَب إطارًا لاستمرار الحوار، لا يقبل الشك، إنّه يجبره على التصرف، كما لو كان مضمون الموضوع المفروض مسبقا حقيقة مكتسبة لا تقبل الشكّ"[1]. وهذا يقودنا إلى نتيجة مهمة، وهي أنّ استمرار الحوار بين المتخاطبين يعني أنّ المعلومات السابقة الثاوية أو المتولّدة في الخطاب هي معلومات مسلّم بها غير قابلة للنقاش، أي أنّ المخاطَب قد أقرَّ بصحتِها، بمجرّد استمراره في الحوار دون اعتراض. ولكن إذا تعرّض المتكلّم إلى رفض للافتراضات التي ينطلق منها في حوارِه، فإنّ ذلك سيؤدي إلى توقيف الحوار، وربّما الدخول في جدال مع المخاطَب. و"يستثمر كثير من وكلاء النيابة والمحامين هذه الخاصيّة في استجواب المتهمين والشهود، فإذا سأل وكيل النيابة المتهم: وأين كنت تبيع الكوكايين؟، فأجاب المتهم بذكر مكان لبيعه يتضمن افتراضًا سابقا بالمتاجرة به"[2]. ولكنّه قد يدحض هذا الافتراض بقوله مثلا: "لم يسبق لي أن رأيتُ الكوكايين لأبيعَه"، وبالتالي يدخل معه بجدال قد لا يُقْنِع المحقق، كما هو في غالب الأحوال.

ومن الأمثلة على ذلك في الخطاب القرآني، الحوارُ الذي دارَ بين النبي، وبني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:247].

---

[1] سيرفوني، جان: الملفوظية، ص111.

[2] نحلة، محمود: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص28.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لا يخفى على المتأمّل لهذا الحوار أنّ الملأ من بني إسرائيل قد اعترضوا على تنصيب طالوت ملكا، وهم، في الحقيقة، لم يرفضوا طالوت لنفسه، وإنّما لِما كونوه من معلومات سابقة (افتراضات إضماريّة) عن طالوت، وهذا واضح في استفهامهم: ﴿أنى يكون له الملك علينا؟!﴾، "وهو استفهام مستعمل في التعجب، تعجبوا من جعل مثله ملكا، وكان رجلا فلاحا من بيت حقير"[1]. وكانَ هذا سببًا لدخول النبي (عليه السلام) بجدال مع بني إسرائيل، غايته إقناعهم بأهلية طالوت للملك، "فأعلمهم نبيئهم أنّ الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأي وقوة البدن"[2].

وفي هذا المثال دليلٌ قاطعٌ على أنّ الافتراض الإضماريّ ـ كما يرى "ديكرو"[3]ـ إخباريّ، وهذا يعني أنّ التعويل في الخطاب يكون على الافتراض الإضماريّ، وأنّ إدراكَه أمرٌ لا بدّ منه ليحقق الخطاب مقصدَه، ولا يكون إدراكُه إلا بالاستدلال. فلنفترض أنّ الخطاب استمرّ دون توقف، فإنّه من الناحية الشكلية يكون ناجحًا، بلا شكّ، لكنّه يعني ـ من ناحية أخرى ـ أنّ المخاطب لم يدرك مقصد المتكلم من تبليغ افتراضاته الإضماريّة، وإن كان الخبر ناجحًا من الناحية المعجمية والتركيبية والدلالية. وعلى هذا، فإنّ التأكيد في خطاب النبي كانَ موجّهًا إلى الافتراض الإضماريّ، وبهذا نفهم لماذا تلقاه بنو إسرائيل بالاستغراب والشكّ، وبدأ الجدال.

ومن الأمثلة على ذلك، أيضًا، الحوارُ الذي دار بين السحرة وسيدّنا موسى (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿وَجاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قالوا إِنَّ لَنا لَأَجْرًا إِنْ كُنّا نَحْنُ الغالِبِينَ(113) قالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ المُقَرَّبِينَ(114) قالوا يا موسى إِمّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمّا أَنْ نكونَ نَحْنُ المُلْقِينَ(115) قالَ أَلْقوا فَلَمّا أَلْقَوْا سَحَروا أَعْيُنَ النّاسِ وَاسْتَرْهَبوهُمْ وَجاءوا بِسِحْرٍ عَظيمٍ(116) ﴾. [الأعراف].

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 2: 467.

[2] السابق، 2: 468.

[3] انظر: بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص115.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

من المعلوم بالضرورة "أنّ التقدم في التخييلات والشعوذة أنجح للبادئ؛ لأنّ بديهتها تمضي في النفوس وتستقر فيها، فتكون النفوس أشدّ تأثرا بها بما يأتي بعدها، ولعلّهم [أي السحرة] مع ذلك أرادوا أن يسبروا مقدار ثقة موسى بمعرفته مما يبدو منه من استواء الأمرين عنده، أو من الحرص على أن يكون هو المقدم"[1]، وهذا يعني أنّ السحرة خاطبوا سيدنا موسى بافتراضاتهم الإضماريّة التي كوّنوها بخبرتهم في هذا المجال، فالذي يحرص أن يكون المقدَّم تكون حُجَّتُه أضعفَ، "وبذلك تعلم أنّ المقام لا يصلح لاحتمال أنّهم دلوا على رغبتهم في أن يُلقوا سحرهم قبل موسى"[2]، وإنّما ليختبروا مقدار حجّته، لكنّ "جواب موسى إياهم بقوله ﴿ألقوا﴾ استخفافٌ بأمرهم؛ إذ مكّنهم من إظهار تخييلاتهم وسحرهم"[3].

ويمكن القولُ بناءً على ذلك إنّ الخطابَ متعددُ الأصواتِ، فثمّة أصوات سطحيّة، يحكمها المنطق المعجميّ والتركيبيّ والدلاليّ، وأصوات مضمرة، ثاوية، هي الافتراضات الإضماريّة، يحكمها المنطق البراغماتيّ، الذي يتكئ على علاقات الخطاب في مقام ما، فهو يوظّف المعارف العامة والسياقيّة المشتركة بين المتخاطبين، التي يستغلّها المتكلم في خطابِه كعمل لغويّ، تقريريّ إلى حدٍّ ما، وسبيله الإخبار. بمعنى آخر، فإنّ هذه الأصوات المضمرة ما هي إلا أعمال لغويّة، تُدشِّنُ أمام المخاطَب الاستجابة بالإقرار، وبالتالي، فإنّ الخطاب يحقق أكبر قدْر ممكن من التواصليّة، وهذا يعني ـ من جانب آخر ـ أنّ هذه الأصوات "تضمن بأنّ الأقوال تنتمي حقيقة إلى الحوار، وأنّها تمثّل نصا واحدًا، وليس مجموعة أحاديث مستقلة.... [و] إنّ دورَها لا يُستهان به في إنجاح العملية التواصلية، وفي حفاظ الخطاب على تماسكه"[4].

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 8: 233.

[2] السابق، 8: 234.

[3] السابق نفسه.

[4] بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص115.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ويُعَدُّ الحوار الذي دار بين سيّدنا موسى (عليه السلام) وفرعون أنموذجًا بيّنا على قدرة المتكلم في استخدام الافتراضات الإضماريّة عملا لغويًا إقراريًا، يحقق قدرًا من التواصليّة، وتماسك الخطاب.

يقول تعالى﴿ قالَ فَما بالُ القُرونِ الأولى(51) قالَ عِلْمُها عِنْدَ رَبّي في كِتابٍ لا يَضِلُّ رَبّي وَلا يَنْسى(52) الَّذي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فيها سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجًا مِنْ نَباتٍ شَتّى(53) ﴾. [طه].

لم يكن السؤال الذي وجّهه فرعون لموسى موجّهًا إلى المحتوى السطحيّ، أي الإخبار عن حال الأمم السابقة، وإنّما كانَ موجّهًا إلى الافتراض الإضماريّ، وهي المعلومات التي طرحَها موسى من قبلُ في قوله: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [طه:48]، "فإذا قال: إنّهم في عذاب، ثارت ثائرة أبنائهم فصاروا أعداءً لموسى، وإذا قال: هم في سلام، نهضتْ حجّة فرعون؛ لأنّه متابع لدينهم"[1]، لكنّ "موسى قد عدل عن ذكر حالهم خيبةً لمراد فرعون"[2]، بمعنى أنّه رفض الاستجابة لتلك الافتراضات التي أضمرَها فرعون، وكانَ ذلك سببًا في فشل العمل اللغويّ التقريريّ كما تبيّن سابقًا، ومع ذلك، فقد كان الخطاب ـ في ظاهره ـ منسجمًا؛ ولعلّ مردَّ ذلك أنّ موسى (عليه السلام) كانَ مدركًا لمراد فرعون؛ إذ لم يجد أفضل حيلة لتحقيق حجته إلا التلاعب بالافتراضات الإضماريّة، التي من شأنها أن تنهض بحجته، وكانَتْ إجابتُه تحقيقًا للعمل اللغويّ الظاهر، وهذا سرُّ انسجامه.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 16: 130.

[2] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

3.2.3 الافتراض الإضماريّ: "مقاربة تراثيّة في باب البلاغة"

ليسَ من شكٍ في أنّ النظام البلاغيّ العربيّ نظامٌ مقاصديّ، بمعنى أنّه مستوى يمارسُ دورًا مهما في تبليغ مقاصد المتكلمين للمخاطَبين، "فإنّ المتكلم إذا تكلم فإنّما اهتمامه بأن ينقل ما في ضميره إلى ذهن سامعه، فهو محتاج قبل كل شيءٍ إلى معرفة اللغة .... ولكنه إذا علم اللغة والنحو والصرف، فإنما يستطيع أن يعبر عن حاصل المراد وأصل المعنى، ولا يستطيع أن يفصح عن تمام المعنى"[1]، إلا إذا عَلِمَ البلاغة؛ فعلم البلاغة هو "العلم الباحث عن القواعد التي تصيّر الكلام دالا على جميع المراد وواضحَ الدلالة عليه"[2]. وفي هذا إشارةٌ إلى أنّ للمخاطَب حضورًا قويًا في النظام البلاغيّ العربيّ؛ إذ لكلّ مقامٍ مقالٌ، فـ"طبقة المخاطَبين (السياسية والاجتماعية) تحدد المعاني والألفاظ التي يستخدمها الخطيب أو المتكلم"[3]، وهذا يعني أنّ الافتراض الإضماريّ - بوصفه شرطًا لنجاح الخطاب، وعنصرًا محددا لاختيارات المتكلم - "ركن ركين في النظام البلاغيّ العربي؛ إذ العناية في المقام الأول موجهة إلى المرسَل إليه"[4].

وفي هذه السطور لن يناقش الباحثُ حضور الافتراض الإضماريّ في النظام البلاغي كاستراتيجية تواصليّة أو كشرط لنجاح الخطاب، فأمره واضحٌ كما سلَفَ، بل سنتعرف على أسلوبَين بلاغيَين ينهضان دليلا على قدرة المتكلم في التلاعب بالافتراضات الإضماريّة؛ ليحقق منفعة تواصليّة إبلاغيّة. وهما: "لازم الفائدة"، و"تجاهل العارف".

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: موجز البلاغة، المطبعة التونسية، نهج سوق البلاط عدد 57، تونس، ط1، د.ت، ص4.

[2] السابق، ص4.

[3] عبد المجيد، جميل: البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، 2000م، ص 24.

[4] الشهري، عبد الهادي: استراتيجيات الخطاب، ص47-48.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يُعْرَف "لازم الفائدة" بأنّه "إفادة المخاطَب أنّ المتكلم عالمٌ بهذا الحكم"[1]، ولكن "لا يؤديه، حقيقةً، لفظُ الخبر، وإنّما يؤديه ضمنًا، فإنّ السامع إذا سمع من المتكلم ما يدلي به إليه من خبر، عرف ضمنا أنّ هذا المتكلم عالم بالحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر، إذ يلزم من إدلائه به أنّه عالم به"[2]. وهذا يعني أنّ المخاطَب يفترض مسبقًا عدم علم المتكلم بمضمون الخبر، وبالتالي، فأنا ـ كمتكلم ـ "لم أُفِد المخاطبين مضامين الأخبار التي قلتُها لهم، فهم، لا شكّ، يعلمونها؛ لأنّهم أصحابها، وإنّما أفدتهم ما ترتب عليها، وهو رؤيتي لهم ومعرفتي بما كان منهم"[3].

ويتجلّى هذا الأسلوب في "الاستجواب"، حيث يخبر المحقّقُ المتّهمَ بعددٍ من الأخبار، يتحرى صدقَها، يفترض المخاطَبُ أنّ المتكلم لا يعلمُها، وحينَها يسود جوٌّ من الاستغراب، ويبدأ بالتساؤل: "من أين يعلمُها؟!". وغرض المتكلم ليسَ إبلاغَ المخاطَب بمضامينها، وليسَ إفادةَ المخاطَب أنّه يعلمها فقط، بل يمتدّ غرض المتكلم إلى أبعد من ذلك حسبَ المقام، ففي هذا المقام، واضحٌ أنّ غرضَ المحقق أن يجرّ المتهمَ إلى الاعتراف بأمورٍ أخرى، يظنّ أنّ المحقق قد يكون عالمًا بها، وبالتالي من الأفضل أن يدليَ بها.

وقد سجّلَ لنا الخطاب القرآنيّ مثالا على هذا الأسلوب، وذلك في الحوار الذي دار بين إخوة يوسف وأبيهم يعقوب (عليهما السلام).

يقول تعالى: ﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ(16) قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ(17) ﴾. [يوسف].

يقول "ابن عاشور": "وقوله: ﴿وما أنتَ بمؤمن لنا﴾ خبر مستعمل في لازم الفائدة. وهو أنّ المتكلم علم بمضمون الخبر، وهو تعريض بأنّهم صادقون فيما ادّعوه؛ لأنّهم يعلمون أباهم لا

---

[1] المراغي، أحمد: علوم البلاغة، دار القلم، بيروت – لبنان، ط1، 1980م، ص 46.

[2] السيد، شفيع: البحث البلاغي عند العرب، "تأصيل وتقييم"، در الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص 146.

[3] قلقيلة، عبده: البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1992م، ص 139.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يصدقهم فيه، فلم يكونوا طامعين بتصديقه إياهم"[1]. ويضيف في شرحه لجملة ﴿ولو كنا صادقين﴾: "والتقدير: وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين في نفس الأمر، أي نحن نعلم انتفاء إيمانك لنا في الحالين فلا نطمع أن نموّه عليك"[2]. ونخلص من كلام "ابن عاشور" إلى أنّ الغرض من استخدام الإخوة للازم الفائدة ليسَ الإخبار بالمضمون، فليسَ مهمًّا بالنسبة ليعقوب، وإنّما ليقنعوه بتصديقهم؛ إذ لا حاجة ليكذبوا، مادام لا يصدقهم أكذبوا أم صدقوا فعلا؛ لفرط حبه ليوسف.

وصار بالإمكان القول إنّ "لازم الفائدة" أسلوب بلاغيّ يوظّفه المتكلم في خطابه لتبليغ مقاصده بأسلوب موارب، وذلك بالتلاعب بالافتراضات الإضماريّة للمخاطَب، بغية تحقيق غرضٍ ما، يفصح عنه المقام.

وأمّا "تجاهل العارف"، فقد عرّفه صاحب الإيضاح بتسمية "السكاكيّ"[3]: "وهو سوق المعلوم مساق غيره لنكتة"[4]، وعدّد هذه النكت مع التمثيل عليها، وهي: التوبيخ، والمبالغة في المدح، أو في الذم، والتدله في الحب، والتحقير، والتعريض[5]، وأشار "المراغي" إلى غرضٍ آخرَ، وهو الإيناس[6]. ورغم أنّ "السكّاكي"، وعلى ذلك جمهور البلاغيين، عدّه من باب البديع، فإنّ "عبده قلقيلة"، ويتفق الباحث معه في ذلك[7]، عدّه من صميم علم المعاني، وعدّ جميع أغراضه من الاستفهام البلاغي في علم المعاني، واستثنى من ذلك التعريض[8].

ويصبح من المعلوم، مع درْس الأعمال اللغويّة، أنّ هذه الأغراض ليستْ إلا أعمالا لغويّة ينجزها المتكلم في خطابه، بغيّة التأثير على المخاطَب، وذلك باستثمار الافتراض الإضماريّ؛ إذ

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 12: 35.

(2) السابق، 12: 36.

(3) انظر: السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، 427.

(4) القزويني، جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ت، ص 389.

(5) انظر: السابق، ص389–390.

(6) انظر: المراغي، أحمد: علوم البلاغة، ص324.

(7) تعليلُ ذلك أنّ المتكلم يقصد من "تجاهل العارف" إنجازَ أفعالٍ لغويّة، وليسَ محسّناتٍ معنويّة.

(8) انظر: قلقيلة، عبده: البلاغة الاصطلاحية، ص326.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يظهر المتكلمُ غيرَ مشاركٍ للمخاطَب في المعرفة حول القضيّة المستفهَم عنها، وبالتالي يستحيل السؤال مجازًا، حيث يخرج ـ بلا شكٍ ـ إلى أغراض أخرى.

ونجد في الدارجة الأردنيّة استخدامًا لهذا اللون من الأساليب البلاغيّة، مثل سؤال المتكلم لمخاطَب ماثلٍ أمامَه: *"انتَ جيت؟"*، أو لمخاطَب كانَ نائمًا، فوجدَه المتكلم مستيقظًا :*"انتَ صحيت؟"*. فظاهرٌ أنّ السائل لا ينتظر جوابًا من المخاطَب بالإثبات؛ لأنّ وجودَه أو استيقاظَه دليلٌ، وجواب كافٍ. ومع أنّ الباحث لا يجد تفسيرًا كافيًا لهذه الظاهرة كما هي في الدارجة الأردنيّة، فإنّه سيكتفي بالإشارة إلى تعريف "جرمانوس فرحات" لـ"تجاهل العارف"؛ علّنا نجد فيه ما يقوم تفسيرًا لها. يقول: "إنّ حقيقة هذا النوع هو أن يسأل المتكلم عن شيء يعرفه سؤال من لا يعرفه، ليعلم أنّ شدة التشبيه الواقع بين المتناسبين، أحدثتْ عنده التباس المشبه بالمشبه به، وفائدته المبالغة في المعنى، وهو ممدوح عند البلغاء، لكون مجيئه على سبيل التعجب"[1].

ويسجّل لنا الخطاب القرآنيّ في قصصه مثالَين على هذا الأسلوب؛ أمّا الأول، فهو خطاب الله (عزّ وجلّ) لموسى (عليه السلام) في الوادي المقدّس طوى في قوله تعالى: ﴿**وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى(17) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآَرِبُ أُخْرَى(18) قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى(19) فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى(20) قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأُولَى(21)**﴾. [طه].

وخلافًا لمن رأى أنّ الغرض من تجاهل العارف في هذا الخطاب هو الإيناس[2]، فإنّ "ابن عاشور" يرى أنّ "الاستفهام مستعمل في تحقيق حقيقة المسؤول عنه"[3]؛ إذ "ابتدئ بسؤاله عما بيده؛

---

[1] نقلا عن: عكاوي، إنعام فوال: المعجم المفصل في علوم البلاغة (البديع والبيان والعاني)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1996م، ص288. .

[2] انظر: المراغي، أحمد: علوم البلاغة، ص324، وانظر أيضًا: قلقيلة، عبده: البلاغة الاصطلاحية، ص327.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 16: 109.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ليوقن أنّه ممسك بعصاه، حتى إذا انقلبت حيّة لم يشكَّ في أنّ تلك الحيّة هي التي كانتْ عصاه"[1].

والمثال الآخر هو الحوار الذي جرى بين سيدنا إبراهيم (عليه السلام) وأبيه وقومه في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ(52) قَالُوا وَجَدْنَا آَبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ(53) قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآَبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(54) ﴾. [الأنبياء].

من الواضح أنّ سيدّنا إبراهيم قد تجاهل افتراضَه المسبق عن هذه التماثيل؛ "لتخطئتهم بعد أن يسمع جوابَهم، فهم يظنونه سائلا مستعلما، ولذلك أجابوا سؤاله بقولهم ﴿وجدنا آباءنا لها عابدين﴾، ....، وجاءوا في جوابه بما توهموا إقناعه به، وهو أنّ عبادة تلك الأصنام كانتْ من عادة آبائهم، فحسبوه مثلَهم يقدس عمل الآباء، ولا ينظر في مصادفته الحق، ....، فلما ذكروا له آباءهم، شرّكهم في التخطئة بدون هوادة بعطف الآباء عليهم في ذلك؛ ليعلموا أنّهم لا عذر لهم في اتّباع آبائهم، ولا عذر لآبائهم في سنّ ذلك لهم؛ لمنافاة حقيقة تلك الأصنام لحقيقة الألوهية، واستحقاق العبادة"[2]. ويمكن أن نفهم من شرحِ "ابن عاشور" أنّ إبراهيم استثمر أسلوب "تجاهل العارف"؛ ليحققّ غرضًا (عملا لغويًا)، وهو "التقرير"، أي أنّه أقرّ قومَه على أنّهم إنّما يعبدون هذه التماثيل احتذاءً بالآباء، دون أن يتبيّنوا وجه الحقّ فيه، وانطلاقًا من هذا التقرير، أقامَ الحجّة عليهم، وخطّأهم بتخطئة آبائهم؛ لأنّ الحقَّ أحقُّ أن يُتَّبع. وعلى هذا نستطيع أن نقول إنّ تجاهل العارف هو أن يتجاهل المتكلم افتراضَه المسبق (المضمر) حول قضيّة ما؛ ليؤدّي غرضًا إبلاغيًا، طريقه ـ غالبًا ـ الاستفهام.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 16: 109.

[2] السابق، ص17: 69-70.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

3.3 الاِسْتِلْزامُ التَّخاطُبيُّ

1.3.3 الخطاب نظام

تقرّر لنا أنّ الخطاب يحتلّ موقع الوسط في ثنائية "سوسير" بين اللغة والكلام، فإذا كانتْ اللغة ـ كما يرى "سوسير" ـ نظامًا، فإنّ الخطاب هو الآخرُ نظامٌ؛ مادام أنّه تجسيدٌ ماديٌّ للغة، ويترتب على هذا أنّه إذا كان "سوسير" يرى اللغة نظامًا من العلامات صُمِّمَتْ لغرض الاتصال[1]، فإنّ الخطاب "نظام القول أو الفعل (ودوافعهما) الذي يسكن وعينا، ويكيّف سلوكنا، أو لنقل: إنّه النظام/البرنامج الذي يصوغ وعينا، ويوجّه إرادتنا، وسلوكنا التواصليّ"[2].

وإذا كان الخطاب ـ كما تبيّن لنا ـ حصيلةَ السمات الأربع (الاجتماعية، والذاتية، والقصدية، والتواصلية)، بحيث لا يمكن إدراكه دون الوقوف على عوامل تشكلّه الخارجيّة (الزمان، والمكان، والمقام، والمتلفّظ (المتكلم)، والمخاطَب، وملابسات الخطاب)، فإنّه من المشروع لنا أنْ ننظر إليه بوصفه "استراتيجية التلفظ"[3]، و"هذا يعني أنّه يصح النظر إلى الخطاب بوصفه "برنامج التلفظ" الذي نخضع لنظامه خلال عملية التلفظ"[4]. ومن مجموع هذا، يمكن القول: إنّ الخطاب نظامٌ تنتظم فيه تعابيرنا (الأقوال والإشارات) أثناء العملية التواصليّة.

ومن جملة ما اتفقنا عليه أنّ الخطاب ـ كما يرى "الجرجاني" ـ "معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصَف بأنها مقاصد وأغراض"[5]،

---

[1] انظر: الشايب، فوزي: محاضرات في اللسانيات، وزارة الثقافة، عمان-الأردن، 1999م، ص17.

[2] الحميري، عبد الواسع: ما الخطاب؟، وكيف نحلله؟، مجد المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، 2009م، ص11-12.

[3] انظر: السابق، ص9.

[4] السابق، ص11.

