الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 قالمة

الكلية الآداب واللّغات
القسم: اللّغة والأدب العربي

أطروحة

لنيل شهادة الدّكتوراه علوم

الشّعبة: علوم اللّسان

من إعداد:

دنيا زدادرة

بعنوان

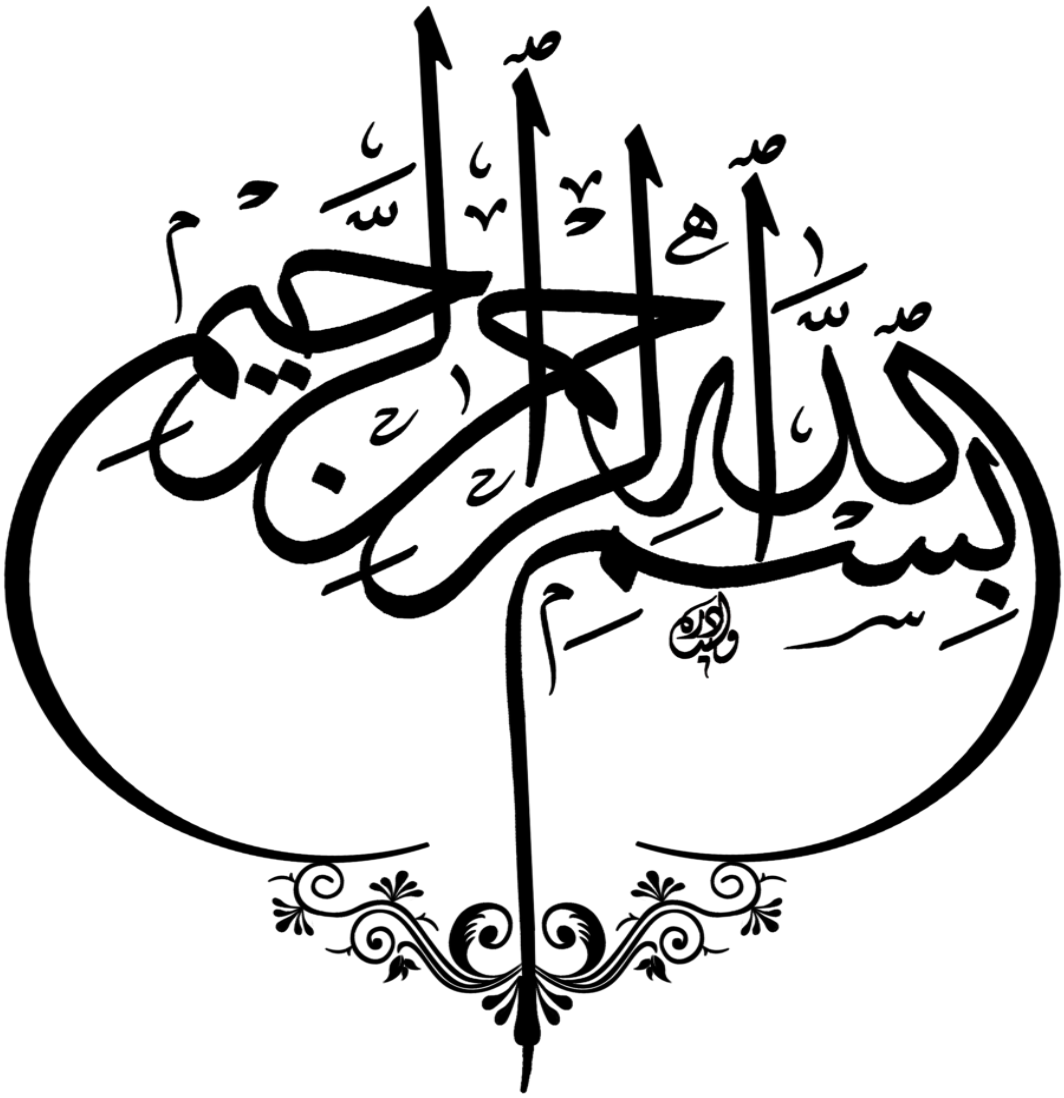
حـــجـــــاجـــــيّة المثـــــل فـي القـــرآن الكـــريـم

-نـــمـاذج مـــخـــتـــارة-

بتاريخ: **2023/12/12** أمام لجنة المناقشة المكوّنة من:

الاسم واللّقب:	الرتبة:	الجامعة:	
السّيد: طواهري صالح	أستاذ التعليم العالي	بجامعة: 8 ماي 1945 قالمة	رئيسا
السّيدة: فريدة زرقين	أستاذ التعليم العالي	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	مشرفا ومقررا
السّيد: صويلح قاشي	أستاذ محاضر "أ"	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنا
السّيد: يوسف منصر	أستاذ التّعليم العالي	بجامعة باجي مختار عنابة	ممتحنا
السّيد: عيسى مومني	أستاذ التعليم العالي	بجامعة الإخوة منتوري قسنطينة "1"	ممتحنا
السّيدة: أسماء سوسي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنا

السّنة الجامعيّة: 2022م – 2023م


بسم الله الرحمن الرحيم

بســـم الله الرحمـــن الرحيـــم

﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾

[سورة البقرة، الآية: 286]

مُقدِّمـــــــة

مقدّمة:

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم نورًا هاديا ومعجزة باقية، وحجّة دامغة، والصّلاة والسّلام على من بلّغ الرّسالة، وأدّى الأمانة، سيّدنا وشفيعنا يوم القيامة محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وسلّم وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

كان ولا يزال القرآن الكريم محطّ اهتمام وانشغال كثير من العلماء والدّارسين، كيف لا، وهو معجزة الله الخالدة التي أنزلها على نبيّه الكريم ليبلّغها للنّاس أجمعين، يدعوهم إلى التّمسّك بعقيدة التّوحيد، وترك ما كان يعبد الأوّلون من أصنام، وأوثان،...

لقد جاء القرآن الكريم ليوجّه النّاس التّوجيه السّليم، وذلك بإخراجهم من قوقعة الجهل والظّلام إلى نور الهداية والإيمان، قال تعالى مخاطبا رسوله الكريم: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ [سورة الشّورى، الآية: 52].

فالقرآن الكريم هو كتاب هداية وإصلاح، غايته الكبرى تغيير مفاهيم النّاس، ومعتقداتهم، ومبادئهم القديمة، التي سيطر عليها الجهل والتّعصّب، حتى أصبحوا لا يفرّقون بين حقّ وباطل وجيّد وعاطل. وهو ما يؤكد أنّه خطاب "حجاجيّ" لا محالة، إذ من تعريفات الحجاج أنّه عمل يهدف إلى تغيير وضع قائم، وذلك باستعمال مختلف الوسائل والآليات الإقناعيّة ذات القدرة التّأثيريّة، بغية توجيه المتلقي وإقناعه بالفكرة المراد إيصالها إليه.

ومن أهمّ الأساليب الحجاجيّة التي اعتمدها القرآن الكريم لإيصال أفكاره، وتحقيق مقاصده الحجاجيّة "أسلوب ضرب المثل"، وهو من الأساليب المعروفة والمتداولة منذ القدم، سواء عند العرب أو غيرهم من الشّعوب الأخرى، وذلك لما له من دور كبير في توجيه سلوكهم، ومعالجة مشاكلهم، وتصويب أوضاعهم.

وتتوفر الأمثال بعامّة والأمثال القرآنية بخاصّة على مبادئ حجاجيّة عالية تمكّنها من إيضاح المعاني، وتقريبها إلى ذهن المتلقي، وذلك بنقلها للمعاني الذّهنية المجرّدة إلى صور محسوسة غالبا ما

تكون مأخوذة ومستقاة من واقع حياتهم، مما يعني أنّ توظيفها في الخطاب غالبا ما يكون لتحقيق غايات إقناعيّة تأثيريّة معيّنة.

من هذا المنطلق جاءت هذه الدّراسة الموسومة بـ:"**حجاجيّة المثل في القرآن الكريم –نماذج مختارة–**،والتي نسعى فيها إلى: الكشف عن البعد الحجاجيّ للمثل القرآنيّ، وذلك بإبراز أهم الوسائل والأليات الحجاجيّة التي ارتكز عليها لإقناع المتلقي والتّأثير فيه.

وقد فرضت طبيعة الموضوع صياغة الإشكاليّة على النّحو الآتي: إلى أيّ حد يمكن للمثل القرآني أن يسهم في التّأثير في المتلقي ودفعه إلى التّسليم لما يعرض عليه، مع ما يصاحب ذلك من تغيير في موقفه وسلوكه؟.

وتحقيقا لهذا المسعى يطرح البحث مجموعة من التّساؤلات أهمّها:

- ما الحجاج؟ وما نصيب القرآن الكريم منه بعامّة، والمثل القرآنيّ بخاصّة؟.
- أين يبرز الجانب الحجاجيّ والتّأثيري في المثل القرآنيّ؟ هل على مستوى ألفاظه، أم تراكيبه، أم صوره؟
- ما هي أهم الآليات الحجاجيّة التي اعتمدتها الأمثال القرآنيّة لإقناع المتلقي والتّأثير فيه؟

ومن أهم الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع:

- فرصة لتدبر وتمعن معاني القرآن الكريم.
- أهميّة الحجاج كونه موجودا تقريبا في كلّ عمليّة تبليغيّة.
- الوقوف على الأسرار والمضامين الحجاجيّة التي يتضمّنها القرآن الكريم بعامّة والمثل القرآني بخاصّة.

وقد وقع اختيارنا على الأمثال بالتّحديد؛ لأنّ القرآن الكريم وظّفها حججا في حدّ ذاتها لتبليغ أفكاره وإيضاح مقاصده، وبالتّالي إقناع المتلقي وتوجيه سلوكه الوجهة التي يرضاها.

اعتمد البحث على المنهج "الوصفي " القائم على وصف الظّاهرة اللّغويّة موضوع الدّراسة، وتحليل الحجج المكوّنة لها بغية الوقوف على مضامينها الدّلاليّة ومقاصدها الحجاجيّة، مع الاستعانة ببعض الآليات التّداوليّة.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع تقسيم البحث إلى أربعة فصول، تسبقها مقدّمة وتتلوها خاتمة. حيث كانت المقدّمة بمثابة الإطار العام للأطروحة.