[5] الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص543.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وهذه "المقاصد .... تخفى فلا تعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقامه القول من شواهد الحال في عالم الناس"[1]، وبناءً على هذا، فإنّ الخطاب ألفاظٌ أو أحوال (إشارات) يحمّلها المتكلّم معاني وأغراضًا مقصودة إلى المخاطَب بُغْية التأثير، وتحقيق الفائدة، ولا تتحقق الفائدة إلا "إذا كان التفسير الذي وصل إليه المخاطَب مساويًا لمقصد المتكلم"[2].

وهذه المعاني والأغراض التي يقصدها المتكلم، ويحققها المخاطَب فائدةً، تتلوّن بحسب الموقف، فتارة تظهر على السطح جليّة واضحة، وتارة، تختبئ وراء الكلام، و"هذا يقتضي أنّ الخطاب عبارة عمّا نعبّر عنه بلغة القول أو الفعل، وبصورة مباشرة (الخطاب المباشر)، أو غير مباشرة (الخطاب غير المباشر)"[3].

وصار من الضرورة ـ بما ينسحب على مقولة: "الخطابُ نظامٌ" ـ أن ندرك أنّ مقاصدنا في الكلام تسير وَفق قوانين ومبادئ، فالمتكلم يحمّل الكلام مقاصدًا، يجنيها المخاطَب فائدةً، ولا "يستطيع المتكلم التواصل مع غيره من غير أن يفهم المخاطَب قصدَه"[4]، وهذا يعني أنّ العمليّة التواصليّة ـ وهي إحدى مقوّمات الخطاب، وبها يظهر الخطابُ للوجود ـ ستبوءُ بالفشل ما لم تنضبط بقواعد تحدد وجوه فائدتها التواصليّة[5]، وهذه القوانين، في الوقت نفسه، تساعد المخاطَب في الوصول إلى مقاصد المتكلم، وكشف المضمر من الأغراض والمعاني.

---

[1] مقبول، إدريس: الأفق التداولي، ص28.

[2] الحسن، أحمد: الفائدة التخاطبية في نظرية النحو العربي، ص102.

[3] الحميري، عبد الواسع: ما الخطاب؟، وكيف نحلله؟، ص12.

[4] مقبول، إدريس: الأفق التداولي، ص28.

[5] عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ص237.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2.3.3 مبدأ التعاون

يقدّم "غرايس" "مبدأ التعاون" في إطار الكشف عن المعاني التي يقصدها المتكلم في خطابه دون أن يصرّح بها؛ إذ لاحظ أنّ المتكلم يعني أكثر ممّا يقول، ويضمر أكثرَ ممّا يصرّح، ومع ذلك، فإنّ العمليّة التواصليّة تسير ـ في أغلب أحوالها ـ بشكل ناجح؛ ممّا يعني أنّ ثمّة تعاونًا فعالا بين المتخاطبين أثناء تفاعلهم في الحياة اليوميّة، يتيح للآخر فهمَ مقصود الخطاب دون الوقوع بِشَرَكِ سوء التفاهم. وبيانُ ذلك أنّ "مبدأ التعاون لا يستلزم تناغما بين المتفاعلين؛ ذلك أنّ كل تفاعل تسري فيه التوترات، غير أنّه حتى في حال التفاعل الأكثر سجالا، يجب توفر حد أدنى من التعاون وإرادة مشتركة في احترام القواعد"[1]، "فمن دون تقدير هذه القواعد يستحيل التواصل بين الناس"[2].

وانطلاقًا من أنّ الخطاب مجموعة من المعاني والأغراض التي يقصدها المتكلم في مقامٍ ما، فإنّ "مبدأ التعاون" جاءَ وسيلةً لشرح كيفية وصول الناس لهذه المعاني[3]، وكيفية انتقالهم من المعنى السطحيّ للخطاب إلى المعنى الضمنيّ المقصود من الخطاب، فثمّة فرق واضحٌ بين المعنى الدلاليّ (الظاهر) من جهة، وهو ما تعنيه الكلمات في سياقِها الصفر[4]، مع الإشارة إلى أنّ السياق الصفر يضمن سلامة النظام المعجميّ والتركيبيّ، والمعنى البراغماتيّ (مقصود المتكلم) من جهة أخرى، وهو ما يريد المتكلم أن يبلّغه السامع على نحو غير مباشر، مع ضمانة أنّ السامع قادرٌ على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يُتاح له من أعراف الاستعمال، ووسائل الاستدلال[5].

---

(1) مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص34.

(2) فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص147.

(3) انظر: ليش، جفري، وتوماس، جيني: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)، ص181.

(4) انظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص56.

(5) انظر: الشهري، عبد الهادي: استراتيجيات الخطاب، ص96، وانظر أيضا: نحلة، محمود أحمد: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص33.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

وممّا سبق، يمكن القول: إنّ "غرايس" يستخدم مصطلح "الاستلزام التخاطبيّ" (Implicature) "للحديث عمّا يمكن أن يضمّنه أو يوحي به أو يعنيه متكلم ما فوق ما يصرّح به ظاهر كلامه"[1]، وذلك باللجوء إلى "مبدأ التعاون" والحكم المتفرعة عنه التي "تسمح باستدلالات تتجاوز المحتوى الدلاليّ للعبارات التي يُتَلَفَظُّ بها"[2].

وقد صاغ "غرايس" مبدأ التعاون على النحو الآتي:

"**ليكن إسهامك في الحوار بالقدر الذي يتطلبه سياق الحوار، وبما يتوافق مع الغرض المتعارف عليه، أو الاتجاه الذي يجري فيه ذلك الحوار**"[3]. ويبيّن هذا المبدأ أنّ على المتكلم أن يكون متعاونًا مع المخاطَب لخدمة غرضِه من الخطاب، بما أنّ الأغراض والمقاصد تسري فيه وفقَ نظام مقصود، يشترك في معرفته المتخاطبون.

ويُعَدُّ الحوار الذي دار بين سيدنا إبراهيم (عليه السلام) وأبيه أنموذجًا واضحَ المعالِم على الالتزام بمبدأ التعاون وفْقَ مقتضيات المقام. يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آَزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آَلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام:74].

يقول "ابن عاشور": "وفائدة عطف ﴿وقومك﴾ على ضمير المخاطَب مع العلم بأنّ رؤيته أباه في ضلال يقتضي أن يرى مماثليه في ضلال أيضًا؛ لأنّ المقام مقام صراحة لا يكتفي فيه بدلالة الالتزام"[4]. ومن كلام "ابن عاشور" نستشفّ أنّ المقام يقتضي من سيدنا إبراهيم أن يكون صريحًا، يتجنب الإضمار، في خطابه مع أبيه، وهو، بذلك، يكون متعاونًا مع المخاطَب (أبيه)؛ فبعد أن أنكرَ على أبيه عبادتَه الأصنام من دون الله أراد أن "ينبئه من أول وهلة على أنّ موافقة

---

[1] براون، ويول: تحليل الخطاب، ص39.

[2] فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص148.

[3] نقلا عن: الشهري، عبد الهادي: استراتيجيات الخطاب، ص96.

[4] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 6: 172-173.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

جمع عظيم إياه على ضلالة لا تعصّد دينه، ولا تشكك من ينكر عليه ما هو فيه"[1]، وهذا مفهوم صراحةً من الإخبار؛ إذ لا يحتاج من المخاطب (أبيه) كدّ العقل في التأويل؛ فالدعوة واضحة لا غموض فيها، ولا مجالَ للمخاطَب أن يفهم غيرَ ذلك؛ لأنّ المعنى الحرفيّ (الدلاليّ) مساوٍ لمقصد سيدنا إبراهيم.

وعودًا على مبدأ التعاون، فقد فرّع "غرايس" عن هذا المبدأ العامّ أربعةَ قواعد تخاطبيّة مختلفة، يندرج تحت كلّ قاعدة منها عددٌ من "الحِكم التخاطبيّة" (Maxim)، وهي[2]:

1- قاعدة الكميّة: تخص كمية المعلومات التي يجب توفيرُها. وتؤدى بالقاعدتين:

- اجعل مشاركتك تفيد على قدْر ما هو مطلوب، من أجل تحقيق أغراض التخاطب الحالية.
- لا تجعل مشاركتك تفيد أكثر مما هو مطلوب.

2- قاعدة النوعيّة: تتعلق بالقاعدة العامة "حاول أن تكون مشاركتك صادقة"، وهي تختص بقاعدتين هما:

- لا تقل ما تعتقد أنّه كاذب.
- لا تقل ما تفتقر إلى دليل واضح عليه.

3- قاعدة الملاءمة (المناسبة): تنفرد بقاعدة واحدة، وهي اجعل مشاركتك ملائمة.

4- قاعدة الكيفيّة (الأسلوب): قاعدتها العامة هي: "كن واضحًا". وعنها تتفرع القواعد:

- احترز من الغموض.
- احترز من الالتباس.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 6: 173.

[2] انظر: فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص147.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

- تحرّ الإيجاز.
- تحرّ الترتيب.

ويحصل الاستلزام التخاطبيّ "عندما يخلّ المتكلم، عن قصد وعقلانية، بحكم التخاطب وقواعده"[1]، ضمن مبدأ التعاون، بمعنى أنّ المتكلم إنْ أخلّ بإحدى الحكم، فإنّه يبدو متعاونًا، ومحترمًا لها؛ "إذ لا يستطيع المتكلم احترامها جميعا، في الوقت نفسه، إلا من خلال المخالفة المفتوحة على إحدى الحكم، التي تقابل الاحترام الضمني للأخرى"[2]، مثل مبدأ التأدب، كما هو الحال مع "بوران والمأمون"، أو مبدأ الإخلاص (الصدق/النوعية) كما في المثال الآتي:

- الطالب: هل حضرَ الدكتور أحمد المناقشة؟
- زميله: أنا لم أحضر، ولكني رأيتُ سيارتَه أمام الكلية.

فمن الملاحظ أنّ المتكلم (زميله) أخلّ بمبدأ "الكميّة"؛ لأنّه أعطى إخبارًا أقل من المطلوب؛ ليتجنب إعطاء معلومة كاذبة، وفي الوقت نفسه، كان صادقًا (وهو المفروض إن كان متعاونًا)؛ إذ أخبرَه بوجود سيارتِه أمام الكلية، وهو بذلك يفسح المجال للطالب أن يحقق فائدةً باللجوء إلى "المعرفة المشتركة"[3] ووسائل الاستدلالِ، فالعمليةُ الاستدلاليةُ، هنا، هي مجموعة العمليات التي تفضي بالطالب ليستنتج من خطاب "زميله" ـ اعتمادا على المعرفة المشتركة التي بينهما ـ أنّ الدكتور أحمد قد حضر المناقشة، وهذا ما يسمّيه "غرايس" الاستلزام التخاطبيّ.

ويقدم لنا الخطاب القرآني نماذجَ من الاستلزام التخاطبيّ في الحوار القصصيّ، ومن ذلك الحوارُ الذي جرى بين سيدنا محمد (عليه الصلاة والسلام) وطائفة المنافقين بعد معركة أحد، وذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ

---

[1] فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص148.

[2] أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص56.

[3] فمثلا، معرفة أنّ الدكتور أحمد لديه سيارة، وأنّه يركنها أمام الكليّة في حال حضوره، يساعده على تحقيق الفائدة.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الحَقِّ ظَنَّ الجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ للهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ القَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران:154].

هذا المثال يلفتنا إلى مسألة غاية في الأهميّة، وهي أنّ للمعنى الظاهر دورًا مهما في اكتمال المعنى للخطاب، بمعنى أنّ الاستلزام التخاطبيّ لا يعوّل فقط على المعنى المضمر، فللمعنى الدلاليّ دورٌ لا يُستهان به في بلورة معنى الخطاب، وإلى هذا يشير "السعدني" في محاولةٍ منه لقراءة معنى المعنى عند "الجرجاني"، إذ يقول: "المعنى الثاني الذي يتولد عن المعنى الأول، بحيث تكون الألفاظ مولدًا مباشرًا لدلالة غير مباشرة، يقصدها المتكلم ولا يعقلها المخاطَب إلا عن طريق الاستدلال"[1]. فإذا ما أوّلنا كلام الطائفة المعترضة على ما حصل في أُحُد أنّه عتاب عن ترك مشورتهم، فإنّ "جملة ﴿قل إنّ الأمر كله لله﴾ ردّ عليهم هذا العذر الباطل، أي أنّ الله ورسوله غير محتاجين إلى أمركم"[2]، وقد جاءَ هذا الردّ خرقًا لقاعدة الملاءمة، وهي القاعدة "التي تتيح أكثر من أية قاعدة أخرى الإيجاز في التخاطب والتخلي عن ذكر أمور مفروغ منها"[3]، إذ إنّ الإجابة المنتظرة كانت بالنفي أو الإيجاب، إلا أنّ الخطاب كان يقصدها مع بيان الإشارة إلى أهميّة قضاء الله وقدره في هذه المسائل، وهو المعنى الظاهر[4].

ومن الأمثلة على خرق مبدأ الملاءمة في الحوار القصصيّ ما دارَ من حديث بين سيّدنا يعقوب (عليه السلام) وأبنائه، في قوله تعالى﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ(12) قَالَ

---

[1] السعدني، مصطفى: إستاطيقيا الإشارة: "دراسة بلاغية سيميوطيقية"، المعارف، الإسكندرية – مصر، 1994م، ص 78-79.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 3: 260.

[3] فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص150.

[4] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 3: 260.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ(13) قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ(14) ﴾. [يوسف].

من الواضح أن أبناء يعقوب (عليه السلام) قد طلبوا من أبيهم أن يُرْسِل معهم أخاهم يوسف، إلا أنّ جوابَه لم يكن ملائمًا لمطلبِهم، فقد ذكر أنّ ذهابَهم به يحدثُ به حزنًا مستقبلا، فإلى جانب هذا المعنى الظاهر، فإنّ المقصود من خطاب سيّدنا يعقوب أنْ "يصرفهم عن الإلحاح في طلب الخروج به؛ لأنّ شأنَ الابن البارّ أن يتقيَ ما يحزن أباه"[1]، وهذا هو المعنى المستلزم من خطابه.

وإذا عَدَدْنا "التطويل والإطناب" من صور الاستلزام التخاطبيّ الذي بدوره يخرق مبدأ "الأسلوب/تحرّ الإيجاز"[2]، فإنّ الحوار الذي جرى بين موسى (عليه السلام) وفرعون مثالٌ بيّن في هذا الإطار. وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ [الأعراف:104].

من الواضح أنّ "اختيارَ صفة ﴿رب العالمين﴾ في الإعلام بالمرسِل إبطال لاعتقاد فرعون أنّه رب مصر وأهلها، فإنّه قال لهم: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ [النّازعات:24] فلما وصف موسى مُرْسِلَه بأنّه ربّ العالمين شمل فرعون وأهل مملكته، فتبطل دعوى فرعون أنّه إله مصر بطريق اللزوم"[3]، فموسى ـ بوصفه متكلمًا ـ كان بإمكانه أن يوجز، فلا يذكر الصفة، إلا أنّ المقامَ يفرض عليه أن يخترق مبدأ الأسلوب، ويطنب في الوصف، لمقصدٍ، يتبيّنه المخاطَبُ بالاستدلال، كما وضّحه "ابنُ عاشور".

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 12: 31.

[2] فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني 155.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 8: 242-225.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والتخاطب في القصص القرآنيّ ـ شأنه شأن أي تخاطب ـ تتعدد فيه أشكال التحاور (التواصل)، فقد يكون خارجيًا، وقد يكون داخليًا (المونولوج)، وهذا الأخير يتخذ فيه المتكلم من نفسه مخاطَبًا يبادله الكلام، وإذا كان الحوار الخارجيّ مرتعًا خصبًا للاستلزامات التخاطبيّة، فإنّ الحوار الداخلي ـ وإن كان المخاطَب هو نفسه المتكلم ـ لا يسلم من الاستلزامات؛ لأنّ المخاطَب يكون شخصيّةً أخرى لها قراراتُها المختلفة عن شخصية المتكلم، وإن كان المرجع واحدًا. وخير مثال على الحوار الداخلي في الخطاب القرآني مناجاة إبراهيم (عليه السلام) نفسه، وذلك في قوله تعال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام:76].

لا شكّ أنّ إبراهيم (عليه السلام) لم يقصد من خطابه المعنى السطحي (الظاهر)، أي عدم حبه للآفلين، وإنّما كان يرمي إلى معنىً آخر يستدلّ عليه من المعنى الأول، وهو أنّ هذا الكوكب لا يستحق أن يكون إلهًا؛ لأنّ "ما يغيب لا يستحق أن يُتَّخذ إلهًا؛ لأنّه لا يغني عن عباده فيما يحتاجونه حين مغيبه"[1]، وتجدر الإشارة إلى أنّ سيدنا إبراهيم لم يعطِ الإخبار الكافي في خِطابه، وهو، بذلك، يكون قد خرق مبدأ الكميّة، الذي يُلزِم المتكلم أن تكون مساهمتُه في الحوار إخباريّة بالقدر المطلوب.

3.3.3 مقاربة تراثيّة في باب البلاغة[2]

يبدو أنّ هناك تقاربًا كبيرًا في الآلية التي يشتغل عليها "الاستلزام التخاطبيّ" كما هو عند "غرايس"، والآلية التي يشتغل عليها "معنى المعنى" كما هو عند "الجرجاني"[1]، و"الملازمات بين

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 6: 178.

[2] في إطار المقاربة، انظر: فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص152-156، وانظر: سويتري، محمد: اللغة ودلالاتها: تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، عالم الفكر، ع3، 2000م، وانظر: النجار، أشواق: الاقتضاء: دلالاته وتطبيقاته في أسلوب القرآن الكريم، دار دجلة، عمان – الأردن، ط1، 2008م، ص347-366.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المعاني" كما هو عند "السكاكي"[2]. وكلّ من "الجرجاني" و"السكاكي" يشتغلان في مفْهومَيْهما على الموضوعات المطروحة في علم البيان، وهي - بالاتفاق - الكناية، والاستعارة، والتشبيه باعتباره مدخلا إلى الاستعارة[3].

فإذا كانت نظرية "غرايس" في الاستلزام التخاطبيّ تبحث "في كيفية التوصل إلى المعاني الأخرى التي تُضاف إلى المعاني الحرفية للجمل"[4]، فإنّ نظرية "الجرجاني" في "معنى المعنى"، ونظرية "السكاكي" في "الملازمات بين المعاني" كلتيهما تبحثان، أيضًا، في كيفية توصل المخاطَب إلى مقصود المتكلم انطلاقًا من المعنى الأول. فبينما يرى "غرايس" أنّ على المخاطَب أن يتّبع سلسلة من العمليات الاستدلالية ليتوصل إلى معنى المتكلم، فإنّ "الجرجاني" و"السكاكي" يدعوان المخاطب إلى اللجوء إلى الدلالات العقلية ليحقق الفائدة، ويتوصل إلى "معنى المعنى"[5]، بحسب "الجرجاني"، أو "لازم المعنى"، بحسب "السكاكي"، فيعرّف "الجرجاني" معنى المعنى بأنّه "أن **تعقل** من اللفظ معنى، ثم يفضي بك هذا المعنى إلى معنى آخر"[6]، ويرى "السكاكي" أنّ "إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا **بالدلالات العقلية**، وهي: الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما، كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه"[7].

---

(1) انظر: الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص263.

(2) انظر: السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، ص330.

(3) انظر: السابق، ص331.

(4) إسماعيل، صلاح: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، ص77.

(5) في هذا الإطار، يقول السعدني: "معنى المعنى لا يبين من خلال المساق اللفظي وحده، إذ لا بدّ من غوص المتلقي وتسليط الأشعة من قبل عقله للوصول إلى هذا المستوى العميق من الدلالة".
السعدني، مصطفى: إستاطيقيا الإشارة، ص79.

(6) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص263.

(7) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، ص330.
- للإشارة، فقد ناقش "المبخوت" هذه الفكرة تحت مفهوم الاستدلال البلاغي.
انظر: المبخوت، شكري: الاستدلال البلاغيّ، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت - لبنان، ط1، 2006م، ص27 - 91.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبالعودة إلى مبدأ التعاون، وحِكَمِه المتفرعة عنه، نجدُ أنّ الاستعارة[1]، والكناية تخلان بهذه الحكم، في الوقتِ الذي تؤديان به فائدة (استلزامًا تخاطبيًا) للمخاطَب، بما أنّ المتكلم في كلتيهما لديه رغبة في التعاون مع المخاطَب، وإنّما لجأ إلى الكناية أو الاستعارة لسبب تواصليّ ما، تؤيده مقاصده الاتصالية (البراغماتيّة). وليسَ الأمر بقاصرٍ على الكناية والاستعارة، وإنّما يتجاوز ذلك إلى التعريض[2] والتشبيه والمثل[3]. فهذه الأساليب فيها خرقٌ لمبدأ الكمّ، إذ تؤدّى الأغراض بألفاظ قليلة، لا تساوي كميّة الإخبار المطلوبة، كما أنّها تخرق مبدأ الكيفيّة، إذ تتّسم بأنّها غامضة، غير واضحة، لا يفكّ معناها إلا من يشاركُه المتكلم في خطابه، أي المخصوص بالخطاب، "إذ قد تكون في الكلام البليغ خصائص يختصّ بنفعها بعض السامعين"[4]. ناهيك عن أنّها قد تخرق مبدأ الملاءمة، وذلك حسب المقام، كما هو الحال مع "بوران والمأمون"، وقد تخرق مبدأ النوعيّة، كما هو الحال مع الاستعارة، خلافًا للكناية؛ لأنّ "الكناية والحقيقة تشتركان في كونهما حقيقتين، وتفترقان بالتصريح في الحقيقة، وعدم التصريح في الكناية"[5].

وخيرُ مثالٍ على ذلك الحوار الذي جرى بين الله (جلّ في علاه) والرجل الذي جاءَ من أقصى المدينة في قوله تعالى: ﴿ قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ(26) بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ(27) ﴾. [يس].

يقول "ابن عاشور": "وفي قوله ﴿قيل ادخل الجنة﴾ كناية عن قتله شهيدًا في إعلاء كلمة الله؛ لأنّ تعقيب موعظته بأمره بدخول الجنة دفعة واحدة بلا انتقال يفيد بدلالة الاقتضاء أنّه مات

---

[1] انظر: بلبع، عيد: الرؤية التداولية للاستعارة، مجلة علامات، مكناس – المغرب، ع23، 2005م، ص107– 109.

[2] انظر: فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص154.

[3] انظر: سويتري، محمد: اللغة ودلالاتها: تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، ص45-47.

[4] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 22: 217.

[5] الكفوي، أبو البقاء: الكليّات، ص761.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وأنّهم قتلوه لمخالفته دينهم"[1]، وفي إشارةٍ من "ابن عاشور" إلى أهميّة المخاطَب، وأنّه المخصوص، دون غيره، بفكّ شيفرة الإضمار في الكناية، يقول: "هذه الكناية لا يفهمها إلا أهل الإسلام الذين تقرر عندهم التلازم بين الشهادة في سبيل الله ودخول الجنة، أما المشركون فيحسبون أنّ ذلك في الآخرة"[2]. وهذا يعني أنّ الكناية ـ شأنها شأن غيرها من الأساليب البيانية ـ تُصَبّ في قوالب إضماريّة مغلقة تخفى على المؤوّل إن لم يملك مفاتيحها، لذا كان من شروط المؤوّل أن يملك كفاءات تمكّنه من سبر أغوار الخطاب، والتعرف على مقصوده.

وتجدر الإشارةُ إلى أنّ براغماتية هذه الأساليب تكمن في أنّها حِجاب أدبيّ للمباشرة؛ إذ يؤدّي المتكلم أغراضَه الاتصالية بأسلوب غير مباشر، يتّصف هذا الأسلوب بأنّه "أدبيّ". والحوار الذي دار بين الله (جلّ وعزّ) وإبليس يقوم دليلا على ذلك. يقول تعالى﴿ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ(16) ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ(17) ﴾. [الأعراف].

يقول "ابن عاشور": "وكني بنفي الشكر عن الكفر إذ لا واسطة بينهما كما قال تعالى: ﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾ [البقرة: 152] ووجه هذه الكناية، إن كانت محكيّة كما صدرت من كلام إبليس، أنّه أراد الأدب مع الله فلم يصرّح بين يديه بكفر أتباعه المقتضي أنّه يأمرهم بالكفر"[3]. فتأدُّبُ إبليسَ مع الله منعَه من أن يصرّح بلفظ الكفر، فكنّى عنه بانتفاء الشكر، وهذا يعني أنّ الكناية، بوصفها أسلوبا غير مباشر للتعبير عن مقاصد المتكلمين، تعطي للمخاطَب الفرصة في فهم مقصد المتكلم دون أن يسبب له الإحراج، أو الإيذاء.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 22: 217.

[2] السابق نفسه.

[3] السابق، 8: 39.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وفي كلامِ العامة تطبيق واسِعٌ لهذا المعنى، فكلام الوالدة لزوجِها عن ابنتهما في بداية حيضِها: "البنت زَهَّرَتْ"، يعني أنّها وصلتْ سنّ البلوغ، وصارتْ - "فسيولوجيًا" - أهلا للزواج، لكنّ دافع الأدب يمنعها من التصريح بذلك، وإن كانَ المخاطَبُ زوجَها، وهذه الكناية لا يفهمُها إلا من كانَ على معرفة بتداولها في هذه المقامات، حتى وإن كان ناطقًا بالعربيّة.

وسيرًا على أنّه "يمكن شرح المعاني الضمنية في حالات السخرية، والمعاني المجازية، على الأقل في جزء منها، من خلال الرجوع إلى مبدأ التعاون"[1]، فإنّ التعريض - وهو واحد من المعاني المجازية - يمكن شرحُه، أيضًا، بوصفه خرقًا لحكمه المتفرعة عنه، لا سيّما حكمة الأسلوب، والكمية. وفي الحوار الذي دار بين ملكة سبأ وقومِها مثالٌ بيّن على ذلك. يقول تعالى: ﴿قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل:33].

يبدو أنّ دافع التأدّب مع مَنْ هم أعلى مقامًا، قد أقدمَهم على التعريض، بدلا من التقرير بحضرة صاحب القرار. فجوابهم تصريح بأنّهم مستعدون للحرب، وتعريض لسبأ بأنّهم يميلون إلى الدفاع بالقوة إن أكرههم سليمان (عليه السلام) تحت طاعته، لكنّ المقام لا يعطيهم أكثر من فرصة إعطاء الرأي، لذا، فقد فوضوا أمرهم إلى الملكة[2].

---

[1] ليش، جفري، وتوماس، جيني: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)، ص182.

[2] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 19: 259.

– في الفصل الرابع تحليلٌ لهذا المثال من جانبِ الأعمال اللغوية.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

4.3.3 التضليل (أو التعديل) التخاطبيّ

أحسب أنّنا الآن في وضع أفضل لمناقشة مبدأ "التضليل (أو التعديل) التخاطبيّ" المتفرّع عن مبدأ الملاءمة، أحدِ قواعد "غرايس" التخاطبيّة. كما أرجو أنْ أكون قد وُفِّقتُ في اختيار المصطلح لوسم هذه الظاهرة التخاطبيّة، التي نحن بصدد نقاشها.

بدايةً، من المعروف أنّ مبدأ الملاءمة ينصّ على أن يكون كلامُ المتكلم ملائما (مناسبًا) للموضوع المطروح، وكلّما كان الخِطاب ملائمًا للموضوع كانَ الجهد العقليّ في التوصّل إلى مقصود المتكلم أقل، والعكس صحيح، وهذا يعني أنّ عدم ملاءمة خطاب المتكلم للموضوع يحتاج من المخاطَب بذلَ مزيد من الجهد للوصول إلى مقصود المتكلم، ليكون أمام استلزام تخاطبيّ؛ إذ إنّ المتكلم خرقَ بذلك مبدأ الملاءمة.

والمثال الذي يتكرر كثيرًا في هذا الباب هو:

- لنذهب معا إلى المسرح.
- يجب أن أراجع لامتحان الغدّ.

ما قالَه المخاطب بمعناه الحرفيّ ليسَ إجابةً عن طلب المتكلم، فهو ينتهك مبدأ الملاءمة، لكنّ المخاطَب، في ضوء العلاقة المشتركة بينه وبين المتكلم، باستطاعته أن يستدلّ من ذلك إلى أنّ المتكلم لن يذهب معه إلى المسرح؛ لأنّه مشغول بالدراسة لامتحان الغد.

ما يجب التنبيه عليه، هنا، أنْ ليسَ كلُّ ما قُدِّم من أمثلةٍ في هذا الباب تصلح لأن تكون نماذجَ على خرق المتكلمِ قاعدةَ الملاءمة، فيحصل المخاطَب على استلزام تخاطبيّ يريدُه المتكلم، وينطلق من المعنى الدلاليّ. لذا، سنتفحص المثال الذي أوردَه "ليش وتوماس" في هذا الباب[1].

---

[1] انظر: ليش، جفري، وتوماس، جيني: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)، ص182.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

"– الضيفة: هل وصل الدكتور؟

– باسل فولتي: ماذا تفضلين أن تشربي؟

– الضيفة: يا باسل، هل وصل الدكتور؟

– باسل فولتي: عصير اللوز؟

(الاستتباع [أي الاستلزام التخاطبي]: لا يرغب باسل في الإجابة عن السؤال)".

إنّ الاستلزام الذي افترضاه لا يقوم على مبدأ "الاستلزام التخاطبيّ" من حيث إنّه لا ينطلق من المعنى الدلاليّ، فلا علاقة لأقوال "باسل فولتي"، من حيث المعنى الدلالي (الظاهر) بالاستلزام الذي افترضاه: "لا يرغب باسل في الإجابة عن السؤال"، وهو أمر ملحوظ، إذ إنّه يخالف، من حيث القيمة التخاطبية، أو الآلية الاستدلالية، ما جرى في المثال الأوّل. وإنّ أدنى تأمّلٍ للمثال السابق، ليرشدنا إلى أنّ المتكلم كانَ غرضُه من ذلك هو "تعديل الكلام"، أو بالمعنى الدارج، "تغيير الموضوع"؛ لسبب أو لآخر؛ فقد يكون مؤتمنًا على ألا يقول، وهو في الوقت نفسه مخلصٌ لها؛ لأنّه لا يريد أن يكذب، وقد يقصد من ذلك أن ينبهَها على وجودِه مثلا. وبوسعِنا أن نأخذ مثالا آخر على هذا؛ ليزداد الأمرُ وضوحًا، وهو حوار من مسرحية "الملك هو الملك"، لسعد الله ونوس[1]:

–الوزير: هل يسر عالي المقام تصريف بعض الشؤون العاجلة؟

–الملك: ليس هناك ما هو عاجل، حين يكون مزاجي غير معتدل.

–الوزير: لا عكر الله مزاج مولاي (مترددا)هناك إجراءات ربما يحسن أن نتداول في أمرها.

– الملك: ميمون ... دلّك لي أصابعي (المشهد الأول).

ليس بخافٍ أنّ خطاب الملك الأخير، ناهيك عن التنغيم الذي يرافق نداءه لميمون، لا يناسب مطلب ميمون حول المناقشة في أمور الدولة، لكنّه أرادَ أن ينكرَ عليهِ طلبَه، بخرقه لمبدأ

---

[1] نقلا عن: بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص179.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الملاءمة، إذ قصد منه أن يعدّل خِطابه، ويكفّه عما هو فيه. وإلى هذا أشارَ عادل فاخوري في تعليقه على المثال الآتي:

أ- ألا تعتقد يا صاحبي أنّ فلانة عجوز قحباء!

ب- (باضطراب) الطقس جميل جدا اليوم. أليسَ كذلك؟

يقول "عادل فاخوري": "يمكن تفسير الجواب على أنّه إنكار لاقتراح (أ)، وتلميح له بأنّه ارتكب هفوة أو زلة لسان. ولكن في ظرف آخر، قد يقتضي الجواب، أيضًا، لفت نظر (أ) مثلا إلى وجود ابن أخ فلانة بالقرب منه"[1]. ويذكر "عادل فاخوري" مثالا آخر، لكنّه في صميم الاستلزام التخاطبي، وقد ميّزه عن سابقِه بقوله: "مثل آخر حيث الاقتضاء [الاستلزام التخاطبيّ] هو شبه مألوف"[2].

ومن النِقاش السابق يمكن القول:إنّ مبدأ "التضليل (أو التعديل) التخاطبيّ" ليسَ إلا طلبًا أو تنبيهًا أو إنكارًا لمضمون المتكلم، ينتج عن خرق لمبدأ الملاءمة. وقد يكون الخرقُ بالنحنحة، أو التصفيق، أو الغِناء، أو التصويت، أو بكلام لا علاقة له بمضمون المتكلم، أو أيّ شيءٍ من شأنِه أن ينبهه، أو يعدّل من وجهة خطابه، أو ينكر عليه استمراره في خطابه. ويمكن أن يكون هذا المبدأ فرعًا على الأعمال اللغويّة، ما دام أنّه يؤدّي بالكلامِ أعمالا.

---

[1] فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص155.

[2] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

1.4.3.3 الأسلوب الحكيم: "مقاربة براغماتية"

يعرّف "السكاكي" الأسلوب الحكيم بأنّه "تلقي المخاطَب بغير ما يترقّب .... أو السائل بغير ما يتطلب"[1]، وهذا يعني أنّ المتكلم في الأسلوب الحكيم يخرق مبدأ الملاءمة؛ تنبيهًا للمخاطَب ولفتًا له إلى ما هو أهمّ وأولى في هذا المقام[2]. ومن الملاحَظ أنّ هذا الأسلوب يقترب في عمله إلى حدّ كبير ممّا تقرّر سابقًا، واصطلح عليه الباحثُ بمبدأ "التضليل (أو التعديل) التخاطبيّ"، من حيث الآلية، والغرض.

وفي الحوار الذي دارَ بين اللهِ (جلّ في علاه) وزكريّا (عليه السلام) خيرُ مثالٍ على هذا الأسلوب. يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ [آل عمران:41].

لقد سأل زكريا الله آيةً (علامة) تدل على ابتداء حمل زوجه، لكنّ الجواب لم يكن ملائمًا لما سأل، قصدًا للتنبيه؛ لأنّه تردد في صحة ما أخبره به الملك، "فيكون الجواب على هذا الوجه من قبيل أسلوب الحكيم؛ لأنّه سأل آيةً، فأعطي غيرها"[3].

ومثالٌ آخر من قصة أصحاب الكهف، يؤكّد أنّ "الأسلوب الحكيم" ليسَ إلا خرقًا لمبدأ الملاءمة على طريقة "التضليل (أو التعديل) التخاطبي"، إذ يؤدي به عملا لغويًا. يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف:19].

---

(1) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، ص327.

(2) انظر: السابق نفسه.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 3: 94.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقد تنبّه "ابن عاشور" إلى ذلك، إذ قال: "وتفريع قولهم: ﴿فابعثوا أحدكم﴾ على قولهم: ﴿ربكم أعلم بما لبثتم﴾ لأنّه في معنى فدَعوا الخوض في مدة اللبث، فلا يعلمها إلا الله، وخذوا في شيء آخر ممّا يهمّكم، وهو قريب من الأسلوب الحكيم .... ولولا قولهم: ﴿ربكم أعلم بما لبثتم﴾ لكان قولهم ﴿فابعثوا أحدكم﴾ عين الأسلوب الحكيم"[1]. ولا أدري أين التعارضُ في المسألة، فالقولان مكملان لمعنى واحد، وهو صرفهم عن الخوض في مدّة اللبث؛ لأنّها من علم الله، وهم بذلك قد خرقوا مبدأ الملاءمة، وعدّلوا وجهة الخطاب إلى ما هو أجدر بنفعهم.

وفي إطار التمييز بين الاستلزام التخاطبيّ، ومبدأ التضليل (أو التعديل) التخاطبيّ، يقف الحوار الذي دار بين إبراهيم (عليه السلام) وقومه فيصلا في الحكم لصالح ما ذهبنا إليه من أنّ الاستلزام التخاطبيّ ـ خلافًا لمبدأ التضليل (أو التعديل) التخاطبيّ ـ ينطلق من المعنى الأول، للوصول بشيء من الاستدلال إلى المعنى المقصود.

يقول تعالى﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ(51) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ(52) قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ(53) قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(54) قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ(55) قَالَ بَل رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ(56) وَتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ(57) ﴾. [الأنبياء].

صحيحٌ أنّ في جواب سيدنا إبراهيم (عليه السلام) خرقًا لمبدأ الملاءمة، لكنّ خرقٌ يستلزم "إبطال أن يكون من اللاعبين، وإثبات أنّ ربهم هو الرب الذي خلق السماوات، أي وليست تلك التماثيل أربابًا؛ إذ لا نزاع في أنّها لم تخلق السماوات والأرض، بل هي مصنوعة منحوتة من الحجارة"[2]، وبالتالي يُستدل من جوابه أنّه يتكلم حقا لا مزاحًا. وممّا يؤيّد ما ذهب إليه الباحث أنّه

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 15: 39.

[2] السابق، 17: 70.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

انطلق من المعنى الدلاليّ (الظاهر) لفهم مقصود المتكلم، فكان للمعنى الدلالي ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ أثرٌ في اكتمال معنى الخطاب، "فكان جواب إبراهيم إبطالا لقولهم ﴿أم أنت من اللاعبين﴾ مع مستند الإبطال بإقامة الدليل على أنّه جاءهم بالحق. وليس فيه طريقة الأسلوب الحكيم كما ظنّه الطيبي""[1].

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 17: 70.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الفَصْلُ الرابعُ
نَظَرِيَّةُ الأَعْمالِ اللُّغَوِيَّةِ

1.4 في تشكّل المفهوم

من المتفق عليه بين الباحثين أنّ نظرية الأعمال اللغوية هي نواة اللغويات البراغماتية[1]، إنْ لم تكن الألصق بمصطلح "البراغماتيّة"[2]، ومع ذلك، فلم يظهر هذا المصطلح في أطروحات "أوستين"، أو "سيرل"، فيلسوفَيّ هذه النظرية. ولعلّ السبب في ذلك، كما يرى الباحث، أنّ "البراغماتية" مصطلح اتسم، منذ النشأة الأولى على يد "موريس"، بطابعٍ علاماتيّ (سيموطيقيّ)، بينما مارس "أوستين" مصطلح "العمل الكلاميّ" Speech Act في الأقوال، وهي الوسائط الماديّة للغة، لهذا عُدَّ "أوستين" فيلسوفًا في اللغة[3].

ومن الأهميّة بمكانٍ الإشارةُ إلى أنّ مفهوم "العمل الكلاميّ" - بمصطلح "أوستين" - لم يكن وليدَ "الفلسفة الأوستينية"، وإنّما كانَ امتدادًا لمحاولات كثيرةٍ في هذا المجال[4]، غير أنّ فيلسوفًا واحدًا من دُعاةِ النظرة الاستعمالية للغة العادية كان له الأثرُ الأكبر في بلورة المفهوم لدى

---

(1) انظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص40،5.

(2) انظر: ديكرو، أزوالد، مشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص688.

(3) يرى "بوغره" أنّ "أوستين" لم يكن فليسوفًا لغويًا، وإنما فيلسوفًا في اللغة؛ لأنّه استطاع أن يخرج من دائرة اللغة (محطّ عناية الوضعيين المناطقة) بواسطة اللغة.

بوغره، الزواوي: الفلسفة واللغة: نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م، ص105.

(4) يشير غيرُ واحدٍ من الباحثين إلى أهميّة (وأسبقية) "بوهلير Buhler" في هذا المجال، حيث اتجّه إلى الاستخدام اللغوي، خلافًا لـ "دي سوسير"، واقترح صيغة براغماتيّة، يرى فيها أنّ للعبارة اللسانية (أو الدليل)، في عمل إحداث المعنى، ثلاثَ وظائف؛ وهي (1) وظيفة التمثيل، إذ يكون المضمون المبلغ تمثيلا للعالم، و(2) وظيفة النداء، التي تختصّ بالمرسَل إليه، و(3) وظيفة التعبير، التي تختص بالمتكلم الذي يظهر الموقف النفسيّ والأخلاقيّ.

انظر: ديكرو، أزوالد، مشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص690-691، 695، وانظر أيضًا: دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص13-15.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

"أوستين"، فقد احتذى حذوَه في الردّ على المناطقة الوضعيين، وهو الفيلسوف النمساويّ "فتغنشتاين" في نظريته "ألعاب اللغة"[1].

1.1.4 ألعاب اللغة: "فتغنشتاين"

يمكن الحديث في "ألعاب اللغة" (Language games) عن النظرة الفلسفية الأولى والجادّة إلى اللغة، بوصفها استخدامًا بشريًا، لها وظائفُ كثيرة، يؤدّيها المتكلم في الحياة اليومية، فهو يصف، ويأمر، وينهى، ويسأل، ويشكر، وإلخ[2]. وعلى ذلك، فألعاب اللغة نظرية في وظائف اللغة، وقد أشار "أوستين" ـ في هذا الاتجاه ـ إلى أنّ نظريته في "العمل الكلاميّ" تتناول "مختلف نظرية وظائف اللغة، من حيث هي نظرية لـ"القوى الإنجازيّة Illocutionary forces""[3].

وفي إشارة تلميحية منه إلى أعمال "فتغنشتاين" المتأخرة، يقول: "منذ زمن غير بعيد، قد تحققنا، وبطرق بعضها أفضل من بعض، بأنّ ما نستعمله من ألفاظ ينبغي أن نرجع في بيان معانيها ولغاية تأويلها إلى سياق الكلام ومقتضى الحال الذي وقع فيه تبادل التخاطب اللسانيّ"[4]، وبناءً على هذا، يرى "جون لاينز" (John Lyons) أنّ نظرية "أوستين" تشبه نظرية "فتغنشتاين"، بوصفها نظرية سياقية[5]، فـ"كلتا النظريتين تركزان على ضرورة ربط وظائف اللغة بالسياقات الاجتماعية التي تشتغل فيها الألسنة"[6]. وإذا كان المعنى، في نظر "فتغنشتاين"، هو الاستعمال،

---

(1) انظر: نحلة، محمود أحمد: نحو نظرية عربية للأفعال الكلامية، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل، الرياض، م1، ع1، 1999م، ص160، وانظر أيضًا: نحلة، محمود أحمد: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص41-42.

(2) سمى "فتغنشتاين" كلّ وظيفة (استخدام) منها "لعبة"، لأن لها قواعد يتفق عليها مستخدمو اللغة، كما يتفق اللاعبون على قواعد اللعبة. انظر: نحلة، محمود أحمد: نحو نظرية عربية للأفعال الكلامية، ص160.

(3) أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، "كيف ننجز الأشياء بالكلام"، ترجمة عبد القادر القنيني، دار أفريقيا الشرق، 1991م، ص120.

(4) السابق، ص120-121.

(5) انظر: لاينز، جون: الصيغة والقوة اللاقولية، ضمن: لسانيات الخطاب، ص211.

(6) السابق، 201.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أي أنّه رهينُ السياق، فإنّ معنى الألفاظ يكمن في الألعاب اللغوية التي تسمح بها[1]، "فلا يجوز الحديث عن معنى هذه الألفاظ، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اللعبة اللغوية التي وردت فيها"[2]. فعبارة "إنّك سوف تفعل هذا"، قد تحتمل معنى التوقع، وكذا معنى الأمر، والفرق لا يكون إلا في التطبيق والاستخدام، أي في اللعبة اللغويّة[3].

ووفقًا لهذا، فإنّ "فتغنشتاين" يعرف اللعبة اللغوية بأنّها "العملية المركبة من اللغة والأفعال المرتبطة بها"[4]، وسبيل ذلك أنّ استخدام اللغة يعني النشاط أو الفعل. واللغة، بذلك، وسيلة لإنجاز العديد من أنشطة الحياة، بمعنى أنّها أداة للفعل والعمل، ومن هذا المنطلق تتحدد قيمتها. ومن نافلة القول، أنّ هذه النظرة إلى اللغة هي ـ بلا شك ـ نظرة براغماتية[5].

ويصرّح "فتغنشتاين" أنّ "المقصود من مصطلح "لعبة اللغة" إبراز حقيقة معينة، هي أنّ تَكَلُّمَ اللغة هو جزء من الفاعلية، أو صورة من صور الحياة"[6]، مثل السؤال، والشكر، والتهنئة، وهذه الألعاب تتعدد بتعدد هذه الصور[7]، فالألعاب اللغوية ـ وفق ذلك ـ تعبر" بصدق عن مجموع الأنشطة التي نقوم بها في حياتنا العملية، وتأتي اللغة فتترجمها، وتظهرها، وتعبر عنها"[8].

وبإمكاننا القولُ: إنّ نظرةً دقيقة في أعمال "فتغنشتاين" المتأخرة، لا سيّما في كتابه "بحوث فلسفية"، تحملنا على الزعم بأنّه فتح الباب بمصراعَيه لنظرية موسعة في الأعمال اللغويّة؛ ذلك أنّه:

---

[1] انظر: ديكرو، أزوالد، سشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص222- 223.

[2] الحاج صالح، رشيد: التحليل اللغوي ونظرية المعنى عند فتجنشتين، عالم الفكر، م 29، ع 4، 2001م، ص233.

[3] انظر: فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، وكالة المطبوعات، جامعة الكويت، 1991م، ص85.

[4] السابق، ص51.

[5] انظر: الجزيري، محمد مجدي: المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فتجنشتين، دار آتون، 1986م، ص64.

[6] فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ص60.

[7] انظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص23.

[3] الجزيري، محمد مجدي: المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فتجنشتين، ص60.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library- Yarmouk University

1. ركّز اهتمامه على اللغة العادية، وأبرزَ الجانب الوظيفيّ للمعنى، فكما أنّ للغة وظيفة الوصف، فإنّ لها وظائف أخرى لا تقلّ أهميّة عنها، مثل الأمر، والنهي. "وهكذا يضع "فتغنشتاين" استبدال التواصلية، محل استبدال التعبيرية، مشددا على أهمية الاستعمال"[1]، وهذا يعني ـ خلافًا للمناطقة الوضعيين ـ أنّ اللغة لا تصف فقط، وإنما تمارس تأثيرًا فعليًا في الآخرين.

2. ربط بين اللغة والفعل في "ألعاب اللغة"، منتبهًا إلى القيمة الإنجازية للغة في المقام التواصلي، فاستخدام اللغة في سياق ما هو الذي يحدد الوظيفة القولية للغة. ويضرب لنا مثالا، يقترب إجرائيًا درجةً كبيرةً من أعمال "سيرل" في الأعمال اللغوية غير المباشرة. يقول: "يمكننا أن نتخيل لغة تكون فيها لكل العبارات صورة ونغمة الأسئلة الخطابية، أو يكون فيها كل أمر على صورة السؤال التالي: "هل تحب أن تفعل هذا؟". ربما يقال حينئذ: "إن ما يقوله يأخذ صورة السؤال، لكنه في حقيقته أمر"، أي أنّ **وظيفة هذا القول، في الاستخدام الفني أو التقني للغة، هي الأمر**"[2].

3. أشار إلى أنّ هذه الألعاب لها قواعد تحكم استعمالها العام، تلافيًا لسوء استخدام اللغة[3]، لكنّها لا تقيّد استخدامها، "فاللعبة ليستْ محددة بقواعد في كل مكان، فلا توجد قواعد تحكم ارتفاع كرات التنس أو شدّة قذفها، ومع ذلك، فالتنس لعبة، ولها قواعد أيضًا"[4].

ويمكن الخلوص من ذلك كله إلى أنّ "ظاهرة الأعمال اللغوية" مرتبطة ـ من غير شك ـ بأفكار الفيلسوف "فتغنشتاين" حول "الألعاب اللغوية"[5].

---

[1] أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص22.

[2] فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ص58.

[3] انظر: الحاج صالح، رشيد: التحليل اللغوي ونظرية المعنى عند فتجنشتين، ص233.

[4] فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ص89.

[5] انظر: بونتنج، كارل ديتر: المدخل إلى علم اللغة، ص295.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2.1.4 اللغة والعمل والعقل: "آلية العمل اللغوي عند "أوستين" و "سيرل"

لا يخفى على الباحثين في "نظرية الأعمال اللغوية"، لا سيّما من الزاوية الفلسفية (الفلسفة اللغويّة)، ما للبحث في اللغة العادية من أهميّةٍ في بلورة مفهوم "العمل اللغويّ"، كانَ قد رسَّخه، بدايةً، "فتغنشتاين" في "الألعاب اللغويّة"، وأكّده، من بعدُ، "أوستين" و"سيرل"، في نظريّةٍ خاصةٍ في "العمل الكلاميّ". فإذا كان اهتمام هؤلاء الفلاسفة باللغة العادية نابعًا من إيمانهم المطلق بأنّ المعنى لا يكون إلا في الاستعمال، وأنّ الاستعمال لا يكون من غير متكلّمٍ عاقلٍ، له قصدٌ من كلامه، فإنّ ذلك كان دافعًا لهم لأن يناقشوا فلسفة اللغة في إطار فلسفة الفعل وفلسفة العقل[1].