وجاء الفصل الأوّل، موسوما بـ: "**الحجاج والخطاب الحجاجيّ: مفاهيم ومرتكزات**"، عرضنا فيه الجانب النّظري للحجاج، محاولين إبراز نصيب القرآن الكريم منه. وقد عالجنا فيه: مفهوم الحجاج انطلاقا من أهم نظريات الحجاج الحديثة من "**شايم بيرلمان**"، و"**ديكرو وأنسكمبر**"، و"**مايير**"، دون أن ننسى جهود علمائنا العرب المحدثين، محاولة منهم التّأصيل لهذا المفهوم، ومن أبرزهم: "**أبو بكر العزّاوي**"، و"**عبد الله صولة**"، و"**طه عبد الرّحمان**"، معرجين على الخطاب الحجاجيّ (**المفهوم، والخصائص والضّوابط**)، لنصل في الأخير إلى فكرة أساسيّة مفادها أنّ الخطاب القرآنيّ هو خطاب حجاجيّ بامتياز.

أمّا الفصل الثّاني فقد جاء معنونا بـ: **المثل والمثل القرآنيّ**، وقد تمّ تقسيمه إلى مبحثين، عالجنا في المبحث الأوّل المثل: بعامّة (مفهومه، أنواعه، خصائصه، أهميّته)، أمّا المبحث الثّاني فقد خصّصناه للمثل القرآنيّ وكلّ ما يتعلّق به(مفهومه، أنواعه، أغراضه).

وجعلنا الفصل الثّالث لـ:"**الحجاج البلاغي في المثل القرآنيّ**"، وقد تمحور الحديث فيه حول "**حجاجيّة الصّورة في المثل القرآنيّ**"، رصدنا فيه مفهوم الصّورة (الوضعي والاصطلاحي)، وأنواعها، وكذا أبعادها الحجاجيّة.

وقد سعينا فيه إلى الكشف عن فاعليّة الحجاج بالصّورة في المثل القرآنيّ، بالوقوف عند كلّ من الصّورة التّشبيهيّة، والتّمثيلية وكذا الاستعاريّة، دون أن نغفل الإشارة إلى بعض الرّوافد البلاغيّة الأخرى كالمقابلة، والالتفات، والمجاز المرسل...

وخصّصنا الفصل الرّابع والأخير لدراسة **الحجاج اللّغوي والتّداولي في المثل القرآنيّ**، وقد ابتدأناه بتمهيد تعرّضنا فيه لعلاقة الحجاج بالتّداوليّة، ثمّ قمنا بدراسة أهم الأدوات والوسائل اللّغويّة في الأمثال القرآنيّة بغية الكشف عن أبعادها الحجاجيّة، من ذلك: الرّوابط الحجاجيّة، والعوامل الحجاجيّة، والسّلالم الحجاجيّة، وكذا الأفعال الكلاميّة، والحوار.

وأنهينا البحث بخاتمة أدرجنا فيها أهم النتائج التي توصّلنا إليها، أتبعناها بقائمة المصادر والمراجع وفهرس الموضوعات.

وقد اعتمد البحث على مجموعة من المصادر والمراجع أهمّها: **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل** لـ: "ناصر مكارم الشّيرازي"، و**تفسير التّحرير والتّنوير** لـ: "محمّد الطّاهر ابن عاشور"، و**الجامع لأحكام القرآن** لـ: "أحمد بن أبي بكر القرطبي"، **والتّفسير العظيم المعروف بـ: تفسير ابن كثير** لـ: "ابن كثير الدّمشقي"، وكذا **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة** لـ: "عبد الله صولة"، و**الحجاج في البلاغة المعاصِرة** لـ: "محمّد سالم محمد الأمين الطّلبة"، **الحجاج في الحديث النّبوي – دراسة تداوليّة–** لـ: "أمال يوسف المغامسي"، و"**اللّغة والحجاج**" لـ: "عبد الله العزّاوي"، و"**حجاجيّة الصّورة في الخطابة السّياسيّة لدى الإمام علي**" و"**بلاغة الحجاج نماذج تطبيقيّة**" لمؤلّفهما: "كمال الزّماني" وكذا "**الأمثال في القرآن الكريم**" لـ: "جابر فيّاض"، وغيرها من الكتب العلميّة القيّمة التي أسهمت بشكل كبير في إنجاز هذا البحث والتّأسيس له.

أمّا بالنّسبة للدّراسات السّابقة والمتّصلة بموضوع البحث فهي قليلة، لعلّ من أبرزها دراسة: **الصّورة الفنيّة في المثل القرآنيّ–دراسة نقديّة بلاغيّة–** "لمحمّد حسين علي الصغير"، و**الإشارة الجماليّة في المثل القرآني** لـ "عشتار داود"، وكذا **التّنغيم في الأمثال القرآنيّة–قراءة في بلاغة الخطاب–** لـ "أسامة حيدر الدّيري"، وهي دراسات على الرّغم من اختلافها إلاّ أنّها تصبّ في مصبّ واحد، وهو التّركيز على الجانب الفنّي والجمالي للمثل القرآنيّ، ولا ننكر أنّنا استفدنا من هذه الدّراسات نظرا إلى أنّ الجمال رافد من روافد الحجاج، إلاّ أنّ دراستنا تختلف عنها عنوانا وخطّة، ومنهجا، وهدفا، حيث ركّزنا فيها على دراسة نماذج من الأمثال القرآنيّة الصّريحة، دراسة حجاجيّة

نسعى فيها إلى استخراج أهم الوسائل والآليات الحجاجيّة التي ارتكز عليها المثل القرآنيّ لصياغة أفكاره، وإبراز مقاصده، ومن ثم إقناع المتلّقي والتّأثير في موقفه.

وقد واجه إنجاز هذا البحث، بعض الصّعوبات أبرزها:

- قلّة الدّراسات التي عالجت المثل من منظور حجاجي، فالدّراسات في المثل بعامّة والمثل القرآنيّ بخاصّة أغلبها كان يركّز فقط على إبراز الجانب الفنّي والجمالي فيه.
- ندرة المراجع الاجنبيّة المترجمة في مجال الحجاج.
- خصوصيّة القرآن الكريم تطلب منّا توخي كثيرا من الدّقة والحذر في التّعامل معه، كما فرض علينا الاطلاع على كثير من كتب التّفسير تفاديا للوقوع في خطأ تفسيره وتأويله.
- وجود تداخل واختلاف بين الباحثين حول طرح مفاهيم هذه النّظرية.

إلاّ أنّ الله سبحانه وتعالى أعاننا ووفقنا في تجاوز كلّ هذه الصّعوبات والعراقيل، فالحمد لله ربّ العالمين حمدا كثيرا طيّبا يليق بجلال وجهه، وعظيم سلطانه.

ولم يبق لنا بعد حمد الله وشكره إلاّ أن نتقدّم بجزيل الشّكر والعرفان وعظيم التّقدير والامتنان للأستاذة الدّكتورة **"فريدة زرقين"** التي تفضلت بقبول الإشراف على هذه الأطروحة، ولم تبخل علينا بنصائحها وإرشاداتها النّيّرة، وملاحظاتها القيّمة، وكذا تزويدنا بالعديد من المراجع التي تخدم موضوع بحثنا وتنير طريقه.

كما نتقدم بالشّكر مسبقا لأعضاء لجنة المناقشة لقراءة هذه المذكرّة، وإثرائها بانتقاداتهم البنّاءة وتوجيهاتهم القيّمة والسّديدة.

وفي الأخير نأمل أن تكون هذه الدّراسة قد أنجزت بعض ما كانت تصبو إليه، وحقّقت بعض ما رصدته من أهداف، وأجابت عن الأسئلة التي طرحتها، كما نأمل أن يكون البحث لبنة تضاف إلى المجهودات التي تبذل في إثراء الدّرس اللّساني بعامّة، والدّرس الحجاجيّ بخاصّة.

كما نطمح أن نسهّل على الباحثين في مجال الحجاج "في القرآن الكريم " شكل الدّراسة التّطبيقيّة التي تساعد على الفهم والاستنباط، وأن نقدّم قراءة جديدة للمثل القرآنيّ من منظور حجاجيّ.

والحمد لله ربّ العالمين أوّلا وأخيرا

الفصل الأوّل:

الحجاج والخطاب الحجاجيّ (مفاهيم ومرتكزات).

❖ مفهوم الحجاج:

أوّلا: وضعا.

ثانيا: الحجاج اصطلاحا.

- عند العلماء الغرب (المحدثين).
- عند العلماء العرب (المحدثين).

❖ الخطاب الحجاجيّ: مفهومه، وخصائصه، وضوابطه:

1. مفهوم الخطاب الحجاجيّ وأهم خصائصه.
2. ضوابط الخطاب الحجاجيّ.
3. حجاجيّة الخطاب القرآنيّ.

❖ **توطئة:**

تعدّ نظريّة الحجاج من أهم النّظريات الحديثة التي حظيت باهتمام كثير من العلماء والدّارسين سواء أكانوا بلاغيين أو لغويين أو منطقيين...

إنّ هذه النّظرية تهتم عامّة بدراسة مختلف الوسائل والتّقنيات التي يستعملها المتكلم قصد إقناع المتلقي بفكرة معيّنة، يحق له قبولها، أو الاعتراض عليها، أو مناقشته فيها، مما يعني أنّ الهدف الأوّل والأخير للحجاج هو تحقيق الإقناع، أو الدّفع للاقتناع، باستعمال مختلف الوسائل والطّرق، شريطة أن لا تكون مصحوبة بإكراه أو عنف.

وتجدر الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ مصطلح "الحجاج" على الرّغم من حداثته إلاّ أنّ له إرهاصات قديمة تمتد إلى أقصى التّاريخ، حيث ارتبط ظهوره الأوّل بالبلاغة اليونانية "التي يترأسها كل من "**سقراط" Socrate**، و"**أفلاطون" Platon** و"**أرسطو" Aristote**، الذي يعدّ كتابه "الرّيطوريقا" من أهمّ الكتب القديمة التي نظّرت لهذا المفهوم، ثم تطوّرت دلالة الحجاج وازدهرت على يد ثلّة من العلماء، أمثال: "**شايم بيرلمان" Chaïm Perlman** و"**ديكرو" Ducrot** و"**أنسكومبر" Anscombre** ، و"**ميشال ماير" Michel Mayer**.