يقول "سيرل": "إحدى المزايا العظيمة في نظرية "أوستن" عن أفعال الكلام هي أنّها مكنت الفلاسفة اللاحقين من فهم فلسفة اللغة باعتبارها فرعًا من فلسفة الفعل"[2]. وببساطةٍ، فإنّ الكلام ـ بحسب "فلسفة الفعل" ـ سلوك إنسانيّ تحكمه قواعد، وبحسب "فلسفة العقل"، فإنّ هذا السلوكَ قصديٌّ، والقصديّة عند "سيرل" مظهر من مظاهر "العقل"[3]. وينتج عن هذا أنّه لا يمكن دراسة "الكلام" بمعزلٍ عن آلية الفعل، من جهة كونه إنجازًا لأفعال، مثل الأمر والنهي والشكر، ولا بمعزل عن آلية العقل، من جهة كونه [أي الكلام] أفعالا مقصودة، فبدون "القصد"، سينتج الكلام، لكنّه سيكون ـ من غير شكٍّ ـ فارغًا، لا قيمةَ له[4]؛ لأنّ الغاية من الكلام، بوصفه عملا لغويًا،

---

(1) انظر: إسماعيل، صلاح: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، ص34.

(2) نقلا عن: إسماعيل، صلاح: نظرية جون سيرل في القصدية: دراسة في فلسفة العقل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية 27، الرسالة 262، 2007م، ص49.

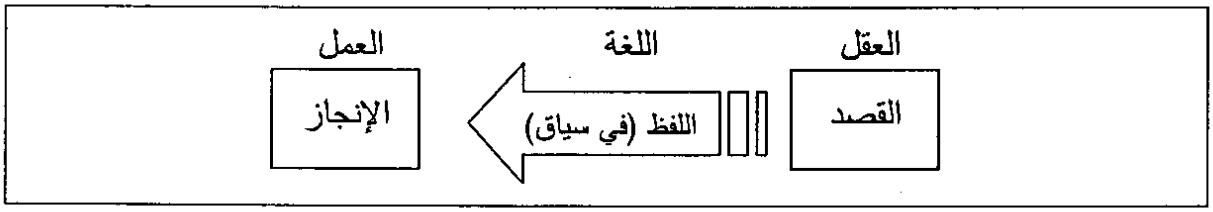
(3) انظر: السابق نفسه.

(4) انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص47.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

التأثير بالمخاطب، والعالم المحيط به[1]، والمخاطب "لا يمكنه تأويل هذا الفعل إلا إذا اعترف بالطابع القصديّ لفعل المتلفظ [أي المتكلم]"[2].

ويمكن أنْ نمثّل لهذه الآليات بالخطاطة الآتية:



تقوم آلية العمل اللغويّ على المبدأ الآتي: إنّ المتكلّم، حينما يتلفّظ بالجملة في ظروف سياقيّة ملائمة (مقالية ومقامية)، يُنجِزُ، عن قصدٍ، عملا، يتغيّا من ورائه ـ بالإضافة إلى إبلاغ المضمون ـ التأثير في المخاطَب، والعالم من حوله. وهذا مذهبُ "أوستين"، حيث يرى "أنّ التلفظ بالجملة (في الظروف المناسبة بطبيعة الحال) ليس وصفًا لما أنا بصدد فعله، وأنا أتلفظ بتلك الجمل، ولا إثباتًا بأنّي أفعله، إنّما هو أن أفعله"[3]، فعندما أقول "نعم"، أثناء عقد الزواج، فأنا لا أتكلم عن الزواج، وإنّما أتزوج، فقد نجم عن ذلك تغيير في العالم المحيط، يوضّحه الانتقال من العزوبية إلى الزواج[4]. ولكي ينجح قَبول الزواج ـ شأنه شأن أي عمل لغويّ ـ لا بدّ من توفّر شروط، كنّا قد ناقشناها في "الافتراض الإضماريّ"، لكنّ أهمّها هو توفر القصديّة، فـ"أحوال حصول الأفعال المنجزة عن قصد هي ما يمكن أن توصف بكونها أفعالا إنجازيّة"[5].

---

[1] انظر: شارودو، باتريك، منغنو، دومينيك: معجم تحليل الخطاب، ص20.

[2] مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص7.

[3] المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص34.

[4] من الأمثلة على ذلك، ما كان مكتوبًا على لوحة، رفعَها أحد المعلمين المعتصمين مطالبين بنقابة للمعلمين: " نعم، لنقابة المعلمين"، فليسَ من شكٍّ أنّ الملفوظ "نعم" ليسَ وصفًا، وإنّما هو إنجاز لعمل اجتماعيّ، إذ يعبر عن إرادة النقابة، أي أنّه ينجز عملا لغويًا بمجرّد تلفظه بـ :"نعم، لنقابة المعلمين". وممّا لا شكّ فيه أنّ السياقَ المقاميّ يلعب دورًا مهمًا في التأويل، و "كشف المستور"، وهذه مهمة تضطلع بها "البراغماتية"؛ إذ إنّ البراغماتية تدرس أعمال اللغة والسياق الذي تؤدى فيه هذه الأعمال.

[5] ديك، فان: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 2000م، ص235.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

3.1.4 تصنيف العمل اللغويّ: " مطارحات ومقاربات في المفهوم والإجراء"

تراجع "أوستين" في محاضراته الأخيرة عن القسمة الثنائية للخبر إلى "وصفيّ" (Constative) و"إنشائيّ" (Performative)، على اعتبار أنّ المتكلم في "رجع زيد" إنّما يصف حدثًا، هو رجوع زيد، يُحكم عليه، بناءً على شروط الحقيقة، بالصدق أو الكذب، وأنّه في "أعدك برجوع زيد" يُنجز عملا، هو الوعد، يُحكم عليه، بناءً على شروط التوفيق، بالنجاح أو الفشل. وارتضى، بديلا من ذلك، رؤيةً موحّدة للملفوظ، بوصفه عملا لغويًا؛ ما دام أنّ التلفظ في سياق خطابيّ ما، هو إنجاز لعمل، "فليستْ اللغة مجرد وسيلة لنقل الأفكار، ولوصف الأشياء، وإنما هي ميدان، ننجز فيه أعمالا، لا تُنجَز إلا في اللغة وباللغة"[1].

وممّا دعاه إلى ذلك هو صعوبة التمييز بين الأعمال الوصفية والإنشائية؛ سواء من جهة "المعيار النحوي" (المتعلق بالصيغة)[2]، إذ يمكن أن نردّ الملفوظ "رجع زيد" إلى "أُثبت أن زيدًا قد رجع"، بل إنّ هذا المعيار لم ينجح داخل الإنشائيات نفسها، فـ"كل إنجازيّ يمكن مبدئيًا أن يرجع إلى صيغة إنجازي صريح"[3]، فالملفوظ الإنجازيّ "في الحقل ثور"، يمكن أن يكون ـ في سياق ما ـ تحذيرًا، وهذا يوافق الملفوظ: "أحذّرك"، أو من جهة "المعيار الحكميّ"؛ إذ إنّ "عدم التوفيق قد يصيب هذين النوعين على السواء فيما يبدو، ولا يصيب الإنجازيات وحدَها"[4]؛ لأنّ قولك: "رجع زيد" يعني أنّك تثبت الرجوع لزيد، ويمكن نقلها ـ حسب "أوستين" ـ إلى: "أثبت أنّ زيدًا قد رجع"،

---

[1] الشريف، محمد صلاح الدين: تقديم عام للاتجاه البراغماتي، ص103.

[2] أي الفعل المسند إلى ضمير المتكلم، والتي تفيد أنّ الفاعل هو الذي يقوم بالفعل في الوقت الحاضر.

[3] المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص103.

[4] السابق نفسه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والإثبات خارج عن شروط الحقيقة؛ لأنّ التصديق والتكذيب يخصّ المحتوى القضويّ (مفعول "أثبت")، لا القوة الإنجازيّة (الفعل والفاعل)[1].

ووفقًا لتلك النتائج، فقد رأى "أوستين" أنّ العمل الكلاميّ له جوانب ثلاثة، هي في حدّ ذاتها أعمال:

1.العمل القوليّ "Locutionary act": وأساسه إنتاج أصوات وكلمات ينتظمها تركيب له دلالة، تتحقق على مستوى المعنى والمرجع[2]. وهو بدوره يتفرّع إلى ثلاثة أقسام[3]:

1. العمل التصويتيّ: وهو مجرّد إنتاج الأصوات بغضّ النظر عمّا تحمله من معنى.
2. العمل الصيغيّ: وهو إنتاج ألفاظ أو كلمات (وهو بذلك يتضمن العمل التصويتيّ) تنتمي إلى المعجم (في بنائها)، وتوافق قواعد النحو.
3. العمل البلغيّ: وهو استعمال هذه الألفاظ (أي التي عولجت في العمل الصيغيّ) في معنى ومرجع محدّدين. وبهذا العمل، تكون الصياغة صالحة للإبلاغ، بعد أن تحدّد معناها (وهو عمل التسمية)، ومرجعها (وهو عمل الإحالة). ومعنى أنّها تحددت معنىً وإحالةً أنّ المتكلم بإمكانه أن يجيب عن سؤال من قبيل: ماذا تقصد بـ.....؟، و علامَ يحيل الضمير ....؟. ولكن يجدر بنا التنبيه إلى أنّ ذلك لا يعني إنجاز عملٍ لغويّ؛ لأنّ الوحدّة البلغيّة - والكلام لـ"أوستين" - وحدة من الخطاب، لكنّ عيبَها الخاص كونها غامضة أو فارغة أو مبهمة، في مقابل الوحدة

---

[1] انظر: الشريف، محمد صلاح الدين: تقديم عام للاتجاه البراغماتي، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1986م، ص102، 105.

[2] انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص106.

[3] انظر: السابق، ص106، 108، وانظر أيضًا: الشريف، محمد صلاح الدين: تقديم عام للاتجاه البراغماتي، ص108.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الصيغية، فهي وحدة من اللغة، ولكنّ عيبها الخاص كونها لَغوًا، أي تفتقر إلى دلالة[1].

2.العمل في القول "Illocutionary act": يتّضح ممّا سبق أنّ جميع الملفوظات تشترك في "العمل القوليّ"، ولكنّها تتمايز في الإنجاز على مستوى المقام، أي في "العمل في القول". ويرى "أوستين" أنّ إنجاز "عمل قوليّ" هو إنتاج لـ"عمل في القول"، فهو (أي العمل في القول) العمل الذي ننجزه ونحن نقول شيئًا في مقابل العمل المتمثل في قول شيء ما[2]. فالملفوظات "سيهجم"، و"هي طالق"، و"الأستاذ قادم" ليستْ إلا أعمالا قوليّة، لكنّ المقام وظروف التلفّظ بها تحمّلها أعمالا في القول مخصوصة، فننجز التحذير من الملفوظ الأول، والإخبار (أو الإثبات) من الملفوظ الثاني، و"التنبيه" من الملفوظ الثالث. وهذا يسمح بتعدد وظائف اللغة التي تخضع لـ "نظرية القوى الإنجازية Illocutionary Force"[3]. ويعني هذا أنّ كل ملفوظ بمجرد التلفظ به على نحو جادّ يوافق على الأقل إنجاز عملٍ قوليّ، وعملٍ في القول، ويوافق **أحيانًا** إنجاز عملٍ ثالث؛ إذ إنّه عمل قد يحدث، وقد لا يحدث، وهذا العمل هو :

3.عمل التأثير بالقول "Perlocutionary act": وهو التأثير الذي يحدثُه العمل الإنجازيّ في المشاعر والآراء (الناحية النفسية)، والأعمال (الناحية السلوكية) الخاصة بالمخاطبين أو المتكلمين أو الأشخاص الآخرين[4]. وبشكل آخر، فعمل التأثير بالقول هو حمل المخاطب على القيام بعمل، وهذا يعني أنّه عمل متعلق بالجانب الإقناعيّ، "فمن خلال أمرك بأن تفعل شيئًا،

---

(1) انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص109.

(2) انظر: السابق، ص 109 – 110.

(3) انظر: السابق، ص110.

(4) انظر: السابق، ص111.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أدفعك أن تقوم به، ومن خلال المجادلة معك، قد أتمكن من حثّك، وحين أصدر حكما، قد أقنعك"[1]، لهذا، فإنّ "أوستين" يربط هذا العمل بالصيغة "أقنعني بأن ..."[2].

ومن الأهمية بمكانٍ الإشارةُ إلى أنّ "العمل في القول" هو ما يقع تحت دائرة اهتمام "أوستين"، و"سيرل"[3]، لذلك كانَ له نصيب الأسد من هذه النظرية، وأُهمِل ـ عن عمد ـ كلّ من "العمل القوليّ"؛ فهو ليسَ إلا مدخلا لدراسة "العمل في القول"، و"عمل التأثير بالقول"؛ فهو يقع "خارج تحريات المعنى واللغة؛ لأنّه يتعامل مع سبب اللفظ ونتيجته"[4]. وهنا، يمكن لنا، بشيءٍ من الجراءة، القول: إنّه إذا كان "العمل في القول" يقع تحت اهتمام "نظرية الأعمال اللغوية"، فإنّ "العمل القولي" "ينضوي تحت علم الدلالة المعتمد على شروط الحقيقة"[5]، بينما يحظى"عمل التأثير بالقول" على اهتمام "الحِجاج"؛ لأنّ "نفاذية الخطاب" إنما تتأكد بحصول الفعل المنجز الذي هو عمل التأثير بالقول[6]، وبالتالي بروز قيمتي "النجاح والفشل"، المرهونتين بوظيفة التأثير والإقناع، التي يضطلّع بها "عمل التأثير بالقول"[7]. ولعلّ هذا ما يُفهَم من منطوق نصّ "أوستين": "هذه الصيغة الأخيرة [أي "حملته على أن يطيع"] تقتضي أنّ وسائل أخرى إضافية استعملت ليمكن أن تسند النتيجة إليّ كالتحريض، وحتى التأثير الشخصيّ في الغالب وهو يعادل الإكراه"[8]. ونستعين بالخطاطة الآتية لتوضيح ما سبق:

---

(1) سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعيّ، ترجمة سعيد الغانمي، الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط1، 2006م، ص202.

(2) المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص112.

(3) انظر: السابق، ص111، وانظر أيضًا: سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع، ص202.

(4) انظر: ليش، جفري، وتوماس، جيني: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)، ص176.

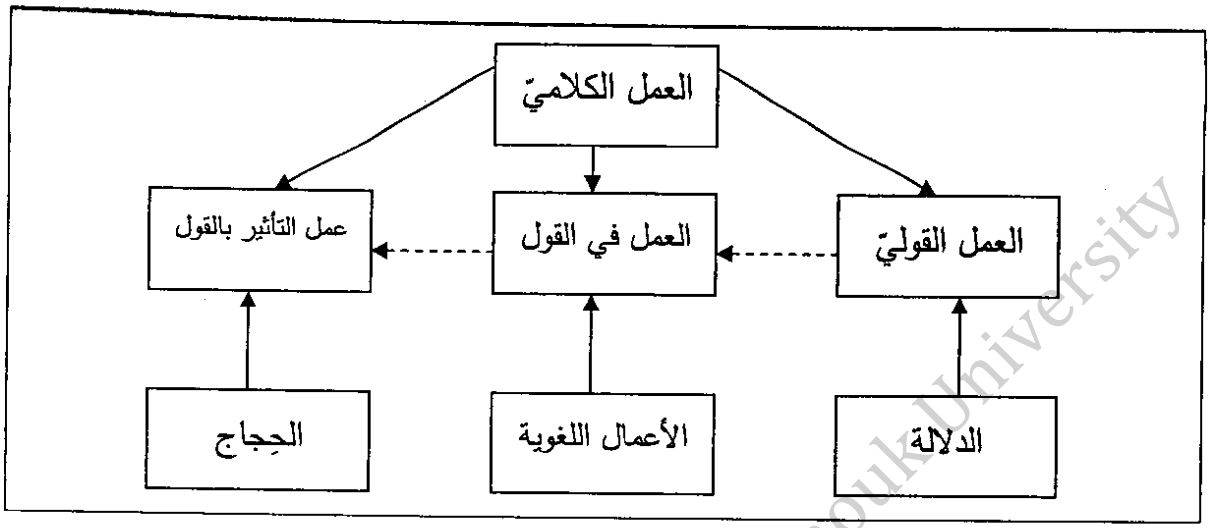
(5) السابق نفسه.

(6) انظر: ولد محمد الأمين، محمد سالم: مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص64.

(7) صحراوي، مسعود: في الجهاز المفاهيمي للدرس التداولي المعاصر، ضمن التداوليات، علم استعمال اللغة، حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011م، ص59.

(8) المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص122.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University



واستجابةً لما سبق توضيحه من آليات في تحليل الخطاب، يمكن لنا أن نحلل براغماتيًا الحوار الذي دار بين الله (عز وجل) والنبيّ موسى (عليه السلام)، في قوله (تعالى): ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى(24) قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي(25) وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي(26) وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي(27) يَفْقَهُوا قَوْلِي(28) وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي(29) هَارُونَ أَخِي(30) ﴾. [طه].

إنّ الله، بوصفه المتلفّظ في هذا المقام، قد أنجزَ عملا لغويًا، وهو طلب/"التكليف"، بمجرّد تلفّظه بـ﴿اذهب إلى فرعون؛ إنّه طغى﴾، وهو تكليفٌ لموسى، بوصفه مخاطبًا، بدعوة "فرعون" إلى أن يغيّر ما هو عليه من عبادة غير الله. وواضحٌ أنّ هذا التكليف هو "مراد" الله و"قصده"، أو - بحسب "أوستين" - القوة الإنجازيّة المسندة إلى المحتوى الخبري (الذهاب إلى فرعون)، فمن شروط العمل في القول "أن يصاحبه القصد المقنن بالعرف والوضع، وأن يكون القصد مضمون الوصول إلى السامع المخاطَب"[1]، وعند "سيرل"، يجب أن تؤدّى هذه الأعمال قصديًا، وإلا فإنّها لم تُنجَز[2]، وهذا يجعل الإنجاز مقرونًا بمقاصد المتكلمين، وللحديث في هذا بقية في الفقرة (1.2.4).

---

[1] الشريف، محمد صلاح الدين: تقديم عام للاتجاه البراغماتي، ص106.

[2] انظر: سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعيّ، ص203.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وفي هذا الإطار، يمكن أن نستطرد بالقول: يرى "سيرل" أنّ العمل الإنجازيّ يؤديه المتلفظ بـ"القصد الانعكاسيّ"، أي أنّ هذا العمل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أدركَ المخاطب القصد الحقيقيّ للمتكلم[1]، ويرى "أوستين" أنّ هذا الإدراك هو "تأثير تابع"، أو "مجرد نتائج متواضع عليها"[2]، تتمثل "غالبًا في جعل المستمعين يفهمون الدلالة، ويدركون قوة القول. ويضمّن إنجاز العمل اللاقوليّ [العمل في القول] إثباتًا بأنّ القول قد فهم على نحو جيّد"[3]. وتنبّه "أوستين" إلى أنّ هذا التأثير، ويمثله بصيغة "أمرته فأطاع"[4]، يختلف عن "عمل التأثير بالقول"، وأنّ هذا الأخير يختلف، أيضًا، عن "العمل في القول"، من جهتين: فـ"عمل التأثير بالقول" عملٌ غير متواضع عليه، وغير عرفيّ، بمعنى أنّه لا يخضع لتكهنات ظروف التلفّظ المقامية، ولا يُراعى فيه اصطلاحات الاستعمال وقواعدها، بينما لا يُنجز "العمل في القول" إلا وفقًا للمواضعة والعرف[5]. وفي الخطاب الإلهي لموسى توضيحٌ لذلك، فمكانة "الله" بما تتمتّع به من سلطة إلهية تفرض على "موسى" الطاعة، وتساهم في تأويل "ملفوظه"، تبعًا لظروف التلفظ، على أنّه "تكليف".

هذا من الجهة الأولى، أمّا الجهة الثانية، فهي جهة "القصد"، ففي الوقت الذي يعد القصد ـ كما لاحظنا ـ ضروريًا لإنجاز "العمل في القول"، فإنّ "عمل التأثير بالقول" قد يكون قصديًا، وقد لا يكون، بمعنى أنّ بعض النتائج والآثار قد تحدث دون أن يقصدها المتكلم، وأنّ الآثار التي يقصدها المتكلم من ملفوظه قد لا تحدث[6]. وعلى هذا، فإنّ "التأثير التابع" تأثير متواضع عليه مقصود، لكنه لا يضمن وحدَه حدوث "تأثير حقيقيّ" عن طريق "عمل التأثير بالقول"، فـ"التأثير التابع" يعني تحقيق "الإنجاز"، ولا يعني "نجاحه"، وفرقٌ شاسع بين "التحقيق" و"النجاح"، وحتى

---

[1] انظر: إسماعيل، صلاح: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، ص58.

[2] انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص112.

[3] السابق، ص121.

[4] السابق، ص122.

[5] انظر: السابق، ص114، و123-124.

[6] انظر: السابق، ص114، وانظر أيضًا: سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعيّ، ص203.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أحقق نجاحًا مقصودًا في التأثير الحقيقي على المخاطبين، عليّ أن أفعل شيئًا أكثر من جعلِك تدرك قصدي[1]، وهذا ما يُبرر، بقوّة، ظهور الوظيفة الحِجاجيّة.

وقد مرّ بنا في الفصل الثاني أنّ الرابط "إنّ" من الروابط الحِجاجية التي يلجأ إليها المتكلم لتحقيق تأثير على المخاطَب، وبمعنى آخر، لتقوية النتيجة الحِجاجيّة[2]، وهي ذات نظام عكسي (تنازليّ)، حيث "تكون الحجة أقوى، لها طابع البرهان؛ لأنّ البنية الحِجاجية، هنا، لا تبدأ بالمعطاة [أي السبب/الحجة]، وإنّما بالنتيجة.... وبواسطة هذا الترتيب نعلل إثباتًا سبق نصيًا، ولكنه يلي حِجاجيًا"[3]، ورسمه كالآتي:

إنّ
النتيجة ◄---------- الحجة

وبالرجوع إلى خطاب الله لموسى، يمكننا أن نوضّح فيه الاستراتيجيّة الحِجاجيّة كالآتي:

﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ؛ إِنَّهُ طَغَى﴾ [طه:24]

النتيجة ◄---------- الحجة

يقول ابن عاشور: "فجملة ﴿إنه طغى﴾ تعليل للأمر بالذهاب، وإنّما صلحت للتعليل؛ لأنّ المراد ذهاب خاص .... ولمّا علم موسى ذلك لم يبادر بالمراجعة في الخوف من ظلم فرعون، بل تلقى الأمر وسأل الله الإعانة عليه"[4].

ولمّا حقق الله لموسى سؤلَه بأن يرافقه أخوه "هارون"، خاطَبَهما الخطابَ نفسه: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ [طه:43]، وكانتْ إجابتُهما: ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾

---

[1] انظر: إسماعيل، صلاح: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، ص58.

[2] انظر: مسعودي، الحواس: البنية الحِجاجية في القرآن الكريم، "سورة النمل أنموذجًا"، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع12، ديسمبر،1997م، ص338.

[3] السابق، ص334.

[4] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 16: 113.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

[طه:45]، وليسَ من شكٍ في أنّ هذه الإجابة هي "عمل تأثير في القول"، وإنّما كانتْ الآثار أو النتائج هكذا؛ لأنّ "غالب التفكير في العواقب والموانع يكون عند العزم على الفعل، والأخذ في التهيُّؤِ له"[1]، فكان من الله أن صحح لهما معتقداتهما وتفكيرهما بقوله: ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى(46) فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى(47) ﴾. [طه].

ويمكن لنا، استعانة بسلالم الحِجاج لـ"ديكرو"، أن نحلل حِجاجيًا الملفوظ ﴿لا تخافا؛ إنني معكما أسمع وأرى﴾؛ بوصفه يحقق نجاحًا لـ"العمل في القول" في الخطاب الإلهي ﴿اذهبا إلى فرعون؛ إنّه طغى﴾ وفْقَ الرسم الآتي:

ن= اذهبا إلى فرعون (=مستلزَم من الملفوظ "لا تخافا") (= فأتياه)

ق4 إنني معكما أسمع وأرى

ق3 إنني معكما أرى وأسمع

ق2 إنني أسمع (كما وردتْ ـ على المعنى ـ في سورة الشعراء، الآية 15).

ق1 إنني معكما

يقول "الشنتوي": "فلما كانتْ "سورة طه" في سياقها اللطف والتأنيس للنبيين الكريمين، ذكر الله معيته الخاصة لهما، بما يشمل إحاطته سبحانه لجميع أحوالهما مع فرعون، وفرعون سيقابلهما بالقول والفعل، كما سبق من أحوال المدعوين، وقول فرعون تتعلق به إحاطة الله بصفة السمع، وفعله تتعلق به الرؤية .... فهذا السر في زيادة ذكر الرؤية في طه. وأمّا سرّ تقديم السمع، فهو ما تقدم من أنّ مرتبة المسموع من المعرضين قبل مرتبة المبصر، وحركة اللسان هي التي يترتب

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 16: 125.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

عليها ما ينشأ من العمل"[1]. وهذا ـ حسب مبدأ "الأنفع" ـ يقوّي القول (ق4) كحجة تخدم النتيجة (ن)، وهي الذهاب إلى فرعون، ودعوته.

ومن الواضح ـ بعد هذا العَرْض النظريّ والتطبيقيّ ـ أنّ هذا التصنيف الأوستينيّ للعمل اللغويّ تجاوزَ هدفه الأساسيّ في إلغاء الفصل بين العمل الوصفيّ والإنشائيّ إلى ثراء نظرية تحليل الخطاب. وهنا تبرز مجموعة من الأسئلة، تتكفل الفقرة التالية في الإجابة عنها، وهي: ما علاقة الخطاب بنظرية الأعمال اللغوية؟، وما موقع هذه الأعمال الثلاثة من الخطاب؟، وإلى أي مدى يخدم العمل اللغويّ استرتيجيات تحليل الخطاب؟.

4.1.4 الخطاب: "العمل اللغويّ والتواصل"

لقد تبيّن لنا في بداية الدراسة ـ وبشيء من التفصيل ـ أنّ الخطاب هو موضع عناية اللغويات البراغماتية، فهي معنية بدراسة "علاقة النشاط اللغويّ بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي يُنجَز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة...."[2].

وإذا كانَ "الخطاب" الموطن الوحيد الذي تمارس فيه "البراغماتيّة" آلياتها التحليليّة، فإنّ "أوستين" يرى، في هذا الإطار، أنّ الخطاب ـ بوصفه حدثًا كاملا ـ هو الموضع الذي تتحدد فيه دراسة الأعمال اللغويّة، وفيه تتضح المعالم الأساسيّة للعمل اللغويّ الكامل[3]، ولعلّ مردّ ذلك ـ في رأي الباحث ـ أنّ شروط تحقق العمل اللغويّ الكامل هي نفسها سمات الخطاب، التي توضّحت لنا

---

(1) الشتوي، فهد بن شتوي بن عبد المعين: دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظيّ في قصة موسى (عليه السلام)، "دراسة نظرية تطبيقية"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 2005م، ص372.

(2) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص5.

(3) انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص137، 144.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

في بداية الدراسة، وهي: الاجتماعية، والذاتية[1]، والتواصلية، والقصدية. فمعروف أنّ العمل اللغوي هو عمل اجتماعيّ طقوسي عرفي تواضعيّ، يستمدّ قيمته من المجتمع، يتأثر ويؤثر فيه. ولا يمكن أن يُنجَزَ إلا إذا ترسّختْ فيه ذاتيّة المتكلم، وقد كان همُّ "أوستين"، في البدايات الأولى للنظرية، البحثَ عن صيغةٍ للعمل اللغويّ، قِوامُها فعلٌ مسند إلى ضمير المتكلم، وهي بدورها تدل على أنّ المتكلم هو الذي يقوم بالعمل في الوقت الحاضر. وهو عملٌ لا يمكن أنْ يتحقق بدون قصد، والسبب في ذلك ـ كما يرى "سيرل" ـ أنّه أصغر وحدة للاتصال اللغويّ الإنسانيّ[2].

وبالعودة إلى مخطط التواصل المقترح، حيث يسير التواصل في اتجاهين: الاتجاه الإخباريّ، والاتجاه التأثيريّ، يمكن الادّعاء بأنّ "العمل اللغويّ" يسير في هذين الاتّجاهين معًا، وإنْ غلبَ الأمرُ في الدّرسِ أنّ وظيفتَه هي التأثير فقط، فـ"الكلام عمل كلامٍ تحقيقيّ، عندما تكون وظيفته الأولى والمباشرة أن تدّعي تغيير مقام المتكلمين"[3]. فصحيحٌ أنّ الوظيفة الأولى والمباشرة للعمل اللغويّ هي التأثير، لكنّ الصحيح، أيضًا، أنّ له وظيفةً أخرى، هي الإخبار، فعندما أقول لزوجتي في وضعية مناسبة للخطاب: "أنتِ طالقٌ"، فبالإضافة إلى أنّي أؤثر على المحيط بي، بنقله من حالة الاتصال (الزواج) إلى حالة الانفصال (الطلاق)، فإنّي، أيضًا، أخبرها بأنّي أطلقها، ودليل ذلك أنّ الطلاق ـ بوصفه عملا لغويًا طقوسيًا عرفيًا تواضعيًا ـ قد يتعرّض للإخفاق، كأن يكون المتكلم غاضبًا، فلا يقع في الشرع هذا الطلاق، ويترتب على ذلك تعطيل الاتجاه التأثيريّ، لكنّ التواصل قائم، وما زال فعالا في اتجاهه الإخباريّ، وقد تحصل، نتيجةً لذلك، المعاتبة واللوم بينهما فيما بعد.

---

[1] يرى "هرمان باري" أنّ "بيان الأصل النفسيّ الاجتماعيّ لفعل الكلام مكّن مفهوم الخطاب من حيازة وجاهته الإبستمولوجية". بمعنى أنّه شكّل تمفصلا واضحًا لمفهوم الخطاب عن أي مفهوم آخر، لا سيّما مفهوم "النص".

باري، هرمان: الخطاب، ص87.

[2] انظر: سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعيّ، ص203.

[3] ديكرو، أزوالد، مشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص694.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وتعني وظيفة التواصل، من جانبٍ آخرَ، أنّ الخطاب لا يقتصر على "العمل في القول"، بل إنّه يتجاوزه إلى "عمل التأثير في القول"[1]، وهذا يؤكّد ما ذهبنا إليه في الفقرة السابقة، من أنّ نظرية تحليل الخطاب وسّعت دائرة الاهتمام في نظرية الأعمال اللغويّة، لتشمل "عمل التأثير في القول"، بخضوعِه للمعالجة الحِجاجيّة.

5.1.4 العمل اللغويّ: "فِضاض المصطلح وفَضْفَضَة المفهوم"

يبدو أنّ مفهوم "العمل اللغويّ" من الاتساع بمكانٍ، بحيث يسمح له أن يتوزّعَه عددٌ من المصطلحات سواءٌ في أصل وضعها عند الغرب، أو في نقلها مترجمةً عند العرب، وأهمّها على الإطلاق المصطلح الذي ابتكره صاحب النظرية، "أوستين"، وسلّم به "سيرل"، وجلّ الباحثين في هذه النظرية، بصفة خاصة، وفي البراغماتيات بصفة عامة، وهو مصطلح "Speech Act"، ويوازيه في الفرنسية " Acte de parole"، وإلى جانب هذا المصطلح برز مصطلح " Acte de discours"، و"Acte de langage"[2]، ويوازي هذا الأخير في اللغة الإنجليزية مصطلح "Language act".

وفي المقابل، برزتْ ترجمات كثيرة في اللغة العربية، أمّا أكثرها شيوعًا، فهو مصطلح "الفعل الكلامي"، ومردُّ ذلك إلى شيوعِ مقابلِه على التوازي المصطلحِ الغربيّ "Speech Act"، وينازع مصطلحَ "الفعل" مصطلحٌ آخرُ، يقاربه (أو يماثله)، وهو مصطلح "العمل". ومن الترجمات الحاضرة في الدراسات العربية: "العمل/الفعل اللغويّ"، و"عمل الخطاب".

---

[1] انظر: باري، هرمان: الخطاب، ص87.

[2] انظر: شارودو، باتريك، منغنو، دومينيك: معجم تحليل الخطاب، ص21، وانظر أيضًا: ميلاد، خالد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، جامعة منوبة، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001م، الحاشية 1، ص499.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وأمّا مَنْ نزعَ من الغربيين إلى استبدال المصطلح "Language act" بمصطلح " Speech Act"، ولنأخذ "جون لاينز" مثالا، فيرى أنّ هذا الأخير مصطلح مضلل من جهة اقتصاره على الكلام دون الكتابة، ومع ذلك، فشيوع المصطلح الأوستينيّ، حسب رأيه، يحول دون استبداله، لكنّه يشير إلى أنّ مرادَه منه هو أن يشمل إنتاج لغة الكلام، وكذا لغة الكتابة[1]. وهذا تبرير تعوزه الدقةُ في النظر من جهتين؛ (1) أنّ الكلامَ سابقٌ على الكتابة، وأنّ الكتابة ـ رغم خصوصيتها ـ شكلٌ تعبيريّ نائب عن الكلام، فكثيرًا ما نعني بالكلام الكتابةَ أيضًا، (2) وقد تنبّه "أوستين" نفسه إلى أنّ هناك نوعَين من التلفظات الإنجازية؛ شفوية، ومكتوبة، وأنّ التوقيع (أو الإمضاء) باسم الكاتب ضروريّ لربط التلفظات الإنجازيّة بمصدرِها[2]. وهذا يعني أنّ ترجمة المصطلح بـ"الفعل/العمل الكلامي" هي ترجمة مناسبة جدًا في حدود ذلك.

وبشأن المصطلح " Acte de langage " عند المدرسة الفرنسية، فإنّ "ديكرو" يرى أنّه أوفى بالمراد الذي قصد إليه كلٌّ من "أوستين" و"سيرل"، وأيّدتْه المدرسة التونسية، وعلى رأسهم "الشريف"، وتبعَه في ذلك تلاميذه، وبخاصةٍ "ميلاد"؛ باستخدامهم المصطلحَ المترجم منه "العمل اللغويّ"[3]، فهم يرون أنّ مفهوم "العمل اللغويّ" يتموقع، بالنسبة إلى ثنائية "سوسير": اللغة والكلام، في اللغة لا في الكلام، ومردّ ذلك أمران: أحدهما أنّ الأعمال اللغويّة، "بتأكيدها على الوجه العرفيّ، لا تدرس ما يسمّيه "سوسير" بالكلام، إنّما تدرس استعمال اللغة على صورة مجرّدة. فهي لا تسعى إلى وصف خصوصيات في الكلام، بل تسعى، من خلال دراسة الأعمال، إلى البحث

---

(1) انظر: لاينز، جون: اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية"، بغداد، ط1، 1987م، ص189.

(2) انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص36، 78-80.

(3) انظر: الشريف، محمد صلاح الدين: تقديم عام للاتجاه البراغماتي، ص104، وانظر أيضًا: ميلاد، خالد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، ص499، وانظر أيضًا:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

عن مظاهر عامة في استعمال اللغة"[1]. وأمّا الآخر، فمتعلق بوجهة نظر "الشريف"، وتلاميذه من بعده، إلى أنّ الأعمال اللغوية تخضع للبنية اللغويّة (الإعرابية) أولا، ثم للبنية المقامية[2].

وبينما تتفق الدراسة معهم في المصطلح، وتأخذ به، فإنّها تخالفُهم في تبريرهم. وسننطلق في النقاش من مسلّمتين: أمّا الأولى، فإنّ الخطاب هو الموضع الذي تتحدد فيه أبعاد الأعمال اللغوية، وأمّا الثانية، فمرتبطة بما اتفقنا عليه، من أنّ الخطاب جاءَ رفضًا لثنائية "سوسير"، إذ يحتلّ موقع الوسط، وأنّ العوامل الاجتماعية من أهم سماته. وهذا يعني أنّ مصطلح "أعمال الخطاب" أقرب ـ إنْ راعَيْنا وجهة نظرهم ـ إلى الصحة والمنطق من مصطلح "أعمال اللغة".

وأمّا تبنّي الباحث مصطلح "الأعمال اللغويّة"، دونَ غيره، فراجع إلى تبرير يمتح من رأي "جون لاينز" السابقِ ذكرُه، رغم ما تداركه عليه، ويستثمر، في الوقتِ نفسه، ما انتهى إليه علماؤنا العرب في تعريف الكلام، فهو "صفة قائمة في نفس المتكلم، يعبر للمخاطب عنه **بلفظ** أو **لحظ** أو **بخط**، ولولا المخاطب ما احتيج إلى التعبير عما في نفس المتكلم"[3]. وهذا التعريف بدوره يُبْرِز ثلاث وسائل للغة، على اعتبار أنّ "اللغة ـ كما يبدو للإنسان العادي ـ هي استخدام وسائل لغوية من أجل تحويل الأفكار وتبادلها بين الناس"[4]، وهذه الوسائل هي: **الكلام، والكتابة، والإشارة**[5]. وإذا كانَ من المتفق عليه أنّ "الإنجاز" يقع بـ"الكلام" و"الكتابة"، كما سلَفَ ذكرُه، فهل يقع أيضًا بـ"الإشارة"؟. هذا السؤال يحيل على سؤالٍ آخرَ يكشف عن مفهوم "العمل اللغويّ": ما هي شروط الإنجاز؟. والإجابة عن هذا السؤال يسيرة، وليسَ فيها خلافٌ يُذكر، فقد أوضح "أوستين" في سِفْرِه

---

(1) الشريف، محمد صلاح الدين: تقديم عام للاتجاه البراغماتي 104، وانظر: ميلاد، خالد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، ص499.

(2) انظر: ميلاد، خالد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، الحاشية1، ص499، 521- 524.

(3) السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله: نتائج الفكر في النحو، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1992م، ص170.

(4) وطفة، علي: لغات التواصل الاجتماعي، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 273، 1994م، ص64.

(5) تبدو هذه القسمة مخالفة للقسمة الشائعة في الدراسات اللغوية، حيث يرون أنّ "الإشارة" وسيلة غير لغوية، انطلاقا من أنّ اللغة، في نظرهم، أصوات. وفي هذا من الإجحاف ما لا يخفى على المتبصّر في التواصل الإنسانيّ.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أنّ أهمّ شروط الإنجاز (العمل) هي: القصد والعرف والتواضع، بالإضافة إلى توفر المرسل والمرسل إليه ووسيلة الإرسال[1]. يقول "ديك": "إنّ كلّ اتفاقٍ [تواضع] يشيرُ إلى أيِّ فعلٍ، يمكن أن يؤوّلَ به حال إنجازِ فعلٍ ما. فإذا رفع شرطيّ يده في مفترق الطريق، فإني أعرف، حسب القاعدة المتفق عليها، بأنّه يريد منّي أن أقف، وألا أتناول إشارته بأن أعاملها كما لو كانت تحية لي منه على نحو ما يفعل صديق ما"[2]. وهذا ما يجعلها ـ شأنها شأن غيرها من الأعمال ـ عرضة للإخفاق[3]. وتحقق الإشارة، بالإضافة إلى العمل الإنجازيّ، عملا تأثيريًا، يشير إليه "أوستين": "يمكن أن يتمّ التخويف بالتلويح بعصا أو بتصويب بندقية. وحتى في حالات الإقناع والحث والحمل على الطاعة والإكراه على الاعتقاد يمكن أن نحقق الغاية دون كلام"[4].

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّه ثمّة نظرة أخرى إلى "الإشارة"، وبخاصةٍ الإيماءاتُ والحركاتُ وتعابيرُ الوجه، بوصفها من "مصاحبات العمل اللغويّ"، التي تساعد في تحقيق الإنجاز[5]. ونعثر في تراث "الجاحظ" على شيء من هذا القبيل، أي تلك النظرة الازدواجية إلى "الإشارة"، في قوله:

1. "فأمّا الإشارة، فباليد، وبالرأس، وبالعين والحاجب والمَنْكِب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف. وقد **يتهدد** رافع السيف والسوط، فيكون ذلك **زاجرا، ومانعا رادعًا**، ويكون **وعيدًا وتحذيرًا**.

2. والإشارة واللفظ **شريكان**، ونعم **العون** هي له، ونعم **الترجمان** هي عنه"[6].

---

[1] انظر في إنجاز الإشارة على سبيل الخصوص: ديك، فان: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ص227-253.

[2] ديك، فان: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ص252.

[3] انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص45.

[4] السابق، ص123.

[5] انظر: دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص23.

[6] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، 1: 77-78.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وليسَ من شكٍّ في أنّ هذه النظرة إلى "الإشارة"، سواء من جهة كونها "عملا" أو "مصاحبة للعمل"، تثري نظرية تحليل الخطاب، وتساهم في توسيع مدارك الباحثين فيها. وسنتناول بالتحليل حِوارين من القصص القرآنيّ، لنبيّن المقصود ممّا سبق. الحوار الأول جرى بين مريم (عليها السلام) وقومِها في قوله تعالى: ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا(27) يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا(28) فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا(29) ﴾. [مريم].

يقول "ابن عاشور": "أي أشارتْ إليه إشارةً دلّت على أنّها تحيلهم عليه، ليسألوه عن قصته، أو أشارت إلى أن يسمعوا منه الجواب عن توبيخهم إياها، وقد فهموا ذلك من إشارتها"[1]. فواضحٌ أنّ مريم (عليها السلام) قد أنجزتْ عمل الطلب، بمجرد إشارتها إلى سيدنا عيسى (عليه السلام)، وقد فهموا هذه الإشارة، ممّا يعني أنّه قد تحقق، ونجح، أيضًا، وإن كانَ تأثيره المقصود قد تحقق متأخرًا، بعد أن جابهوا إشارتَها بالاستغراب.

والحوار الثاني دار بين سيّدنا إبراهيم (عليه السلام) وضيوفِه من الملائكة في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ(24) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ(25) فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ(26) فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ(27) فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ(28) ﴾. [الذاريات].

لقد أنجز إبراهيم (عليه السلام) عمل العرض، بمجرّد تلفظه: ﴿ألا تأكلون﴾، فـ"ألا" أداة للعرض، وهذا يعني أنّه عرضَ عليهم الطعام، لكنّ هذا العمل الإنجازيّ صاحبتْه "إشارة" يوضّحها لنا قوله: ﴿قربه إليهم﴾، و"العرض على الضيف عقب وضع الطعام بين يديه **زيادة** في الإكرام

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 16: 33.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

بإظهار الحرص على ما ينفع الضيف، وإن كان وضع الطعام بين يديه كافيًا في تمكينه منه. وقد عُدَّ ذلك إذنا عند الفقهاء في الدعوة إلى الولائم بخلاف مجرد وجود مائدة طعام أو سُفرة، إذ يجوز أن تكون قد أعدّت لغير المدعوّ"[1].

وفي نفس المقام، جرى حِوارٌ آخر بين الملائكةِ وامرأة إبراهيم (عليهم السلام)؛ إذ بشروها بالذرية (إسحاق ويعقوب)، وللأهمية، فقد تكرر هذا الحوار في موضعين (هود: 69-73، والذاريات: 24-30)، والذي يهمّنا من كلا الموضعين ما انضوى عليه خِطابُ امرأة إبراهيم من "إشارات" صاحبتْ إنجازَها لعمل التعجب ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [هود:72]، ﴿قَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ [الذاريات:29]، أمّا هذه الإشارات، ففي الموضع الأوّل ضحكت ﴿فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ [هود:71]، وفي الموضع الثاني كانتْ تصيح وتلطم وجهَها ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾ [الذاريات:29]. يقول ابن عاشور: "وإنّما ضحكت امرأة أبراهيم (عليه السلام) من تبشير الملائكة إبراهيم (عليه السلام) بغلام، وكان ضحكها ضحك تعجب واستبعاد"[2]، ويضيف قائلا: "ولما بشروها بذلك صرّحتْ بتعجّبها الذي كتمته بالضحك"[3]، وفي الموضع الآخر يقول: "والصك اللطم، وصكّ الوجه عند التعجب عادة النساء أيامئذ، ونظيره وضع اليد على الفم"[4]. إذن، فالضحك وصكّ الوجه من صواحب عمل التعجّب الذي أنجزتْه امرأة إبراهيم، وقد فهم الملائكة ذلك، فقابلوا تعجّبها بالإنكار ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ رَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ [هود:73].

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 27: 25.

[2] السابق، 11: 296.

[3] السابق نفسه.

[4] السابق، 27: 26.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أخيرًا، يمكن القول: إنّ "نظرية الأعمال اللغويّة" ـ كما تبيّن من الأمثلة السابقة ـ تلعب دورًا مهمًّا في "نظرية تحليل الخطاب" من جهة الانسجام؛ إذ توفر الآلياتِ والاستراتيجياتِ التي تقوم "بضبط مكانة أقوالنا داخل الحديث أو الحوار"[1]، وليسَ أقوالَنا فحسب، بل كل ما من شأنِه أن يكوّن خِطابًا، مثل الإشارات. والسؤال الذي يطرح نفسَه، هنا: إلى أي مدى يمكن أن تراهن "نظرية تحليل الخطاب" على "نظرية الأعمال اللغويّة"؟.

2.4 في تحليل الخطاب: نظرية الأعمال اللغوية، "نتاجات وإجراءات"

1.2.4 القوّة الإنجازيّة

يشاركَ اللغةَ في مصطلح "القوة" (Force) عددٌ من العلوم والمعارف، يتفقون على مفهوم واحد له، وهو التأثير والتغيير[2]، وعلى ذلك، فإنّ مصطلح "القوة الإنجازيّة" يعني، عند "أوستين"، قدرة المتكلم على التأثير والتغيير في المقام (المخاطَب والعالم المحيط به) بواسطة اللغة. فكل إنجاز لـ"عمل في القول" هو، في حدّ ذاته، إنجاز لـ"قوّة"، تشكّل القيمة الفاعلة للخطاب، لهذا حدّد "أوستين" اهتمامَه في "نظرية الأعمال اللغويّة" بـ"العمل في القول"؛ لأنّه "بؤرة القوة الإنجازيّة"، ففيه ينجز المتكلم بالقوة عددًا من الوظائف اللغوية، التي تسمح بتعدد "الأعمال اللغوية" في خطاباتنا، وقد قرر "أوستين" أنّ نظريته في "العمل الكلاميّ" تتناول "مختلف نظرية وظائف اللغة، من حيث هي نظرية لـ"القوى الإنجازيّة Illocutionary forces""[3].

ويمكن أن نستشف من مفهوم "أوستين" لـ"القوة الإنجازيّة" عددًا من السمات، أهمّها:

---

[1] دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص25.

[2] العزاوي، أبو بكر: اللغة والحِجاج، ص 134.

[3] أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، "كيف ننجز الأشياء بالكلام"، ص120.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

(1) أنّها مرتبطة بالمتكلم ومقاصده، فهو الذي ينجز الأعمال لا الصيغة، ودليل ذلك أنّ في الصيغة "أَفْعَلُ" ما يدلّ على أنّ ثمة شيئًا ما ينجزه المتلفظ في زمن التلفظ ذاته[1]. وفي هذا الإطار يرى "يول" أنّ الأعمال اللغوية متطابقة مع قصد المتكلم التواصليّ في إنشاء الخِطاب، ما دامَ أنّه متوجّه إلى مخاطَب يتوقّع منه أن يتعرف على نيته[2].

(2) أنّها مرتبطة بتداعيات العرف والتواضع، ومنها تستمدّ نفاذيتها؛ فللأعمال اللغويّة طابعُ الطقوسيّة الذي تفرضه المؤسسات الاجتماعيّة، مثل الزواج، إذ يقتضي ظروفًا معيّنة لإعطاء الأعمال شرعيّةَ الإنجاز.