ولا ننسى في هذا الصّدد الإسهامات الكبيرة التي قام بها العديد من الدّراسين العرب، محاولة منهم التّأصيل لهذا المفهوم أمثال: "**أبو بكر العزّاوي**"، و"**عبد الله صولة**"، و"**طه عبد الرّحمن**"... وغيرهم من الذين اهتموا بالحجاج وألّفوا فيه كثيرا من الكتب والمقالات. فما الحجاج؟ وما الذي يميّز الخطاب الحجاجيّ من غيره من الخطابات؟ وهل الخطاب القرآنيّ خطاب حجاجيّ؟

كلّ هذه الأسئلة وغيرها سنحاول الإجابة عليها في هذا الفصل.

مفهوم الحجاج:

قبل أن نتعرّض لأهم التّعريفات التي وضعها العلماء لهذا المصطلح وجب علينا أوّلا العودة إلى أصله اللّغوي، لمعرفة دلالته عبر مختلف العصور الإنسانيّة.

أولا: الحجاج وضعا:

1. في المعاجم العربيّة:

بعد استقرائنا للعديد من المعاجم العربيّة[1]، توصّلنا إلى نتيجة مفادها أنّ ما جاء به لسان العرب **"لابن منظور"** ضامٌ لجميع المعاني المتفرقة في المعاجم الأخرى، حيث جاء ما يأتي:

«حاججته أحاجّه حجاجا ومُحاجَّة حتى حَجَجْتُهُ أي غلبته بالحجج التي أدليت بها.

والحجّة: البرهان، وقيل الحجّة ما دوفع به الخصم.

والتّحاجُ: التّخاصم؛ وجمع الحجّة: حُجَجٌ وحِجَاجٌ.

وحاجَّه محاجّة وحِجَاجَا: نازعه الحجّة»[2].

وهكذا يتّضح أنّ المدلول اللّغوي لهذا اللّفظ يحمل معنى المغالبة والمخاصمة، والمنازعة، وذلك باستعمال مختلف الحجج والبراهين.

وبالإضافة إلى هذه المعاني فقد أضاف "**ابن منظور**" معنى آخر للحجاج وهو "الجدل"، يظهر ذلك من خلال قوله: «وهو رجل محجاج أي جدل»[3].

مما يعني أنّ الحجاج عند "ابن منظور" يرادف الجدل.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنّ المزاوجة والجمع بين مصطلحي "الحجاج" و"الجدل" أمرٌ لم يقع فيه علماء اللّغة فحسب وإنّما وقع فيه كثير من القدماء والمحدثين (سواء أكانوا لغويين أو مفسّرين) إذ كثيرا ما يستعمل لفظ الحجاج ويراد به الجدل والعكس. ويمكن أن نستشهد في هذا

(1) انظر: أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة، تحقيق وضبط: عبد السّلام محمّد هارون، (د. ط)، دار الفكر، 1399هـ- 1979م، ج2/ص: 70.

- أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ)، كتاب العين، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1424هـ/2003م، ج1/ص: 287.
- الشّريف الجرجاني، معجم التّعريفات (قاموس بمصطلحات وتعريفات على الفقه واللّغة والفلسفة والمنطق والتّصوّف والنّحو والصّرف والعروض والبلاغة)، تحقيق ودراسة: محمّد صدّيق المنشاوي، (د. ط)، دار الفضيلة، القاهرة، ص: 73.

(2) جمال الدّين بن منظور الافريقي، لسان العرب، (مادة: ح.ج.ج)، دار صادر، بيروت، المجلّد الثّاني/ص: 228.

(3) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

المقام بكتاب "المنهاج في ترتيب الحجاج"، لـ **"أبي الوليد الباجي" (ت474هـ)**، حيث أنّ قارئ العنوان يعتقد بأنّه كتاب في "الحجاج"، إلاّ أنّ المتصّفح لمقدمة الكتاب يجده يقدّمه على أساس أنّه كتاب في الجدل، يقول في مقدّمة كتابه «فإنّي لما رأيت بعض أهل عصرنا عن سبيل المناظرة ناكبين، وعن سنن المجادلة عادلين... أزمعت على أن أجمع كتابا في الجدل يشتمل على جمل أبوابه، وفروع أقسامه، وضروب أسئلته وأنواع أجوبته»[1].

وهو ما يدلّ على أنّ المؤلّف يجمع ويطابق بين المصطلحين.

أمّا **"السّيوطي" (ت911هـ)**، فقد عقد في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" فصلا سماه بـ "في جدل القرآن"، إلاّ أنّ المتمعّن فيه يجده يتحدّث عن الحجاج، يظهر ذلك في كثرة استعماله لمادة – حجج – ومشتقاتها، في مقابل أنّه لم يستعمل لفظ الجدل على الإطلاق[2].

إلاّ أنّ ما ينبغي التّنبيه إليه في هذا السّياق هو أنّ هناك فروقا دقيقة بين كلّ من "الحجاج" و"الجدل"، فهما وإن كانا يحملان معنى المخاصمة إلاّ أنّ هذه المخاصمة في الحجاج تختلف عنها في الجدل؛ ذلك أنّها في الحجاج مخاصمة قائمة على الباطل، في حين أنّها في الجدل منها ما هو حقّ ومنها ما هو باطل[3].

وهكذا يتّضح أنّ الحجاج ليس الجدل، إذ على الرّغم من وجود تقارب بين المصطلحين إلاّ أنّ هناك حدودا فاصلة بينهما، بحيث أنّ محاولة الجمع أو المساواة بين المصطلحين قد يضيّق من مجال "الحجاج" ويغرقه في "الجدل"، على اعتبار أنّه أوسع منه فكل جدل حجاج، إلاّ أنّه ليس كلّ حجاج جدل[4].

---

(1) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، 2000م، ص: 20.

(2) انظر: جلال الدّين السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، اعتنى به وعلق عليه: مصطفى شيخ مصطفى، ط1، مؤسّسة الرسالة ناشرون، بيروت –لبنان، 1422هـ/2008م، ص: 679.

(3) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ط2، دار الفرابي، بيروت –لبنان، 2007م، ص: 11.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 15- 17.

2. مفهوم الحجاج في كتب التّفسير:

إذا تتبّعنا مادة "حجج" ومشتقاتها في القرآن الكريم فإنّنا نجدها مستعملة في كثير من آياته، من ذلك –على سبيل المثال لا الحصر– قوله تعالى: ﴿**وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ**﴾ [سورة الأنعام: الآية 80].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿**وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ**﴾ [سورة الشورى: الآية 16].

وقوله: ﴿**وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ**﴾ [سورة غافر: الآية: 47].

وبالعودة إلى أهمّ كتب التّفسير – التي عُنيت بشرح وتفسير دلالة هذا اللّفظ في مختلف آيات وسورة القرآن الكريم – وجدنا أنّه يحمل الدّلالات الآتية:

- **معنى المغالبة:** فقوله تعالى: «﴿**وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ**﴾؛ أي غالبوه في الاحتجاج، وحقيقة المحاجّة، أن يطلب كلّ واحد من المحاجّين ردّ صاحبه عن حجّته أو محجّته»[(1)].

  يقال: "حاججته فحججته، أي غالبته فغلبته"[(2)].

- **معنى المخاصمة:** فتفسير قوله تعالى: «﴿**الذِينَ يُحَاجُونَ فِي اللهِ**﴾ أي يخاصمون النّبيّ (صلى الله عليه وسلم) والمسلمين في دين الله وتوحيده»[(3)].

- «"ومعنى حاجّ" خاصم، وهو فعل جاء على زنة المفاعلة... ومن العجيب أنّ الحجة في كلام العرب البرهان المصدّق للدّعوى، مع أنّ حاجّ لا يستعمل غالبا إلّا في معنى المخاصمة؛ قال

---

(1) أحمد بن يوسف بن عبد الدّائم (ت756هـ)، عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ معجم لألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1/ ص: 376.

(2) محمد فخر الدّين الرّازي، تفسير الفخر الرّازي المشتهر بالتّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط1، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1401هـ/1981م، ص: 24.

(3) أمين الإسلام أبي علي الفضل الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط1، دار المرتضى، بيروت – لبنان، 1427هـ/2006م، ج9/ ص: 35.

تعالى: ﴿**وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ**﴾ مع قوله: ﴿**إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ**﴾، وأنّ الأغلب أنّه يفيد الخصام بباطل»[1].

- **معنى المناظرة والمجادلة** حيث تدّل الآية ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ**﴾ [سورة البقرة، من الآية: 258]، «على إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة»[2].

وفسر "**ابن كثير**"(ت774هـ) قوله تعالى: ﴿**أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ**﴾ [سورة الأنعام، الآية 80] بقوله «أي تجادلونني في أمر الله، أنّه لا إله إلّا هو وقد بصرني وهداني إلى الحق، وأنّي على بيّنة منه، فكيف ألتَفِت إلى أقوالكم الفاسدة وشبهكم البالية»[3].

وهكذا يتبيّن أنّ معنى الحجاج في القرآن الكريم، لا يختلف كثيرا عن معناه اللّغوي، إذ يحمل معنى المغالبة والمجادلة، والمناظرة، وكذا المخاصمة، وذلك باستعمال مختلف الأدلّة والبراهين.

3. الحجاج في المعاجم الغربيّة:

إذا رجعنا إلى المعاجم الغربيّة، لاكتشاف المعاني التي يحملها هذا المصطلح فإنّنا نجد أنّ مادة (Argue) «تشير في الإنجليزيّة الحديثة إلى وجود اختلاف بين طرفين ومحاولة كلّ منهما إقناع الآخر بوجهة نظره، وذلك بتقديم الأسباب أو العلل Reosons التي تكون حجّة (Arguement) مُدعمة أو داحضة لفكرة أو رأي أو سلوك ما»[4].

أمّا في المعاجم الفرنسيّة فتشير لفظة (Arguementation) إلى الدّلالات الآتية:

- «القيام باستعمال الحجج.