(3) أنّها مرتبطة بالسياق المقاميّ، فهو الذي يكشف عن ماهيتها في الخِطاب[3]، ويترجم العمل المنجز معجميًا، وفي ضَوء ذلك صنّف "أوستين" العمل اللغويّ إلى عملٍ أوليّ (ضمنيّ)، وثانويّ (صريح)[4]، فإذا تصدَّرَ الخِطابَ ما يدلّ حرفيًا على القوة، مثل الطلب في الخِطاب الآتي: "أطلبُ منكم أن تجلسوا"، كان العمل صريحًا، أمّا إذا كانَ محلّ القوة شاغرًا، مثل التحذير في الخِطاب الآتي: "الأسدَ الأسدَ"، ودلّت عليها ظروفُ التلفظ، أو النبر، أو التنغيم، أو ...الخ من وسائل التدليل، كان العمل ضمنيًا.

وفي خِطاب امرأة عمران مع الله (جلّ في علاه) أمثلةٌ على الأعمال اللغوية الصريحة، يقول تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ

---

(1) انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص78.

(2) Yule, G: Pragmatics, p47.

(3) يقول عشير: "لا يتم التفكير في الفعل الكلامي بمنظور قصديّ إلا في إطار سياق يحدد قيمته، فالفعل الكلامي لا يعبر عنه بواسطة الجملة فقط، ولكن يعبر عنه في سياق معيّن وفق المعادلة التالية: قول+سياق=رسالة، ولمعرفة الرسالة لا يجب فقط معرفة اللغة، بل يجب كذلك معرفة السياق".

عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيّر، ص101.

(4) انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص55-56.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

العَلِيمُ(35) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ(36) ﴾. [آل عمران].

فالنذر، والتسمية، والاستعاذة، كلّها أعمال لغويّة صريحة، غيرَ أنّ النذر والتسمية ـ مثل ألفاظ البيع (بعتُكَ) ـ لا يقعان في الحال، كأعمال لغويّة ينجرّ عنها النذرُ والتسمية، إلا بصيغة الماضي، مع الإشارة إلى أنّ للنذر خصوصيةً تضاهي عمل الوعد، ففي عمل النذر يجب أن يكون المتكلم قادرًا على إنجازه، وأنّه سيلتزم بمضمونه في المستقبل، فحال وضعِ الولد، سيكون محررًا لخدمة بيت المقدس، أمّا الاستعاذة، فمن الملاحظ أنّها جاءتْ بصيغة المضارع، فلو جاءتْ بصيغة الماضي لكانتْ وصفًا، ليسَ إلا، لهذا كان في الاستعاذة معنى الدعاء، يقول "ابن عاشور": "وأكدت جملة أعيذها، مع أنّها مستعملة في إنشاء الدعاء؛ لأنّ الخبر مستعمل في الإنشاء برمته التي كان عليها وقتَ الخبريّة"[1].

ولعلّ مفهوم "الانسجام" في "نظرية تحليل الخطاب"، بما أنّه تجاوزَ الاتّساق إلى كلّ ما من شأنِه التأثير في الآخرين، يتقاطع، في جانبٍ منه، مع مفهوم "التوفيق" في "نظرية الأعمال اللغويّة"، فكل "خطاب" ناجح هو بالضرورة "منسجم"، والعكس صحيح، وفي المقابل، كل خطاب "فاشل" هو بالضرورة "غير منسجم"، والعكس صحيح أيضًا. وقد رصد "أوستين"، ضمن "نظرية الإخفاقات/الفشل" (Infelicities)، ستة شروط، يجب اتّباعها لتحقيق العمل اللغوي ونجاحه، وصيانته من الفشل، فهي "الشروط الضروريّة التي بها يشتغل الإنجازيّ اشتغالا موفّقًا"[2]. وقد وضعَها في ثلاث فئات (أ، ب، ج)، أمّا المخالفة في (أ، و ب)، فإنّها تعطّل إنجاز العمل، وتجعله محظورًا (لاغيًا). والمخالفة في (ج)، تنجز العمل، ولكن بشكل فارغ أو أجوف، أي دون أثر (ولا

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 3: 87.

(2) المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، ص41.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

تعني هذه العبارة "دون تبعات ونتائج وتأثيرات")، ويعدّ "أوستين" إنجازَه تعسّفًا في الإجراء[1]. وهذه الشروط هي[2]:

أ.1. ينبغي أن يوجَد إجراء متواضع عليه، له أثر مقنن، ويتمثّل في أن يتلفظ أشخاص معينون بكلمات معيّنة في ظروف معيّنة.

أ.2. وينبغي في كل حالة أن يتوفر من الأشخاص والظروف الخاصة ما يناسب، فنتمكن من استحضار الإجراء المقصود.

ب.1. يجب أن ينفذ جميع المساهمين الإجراء على نحو ملائم.

ب.2. وكامل معًا.

وتطبيقًا للشرطين (أ و ب)، لا يقع عمل الزواج في المسيحية من رجل متزوج، إذ هو ليسَ أهلا لهذا العمل، وإن كانتْ مظاهر الزواج متوفّرة، ونقول بشأن هذه الحالة: "استوفى مراسم الزواج"، في مقابل عبارة "تزوّج". فلمّا لم يكن الشخص مؤهلا لعقد الزواج، لم يكن هناك إجراء متواضع عليه ومقبول، وبالتالي كان عرضة للإخفاق؛ لأنّ الإخفاق يهدد جميع الأعمال التي تحمل الطابع العام للطقوس أو الاحتفالات، بوصفها أعمالا متواضعًا عليها.

ج.1. ينبغي أن يتوفر لمن يساهم في الإجراء (المتخاطبين) النوايا المناسبة، حيث يكون للمساهمين النية في تبني السلوك الذي يقتضيه الإجراء.

ج.2. وينبغي عليهم، تبعًا لذلك، أن يتصرفوا بالفعل على هذا النحو.

وعلى سبيل المثال، فقد أتلفّظ بوعد من قبيل: "سأزوركم غدًا"، وليستْ لي نيّة الوفاء بالوعد، ففعل الوعد قد تحقّق، ولكن بصورة تعسّفيّة.

---

[1] انظر: المنصوري، محمد الحبيب: تعريب كتاب: "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟، نظرية أعمال الخطاب"، ج. ل. أوستين، 42-43.

[2] انظر: السابق، ص42.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وسنتناول بالتحليل البراغماتيّ، وفقًا لما توضّح من مفهوم الانسجام بتناغمه مع مفهوم التوفيق، الحوار الذي دار بين المنافقين والمؤمنين من جهة، والمنافقين والشياطين (أو المشركين) من جهة أخرى، في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة:14].

بما أنّ كلّ قول استدعائيّ (أو حواريّ) بطبعه، فإنّه بإمكاننا الادعاء بأنّ منطوقات المشركين في الحالتين هي أجوبة عن خطابات المؤمنين، والمشركين. يقول "ابن عاشور": "ومعنى ﴿قالوا آمنا﴾ أظهروا أنّهم مؤمنون بمجرّد القول، لا بعقد القلب، أي نطقوا بكلمة الإسلام وغيرها ممّا يترجم عن الإيمان"[1]، وهذا يعني أنّهم أنجزوا فعل الإثبات (= نثبت لكم أنّنا مؤمنون) إنجازًا فارغًا؛ وهو إجراءٌ تعسّفيّ بحقّ المؤمنين؛ لأنّهم غير صادقين أو جادّين بما ادّعوه (أنجزوه من عمل إثبات الإيمان). بينما كانَ عملهم اللغويّ، أي إثبات المعيّة مع المشركين، موفّقًا كل التوفيق، ودليل ذلك أنّهم لجئوا إلى تأكيد ما هوَ مفترض مضمر، إذ إنّ التأكيد ـ كما تبيّن سابقا ـ يتّجه إلى المفترض المضمر، لا إلى المحتوى[2]. وتأكيدًا على صحّة ذلك، يقول "ابن عاشور": "وأمّا قولهم لقومهم ﴿إنّا معكم﴾ بالتأكيد، فذلك لأنه لما بدا من إبداعهم في النفاق عند لقاء المسلمين ما يوجب شكّ كبرائهم في البقاء على الكفر، وتطرق به التهمة أبواب قلوبهم، احتاجوا إلى تأكيد ما يدل على أنّهم باقون على دينهم. وكذلك قولهم: ﴿إنّما نحن مستهزئون﴾، فقد أبدوا به وجه ما أظهروه للمؤمنين، وجاءوا فيه بصيغة قصر القلب لرد اعتقاد شياطينهم فيهم أنّ ما أظهروه للمؤمنين حقيقة وإيمان صادق"[3].

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 1: 285.

[2] انظر في هذه الدراسة: ص136.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 1: 287.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

ونخلص من كلّ ما سبق إلى أنّ إتمام "العمل في القول" يتوقف على بعض الشروط، فإذا لم تتوفر تلك الشروط، فإنّ العمل لا يتمّ. ومع ذلك، لا يُعَدُّ القول "خاطئًا"، إنّما يُعَدُّ "فاشلا/خائبًا"؛ لأنّ المشكلة ليست في حقيقة القول، بل في إتمام العمل، مع الإشارة إلى أنّه يبقى ذا أثر[1]. وهذا ما يجعل من تحليل الخطاب أداةً للبحث عن "الانسجام" في الأقوال، انطلاقًا من علاقات خارجيّة، تربط الخطاب بالعالم، والعالم بمقاصد المتكلّمين التي تبني الخطاب، وتنجز فيها "الأعمال".

وبالانتقال إلى "سيرل"، فإنّه يميز داخل الخِطاب بين القوة الإنجازية من جهة، والمحتوى القضوي الذي تمارس عليه القوةُ تأثيرَها من جهة أخرى ، ويرمز لهما بالشكل الآتي: ق(ض)[2]. ووفق هذا التصور، يمكن القول: إنّ الخِطاب ليسَ محتوى خبريًّا فحسب، وإنما هو قصدٌ تتكفّل القوة الإنجازيّة بالإبانة عنه، لذلك فمن الممكن أن ننجز بالمحتوى الواحد أكثر من عمل لغويّ، بحسب القوة التي تُسنَد إلى القول:

- هل ستترك الغرفة؟ (سؤال)
- أرجو أن تترك الغرفة (رجاء)
- إذا تركتَ الغرفة، فستحصل على غرفةٍ أرخص (دعوة)

وقد وضعَ "سيرل" للقوة الإنجازيّة ـ بالإضافة إلى الشروط التي وضعَها "أوستين" ـ شرطًا تكوينيا أساسيًا يضمن نجاحَها، ويكشف في الوقت نفسه عن الإطار البراغماتي للخِطاب من خلال العمل اللغوي[3]؛ لأنّها تمثّل قاعدة تحكم بوجود هذا العمل، وخرقُها يعني توقّف فعاليته[4]، والسبب في ذلك أنّ العمل اللغويّ يستمدّ فعاليتَه وتأثيره في المخاطَب من المؤسسة التي خُلِق فيها، بحيث

---

(1) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص78-79.

(2) انظر: سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع، ص204.

(3) انظر: بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص179.

(4) انظر: الغزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج، ص122.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تعمل على تحديد صيغ الخِطاب، ومراتب المتخاطبين أثناء التخاطب[1]، فمثلا، عندما أَعِدُ شخصًا ما، فيجب أن أكون قادرًا على تحقيق هذا الوعد للمخاطَب، وتكون لهذا الأخير رغبة في تحقيق ذلك، وأعلن، في الوقت نفسه، التزامي بمحتواه[2]، حتى وإن لم أكن جادًا فيه، وعندما أَأْمُرُ شخصًا ما، فأنا أعرف أنّ مرتبتي تلزمُه الاستجابة، أو تلتمس لديه الاستجابة مثلا، وفي هذا الإطار يطرح المتكلم على نفسه عددا من الأسئلة البراغماتية، تهدف الإجابة عنها إلى تنظيم الخِطاب بمراعاة مراتب المتكلمين، ومن هذه الأسئلة: من أنا لأقول ذلك؟، من هو المخاطَب لأحدثه بهذه الطريقة؟، هل صحيحٌ أن أقول له في هذه الظروف ذلك الكلام؟، ....الخ[3].

يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ(30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ(32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ(33) ﴾. [البقرة].

واضحٌ أنّ الله (تعالى) قد وجّه إلى الملائكة خِطابَه ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ على وجه الإخبار، بما هو استشارة[4]، غيرَ أنّ هذا الإخبارَ مشوبٌ بقوة السلطة المستمدّة من الله، وكأنّه على وجْه الإلزام، فليسَ لهم من الأمر إلا الموافقة، والحال هذا ـ مع فارق التشبيه ـ شبيه بحال الملك الذي يخبر أبناءَه بأنّه سيتزوّج من فلانة، فهو لا ينتظر منهم رأيَهم بل مباركتهم. لهذا، فمن

---

(1) انظر: بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص179.

(2) انظر: سرحان، إدريس: التأويل الدلالي-التداولي للملفوظات، وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول، ضمن التداوليات، علم استعمال اللغة، حافيظ إسماعيل العلوي، ص 168.

(3) انظر: بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص179.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 1: 386.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المقبول جدًا أن تستقبل الملائكةُ "إخبارَه/استشارتَه" بالاستبعاد والتعجب ﴿أتجعل فيها ....؟!﴾[1]، لكنّ الله أنكر على الملائكة فعل التعجب والاستبعاد؛ لأنّه الله، فقد "كان قول الله (تعالى) هذا تنهية للمحاورة، وإجمالا للحجة على الملائكة بأنّ سعة علم الله تحيط بما لم يحط به علمُهم، وأنّه، حين أراد أن يجعل آدم خليفة، كانت إرداته عن علم بأنّه أهل للخلافة"[2]. وقد أدركَ الملائكة ذلك؛ إذ قابلوا طلب الله بإعلامه عن الأسماء، علمًا أنّه طلب على وجه التعجيز، بالتسبيح، فهو وحدَه العظيم الذي يعلم، وهذا الخِطاب يقتضيه مقام الأدب، والتعظيم لذي العظمة[3]، يقول "ابن عاشور": "وفي تصديرهم كلامهم بسبحانك إيماءٌ إلى الاعتذار عن مراجعتهم بقولهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾"[4]، فهم يعترفون بعجزهم أمام الله العليم الحكيم.

وشبيه بهذا الحوار ما جرى بين ملكة سبأ وقومها، وذلك في قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ(32) قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ(33) ﴾. [النمل].

سألتهم الملكة أن يبدوا رأيهم في دعوة سليمان، فكان في جوابِهم ـ كعادة القوم في هذه الظروف ـ إظهار لقوتهم وولائهم للملكة بالقتال في حال كانَ الخيار هو الحرب، ومع ذلك، فقد كانوا مدركين أنّهم ليسوا هم أصحابَ القرار، بل أصحاب رأي، لذا فقد تركوا تقرير الأمر للملكة، وفوضوها أمرَهم، فـ ﴿الأمر إليك، فانظري ماذا تأمرين﴾، أي ـ كما يقول ابن عاشور ـ "إن كان رأيك غيرَ الحرب، فمري به نطعْكِ"[5]. من الواضحِ مدى تأثير مرتبة الملكة ـ بما تفرضه من

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير،1: 388.

(2) السابق،1: 393.

(3) انظر: السابق نفسه.

(4) السابق، 1: 400.

(5) السابق ، 19: 259.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

طقوس الحكم - في خِطاب القوم، فقد جاءَ خِطابُهم منسجمًا تمامًا مع طلبِها في إبداء رأيهم، فلم يقوموا بغير ذلك، وإمعانًا في ذلك، فوضوها أمرَهم، ومهما يكن قرارها، بعد ذلك، فإنّه سيُنَفَذ.

وغنيّ عن البيان أنّ مسألة المرتبة هذه هي ما دعتْ المفسرين إلى تأويل الأوامر في خِطاب الخصم لداود (عليه السلام) بالتذكير والإرشاد. يقول تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا المِحْرَابَ(21) إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ(22) ﴾. [ص].

يقول "ابن عاشور": "ومخاطبة الخصم داود بهذا خارجة مخرج الحرص على إظهار الحق، وهو في معنى الذكرى بالواجب، فلذلك لا يُعدّ مثلها جفاءً للحاكم والقاضي، وهو من قبيل: اتق الله في أمري. وصدوره قبل الحكم أقرب إلى معنى التذكير، وأبعد عن الجفاء، فإن وقع بعد الحكم، كان أقرب إلى الجفاء، كالذي قال للنبي (صلى الله عليه وسلم) في قسمة قسمها: اعدل، فقال له الرسول: ويلك، فمن يعدل إن لم أعدل"[1]، والمثال الأخير أكبر دليل - بما لا يدع مجالا للشك - على أنّ كلامَنا بما فيه الأعمال اللغوية، محكوم بمراتب المخاطَبين، وظروف التخاطب.

2.2.4 الانسجام بما هو تفاعل الأعمال اللغويّة

تقتسم نظريةَ تحليل الخطاب - حسب ما ذهبنا إليه بدايةً - نظرتان؛ الأولى داخلية، تمثّلها اللغويات النصيّة، وغايتها الوصول إلى "نصّ متماسك" (Cohesive)، والثانية خارجيّة، تمثّلها اللغويات البراغماتيّة، وغايتها الوصول إلى "خطاب منسجم" (Coherent). وفي هذا الجانب الخاصّ بالخِطاب، قدّمتْ "نظرية الأعمال اللغوية" منهجيّة في التعامل مع النتاج اللغوي الإنسانيّ،

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 23: 134.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ونظرتْ إليه، بوصفه "عملا لغويًا"، يتحقق بالقصد والقصد الانعكاسيّ، أو الإفهام والفهم، و"برهنتْ على أنّ إدراك المعاني الحقيقية للمنطوقات اللغويّة إنّما يتحقق في سياقات الاتصال الفعليّة"[1]، وهذا ما يفسّر ربط "الخطاب" بالعالم الخارجيّ، ذلكَ الربطَ الذي لا يمكن معه أن نفسّر مدى "انسجام الخطاب" دون الوقوف على ظروف إنتاجه وتشكّله، فاختيارات المتكلم للأعمال اللغوية محكومة بالمخاطَب، وظروف الكلام. لذلك، فإنّ "نظرية الأعمال اللغويّة" لا تعوّل على اللغة (مثلما هو حال البنيوية مثلًا) بقدْر ما تعوّل على مقاصد المتلفظّين التي من أجلها كانتْ اللغة، وفي هذا الإطار يرى أحد الباحثين أنّ معرفتنا بوجود انسجام أو عدمه في المقاطع المتتابعة في المحادثة لا يعتمد على وجود علاقة بين الأقوال، بل بين الأعمال التي ينجزها المتكلم بالتلفظ بتلك الأقوال[2]. يقول "براون ويول": "إنّ أهمية نظرية الأفعال القولية [الأعمال اللغوية] لمحلل الخطاب تكمن بالخصوص .... في كونها تزوّده بتفسير للكيفيّة التي تجعل بعض الأقوال من خطاب المحادثة غير المترابطة في الظاهر على مستوى الأدوات، تشكّل تسلسلا متماسكًا معنويًا [منسجمًا]"[3].

يقول تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا(65) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا(66) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا(67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا(68) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا(69) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا(70)﴾. [الكهف].

---

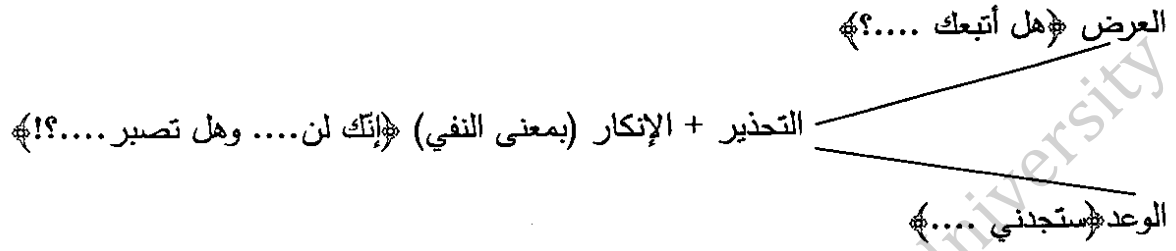
[1] العبد، محمد: تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مجلة فصول، ع65، 2004م، ص134.

[2] انظر: براون، ويول: تحليل الخطاب، ص271.

[3] السابق، ص278.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وفي هذا الحِوار الذي دار بين موسى (عليه السلام) والعبد الصالح، يمكن أن نمثّل بالرسم الآتي الأعمال اللغويّة التي تبادلَها الطرفان، فما جرى بينهما شبيهٌ بالتعاقد:



ليسَ من شكٍ في أنّ هذه الخطاطة دليلٌ على أنّ أصغرَ وحدة للاتصال اللغويّ هي "العمل اللغويّ"، فقد قابل العبدُ الصالح "عرضَ" موسى في اتّباعه وتلقيه العلمَ، "بالتحذير"، فقوله ﴿إنّك لن تستطيع صبرًا﴾ "تحذيرٌ منه لموسى، وتنبيه على ما يستقبله منه؛ حتى يُقدم على متابعته، إن شاءَ، على بصيرة، وعلى غير اغترار، وليسَ المقصود منه الإخبار، ....، ولو كان خبرًا على أصله، لم يقبل فيه المراجعة، ولم يجبه موسى بقوله: ﴿ستجدني إن شاء الله صابرًا﴾"[1]، وهذا وَعْدٌ منه، وكأنّه قال: "أعدك أن تجدني صابرًا"، وفي عمل الوعد ـ كما لا يخفى ـ إعلانٌ من موسى بأنّه قادرٌ على إنجازه، وأنّه سيلتزم بمضمونه (أي الصبر والطاعة) في المستقبل من جهة المخاطَب، وهذا الأخير لديه رغبة في تحقيق ذلك، لذلك حذّره منه. وزيادةً في الالتزام، عطفَ عليه ما يفيد الطاعة ﴿ولا أعصي لك أمرا﴾.

وننتقل إلى حوار جرى بين "الله" (جلّ في علاه) و"إبليس"، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ(11) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ(12) ﴾. [الأعراف].

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 15: 108.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

من الواضح أنّ الانسجام الحاصل بين الملفوظات في هذا الحوار راجعٌ ـ من غير شكّ ـ

إلى تلك العلاقة بين الأعمال اللغويّة التي أنجزَها "الله" (جل وعلا) من جانب، و"إبليس" من جانب آخر. فقد ترتّب على "عدم تحقق عمل الطلب" عند "إبليس" في قول الله ﴿اسجدوا لآدم﴾ ـ إذ إنّ "تَرْكَ إبليسَ السجودَ لآدمَ بمنزلة جواب عن قول الله"[1] ـ عملٌ لغويّ "استفهاميّ"، أنجزَه الله مستفهمًا (أو مستفسرًا) عن المانع الذي حدا بـ"إبليس" ألا يسجدَ لـ"آدم" (عليه السلام)، فكان جواب "إبليس" إنجازًا لعمل آخر، وهو "الإثبات = أثبتُ أنّي خيرٌ من آدام"، وقد قدّم الحِجج تدعيمًا للنتيجة التي يقصدها، وهي أنّ "آدام لا يستحقّ منّي السجود"، وحجّته أنّه خير منه، إذ قد خُلِق من نار، بينما خُلِق "آدم" من طين. يقول ابن عاشور: "بَيَّنَ [إبليس] مانعه من السجود بأنّه رأى نفسه خيرًا من آدام، فلم يمتثل لأمر الله تعالى إياه بالسجود لآدم، وهذا معصية صريحة، وقوله: ﴿أنا خير منه﴾ مسوق مساق التعليل للامتناع، ولذلك حذف منه اللام"[2]. ومن الملاحظ أنّ الرابط الحِجاجيّ، وهو "اللام"، محذوف، لكنه معروف ضمنًا، وهذا يقوّي الحِجاج ولا يضعفه، و"اللام" تربط بين حِجّتين، الثانية أقوى من الأولى، مع أنّهما يخدمان نتيجة واحدة[3]. ويمكن أن نمثّل للخطاب الحِجاجيّ، هنا، بالسلّم الحِجاجيّ الآتي:

ن = لا يستحقّ آدمُ السجود منّي

ق2 خلقتني من نار وخلقته من طين

ق1 أنا خير منه

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 8: 31.

(2) السابق، 8: 32.

(3) العزاوي، أبو بكر: الحِجاج في اللغة، ضمن الحِجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، 1: 63.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وحِوار آخر تبادلَ فيه موسى (عليه السلام) وقومُه أطرافَ الحديث، بعدَ أن تلقوا تهديدَهم من فرعون ومَلَئِه بالإيذاء حدّ القتل والاستباحة ﴿سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف:127]. يقول تعالى: ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الأَرْضَ للهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ(128) قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ(129) ﴾. [الأعراف].

يطلب موسى من قومه الاتكال على الله بالاستعانة به، والصبر على الضرّ، وعمل الطلب هذا مدعومٌ بالحِجج (علل طلبه) التي من شأنِها أن تقنعَ المخاطَب بالنتيجة (الاستعانة والصبر)، وبالتالي تحقيق عمل التأثير بالقول، فجاء بالجملتين اللاحقتين تذييلا لكلامه مسوقًا مساق التعليل، فالاستلزام الكِنائيّ من قوله ﴿إن الأرض لله، يورثها من يشاء من عباده﴾ يفيد "ترقب زوال استعباد فرعون إياهم، ....، بأنّ الله الذي خوله ذلك السلطان قادر على نزعه منه"[1]، وأمّا الاستلزام بالتعريض من قوله ﴿والعاقبة للمتقين﴾، ففيه تحريضٌ لقومه أن يكونوا متقين؛ لأنّ الأرضَ لا يرثها إلا الصالحون، وخلافُ ذلك عارِضٌ.

وقد قابلَ القومُ طلبَ موسى بما هو شكاية لموسى ما آلَ إليه حالُهم من الأذى ﴿أوذينا من قبل أن تأتينا، ومن بعد ما جئتنا﴾، وفيه دعوةٌ له لِأَنْ يدعو ربه أن يفرّج كربَهم، ففي كلامِهم تعريضٌ بنفاد صبرهم[2]، والتعريضُ ـ من غير شكّ ـ يستلزم عمل الطلب.

فحقق لهم موسى سؤلَهم، ودعا لهم على سبيل الرجاء؛ تأدبًا مع الله[3]، وإنما كان مضمون دعائه تأكيدًا لخِطابه السابق، "فقوله ﴿عسى ربكم أن يهلك عدوكم﴾ ناظر إلى قوله ﴿إنّ الأرض

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 8: 245.

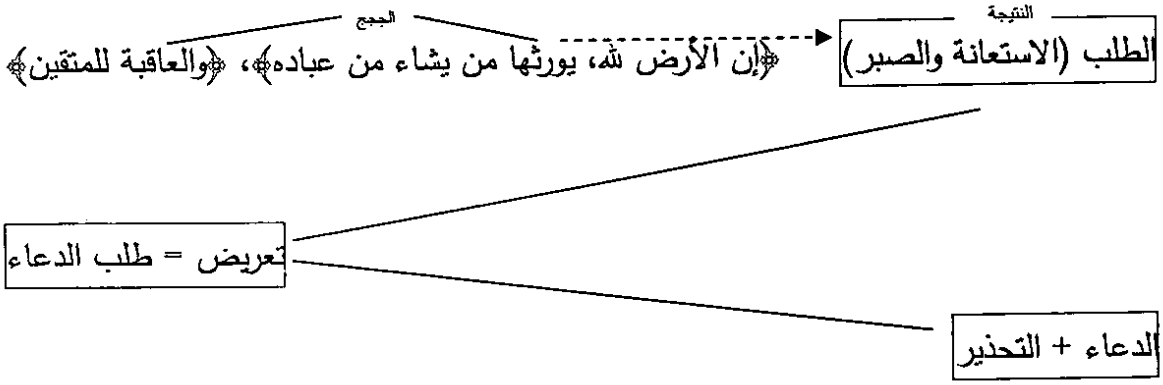
[2] انظر: السابق، 8: 246.

[3] انظر: السابق، 8: 247.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

لله﴾، وقوله ﴿ويستخلفنكم في الأرض﴾ ناظر إلى قوله ﴿والعاقبة للمتقين﴾"[1]، لذلك أعقب دعاءَه بالتحذير من أي عمل مخالف لا يرضي الله.

ويمكن لنا أن نمثّل التواصل بالأعمال اللغوية بين موسى وقومه بالرسم الآتي:



وهذا حِوار جرى بين إبراهيم (عليه السلام) وقومه، بعد أن هدّد أصنامهم بالتكسير ﴿وَتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ [الأنبياء:57]، يقول تعال: ﴿قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ(62) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ(63) فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ(64) ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ(65) قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ(66) أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ(67) قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ(68) قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ(69) ﴾. [الأنبياء].

يقول "الجرجاني": "فإذا قلتَ أأنتَ فعلتَ هذا؟، كان غرضُكَ أن تقرره بأنّه الفاعل"[2]، فخِطاب القوم إنجازٌ لعمل الإقرار بأنّ فعل التكسير (الموجود دون شك) من إبراهيم، وهذا، في الوقت نفسه، إنكار له على فعلِه، وتوبيخ له عليه[3]. وفي المقابل، فإنّ إبراهيم جابَه "إقرارَهم" هذا، بعمل الإبطال؛ "وقوله تعالى ﴿بل﴾ إبطال لأن يكون هو الفاعل لذلك، فنفى أن يكون فعل ذلك؛

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 8: 247.

[2] الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص113.

[3] انظر: السابق، ص114.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لأنّ بل تقتضي نفي ما دل على كلامهم من استفهامه"[1]، وعلى هذا، فإنّ المتكلم ينجز بالأداة "بل" عملًا لغويًا، وهو الإبطال، وإنّما كانَ عملًا لغويًا؛ لأنّه يصنع عملا، يرمي إلى التأثير بالمخاطَب[2]، من جهتين، فهو ينفي حكمًا سابقًا، ويثبتُ حكمًا لاحقًا: ينفي أن يكون هو الذي كسر الأصنام، ويثبه لكبيرهم. وهذا ما يبرر إنجازَه عملا لغويًا غيرَ مباشر ـ كما يرى "سيرل"[3] ـ وهو التهكّم، "﴿فاسألوهم إن كانوا ينطقون﴾ تهكمًا بهم، وتعريضًا بأنّ ما لا ينطق، ولا يعرب عن نفسه غير أهل للألهية"[4]، وإنّما كانَ التهكّم، هنا، عملا لغويًا؛ لأنّ إبراهيم بتهكمه هذا يطلب منهم أن يكفّوا عن عبادة الأصنام التي لا تنطق، ولا تنفع، وهذا يعني أنّ "السخرية" كانتْ بمثابة الحجّة للطلب الذي هو نتيجة، وللإشارةِ، فإنّ الحجّة تستمدّ قوتَها من ثباتِها، فهم متفقون على أنّ الأصنام لا تنطق ﴿ لقد علمتَ ما هؤلاء ينطقون﴾، والذي يبدو أنّهم كادوا يعترفون بحجّة إبراهيم، إذ "لاح لكلٍّ منهم أن إبراهيم بريء، فقال بعضهم لبعض ﴿إنّكم أنتم الظالمون﴾"[5]، لكنّ مكابرتَهم، وانتصارهم لآلهة آبائهم قلبَ حالَهم ﴿ لقد علمتَ ما هؤلاء ينطقون﴾، فكانَ قولُهم هذا بمثابة التهمة بأنّه مخادع، يريد من قوله أن يتنصل من الجريمة، وبشكلٍ آخر، فإنّ قولهم يمثّل عمليّة حِجاجية، فبما أنّك تعرف أنّ هذه الأصنام لا تنطق، وأنتَ سألتَنا ذلك، فأنتَ، إذن، مراوِغ.

وتنقلب حجّتهم عليه حجّةً عليهم، وينطلق إبراهيم منها ليرشدَهم إلى الحق بالتعقّل، لذلك فرّع على "اعترافهم بأنّها لا تنطق استفهامًا إنكاريًا على عبادتهم إياها، وزائدًا بأنّ تلك الأصنام لا تنفع ولا تضرّ، وجعل عدم استطاعتها النفع والضر ملزومًا لعدم النطق؛ لأنّ النطق هو واسطة

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 17: 73.

[2] انظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 217.

[3] انظر: دلاش، الجيلالي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص29، وانظر: الفقرة 3.2.4

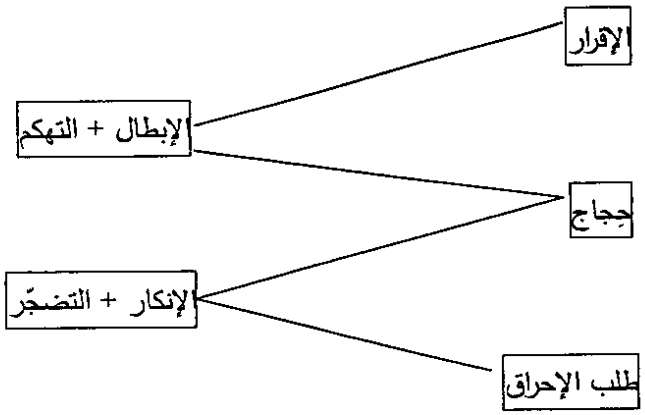
[4] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 17: 74.

[5] السابق، 17: 75.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الإفهام"[1]، فالذي لا يجيد التعبير لا يجيد التحذير. وبالإضافة إلى الإنكار، كان عمل التضجّر الذي ينجزه المتكلم باسم الفعل "أفّ".

ويمكن أن نمثّل لحركة الأعمال اللغويّة في هذا التخاطب بالرسم الآتي:



ويدور الحوار الأخير بين "الشيخ الكبير" وموسى (عليهما السلام)، ويمثّل هذا الحوار صورةً من صور الزواج، ومعروفٌ أنّ الزواج مؤسسة يمارس فيها المعنيون أعمالا طقوسية متواضعًا عليها، مثل الصيغة (زوجتك نفسي – قبلت)، فلا يتحقق الزواج، إلا بتبادل هذه الأعمال اللغوية[2]. يقول تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّالِحِينَ(27) قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ(28)﴾. [القصص].

يقول "الزمخشري": "لم يكن ذلك عقدًا للنكاح، ولكن مواعدة ومواصفة أمر قد عزم عليه، ولو كان عقدًا لقال: قد أنكحتك، ولم يقل: إني أريد أن أنكحك"[3]؛ وواضحٌ أنّ الذي يلعبُ دورًا في إبرام العقد هو "الصيغة"، فلا يقع الزواج إلا بالفعل الماضي، وعندها ينجز المتكلم بها عملا لغويًا،

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 17: 75.

[2] انظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 123-124.

[3] الزمخشري: الكشاف، 4: 494.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

على اعتبار أنّ التلفظ بها ينشئ عملا، وسلوكًا اجتماعيًا (الزواج)[1]. والظاهر أنّ الشيخ قد عرضَ على موسى الزواج بإحدى بِنْتَيْهِ مقابلَ شرط (الخدمة ثماني سنوات)، فـ"التزام جعل تزويجه مشروطًا بعقد الإجارة بينهما عرض منه على موسى، وليسَ بعقد نكاح ولا إجارة حتى يرضى موسى"[2]، ويُفهمُ من وعده المشوب بالتزكية المطلوبة لمثل هذه المعاملات ﴿ستجدني إن شاء الله من الصالحين﴾[3]، بأنّه قد قبل عرضَ شعيب. وهذا شبيه بالعقد الذي تمّ بين موسى والعبد الصالح في سورة الكهف.

وإذا كان للباحث من كلمة أخيرة، فإنّ هذا التفاعل الحاصل بين الأعمال اللغويّة أثناء التخاطب ـ بما أنّ التخاطب يتأسس على تأدية المتخاطبين للأعمال اللغوية ـ لدليل على أنّ العمل اللغويّ هو أصغر وحدة للاتصال[4]، ودليل آخر على تحقيق الانسجام؛ لأن التأثير المتحقق بالأعمال اللغوية دليل على وجود الانسجام.

3.2.4 العمل اللغويّ غير المباشر

من المفيد، بداية، التذكير بأنّ مفهوم القوة الإنجازيّة مرتبط بالقول لا بالجملة، بمعنى أنّ تحديدها لا يكون إلا مقاميًا، وهذا التصوّر مبنيّ على دمج أطروحات "الجرجاني" و"السكاكي" معًا، فمن المعروف أنّ نظرية "الجرجاني" قائمة على النظم الذي هو توخي معاني النحو في معاني

---

(1) انظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 169.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 20: 45.

(3) السابق، 20: 47.

(4) في هذا المعنى، تقول أرمينكو: "إنّ الوحدة الدنيا للتواصل الإنساني ليست هي الجملة، ولا أي تعبير آخر، بل هي استكمال إنجاز بعض أنماط الأفعال".
أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص60.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الكلم[1]، فتحصل من مجموع هذا الكلم على معنى واحدٍ، هو المعنى الدلاليّ، ومثال ذلك ـ والمثال لـ"الجرجاني" ـ "ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة ضربًا شديدا تأديبا له"، يقول "الجرجاني": "المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد، لا عدة معان، وهو إثباتك زيدا فاعلا ضربًا لعمرو في وقت كذا، وعلى صفة كذا ولغرض كذا، ولهذا المعنى تقول إنّه كلام واحد"[2]. أمّا "السكاكي"، فمبحثه يتجه نحو المعنى المقامي، أي ـ بمصطلحات "الجرجاني" ـ توخي معاني المقام في معاني النحو، يقول "السكاكي": "علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز في الوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"[3]. ومن هاتين الأطروحتين يمكن القول: إنّ القوة الإنجازية هي الطاقة المعنوية التي يحملها الخِطاب في العملية التواصلية، وتكون مقصودة في ذاتِها، في تصوّر ديناميكي، قِوامُه العدول عن المعنى الدلالي (المقول) إلى المعنى المقاميّ (المقصود)، وإنْ تطابَقا في بعض الأحيان.

ويَعُدُّ "سيرل" المعنى الظاهر (الدلالي) ـ الذي هو إنجازٌ على مستوى اللغة ـ عملًا لغويًا ثانويا، والمعنى المقصود (المقاميّ) ـ الذي هو إنجاز على مستوى المقام ـ عملا لغويًا أوليًا[4]. وعلى هذا الأساس، فإنّ "الفعل الذي تنجزه الملفوظية، بالنسبة للفعل الذي تشير إليه الجملة هو فعل مشتق (مولّد)"[5]، والسؤال الذي يجيبنا عليه "سيرفوني" (Cervoni) هو "كيف يمكن أن نشتقّ من المعنى الثانوي معنى أوليًا؟":

(1) المعلومات السياقية المشتركة.

(2) ظروف المقام.

---

[1] الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص413-414.

[2] السابق، ص415.

[3] السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، ص161.

[4] انظر: ليش، جفري، وتوماس، جيني: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)، ص190، وانظر أيضًا: بلخير، عمر: تحليل الخِطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص166.

[5] سيرفوني، جان: الملفوظية، ص21.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

(3) العلاقةُ الذاتيةُ المتبادلةُ بين المعنيين بعمل اللغةُ.

(4) قوانين الخِطاب والمحادثة[1]، وللإشارة، فإنّ "سيرل" يعتمد على مبدأ التعاون الغرايسي، ويستدرك "ليش" على "سيرل" بأنّ "اللامباشرة هي مسألة تدريجية تعتمد على مقدار الاستدلال الذي يجب اعتماده لاشتقاق القوة من المعنى الدلالي. ولشرح عملية الاستدلال هذه، فإنّه لا يجب استخدام مبدأ التعاون فحسب، بل يجب التعامل مع مبادئ براغماتية أخرى أهمّها مبدأ التأدب"[2].

ومن أكثر الأمثلة ورودًا في هذا الباب هو: "هل يمكنك أن تناولني الملح؟"، فحسب "الجرجاني"، فإنّ دلالة النظم في هذا القول هو استفسار المتكلم عن إمكانية المخاطب بأن يناوله الملح في زمان ما، ومكان ما، وبحسب "السكاكي"، فإنّ دلالة الخِطاب المقصودة هو طلب المتكلم من المخاطَب أن يناوله الملح، لذا كان الغرض (العمل اللغوي الأوليّ) هو "الالتماس". ومن الملاحظ أنّ الفائدة التي يجنيها المخاطَب في العمل اللغوي غير المباشر ـ وفق خُطاطة التواصل المقترحة ـ ذات وجهَين، فالمتكلم يريد إعلام المخاطَب بأنّه ليس لدي "ملح" (الإخباريّة)، وهذا يبرر له أن يطلب منه أن يناوله الملح (التأثيريّة).

ومن الأمثلة على ذلك في الخِطاب القصصيّ الحوارُ الذي جرى بين "أيوب" (عليه السلام)، والله (عز وجل)، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ(83) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ(84) ﴾. [الأنبياء].

لم يطلب أيوبُ من ربّه بشكل مباشر ـ على سبيل الأدب[3] ـ أن يكشف الضرّ عنه، بل "جعلَ وصف نفسه بما يقتضي الرحمة له، ووصف ربّه بالأرحمية تعريضًا بسؤاله

---

[1] انظر: سيرفوني، جان: الملفوظية، ص21.

[2] ليش، جفري، وتوماس، جيني: اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)، ص193.

[3] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 17: 92.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

[طلبه]"[1]، وباللجوء إلى مصطلحات تحليل الخِطاب، فإنّ أيوب ـ بوصفه متكلمًا ـ أنجزَ بخِطابِه عملًا أوليًا ـ وهو الدعاء (والدعاء عمل طلب) ـ مشتقًا من عملٍ ثانويٍ، وهو عمل الإثبات، ومن الملاحَظ أنّ الجملةَ الحاليّة كانتْ بمثابة الحِجة التي تقود المخاطَب إلى النتيجة التي قصدها في خِطابه، ألا وهي طلب كشف الضرّ، لذلك ردّ الله عليه بالإجابة لطلبِه ﴿فاستجبنا له، فكشفنا ما فيه من ضرّ﴾.

الحوار الآخر جرى بين موسى (عليه السلام) وربّه (جلّ في علاه)، في قوله تعالى: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ مُجْرِمُونَ﴾ [الدُخان:22].

وفي تفسير هذه الآية، يقول "ابن عاشور": "الإخبار عن كونهم قومًا مجرمين مستعملٌ في طلب المجازاة على الإجرام، أو في الشكاية من اعتدائهم، أو التخوّف من شرّهم إذا استمرّوا على عدم تسريح بني إسرائيل، وكلُّ ذلك يقتضي الدعاءَ لكف شرهم، فلذلك أطلقَ على هذا الخبر فعْل ﴿دعا﴾"[2].

من الملاحظ، إذن، أنّ في خِطاب موسى إنجازَين، أحدُهما على مستوى الظاهر، وهو الإخبار، والآخر على مستوى المقام، وهو الدعاء (الطلب)، وقد أفصحَ الله عن قصد موسى بأن صدّره بالفعل "دعا"، والوصول إلى المعنى المقصود ليسَ إلا ضربًا من اللجوء إلى عملية الاستدلال، فإجرامهم يستلزم التخلّص منهم، والقضاءَ عليهم.

ومن الواضِح ـ بما لا يدع مجالا للشكّ ـ أنّ العمل اللغويّ غير المباشرِ، بوصفه في هذه الحالات طلبًا بأدب، يتطلّب ـ إلى جانب عمليات مبدأ التعاون والتأدب ـ عملا آخر، وهو الحِجاج؛ لأنّه كي أُلزِمَك بأمرٍ لم أتمكّن من طلبه بأسلوبٍ مباشر، فإنّه يَلْزَمُني إقناعُكَ به.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 17: 93.

[2] السابق، 25: 325.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

4.2.4 العمل اللغويّ الشامل (الكلّي)

يعدّ مفهوم "العمل اللغوي الكليّ" (Macro- language act) من المفاهيم البراغماتيّة التي أقحمها "ديك" في اللغويات النصية؛ إذ يرى أنّ "الدراسة التداولية للنصوص تستند إلى تأويل للنص، بوصفه فعلا للسان، أو بوصفه سلسلة من أفعال اللسان"[1]، بمعنى آخر، فإنّ "ديك" يحسب الدلالة الكليّة للخِطاب باعتبارِه عملًا لغويًا شاملا (أو كليًا) اعتمادًا على أنّ الخِطاب إنجاز لأعمال لغوية متوالية، "فليستْ الأفعال في العادة بذاتها دالة على الأفعال الكلية من حيث هي كذلك، بل فقط بالنسبة إلى أفعال أخرى"[2]؛ ذلك أنّ المتكلّم قد ينجز في خطابه، أثناءَ التواصل، عددًا من الأعمال اللغوية، مثل الإثبات، والتحذير، والوعيد، والتهديد، والالتماس، وغير ذلك من الأعمال التي يستدعيها الموقف بين المتخاطبين، لكنّ هذه الوظائف الخِطابية كلها تخدم غرضًا واحدًا، قد يكون، مثلا، التحذير[3]، وفي هذا يقول "العبد": "الفعل الكلامي الأكبر [الكليّ] عند "فان دايك" هو فعل الكلام الإجمالي الذي يؤديه منطوق الخِطاب الكلي، والذي تنجزه سلسلة من أفعال الكلام المختلفة"[4].

يخلصُ "ديك" إلى أنّ "معنى الخِطاب يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفعل الكلام الذي ينجز بواسطة التلفظ بذلك الخِطاب في سياق التحاور"[5]، وفي هذا الإطار، يقول "هرمان باري": "بما أنّ كل خِطاب هو دائمًا استجوابي، أو استدعائي، بل ونتيجة استجواب خطاب آخر، أو استدعائه، فإنّ المعنى الخِطابي لا يُحسب عن طريق جمع معاني الوحدات المكوّنة، وإنّما يحسب انطلاقًا من

---

[1] ديك، فان: النص: بنى ووظائف، "مدخل أولي إلى علم النص"، ضمن العلاماتية وعلم النص، ص171.

[2] ديك، فان: النص والسياق، ص312.

[3] انظر: السابق، ص317.

[4] العبد، محمد: تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، ص135.

[5] انظر: السابق، ص317.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

معنى كل الخطابات التي تشتغل بوصفِها أفقا للخِطاب ذي الصلة"[1]. وبشكل عام، فإنّ مجموع قيم الأفعال التي ينجزها المتكلم في خِطابه يشكّل قيمة أكبر، يقصدها المتكلمُ كمحصلة لِخطابه، وعلى ذلك، فإنّ هذا التسلسل للأعمال اللغويّة يضمن انسجام الخِطاب[2]، بما أنّها جميعًا تشتغل كتلةً واحدة، من أجل غايةٍ واحدة، تحدّدها ظروف الخطاب.

وعلى هذا، يمكن القول: إنّ كل الخِطابات الحِوارية بين الأنبياء وأقوامهم لها ـ بغضّ النظر عمّا يُنجز داخلَها من أعمال لغوية مفردة ـ عملٌ لغويّ كلّي، أضعفُ تقدير أنّه طلبٌ منهم أن يهتدوا إلى الطريق القويم.

ولنأخذ الحوار الذي جرى بين نوح (عليه السلام) وقومه مثالا على ذلك، يقول تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ(105) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ(106) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ(107) فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ(108) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ(109) فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ(110) قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ(111) قَالَ وَمَا عِلْمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ(112) إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ(113) وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ(114) إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ(115) قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ(116) ﴾. [الشعراء].

يمكن أن نرصد الأعمال اللغويّة المفردة في هذا الخِطاب الحواري، وهي: التحضيض، الإثبات (على سبيل الإنكار أو التحضيض)، الطلب، النفي، الحِجاج، الطلب، الإنكار (الاستفهامي)، الاستفهام، الحِجاج، النفي، الحِجاج، التهديد، لكن من الواضح أنّ العمل اللغويّ الكليّ (أو الغرض المقصود) من كلّ هذه الوظائف، هو طلب الإيمان[3].

---

[1] باري، هرمان: الخِطاب، ص90.

[2] انظر: ديك، فان: النص والسياق، ص326.

[3] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 19: 167.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

خاتمة

يمكن في نهاية هذا البحث الموسوم بـ"البُعْد النظري لنظرية تحليل الخِطاب، التخاطب في القصص القرآني أنموذجًا"، أن نسجّل النتائجَ الآتية:

1. يستمدّ النصّ حياتَه من الخِطاب الذي يبعث فيه الروح والقدرةَ على التواصل بين المتكلمين والمخاطبين، في ظروف اجتماعيّة معينة. وعليه فلا يمكن، تحليليا، أن يُعَدَّ النص خِطابًا، ولا الخِطاب نصًا.