---

(1) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتنوير، (د ط)، الدّار التّونسية للنّشر، تونس، 1984م، ج3/ ص:31 - 32.

(2) أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السّنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التّركي، شارك في تحقيق هذا الجزء: محمّد رضوان عرق سوسي، ط1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت – لبنان، 1427هـ/ 2006م، ج4/ ص: 290.

(3) ابن كثير الدّمشقي ، تفسير ابن كثير المسمى تفسير القرآن العظيم، المجلد2، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، 2017م، المجلّد 2/ ص:139.

(4) جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، 2000، ص: 205. نقلا عن: Longman, Dictionary of comtemporary English, Longman, 1989

- مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة
- فنّ استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معيّنة»[1].

وهكذا يتّضح بعد استعراضنا للمفهوم الوضعيّ للحجاج في كلّ من المعاجم العربيّة والأجنبيّة، أنّهما يشتركان في المعنى العام لهذا اللّفظ والمتمثل في استعمال مختلف الحجج والأدلّة لتحقيق الإقناع.

ثانيا: مفهوم الحجاج اصطلاحا:

اختلفت تعريفات الحجاج وتعدّدت باختلاف تخصّصات الباحثين، ومجالات تفكيرهم، فهناك من عرّفه تعريفا بلاغيّا على أساس أنّ البلاغة والحجاج يمثلان شيئا واحدا، في مقابل آخر عرّفه تعريفا لسانيا (معتبرا أنّ الحجاج متأصّل في بنية الأقوال اللّغويّة ذاتها؛ وأنّ اللّغة بالضّرورة تحمل في طيّاتها وظيفة حجاجيّة، وآخر يعرفه من وجهة نظر منطقيّة... ، الشّيء الذي جعل من الحجاج مفهوما شائكا، ملتبسا، يتعذّر على الباحثين ضبطه، أو وضع تعريف جامع مانع له.

إلاّ أنّنا في هذا المقام، سنحاول تسليط الضّوء على أهم النّظريات الحجاجيّة الحديثة، مركّزين فقط على تلك التي عالجت الحجاج من وجهة نظر بلاغيّة كـ"**شايم بيرلمان**" وزميلته "**تيتيكا**"، وكذا "**ماير**"...، بالإضافة إلى تلك التي عالجته من وجهة نظر لغويّة (تداوليّة) كـ"**أوزفالد ديكرو**" و"**أنسكومبر**"، لأنّها ستكون الحقل التّطبيقي لبحثنا (بإذن الله).

• الحجاج عند علماءِ الغرب (المحدثين):

1. الحجاج عند "شايم بيرلمان" Chaïm Perlman وزميلته "تيتيكا" Tyteca:

يعدّ كتاب "مصنّف في الحجاج" (البلاغة الجديدة) لـ"**بيرلمان**" **Perelman** وزميلته "**تيتيكا Tyteca**" أحد أهم الكتب الحديثة المصنّفة في الحجاج وأكثرها تداولا وشهرة. وقد تمّ نشر هذا

(1) زكرياء السّرتي، الحجاج في الخطاب السّياسي المعاصر، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2014م، ص: 20. نقلا عن: Legrand robert, dictionnaire de la langue Française, T.I. paris, 1989, p 535.

الكتاب لأوّل مرّة عام 1958م، ثم أعيد طبعه مرّات عديدة، نظرا لأهميّته ومكانته العلميّة في السّنوات 1970م، 1976م، 1988م. 1992م[1].

لقد أراد الباحثان في هذا الكتاب المطابقة أو الجمع بين البلاغة (الخطابة)، و"نظريّة الحجاج"، وهو ما يظهر واضحا من خلال العنوان الفرعي للكتاب (البلاغة الجديدة) أو (الخطابة الجديدة).

ونشير في هذا المقام إلى أنّ تسمية هذا الكتاب باسم "البلاغة الجديدة" يوحي بوجود بلاغة أخرى هي بلاغة قديمة، هذه البلاغة هي بلاغة "**أرسطو**" «إذ يمكن القول: إنّ الخطابة التي وضعها قائمة على إعادة الاعتبار لخطابة "**أرسطو**" من جهة، وعلى تجديدها وتوسيع مجالها من جهة ثانية»[2].

مما يعني أنّ الأفكار التي جاء بها الباحثان لم تكن أفكارا مبتكرة أو وليدة اللّحظة؛ وإنّما هي تطوير وتكملة لأفكار سابقة. ويمكننا أن نجمل أهم مفاهيم هذه النّظرية فيما يأتي:

أ. مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" Perelman و"تيتيكا" Tyteca:

يعرّف الباحثان الحجاج بأنّه: "درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التّسليم لما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التّسليم"[3].

أمّا الغاية من الحجاج فقط حدّدها الباحثان بقولهما: «غاية كلّ حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يُطرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وُفق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السّامعين، بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُفِّق على الأقل في جعل السّامعين مهيئين للقيام بذلك العمل في اللّحظة المناسبة»[4].

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج الخطابة الجديدة لبرلمان، (مقال) ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إصدار فريق بحث في البلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس، ص: 298.

(2) الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ط1، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت ـ لبنان، 2014م، ص:33.

(3) عبد الله صوله، في نظرية الحجاج، ط1، مسكلياني للنّشر والتّوزيع، تونس، 2011م، ص: 13.

(4) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

والمقصود بالإذعان هنا، هو خضوع المتلقي التّام لحجج الخصم، من دون أن يراوده أدنى شكّ أو تردّد، الشّيء الذي يجعله (المتلقي) يبادر إلى الفعل أو التّرك[1].

نخلص ممّا تقدم إلى أنّ "**برلمان**" **Perelman** قد ركّز في تعريفَيْه السّابقين على مفاهيم أساسيّة كالتّسليم، والإذعان، وزيادة درجة الإذعان، وهو ما يثبت ويؤكّد أنّ نجاعة الحجاج وفعاليّته لم تعد تقتصر على تحقيق الإقناع فحسب، وإنّما تتجاوزه وتتعداه إلى تحقيق الاقتناع.

ولا شكّ أنّ هنّاك فرقا دقيقا بين الإقناع والاقتناع[*]، وقد حدّده الباحثان: "في كون الإقناع يكون بمخاطبة الخيال والعاطفة على عكس الاقتناع الذي يؤسّس لحرية الاختيار على أساس عقلي. وهو ما دفعهما إلى التّمييز بين نوعين من الحجاج وذلك حسب نوع الجمهور، فالأوّل: هو الحجاج الإقناعي والذي يهدف إلى إقناع الجمهور الخاص، أما الثّاني: فهو الحجاج الاقتناعي والذي يهدف إلى إقناع كافة أنواع الجمهور، بما في ذلك الجمهور الخاص[2].

ومؤكّد أنّ الحجاج الاقتناعي هو المقصود من الحجاج لدى الباحثَيْن؛ لأنّ جمهوره عام، على عكس الحجاج الإقناعي الذي جمهوره خاصّ وضيّق.

إنّ الحجاج لدى الباحِثَيْن يتكئ إلى صناعة الجدل من جهة، وصناعة الخطابة من جهة أخرى، إلاّ أنّه ليس بالجدل ولا بالخطابة؛ فهو وإن كان يأخذ من الجدل التّوجّه الفكريّ الذي يقود إلى التّأثير الذّهنيّ وليس العاطفي في المتلقي، وإذعانه لما يعرض عليه إذعانا نظريّا، ويشترك مع الخطابة في كونه يجعل المستمع أو المتلقي يتهيأ أو يندفع للقيام بذلك العمل أو يحضّ عليه، إلاّ أنّه شيء ثالث ليس

(1) انظر: عمر بوقمرة، الأفق الحجاجيّ في نظرية النّظم لعبد عبد القاهر الجرجاني، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2017، ص: 98.

(*) يفرق شانييه (chainet) بين الإقناع والاقتناع من زاوية "أن المرء في حالة الاقتناع يكون قد اقنع نفسه بأفكاره الخاصّة، أمّا في حالة الإقناع فإن الغير هم الذين يقتنعون دائما". عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص: 15.

(2) انظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبيرلمان، مرجع سابق، ص: 300، 301.

جدلاً ولا خطابةً؛ لأنّه يجمع بين التّأثير النّظري والتّأثير العملي، وإنّما يمكن تسميته بالخطابة الجديدة.[1].

وقد حصر الباحثان الفروق الدّقيقة بين الخطابة والحجاج في ما يأتي:

✓ **من جهة نوع الجمهور:**

جمهور الخطابة حاضر دائما أمام الخطيب، وفي فضاء مكانيّ وزمانيّ محدّد، أمّا جمهور الحجاج فهو جمهور متعدّد ومتنوّع قد يكون حاضرا، كما قد يكون غائبا[2].

✓ **من جهة نوع الخطاب:**

الخطابة تكون دائما تلفظا شفويّا، على عكس الحجاج الذي قد يكون شفوياّ، كما قد يكون مكتوبًا مقروءا، ولهذا نجد أنّ نظرية الحجاج كثيرا ما تلحّ وتركّز على المكتوب، لأنّ مجال إعمال العقل فيه تحليلا وتأويلا أوسع ممّا هو الحال عليه في الخطابة المنطوقة[3]. وهو ما يتوافق وطبيعة الحجاج عند "**بيرلمان" Perlman**، الذي لم يعد يهمّه تكوين خطيب مفوّه، بقدر ما يهمه فهم آلية التّفكير، الشّيء الذي يؤكد الانتقال من مرحلة إنتاج خطابة تطرب لها الآذان، وتتأثّر بها النّفوس، إلى مرحلة تحليل خطابة مفكرّة ومعلّلة، تذعن لها العقول، ويستجيب لها السّلوك[4].

وهو بهذا التّحول، يكون قد ارتقي بالحجاج، وخلّصه من الخطابة القديمة التي كانت تتّبع سبل المناورة والمغالطة، وكذا التّلاعب بعواطف المتلقي للتّأثير فيه وإقناعه[5].

(1) انظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 1432هـ ـ 2011م، ص: 22.

(2) انظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النّقد المعاصر، ط1، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، 2008م، ص: 110.

(3) انظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) انظر: جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، مرجع سابق، ص: 115، 116.

(5) انظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، مرجع سابق، ص: 298.