2. إنّ الخِطاب ـ خلافا للنص ـ كلامٌ يُنجَز في ظروف التواصل الاجتماعي، وله سمات أربع: (1) الاجتماعية، (2) والذاتية، (3) والقصدية (وبالمقابل الفائداتية)، (4) والتواصلية (الاتفاقية).

3. يمثّل اهتمام علمائنا المتقدمين بعلوم القرآن دليلاً على إدراكهم أنّ الخطاب، لا يمكن إدراك مرادِه، بوصفه حدثًا تواصليا، دون الوقوف على عوامله الخارجية: من زمان، ومكان، وحال المتخاطبين، ومقاصدهم، وملابسات التلفّظ به.

4. لا تبيح البراغماتيّة للباحثين في اللغويات النصيّة اللجوء إلى مفاهيمها، ما لم تستبدل بالنص مفهوم "الخطاب"، بوصفه تمظهرًا لغويًا، واجتماعيًا، ونفسيًا، وتواصليًا، وعلاماتيًا، وغيره من المفاهيم التي تنقله من بُؤرة النصّ السطحيّة، إلى المحيط الخارجي، حيث يكون للجوانب غير اللغوية دورُها في بلورة الجوانب اللغوية.

5. إنّ الخطاب موضع عناية اللغويات البراغماتية، فهي معنية بدراسة علاقة النشاط اللغويّ بمستعمليه، وطرق استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي يُنجَز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

6. إنّه من المفيد والضروريّ، أن تكون اللغويات البراغماتية قسيمَ اللغويات النصية تحت مفهوم أوسع، هو "تحليل الخِطاب"؛ فاللغويات النصيّة تعالج الخطاب، بوصفه نصًا (تمظهرًا داخليا للغة)، بينما تعالج البراغماتية الخطاب، بوصفه نتاجًا لعوامل خارجية (تمظهرًا خارجيًا للغة).

7. إنّ "تحليل الخِطاب" نظرية ذات بُعدين: بُعد يمارس تحليله من الداخل إلى الخارج، تُعنى به اللغوياتُ النصية، وآخرُ يمارس تحليله من الخارج إلى الداخل، تُعنى به اللغويات البراغماتيّة.

8. إنّ اللغويات النصيّة تبحث في مدى اتساق الخِطاب، بينما تبحث اللغويات البراغماتية في مدى انسجام الخِطاب.

9. تسير الفائدة التي يجنيها المخاطَب في التواصل في اتجاهين: الأول أساسيّ، وهو الخبريّ، والثاني ثانوي، وهو التأثيريّ، وسلامةُ المسار التأثيريّ للخِطاب يعني أنّ الخِطاب منسجم.

10. تكمن أدوات التحليل البراغماتي للخِطاب في: الحِجاج، ومضمرات الخِطاب، ونظرية الأعمال اللغويّة.

11. يؤدي "الحِجاج" دورًا مهمًّا في "نظرية تحليل الخِطاب"؛ ذلك أنّ "الخِطاب"، بكل أدواتِه وتقنياتِه وآلياتِه، يشتغل حِجاجيًا، من أجل غاية واحدة، هي "الإقناع فالاقتناع"، ويُعدُّ هذا دليلا كافيًا على قدرة "الحِجاج" على تحقيق "الانسجام" التامّ له.

12. يمرّ الحِجاج في مراحل ثلاث: الإقناع، والاقتناع، والعمل.

13. يُعَدُّ الحِجاجُ شكلًا من أشكال التواصل؛ فهو حِوار ومحاورة، وجِدال ومجادلة، ونِقاش ومناقشة من أجل الوِفاق والاتفاق، والإقناع والاقتناع، وهذه أعمال تستدعي الآخر بالضرورة؛ إذ إنّ كل تفكير حِجاجي هو تفكير مع الآخر، وتواصل معه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

14. إنّ الحديث عن الحِجاج حديثٌ عن الآليات والتقنيات التي تضمن للخِطاب أن يكون مؤثرًا ومُقنعًا، وهي: العدول، وتوظيف الروابط والعوامل الحِجاجية، والسلم الحِجاجي، والقياس المنطقيّ.

15. يستثمر مستعمل اللغة الإضمار لظروف خارجية (براغماتيّة)، تحقق للخطاب خاصيّة التواصل؛ لأنّ المعاني التي يولّدها المتكلم في خطاباته تتلون من معان صريحة إلى معان مضمرة أو بالعكس، وفقا لتكون المقام والظروف المحيطة بكل متكلم وبكل مخاطب في كل اللغات الطبيعية.

16. إنّ الافتراض الإضماريّ استراتيجيّة خطابيّة (تواصليّة)، تكفل للخطاب النجاح والاستمرار دون انقطاع، ويؤثِّر في اختيارات المتكلم اللغويّة، التي تناسب مقصده، بما هو معهود عن مخاطَبه، وبما هو متلائم مع المقام.

17. للخطابَ أصواتٌ متعدِّدَة؛ فمنها السطحيّة التي يحكمها المنطق المعجميّ والتركيبيّ والدلاليّ، والمضمرة التي يحكمها المنطق البراغماتيّ، الذي يتكئ على علاقات الخطاب في مقام ما بتوظيف المعارف العامة والسياقيّة المشتركة بين المتخاطبين التي يستغلّها المتكلم في خطابِه كعمل لغويّ، تقريريّ سبيله الإخبار.

18. إنّ الافتراض الإضماريّ في النظام البلاغي استراتيجية تواصليّة وشرطاً لنجاح الخطاب، وثمة أساليب بلاغية تظهر قدرة المتكلم على التلاعب بالافتراضات الإضماريّة؛ لتحقيق منفعة تواصليّة إبلاغيّة، نحو ما عرف بلازم الفائدة وتجاهل العارف.

19. هناك تقارب كبير في الآلية التي يعمل بها "الاستلزام التخاطبيّ" كما هو عند علماء اللغة الغربيين، والآلية التي وُظِّف بها "معنى المعنى" عند "الجرجاني أو"الملازمات بين المعاني" عند "السكاكي".

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

20. قدّمتْ "نظرية الأعمال اللغوية" منهجيّة في التعامل مع النتاج اللغوي الإنسانيّ، ونظرتْ إليه، بوصفه "عملا لغويًا"، يتحقق بالقصد والقصد الانعكاسيّ، أو الإفهام والفهم، و"برهنتْ على أنّ إدراك المعاني الحقيقية للمنطوقات اللغويّة إنّما يتحقق في سياقات الاتصال الفعليّة.

21. لا يمكن تفسير مدى "انسجام الخطاب"، في ظل التحليل البراغماتيّ، دون ربطه بالعالم الخارجيّ والوقوف على ظروف إنتاجه وتشكّله؛ فاختيارات المتكلم للأعمال اللغوية محكومة بالمخاطَب، وظروف الكلام.

22. لا تعوّل "نظرية الأعمال اللغويّة" على اللغة بقدْر ما تعوّل على مقاصد المتلفظّين التي من أجلها كانتْ اللغة، ولذلك فإنّ أهمية النظرية لمحلل الخطاب تكمن في كونها تزوّده بتفسير للكيفيّة التي تجعل بعض الأقوال غير المترابطة في الظاهر تمثّل تسلسلا متماسكًا معنويًا (منسجماً).

23. يدلّ التفاعل الحاصل بين الأعمال اللغويّة أثناء التخاطب على أنّ العمل اللغويّ هو أصغر وحدة للاتصال، ودليل آخر على تحقيق الانسجام؛ لأن التأثير المتحقق بالأعمال اللغوية دليل على وجود الانسجام.

24. يرتبط مفهوم القوة الإنجازيّة بالقول لا بالجملة، أي أنّ تحديدها لا يكون إلا مقاميًا، وهذا التصوّر مبنيّ على دمج أطروحات "الجرجاني" و"السكاكي" معًا، وذلك في نظرية النظم وفكرة توخي معاني المقام في معاني النحو.

25. يُعَدُّ مفهوم "العمل اللغوي الكليّ" (Macro- language act) من المفاهيم البراغماتيّة التي أقحمها "ديك" في اللغويات النصية، حيث يحسب الدلالة الكليّة للخِطاب باعتبارِه عملًا لغويًا شاملا (أو كليًا) اعتمادًا على أنّ الخِطاب إنجاز لأعمال لغوية متوالية.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المصادر والمراجع

أ. الكتب العربية والمترجمة

1. أرمينكو، فرانسواز: **المقاربة التداولية**، ترجمة سعيد علوش، الرباط، 1986م.
2. أزابيط، بنعيسى: **من تداوليات "المعنى المضمر"**، ضمن ندوة اللسانيات العربية بين النظرية والتطبيق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، سلسلة الندوات 4، 1992م.
3. الأستراباذي، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن: **شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده للبغدادي**، تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1982م.
4. استيتية، سمير شريف: **اللغة وسيكولوجية الخطاب، بين البلاغة والرسم الساخر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2002م.
5. .....: **منازل الرؤية، منهج تكاملي في قراءة النص**، دار وائل، عَمّان، ط1، 2003م.
6. إسماعيل، صلاح: **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993م.
7. أفلاطون: محاورة **كارتيليوس، (في فلسفة اللغة)**، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة، عمان، ط1، 1995م.
8. أوركيوني، كاترين كيربرات: **المضمر**، ترجمة ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2008م.
9. أوستين: **نظرية أفعال الكلام العامة، "كيف ننجز الأشياء بالكلام"**، ترجمة عبد القادر القنيني، دار أفريقيا الشرق، 1991م.
10. أوشان، علي آيت: **السياق والنص الشعري**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2000م.
11. بالمر، ف.ر: **علم الدلالة، إطار جديد**، ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1995.
12. بحيري، سعيد: **علم اللغة النص: المفاهيم والاتجاهات**، دار نوبار، القاهرة، ط1، 1997م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

13. براون، ويول: تحليل الخطاب، ترجمة محمدالزليطي، ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، 1997م.
14. بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر حباشة، دار الحوار، اللاذقية – سوريا، ط1، 2007م.
15. بلخير، عمر: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م.
16. بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998م.
17. بوغره، الزواوي: الفلسفة واللغة: نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.
18. بونتج، كارل ديتر: المدخل إلى علم اللغة، ترجمة سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، ط1، 2003م.
19. تانين، ديبوراه: لم أقصد هذا، "دور النمط الحواري في إقامة العلاقات وإفشالها"، مكتبة جرير، الرياض، ط1، 2005م.
20. تشاندلر، دانيال: معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)، ترجمة شاكر عبد الحميد، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2002م.
21. الثعالبي، إسماعيل، أبو منصور: الكناية والتعريض، تحقيق فرج الحوار، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2006م.
22. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م.
23. الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004م.
24. الجزيري، محمد مجدي: المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فتجنشتين، دار آتون، 1986م.
25. ابن جني، عثمان، أبو الفتح: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
26. حباشة، صابر: لسانيات الخطاب، "الأسلوبية، والتلفظ، والتداولية"، دار الحوار، اللاذقية – سورية، ط1، 2010م.
27. .....: الأسلوبية والتداولية، مدخل لتحليل الخطاب، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

28. الحربي، فرحان بدري: **الأسلوبية في النقد العربي الحديث: دراسة في تحليل الخطاب**، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2003م.
29. حسام الدين، كريم زكي: **أصول تراثية في اللسانيات الحديثة**، د.ت، ط3، 2000م.
30. حسان، تمام: **البيان في روائع القرآن، "دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني"**، عالم الكتب، القاهرة – مصر، ط1، 1993م.
31. حسن، حسن مرضي: **مدخل إلى فهم اللغة والتفكير**، دار الفكر، 1994م.
32. الحميري، عبد الواسع: **ما الخطاب؟، وكيف نحلله؟**، مجد المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، 2009م.
33. الخروف، أحمد: **قصة يوسف في القرآن**، دار عمار، عمّان – الأردن، ط1، 1992م.
34. خطابي، محمد: **لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1991م.
35. الخطيب، عبد الكريم: **القصص القرآني: في منطوقه ومفهومه**، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1975م.
36. خلف الله، محمد: **الفن القصصي في القرآن الكريم**، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1973م.
37. الخولي، محمد علي: **معجم علم اللغة النظري**، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1982م.
38. دايك، فان: **النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 2000م.
39. الدريدي، سامية: **الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، "بنيته وأساليبه"**، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2008م.
40. دلاش، الجيلالي: **مدخل إلى اللسانيات التداولية**، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992م.
41. ديكرو، أزوالد، سشايفر، جان ماري: **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان**، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2007م.
42. بن ذريل، عدنان: **النقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1989م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

43. روبول، آن، وموشلار، جاك: **التداولية اليوم: علم جديد للتواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس، ومحمد الشيباني، ومراجعة لطيف زيتوني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م.

44. زكريا، عبد المرضي: **الحوار ورسم الشخصية في القصص القرآني**، مكتبة زهراء المشرق، 1997م.

45. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، وفتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض – السعودية، ط1، 1988م.

46. الزنّاد، الأزهر: **نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ نصًا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1993م.

47. أبو زهرة، محمد: **المعجزة الكبرى، القرآن** ، دار الفكر العربي، د.ت.

48. زيدان، محمود: **في فلسفة اللغة**، دار الوفاء، الاسكندرية، 2002م.

49. السعدني، مصطفى: **إستاطيقيا الإشارة: "دراسة بلاغية سيميوطيقية"**، المعارف، الإسكندرية – مصر، 1994م.

50. السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: **مفتاح العلوم**، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1983م.

51. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله: **نتائج الفكر في النحو**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1992م.

52. السيد، شفيع: **البحث البلاغي عند العرب، "تأصيل وتقييم"**، در الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

53. سيرفوني، جان: **الملفوظية**، ترجمة قاسم مقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998م.

54. سيرل، جون: **العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي**، ترجمة سعيد الغانمي، الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط1، 2006م.

55. شارودو، باتريك، منغنو، دومينيك: **معجم تحليل الخطاب**، ترجمة عبد القادر المهيري، وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

56. الشاطبي، أبو إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار الكتب العاملية، بيروت، ط1، 1991م.

57. الشاوش، محمد: **أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية: تأسيس نحو النص**، جامعة منوبة، تونس، المؤسسة العربية للتوزيع، بيروت، ط1، 2001م.

58. الشايب، فوزي: **محاضرات في اللسانيات**، وزارة الثقافة، عمان – الأردن، 1999م.

59. الشريف، محمد صلاح الدين، وآخرون: **أهم المدارس اللسانية**، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1986م.

60. الشهري، عبد الهادي: **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداوليّة**، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004م.

61. صحراوي، مسعود: **التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.

62. صمود، حمادي: **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، 1999م.

63. صولة، عبد الله: **كتاب "الأيام" لطه حسين خطابا حجاجيًا**، ضمن أعمال ندوة صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992م.

64. .....: **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، دار فارابي، بيروت – لبنان، كلية الآداب والفنون والإنسانيات تونس – منوبة، دار المعرفة، تونس، ط2، 2007م.

65. الطراونة، سليمان: **دراسة نصية (أدبية) في القصة القرآنية**، د.ن، ط1، 1992م.

66. ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط1، 2000م.

67. .....: **موجز البلاغة**، المطبعة التونسية، نهج سوق البلاط عدد 57، تونس، ط1، د.ت.

68. العبد، محمد: **العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتصال**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1995م.

69. عبد الرحمن، طه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، د.ت.

70. ..... : **اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م.

71. عبد المجيد، جميل: **البلاغة والاتصال**، دار غريب، القاهرة، 2000م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

72. العزاوي، أبو بكر: **اللغة والحجاج**، دار الأحمدية، المغرب، ط1، 2006م.

73. عشير، عبد السلام: **عندما نتواصل نغيّر، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**، أفريقيا الشرق، 2006م.

74. عكاوي، إنعام فوال: **المعجم المفصل في علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1996م.

75. علوي، حافظ إسماعيلي: **الحجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة**، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ط1، 2010م.

76. .....: **التداوليات، علم استعمال اللغة**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011م.

77. علي، محمد محمد يونس: **مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب**، دار الكتب الجديدة المتحدة، ط1، 2004م.

78. .....: **علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص**، ترجمة محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006م.

79. العمري، محمد: **البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005م.

80. عيّاشي، منذر: **العلاماتية وعلم النص،(نصوص مترجمة)**، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2004م.

81. فاخوري، عادل: **السيمياء، (تيارات في السيمياء)**، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، م2، ط1، 1988م.

82. فام، يعقوب: **البراجماتية أو مذهب الذرائع**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1998م.

83. فتجنشتين، لودفيج: **بحوث فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، وكالة المطبوعات، جامعة الكويت، 1991م.

84. فضل، صلاح: **بلاغة الخطاب وعلم النص**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992م.

85. فضل الله، محمد حسين: **الحوار في القرآن: قواعده، أساليبه، معطياته**،المؤسسة الجامعية، بيروت، ط3، 1985م.

86. الفقي، صبحي إبراهيم: **علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق:دراسة تطبيقية على السور المكية**، دار قباء، القاهرة، ط1، 2000م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

87. الفهري، عبد القادر الفاسي: **اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية**، دار توبقال للنشر، منشورات عويدات، الدار البيضاء، بيروت، باريس، 1985م.
88. القزويني، جلال الدين: **الإيضاح في علوم البلاغة**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ت.
89. القشيري، أبو القاسم: **لطائف الإشارات**، تحقيق إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1981م.
90. القطان، مناع: **مباحث في علوم القرآن**، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت.
91. قطب، سيد: **التصوير الفني في القرآن**، دار الشروق، ط8، 1983م.
92. قلقيلة، عبده: **البلاغة الاصطلاحية**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1992م.
93. الكفوي، أبو البقاء: **الكليّات**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م.
94. لاينز، جون: **اللغة والمعنى والسياق**، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية"، بغداد، ط1، 1987م.
95. ليش، جفري، وتوماس، جيني: **اللغة والمعنى والسياق، البراغماتيّة (المعنى في السياق)**، ضمن الموسوعة اللغوية، تحرير الدكتور ن.ي. كولنج، ترجمة محيي الدين الحميدي، وعبد الله الحميدان، جامعة الملك سعود، الرياض، م1، ط1، 1990م.
96. مانغونو، دومينيك: **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم، ط1، 2008م.
97. المبخوت، شكري: **الاستدلال البلاغيّ**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ط1، 2006م.
98. محمد، عزة شبل: **علم لغة النص: النظرية والتطبيق**، تقديم د.سليمان العطار، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2007م.
99. المراغي، أحمد: **علوم البلاغة**، دار القلم، بيروت – لبنان، ط1، 1980م.
100. مرسلي، دليلة وآخرون: **مدخل إلى السيميلوجيا، (نص ـ صورة)**، ترجمة عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1995م.
101. المسدي، عبد السلام: **قاموس اللسانيات**، الدار العربية للكتاب، 1984م.
102. مقبول، إدريس: **الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه**، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2006م.
103. .....: **الأفق التداولي،"نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية"**، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ط1، 2011م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

104. مانغونو، دومينيك: **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.
105. ابن منظور: **لسان العرب**، طبعة دار المعرف.
106. الموزعي، جمال الدين الخطيب: **مصابيح المعاني في حروف المعاني**، تحقيق عائض العمري، دار المنار، 1994م.
107. ميلاد، خالد: **الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية**، جامعة منوبة، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001م.
108. النجار، أشواق: **الاقتضاء: دلالاته وتطبيقاته في أسلوب القرآن الكريم**، دار دجلة، عمان – الأردن، ط1، 2008م.
109. نحلة، محمود أحمد: **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، دار المعرفة الجامعية، 2002م.
110. نوفل، أحمد: **سورة يوسف، دراسة تحليلية**، دار الفرقان، عمّان – الأردن، ط1، 1989م.
111. هاينه، فولفجانج، وفيهفيجر، ديتر: **مدخل إلى علم اللغة النصي**، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، 1999م.
112. ياقوت، محمود سليمان: **منهج البحث اللغوي**، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2000م.
113. يقطين، سعيد: **انفتاح النص الروائي، (النص والسياق)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1989م.
114. .....: **تحليل الخطاب الروائي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1993م.

ب. الكتب الأجنبية

115. Levinson, Stephen. **Pragmatics**, New York, Cambridge University Press, 1983.
116. Yule, George. **Pragmatics**, Oxford, Oxford University Press, 1996.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ج. الدوريات

117. الإبراهيمي، خولة طالب: **عن التداولية**، مجلة التبيين، الجزائر، ع18، 2002م.

118. أبو دلو، أحمد: **المبادئ المؤسسة لنحو العربية النصيّ، "مقاربة في التراث اللغويّ"**، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، جمعية كليات الآداب، اتحاد الجامعات العربية، م5، ع1، 2008م.

119. إسماعيل، صلاح: **النظرية القصدية في المعنى عند جرايس**، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية 25، الرسالة 230، 2005م.

120. .....: **نظرية جون سيرل في القصدية: دراسة في فلسفة العقل**، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية،تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية 27، الرسالة 262، 2007م.

121. إسماعيل، عز الدين: **قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني**، فصول، ع4/3، 1987م.

122. أعراب، حبيب: **الحجاج والاستدلال الحجاجي: "عناصر استقصاء نظريّ"**، عالم الفكر، م30، ع1، 2001م.

123. باري، هرمان: **الخطاب**، ترجمة محمد أسيداه، مجلة فكر ونقد، ع89-90، 2007م.

124. بلبع، عيد: **التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس**، مجلة فصول، ع66، 2004م.

125. .....: **الرؤية التداولية للاستعارة**، مجلة علامات، مكناس – المغرب، ع23، 2005م.

126. .....: **في التداوليّة .. إشكالية المصطلح بين المفهوم والترجمة والتعريب**، مجلة الأقلام، العراق، ع5، 2008م.

127. التركلي، فؤاد: **الدلالة القصصية للغة**، فصول، ع1، 1998م.

128. تاوريريت، بشير: **السيميائية في الخطاب النقدي المعاصر**، مجلة علامات، م 14، ج 54، ديسيمبر 2004م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library Yarmouk University

129. الجيوسي، عبد الله: أسلوب الحوار في القرآن الكريم (خصائصه الإعجازية، وأسراره النفسية)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلاميّة، ع1، 2006م.
130. الحاج صالح، رشيد: التحليل اللغوي ونظرية المعنى عند فتجنشتين، عالم الفكر، م29، ع4، 2001م.
131. حجازي، عبد الرحمن: مفهوم الخطاب في النظرية النقدية المعاصرة، مجلة علامات، م15، ج57، 2005م.
132. حمداوي، جميل: السيميوطيقا والعنونة، عالم الفكر، ع3، 1997م.
133. سويتري، محمد: اللغة ودلالاتها: تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، عالم الفكر، ع3، 2000م.
134. صبحي، كاميليا: تداولية Pragmatique، مجلة الألسن للترجمة، ع3، 2002م.
135. صحراوي، إبراهيم: النص الأدبي فضاء للحوار، مجلة علامات، م14، ج54، 2004م.
136. عبد السلام، أحمد شيخ: تفسير مقصود المتكلم في التحليل النحوي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية (دبي)، م11، ع 20، د.ت.
137. العبد، محمد: النص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، مجلة فصول، ع60، 2002م.
138. .....: تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مجلة فصول، ع65، 2004م.
139. العجمي، فالح: الربط الذرعي في النص العربي، سلسلة الآداب واللغويات، جامعة اليرموك، ع1، 1994م.
140. العجيمي، محمد الناصر: سياق التلفظ وقيمته في تحليل الخطاب تعميما والخطاب السردي تخصيصا، فصول، ع62، 2003م.
141. بن عيسى، عبد الحليم: المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، مجلة دراسات، الجزائر، ع1، 2008م.
142. فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، ع3، 1989م.
143. .....: الدلالة والتداول، الافتراض والتفسير، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، ع112-113، خريف 1999م، شتاء 2000م.
144. قريره، توفيق: التعامل بين بنية النص وبنية الخطاب في النص الأدبي، عالم الفكر، م 32، ع2، 2003م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University