ولم يكتف الباحثان بهذا فقط، بل عملا كذلك على تخليص الحجاج من المنطق وصرامته، لأنّه يجعل المخاطَب في موضع خضوع وإلزام، وهو ما يتنافى وطبيعة الحجاج الذي يبنى على أساس العقلنة والحريّة والحوار[1].

وهكذا يتّضح أنّ الحجاج كما وضّحه الباحثان ينافي العنف والإكراه، والمغالطة والإخضاع، ويناشد العقلنة، والحريّة، والمحاورة، وهو ما يظهر جليا في قولهما: "إنّ الحجاج غير الملزم، وغير الاعتباطي، هو وحده القمين بأن يحقّق الحريّة الإنسانيّة، من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل، فأن تكون الحرية تسليما اضطراريّا (إلزاميّا) بنظام طبيعي، معطى سلفا، معناه انعدام كل إمكان للاختيار، فإذا لم تكن الحرية مبنية على العقل، فإن كل اختيار يكون ضربا من الخور، ويستحيل إلى حكم اعتباطي يسبح في فراغ"[2].

وقد عدّ الباحثان الحجاج عمليّة تفاعليّة تقوم على ثلاثة عناصر أساسيّة هي: المرسل، والمرسل إليه، والرّسالة، ويعد المرسَل إليه (السامع) هو محور هذه العمليّة على اعتبار أنّ الهدف من الرّسالة التّواصليّة ليس (المرسِل) كما هو سائد ومعروف في البلاغة القديمة، وإنّما الغرض والهدف منها هو إقناع السّامع ومحاججته عبر مجموعة من المسارات الحجاجيّة للوصول إلى الحقيقة[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ المتلقي الذي يتحدث عنه **"بيرلمان" perelman** ليس المتلقي السّلبي الذي يكتفي بعمليّة الاستماع أو القراءة فحسب، وإنّما هو متلقي فاعل ونشيط، يستطيع أن يمارس سلطته على النّص، وذلك بإبداء آرائه واستفساراته ووجهات نظره، بالإضافة إلى أنّ له الحق في دعم أو دحض ما يتلقاه[4].

(1) انظر: عبد الله صوله، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، مرجع سابق، ص:298.

(2) عمر بوقرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج في اللّغة وعلى القرآن المشروع والمنجز والمنتقد، مرجع سابق، ص: 34، 35.

(3) انظر: جميل حمداوي، نظريات الحجاج، شبكة الألوكة، www.alukah.netص: 29.

(4) انظر: محمّد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 119.

من هنا وجب علينا التّنبيه إلى نقطة أساسيّة مفادها: أنّ المتلقي بعامّة ليس متلقي واحد، وإنّما هو متعدّد، وهذا التّعدد يقتضي الاختلاف إذ ليس كلّ المتلقين لهم نفس الأفكار والآراء، وعلى هذا الأساس كان الأجدر بنا أن نشير إلى أن المتلقي الذي يقصده "**بيرلمان**" **Perelman** هو المتلقي الذي يمثّل رأي الأغلبيّة من الجمهور؛ لأنّ إنشاء خطاب يتقاطع الجميع في كلّ محتوياته أمر صعب جدّا[1].

وبما أنّ "**بيرلمان**" **Perelman** قد اهتم بالمتلقي اهتماما كبيرا، وأولاه عناية فائقة، لما له من دور كبير وفعّال في إنجاح العمليّة الحجاجيّة أو إخفاقها، فإنّنا نجده يلحّ على شرط ضروريّ وأساسيّ، يكاد يخلو – إن لم نقل ينعدم – الحجاج من دونه، وهو ضرورة وعي المخاطِب بالمستويات المعرفيّة وتنوّعها لدى مخاطبيه، إذ بذلك يستطيع أن يجرّد من نفسه ذاتا أخرى تحمل سمات مخاطبيه، فيسألها ويحاورها، الشّيء الذي يعزّز الحوار ويثريه، ويفتح آفاقه[2].

وعلى هذا الأساس نجده يلحّ على ضرورة الاحتياط والحذر من الوقوع في خطأ تقدير المخاطَب، ومستوياته المعرفيّة، لأنّ ذلك من شأنه أن يؤدي إلى عرقلة مسيرة الحجاج بأسرها. ولهذا فهو يؤكّد أنّ حضور المخاطَب في أيّ عمل إبداعيّ هو حضورٌ حقيقيٌّ لا مجازيٌّ، ولذلك فإنّ كثيرا من المبدعين يعملون على إقامة تحويرات وتعديلات شكليّة ومضمونيّة في الخطاب، وهذا بالطّبع إرضاءً لرغبة المخاطَب وميوله، هذا الإرضاء الذي سيساعد بالطّبع في إقناعه والتّأثير فيه[3].

ومن أهم السّبل التي يتخذها المخاطِب للاطلاع على حجج مخاطَبيه وبالتّالي إنجاح خطابه الحجاجيّ "الحوار"، إذ يعدّ من أهم الطّرق الحجاجيّة النّاجحة والمؤثّرة، لأنّه يؤسّس على الحقيقة، واحترام آراء الآخر، بالإضافة إلى أنّه يسعى إلى إشراك مخاطبه في الحجاج[4].

(1) انظر: محمّد سالم محمّد الأمين الطّلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة ، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته –دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة–، إعداد: حاظ اسماعيلي علوي،ط1، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، 1431هـ/2010م، ج2/ ص: 189.

(2) انظر: محمّد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 118.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 118، 119.

(4) انظر : المرجع نفسه، ص: 119.

ويتّضح ممّا سبق أنّ المتلقي يمثّل نقطة تقاطع بين الخطابة القديمة، والخطابة الجديدة، فكلتاهما تركّزان عليه، ما دام الخطاب يصبُّ على قَدرِهِ ومَقامِهِ، بغية التّأثير فيه وإقناعه؛ إلّا أنّ المتلقي في الخطابة القديمة، يختلف عنه في الخطابة الجديدة، ويمكننا أن نورد بعض الفوارق بينهما فيما يأتي:

- المتلقي في الخطابة القديمة هو متلقي سامع بحكم أنّ الخطابة منطوقة، أمّا في الخطابة الجديدة والتي لا تتقيد بالخطاب المنطوق فإنّ المتلقي فيها يكون سامعًا كما قد يكون قارئًا، وقد ركّز "**بيرلمان**" على المتلقي القارئ أكثر[1] يقول في هذا السّياق: "ما يجب استبقاؤه من الخطابة القديمة هو فكرة المتلقي، التي ترد إلى الذّهن – مباشرة – عندما نفكّر في الخطاب، فكل خطاب موجه إلى متلقٍ. وغالبا ما ننسى أنّ الأمر في كلّ خطاب مكتوب يعدّ بلغة المتلقي، لكن الغياب المادي للقراء قد يجعل الكاتب يعتقد أنّه وحيد في العالم، بينما نصّه في واقع الأمر، – وعى الكاتب ذلك أم لم يع – مشروط دائما بالأشخاص الذين يقصد مخاطبتهم"[2].
- العلاقة بين المتلقي والخطيب في الخطابة القديمة، هي علاقة عكسية عمودية؛ لأنّ المتلقي آنذاك كان سلبيّا، يقتصر دوره على الاستماع فقط، وبالتّالي كان في درجة أدنى من درجة الخطيب، أمّا العلاقة بين المتلقي والمرسل في الخطابة الجديدة فهي علاقة أفقيّة؛ لأنّ المتلقي في هذه الخطابة هو متلقي إيجابي (فاعل ونشط)، وبالتّالي فهو يقف في درجة موازية لدرجة المرسل[3].

ب. منطلقات الحجاج عند "بيرلمان" perelman و"تيتكا" tyteca:

يرتكز الحجاج عند "**بيرلمان**"**perelman** وزميلته "**تيتكا**" **tyteca** على مجموعة من المقدّمات التي تشكّل نقطة انطلاقه، ومن بين هذه المقدّمات نذكر ما يأتي:

(1) انظر: جميل عبد المجيد، البلاغة الاتصال، مرجع سابق، ص: 117.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها. نقلا عن: Perlman : the new rhétorique , p 13

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 117.

- **الوقائع:** ويقصد بها كلّ ما هو مشترك بين النّاس، أو بين مجموعة من الأشخاص، بشرط أن تكون هذه الوقائع غير قابلة للشّك أو التّفنيد، وقد تكون مشاهدة أو مفترضة[1]. وبما أنّ هذه الوقائع ثابتة وغير مشكوك في أمرها، فهذا يؤهلها لتأسيس نقطة البداية باعتبار أنّها تمثّل ما هو مشترك بين مجموعة من الأشخاص، أو بين جميع النّاس [2].
- **الحقائق:** يستعملها المحاجِج من أجل أن يعطي حجاجة بداية قويّة، على اعتبار أنّها تقوم على فكرة الرّبط بين الوقائع، وتتأسّس في الغالب على مفاهيم فلسفيّة ودينيّة وعلميّة[3].
- **الافتراضات:** وهي أشياء تحظى بالموافقة العامّة، إلاّ أنّ التّسليم بها في إطار الخطاب يحتاج إلى أدلّة وأنساق برهانيّة تدعمها وتقويها، باعتبار أنّها متغيرة وغير ثابتة، لأنّها تقاس بالعادي الذي يتغير ويختلف باختلاف الحالات[4].
- **القيم:** يعدّها "**بيرلمان**" **perelman** من أهمّ عناصر الحجاج، لما لها من قدرة على تغيير مواقف السّامعين، ودفعهم إلى الفعل المطلوب، وهي نوعان: مجردة: كالعدل والشّجاعة، ومحسوسة كالوطن، وأماكن العبادة[5].
- **الهرميات: (les hiérarchies)**: مما لا شكّ فيه أنّ للقيم دورا بارزا في عمليّة الحجاج، إلاّ أن ما ينبغي التّنبيه عليه في هذا المقام، هو أنّ هذه "القيم ليست مطلقة وإنّما هي خاضعة لهرميّة معيّنة، فالجميل درجات وكذلك النّافع، والهرميّة بذلك نوعان:
  - **مجرّدة:** مثل اعتبار العدل أفضل من النّافع.
  - **مادية محسوسة:** كاعتبار الإنسان أعلى درجة من الحيوان والإله أعلى درجة من الإنسان"[6].

(1) انظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص: 24.

(2) انظر:محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 111.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 111، 112.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 112.

(5) انظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(6) عبد الله صولة، منطلقات الحجاج عند بيرلمان، (مقال) ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة، مرجع سابق، ص: 310.

وعلى هذا الأساس نجد **"بيرلمان" perelman** يولي عناية واهتماما كبيرين بهرميّة القيم، معتبرا أنّها أهمّ من القيم نفسها، بل إنّ احترامها ووعي المحاجِج بها يَعُدّان عاملين فاعلين في تحقيق نجاعة الخطاب[1]. على أساس أنّ "قوة القيم يرتبط ارتباطا وثيقا بطريقة ترتيبها"[2].

➢ **المواضع "les lieux"**:

وهي من المقدمات التي تستخدم لزيادة درجة إذعان المتلقي، وقد اهتم بها **"أرسطو" Aristote**، وأولاها عناية فائقة، وقسّمها إلى قسمين: "مواضع مشتركة (lieux communs) نستطيع تطبيقها على أيّ علم كيفما كان نوعه. ومواضع خاصّة (lieux spécifiques) تختصّ بعلم معيّن أو بنوع خطابيّ محدّد"[3]. وقد اعتبرها **"شيشرون"** (cicéron) في كتابه المواضع مخازن للحجج[4].

وتنقسم المواضع إلى ثلاثة أقسام أساسيّة هي:

- **مواضع الكم**: يتم فيها التّمييز بين الأشياء على أساس كميّ، كتقولنا مثلا بأنّ "الكل خير من الجزء".
- **مواضع الكيف**: (lieux de qualité): وهي عكس الأولى بحيث تشكّل نسيجا لوحدها، وتستمد قوّتها من وحدانيتها، كقولنا مثلا: بأنّ الحق لا يمكن أن يعلى عليه وإن كثر خصومه.
- **مواضع أخرى**: ويمكن تقسيمها إلى:

- **مواضع التّرتيب**: وهي مواضع تقول بأفضلية السّابق على اللّاحق كأفضلية المبادئ والقوانين مثلا على الوقائع التي تنتج عن تطبيق تلك القوانين.

(1) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 112.

(2) كمال الزّماني، حجاجة الصورة في الخطابة السّياسية، مرجع سابق، ص: 122 نقلا عن:
Chaïm Perlman et la Cie Olbracht tyteca: traité de l'argumentation , op, cit, p109

(3) كمال الزّماني، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي (رضي الله عنه)، ط1، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2012، ص:122 نقلا عن:
Chaïm Perlman et la Cie Olbracht tyteca : traité de l'argumentation, op, cit , p112

(4) انظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص: 27.

- **مواضع الموجود**: (les lieux déxistant): وهي مواضيع تقول بأفضليّة الموجود والواقع، على المحتمل والممكن وغير الممكن[1].

وهكذا، فإنّ كلّ هذه المقدمات على اختلاف أنواعها تمثّل "منطلقا للمحاجّة يعتمد الحسّ المشترك. Les sens commun الذي لمجموعة لسانيّة معيّنة، فهو جماع معتقداتها ومناط موفقاتها "Accords" بل ومناط موافقة كل عاقل. وتسمى المحاجة في هذه الحال: "المحاجة الموجهة للإنسان عامّة""[2].

كانت هذه أهم المقدّمات التي وضعها "**بيرلمان**" **perelman** وزميلته "**تيتيكا**" **tyteca** كمنطلقات أساسيّة لأيّ محاجّة يروم فيها صاحبها إقناع المتلقي أو زيادة درجة إذعانه، وذلك لما لها من دور كبير في هذا المجال. إلاّ أنّ ما ينبغي أن نشير إليه في هذا المقام، هو أنّ الحجاج لا يكون فعّالا بارتكازه على هذه المقدّمات فحسب، وإنّما لابدّ من توفر كفاءة الخطيب ووعيه، حتّى يكتسب الخطاب فعاليّته وطاقته الحجاجيّة[3].

وعلى هذا الأساس فقد أولى "**بيرلمان**" **perelman** اهتماما كبيرا للعرض؛ وذلك لما له من دور كبير في العمليّة الحجاجيّة، الشّيء الذي جعله يرفض رفضا مطلقا الفصل بين الشّكل والمضّمون[4].

ومن أهم "الأشكال التي تُكسب مقدّمات المحاجج قوّتها ونفاذها، نجد الصّورة البلاغية"[5]. حيث يرى الباحثان أنّ لها قيمة كبيرة وتأثيرا عظيما إذا وظّفت توظيفا حجاجيّا، أما إذا وظّفت لغرض الزّخرفة، والتّجميل فإنّها تتجرد من هذه القيمة، وتصبح بلا معنى. لذلك نجد "**بيرلمان**"

(1) انظر: عبد الله صولة، في نظريّة الحجاج، مرجع سابق، ص: 27، 28.

(2) المرجع نفسه، ص: 29.

(3) انظر: محمد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 114.

(4) انظر: كمال الزّماني، حجاجيّة الصّورة في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي (رضي الله عنه)، مرجع سابق، ص: 124 نقلا عن : Chaïm Perlman et la Cie Olbracht tyteca : traité de l’argumentation, op, cit , p 226

(5) المرجع نفسه، ص: 124.

perelman يؤكد أنّنا "عندما نهمل هذا الدّور الحجاجي للصّورة البلاغيّة، فإنّ دراستها تصبح من دون جدوى ومضيعة للوقت"[1].

وهكذا يتّضح أنّ قيمة الصّورة البلاغيّة عند **"بيرلمان" perelman** تكمن في وظيفتها الحجاجيّة وليس في تنميق الخطاب وتزويقه كما كان سائدا ومعروفا في الخطابة القديمة.

ج. تقنيات الحجاج عند "بيرلمان"perelman:

إذا انطلقنا من مفهوم الحجاج عند الباحثين فإنّنا نجده يتمحور أساسا حول "دراسة تقنيات الخطاب"، هذه التّقنيات التي حصرها كلّ من **"بيرلمان" perelman** وزميلته **"تيتيكا" tyteca** في تقنيتين أساسيّتين، الأولى: هي ما أطلقا عليها اسم "تقنيات الوصل"، في مقابل التّقنية الأخرى والتي أطلقا عليها اسم "طرائق الفصل".

والمقصود بطرائق الوصل "proédé de liaison" "الطّرائق التي تقرّب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها، فتتيح بذلك قيام ضرب من التّضامن بينها لغاية إبراز تلك العناصر في بنية واضحة، ولغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويما إيجابيا أو سلبيا"[2].

ومن أشكال هذا النّوع نذكر:

"الحجج والأدلة شبه المنطقيّة Argument quasi logique

الحجج المؤسّسة على بنية الواقع Arguments basés sur la structure de réel

الحجج المؤسسة لبنية الواقع"[3] les Arguments qui fondent la structure de réel

وحرصا منّا على ما يخدم موضوع بحثنا فإنّنا سنركّز على "حجج التّشبيه" التي تندرج ضمن الحجج والأدلّة شّبه المنطقيّة، بالإضافة إلى "الحجج المؤسّسة على التّمثيل والاستعارة"، والتي أدرجها **"بيرلمان" perelman** ضمن "الحجج المؤسّسة لبنية الواقع"، والتي "تعاد بواسطتها صياغة بعض

(1) كمال الزّماني، حجاجيّة الصّورة في الخطابة السّياسيّة لدى الإمام علي (رضي الله عنه)، مرجع سابق، الصّفحة نفسها، نقلا عن:Chaïm Perlman et la Cie Olbracht tyteca : traité de l'argumentation, op, cit , p 226

(2) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 32.

(3) انظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

العناصر الفكريّة على غرار الأشكال المسلّم بها في مجالات أخرى من مجالات الواقع"[1]، ممّا يعني أنّ هذا النّوع من الحجج يرتبط بالواقع ارتباطا وثيقا إلاّ أنّه لا يتأسّس عليه، وإنّما هو الذي يؤسّس هذا الواقع، أو لنقل يكمّله ويبدي ما خفي من علاقات بين أشيائه[2].

أما طرائق الفصل "procédé de dissociation"، فهي طرائق تعمل على الفصل بين عناصر هي في الأصل مترابطة فيما بينها، ولها مفهوما واحدا، وإنّما تمّ الفصل بينها لأسباب استدعاها الحجاج[3].

وفي الأخير نقول: إنّ "**بيرلمان" Perelman** وزميلته "**تيتيكا" Tyteca** استطاعا من خلال هذا المصنّف إحياء البلاغة وبعثها من جديد، وذلك بتصحيح المنظور الذي لا يرى فيها إلاّ مجرّد زخرفة وتزيين للّفظ، وجعلها في المقابل فنّ الخطاب الإقناعيّ بامتياز[4].

كما قاما بتوسيع أفقها، فبعدما كانت محصورة في الخطاب الشّفوي الموجّه إلى جمهور معيّن، وفي إطار زمانيّ ومكانيّ محدّد، أصبحت الآن تشمل كل ما هو منطوق ومكتوب، وإن كانت تركّز على المكتوب أكثر، كما أصبح جمهورها يشمل كلّ أنواع المستمعين.

بالإضافة إلى إسهامها في تفعيل دور المتلقي الذي لم يعد دوره سلبيّا يقتصر على التّلقي فحسب، وإنّما أصبح محورا أساسيّا تقوم عليه العمليّة الحجاجيّة بأكملها.

ولم يكن هذا أهمّ شيء قام به الباحثان، وإنّما كان تركيزهما الأكبر "منصبا على التّقنيات المعرفيّة والفكريّة التي تعطي للخطاب نفاذيّته، متجاوزا بذلك الأطر القوليّة والسّمعيّة إلى الفعل والحدث"[5].

(1) عبد الله صولة، في نظريّة الحجاج، مرجع سابق، ص: 41.

(2) انظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص: 242.

(3) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 32.

(4) انظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، مرجع سابق، ص: 27.

(5) عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظرية الحجاج في اللّغة على القرآن المشروع والمنجز والمنتقد، مرجع سابق، ص: 39.

2. الحجاج اللّغوي عند "أوزفالد ديكرو" .O.Ducrot و"أنسكمبر" Anscombre:

تعد نظريّة الحجاج في اللّغة، من أهم النّظريات اللّسانية، التي تُعنى بدراسة اللّغة دراسة حجاجيّة. حيث ترى هذه النّظرية أنّ الحجاج متأصّل في اللّغة، وأنّ البنية اللّغويّة ذات طبيعة حجاجيّة بالأساس، وبالتّالي فهي ترفض جميع النّظريات التي تربط الحجاج بالبلاغة، أو بالمنطق... يقول "**عبد الله العزاوي**" في هذا السّياق: "نظرية الحجاج في اللّغة تتعارض مع كثير من النّظريات والتّصورات الحجاجيّة الكلاسيكيّة التي تعدّ الحجاج منتميا إلى البلاغة الكلاسيكيّة "**أرسطو**" **Aristote** أو البلاغة الحديثة "**بيرلمان**" **Perelman**، و"**أولبريخت تيتيكا**" **Olbrechts tyteca**، "**ميشال ماير**" **Michel mayer**....، أو منتميا إلى المنطق الطبيعي "**جان بليز غريز**"..."[1].

فالحجاج حسب هذه النّظريّة ليس بالمنطق ولا بالبلاغة، وإنّما هو كامن في اللّغة بحدّ ذاتها. فحسب رأي "**ديكرو**" **Ducrot** إنّ اللّغة مهما كانت صفاتها سواء أكانت اللّغة اليوميّة التّواصليّة، أو اللّغة الإبداعيّة، فإنّها لا بدّ أن تحمل بالضّرورة أبعادا تداوليّة حجاجيّة كامنة فيها[2].

ومن هذا المنطلق يذهب الباحثان إلى القول بأنّ "الحجاج يكون بتقديم المتكلم قولا "ق1" (أو مجموعة أقوال) يفضي إلى التّسليم بقول آخر "ق2" (أو مجموعة أقوال أخرى)"[3].

مما يعني أنّ القول "1" يكون بمثابة "الحجّة" التي تقود بالضّرورة إلى القول "2" والذي يمثّل النّتيجة".

ومن الأمثلة التي صاغها الباحثان في هذا الشّأن ما يأتي: "نعتبر أنّ: م1: هذا الكتاب مفيد، وم2: اشتره إذا، إذا قلنا "هذا الكتاب مفيد، اشتره إذا"، أو "اشتر هذا الكتاب ما دام مفيدا"، فإنّنا نكون بصدد بناء خطاب حجاجيّ، حيث يقوم الملفوظ "هذا الكتاب مفيد"، مقام "الحجّة"، ويقوم الملفوظ "اشتره إذا"، مقام النّتيجة. و"إذا" و"ما دام" هما بمنزلة روابط حجاجيّة"[4].

(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ط1، العمدة في الطّبع، الدّار البيضاء، 2006، ص: 14.

(2) أنظر: محمد سالم محمد أمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 192.

(3) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 33.

(4) الرّاضي رشيد، الحجاجيات عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، المجلّد 34، العدد 1، 2005م، ص: 227.

وهكذا فالخطاب الحجاجيّ بالنّسبة للباحِثَين يُؤسَّس على مجموعة من الأقوال، بعضها يكون بمثابة الحجج، والبعض الآخر يكون بمثابة النّتائج.

ويشير الباحثان في هذا السّياق إلى أنّ الحجاج لا يتمظهر دائما بشكل صريح، كما في المثال السّابق، وإنّما قد يأتي بصورة مضمرة، كأن يُصرّح بالحجّة ويضمر النّتيجة، والعكس، مع الإبقاء بالطّبع على القرائن السّياقية والمقاميّة التي تدّل عليهما[1].

ويمكننا أن نوضّح هذا الأمر، بالأمثلة الآتية:

- **التّصريح بالحجّة والرّابط والنّتيجة في العمليّة الحجاجيّة:** من ذلك قولنا: "زيد تلميذ مجتهد، إذا سينجح في الامتحان"، فالحجة هنا يمثّلها قولنا: "زيد تلميذ مجتهد" أمّا النّتيجة فيمثّلها قولنا: "سينجح في الامتحان"، والرّابط الحجاجيّ الذي يربط بين الحجّة والنّتيجة هو "إذا".
- **التّصريح بالحجّة والنّتيجة وإضمار الرّابط الحجاجيّ:** كقولنا: "زيد تلميذ مجتهد سينجح في الامتحان". فهذا القول عبارة عن خطاب حجاجيّ صرّح فيه بالحجّة والنّتيجة، وأضمر الرّابط الحجاجيّ.
- **التّصريح بالحجّة وإضمار الرّابط الحجاجيّ والنّتيجة:** كقولنا ردّا عن سؤال سائل:" هل سينجح زيد في الامتحان"؟ "زيد تلميذ مجتهد" فالجواب في هذا القول عبارة عن خطاب حجاجيّ صرّح فيه بالحجّة، وأضمرت النّتيجة، إلاّ أنّ السّياق يدلّ عليها (سينجح في الامتحان).
- **إضمار الحجّة والتّصريح بالنّتيجة:** كقولنا: "سينجح زيد في الامتحان"، فهذا القول أضمرت فيه الحجّة، إلاّ أنّ السّياق يدلّ عليها وهو أنّ "زيدًا تلميذٌ مجتهدٌ".

هذا بالنّسبة لمفهوم الحجاج عند الباحثَيْن، أمّا بالنّسبة لموضوع هذه النّظرية فهو "بيان ما يتضمّنه القول من قوّة حجاجيّة تُمثّل مكوّنا أساسيّا لا ينفصل عن معناه، يجعل المتكلّم في اللّحظة

(1) انظر: الرّاضي رشيد، الحجاجيات عند أنسكومبر وديكرو، مرجع سابق، ص:227.

التي يتكلم فيها، يوجّه قوله وجهة حجاجيّة ما"[1]، مما يعني أنّ كلّ قول يتضمّن طاقة حجاجيّة كامنة فيه. "الشّيء الذي يدفعنا للبحث في البنى اللّغوية للأقوال لمعرفة طاقتها الحجاجيّة الملائمة لكلّ سياق"[2].

أمّا وظيفة الحجاج عند الباحِثَين فتكمن في "التّوجيه"، والذي يتم وفق مستويين: مستوى السّامع؛ وذلك من خلال التّأثير فيه، أو إقناعه، أو إزعاجه، أو إحراجه...، ومستوى الخطاب: وهو الأهم عند "**ديكرو**"Ducrot، ويكمن في كون (ق1) يؤدي بالضّرورة إلى ظهور (ق2)، سواء أكان بشكل صريح أو ضمنيّ[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ "التّوجيهات الحجاجيّة"، هي التي تسمح باتِباع ملفوظ معين لملفوظ آخر، وتمنع متابعته بملفوظات أخرى؛ أي أنّها ترجّح نتيجة معيّنة دون غيرها من النّتائج التي قد تكون مصرّحا بها أو متضمّنة في القول"[4].

فعندما نقول مثلا: إنّ هذا الكتاب مفيد، وثمنه معقول، فنحن هنا لا نهدف إلى الإخبار عن الكتاب بقدر ما نهدف إلى التّوجيه نحو شراء هذا الكتاب، ممّا يعني أنّ هذا القول يقود إلى نتيجة معينة هو "شراء الكتاب".

وكذلك في قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةَ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة، الآية: 264]، فالخطاب القرآنيّ في هذه الآية الكريمة لا يهدف إلى الإخبار عن مضاعفة أجر المنفقين في سبيل الله بقدر ما يهدف إلى توجيه النّاس وترغيبهم في الإنفاق، لما يعود عليهم بالخير والمنفعة في الحياة الدّنيا والآخرة.

(1) شكري مخبوت، نظريّة الحجاج في اللّغة، (مقال) ضمن كتاب: أهمّ نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة، مرجع سابق، ص: 352.

(2) محمد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 192.

(3) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، ص: 35، 36.

(4) عمر بوقرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظرية الحجاج، مرجع سابق، ص: 42.

ممّا يعني أنّ القيمة الحجاجيّة لقول ما لا تكمن في محتواه الإخباريّ، بقدر ما تكمن فيما يمنحه للقول من توجّه حجاجيّ، يدفع المخاطَب إلى وجهة معيّنة، وفي هذا السّياق يقول **"أوزفالد ديكرو" O.Ducrot**، موضحا العلاقة بين المحتوى الإخباريّ للقول، ووجهته الحجاجيّة: "سننطلق من الملاحظة المشهورة بأنّ لكثير من أفعال التّلفظ وظيفة حجاجيّة، وبأنّها تقصد إلى توجيه المخاطَب نحو نتيجة معيّنة، أو لصرفه عنها، وربّما تكون أقلّ شهرة الفكرة القائلة إنّ لتلك الوظيفة مؤشّرات في بنية الجملة نفسها: فليست القيمة الحجاجية لقول ما مجرد نتيجة للأخبار الواردة فيه لكن بإمكان الجملة أن تتألّف من ألفاظ "morphémés" وتعابير "expressions" أو صيغ "tournus"، تسعى بالإضافة إلى محتواها الإخباريّ، إلى منح القول اتجاها حجاجيّا، ودفع المخاطّب إلى هذه الوجهة أو تلك"[1].

وهكذا، فإنّ الوظيفة الإخباريّة لقول ما تمثّل عنصرا ثانويّا، إذا ما قورنتّ بالتّوجيه الحجاجيّ" الذي يعدّ أساس القول، والدّافع إليه في نظرية الحجاج اللّغوي.

- **أهمّ المفاهيم التي ترتكز عليها نظريّة الحجاج اللّغوي:**

من المعروف جدا، أنّ لكلّ نظريّة مفاهيم أساسيّة ترتكز عليها، وتمثّل منطلقا أساسيّا لنظريتها، ومن أهم المفاهيم التي ترتكز عليها نظرية الحجاج اللّغوي نذكر ما يأتي:

أ. السّلم الحجاجيّ:

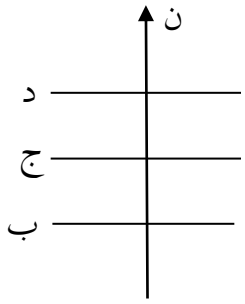
يمكننا أنّ نعرف السّلم الحجاجي تعريف بسيطا فنقول: "هو علاقة ترتيبية للحجج"[2]. ومعنى هذا القول: أنّ الحجج التي ترد في عبارة ما لابد أن تخضع لترتيب معيّن لأنّها حتما غير متساوية فيما بينها، ولكن على أساس ماذا يكون هذا التّرتيب؟ هل على أساس القوّة والضّعف، أم على أساس الصّدق والكذب...؟.

(1) زكريا السّرتي، الحجاج في الخطاب السّياسي المعاصر، عالم الكتب الحديث، ط1، اربد، الأردن، 2014، ص: 50،51 نقلا عن . O. Ducrot, les échelles argumentatives, les éditions de minuit, paris. 1980. P 15

(2) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج مرجع سابق ص: 20.

وللإجابة على هذا السّؤال لابدّ أن نشير إلى أنّ «مفهوم السلّم الحجاجيّ بتركيزه على الطّابع المتدرّج والموجّه للأقوال يبيّن أنّ المحاجّة ليست مطلقة إذ لا تتحدّد بالمحتوى الخبري للقول ومدى مطابقته لحالة الأشياء في الكون وإنّما هي رهينة اختيار هذه الحجّة أو تلك بالنّسبة إلى نتيجة محدّدة، لذلك فالحكم على المحاجّة أساسه القوّة والضّعف، اعتبارا لطابع التّدرج فيها لا الصّدق والكذب"[1].

مما يعني أن السّلم الحجاجي هو علاقة ترتيبيّة للحجج، على أساس درجة قوّتها وضعفها، ويمكننا أن نوضح هذا، بالشّكل الآتي:



ن: النّتيجة.

"ب" و"ج" و"د": هي حجج تخدم النّتيجة "ن"[2].

وهكذا نخلص إلى أنّ كلّا من الحجج "ب" و"ج"، و"د"، هي حجج تنتمي إلى نفس السلّم الحجاجيّ، وتخدم نتيجة واحدة هي "ن"، إلاّ أنّ هذه الحجج تعرف تراتبا معينا من حيث القوّة والضّعف، فالحجّة "ب"، ليست بنفس قوّة الحجّة "ج" والحجة "ج" كذلك ليست بنفس قوّة الحجّة "د"، وهكذا...

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلاقة التي تربط بين الحجّة والنّتيجة في نظريّة "السّلم الحجاجيّ"، هي علاقة "تلازم"؛ بمعنى أنّ أيّ حجّة ترد في درجة ما من درجات السّلم الحجاجيّ، فإنّها تقود بالضّرورة إلى النّتيجة المقصودة (ن)، "سواء أكانت هذه النّتيجة صريحة، أو ضمنيّة تلتمس من سياق الخطاب،

(1) شكري المخبوت، نظريّة الحجاج في اللّغة، مقال ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إصدار: فريق بحث في البلاغة والحجاج، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس، د ت، ص: 370.

(2) انظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 20.

ويتمّ هذا الرّبط بين الحجج، والنّتيجة بواسطة قاعدة استدلاليّة، ترتكز على قياس منطقيّ يتألّف من مقدّمة كبرى، ومقدّمة صغرى، ونتيجة"[1].

ويتّسم السلّم الحجاجي بسمتين أساسيتين، نجملهما فيما يأتي:

✓ "كلّ قول يرد في درجة ما من السّلم الحجاجي، يكون القول الذي يعلوه أقوى منه، بالنّسبة لـ "ن"[2].

ومثال ذلك قولنا:

= "ن" كفاءة زيد العلمية

ح3 حصل زيد على الدكتوراه

ح2 حصل زيد على شهادة الماجستير

ح1 حصل زيد على شهادة اللّيسانس

فالحجة "2" أقوى بالنّسبة إلى النّتيجة "ن" من الحجة "1".

والحجة "3" أقوى من الحجة "2" وهكذا...، على الرّغم من أنّ جميعهم يخدمون نتيجة واحدة، ولكن بدرجات متفاوتة.

✓ "إذا كان القول "ب" يؤدي إلى النّتيجة "ن" فهذا يستلزم أنّ "ج" و"د" الذي يعلوه يؤدي إليهما، والعكس غير صحيح"[3].

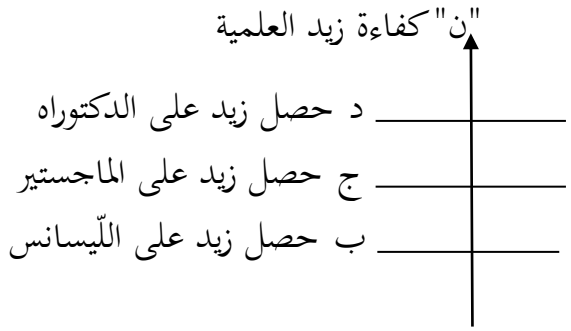
بمعنى أنّ كلّ الحجج الواردة في السّلم الحجاجي هي حجج متلازمة فيما بينها وتقود إلى نتيجة واحدة هي النّتيجة المقصودة. وسنطبّق في هذا السّياق نفس المثال السّابق فنقول:

إذا كان حصول زيد على شهادة اللّيسانس يخدم النّتيجة "ن" والتي هي كفاءة زيد العلميّة فإنّ حصوله على شهادة الماجستير وكذا الدّكتوراه، يخدمان نفس النّتيجة: "الكفاءة العلميّة لزيد".

(1) حمدي منصور جودي، الحجاج في كليلة ودمنة لابن المقفع، مركز الكتاب الأكاديمي، ط1، عمّان ـ الأردن، 2018، ص: 101.

(2) أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 21.

(3) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.



ونشير في هذا السّياق "إلى أنّ التّراتب الحجاجيّ، ليس معزولا عن المحدّدات البلاغيّة، والعقليّة، والسّياقية، التي يتوصل بمقتضاها إلى النّتيجة المقترحة، والمنبثقة عن كلّ من القول، والمقول... وتعدّ المهارات الأسلوبية من أهم هذه العوامل؛ لأنّها تبرز الحجاج، وتقويه، لذا فهي تعدّ ظواهر أدبيّة، إبداعيّة، وخطابيّة في آن واحد"[1].

مما يعني أنّ "السّياق" وكذا الأساليب البلاغية والأسلوبية، لها دور كبير في ترتيب الحجج للوصول إلى النّتيجة المرجوة، وذلك لما لها من دور كبير في تقوية الحجاج، وإبرازه.

- **قوانين السلّم الحجاجي:**

يخضع السلّم الحجاجيّ إلى مجموعة من القواعد والقوانين، تسهم في بناءه من أجل توجيه الخطاب إلى الوجهة المقصودة نذكرها فيما يأتي:

➢ **قانون النّفي:**

ويقصد منه، "إذا كان قول ما "أ" مستخدما من قبل متكلّم ما، ليخدم نتيجة معينة، فإنّ نفيه أي (ـ أ) سيكون حجّة لصالح النّتيجة المضادة"[2].

بمعنى أنّه إذا كان القول "أ" يخدم النّتيجة "ن"، فإن نفيه يخدم النّتيجة المضادة ليصبح: "–أ" يخدم "لا. ن".

ومثال ذلك قولنا:

– "زيد مجتهد، لقد نجح في الامتحان.

(1) محمّد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 194 ـ 195.
(2) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 22.

– زيد ليس مجتهدا، إنّه لم ينجح في الامتحان"[1].

فاجتهاد زيد يقود إلى نجاحه في الامتحان، كما أنّ عدم اجتهاد زيد أو نفي اجتهاده يخدم النّتيجة المضادة وهي "عدم نجاحه في الامتحان".

➢ **قانون القلب:**

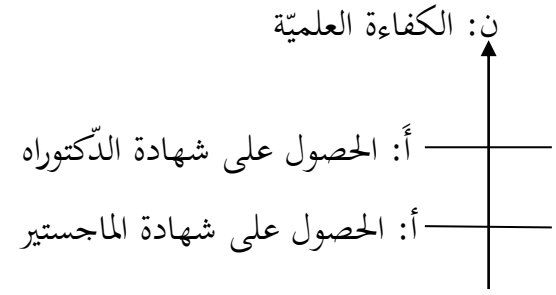
وهو قانون متمّم للقانون الأوّل، ويرتبط بالنّفي هو كذلك، ومفاده أنّ السّلم الحجاجي للأقوال المنفيّة، هو عكس سلّم الأقوال الإثباتيّة، فإذا كان (أَ) أقوى من (أ) بالنّسبة إلى النّتيجة "ن"، فإنّ (ـ أ) هو أقوى من (ـ أَ) بالقياس إلى (لا. ن)[2].

ويمكننا أن نوضّح هذا بالمثال الآتي:

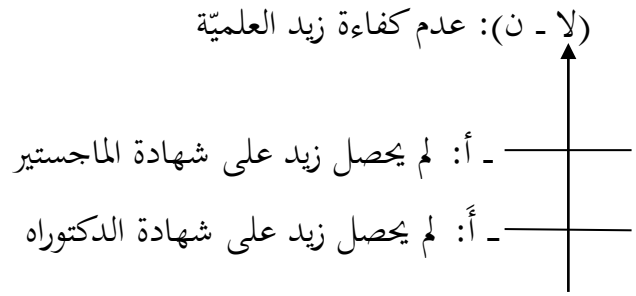
أ. حصول زيد على شهادة الماجستير.

أَ. حصول زيد على شهادة الدّكتوراه.

ن. كفاءة زيد العلميّة.



لو طبقنا قانون القلب على هذا المثال فسنحصل على الآتي:



(1) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص22.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

ففي المثال الأوّل نجد أنّ حصول زيد على شهادة "الدّكتوراه" أقوى دليل على مكانته العلميّة، من حصوله على شهادة الماجستير، في حين ينعكس الأمر وينقلب في المثال الثّاني ليصبح: "عدم حصول زيد على شهادة الماجستير"، أقوى دليل على عدم كفاءة زيد العلميّة من عدم حصوله على شهادة الدّكتوراه[1].

وخلاصة القول، إنّه إذا كانت هناك حجّتان تخدمان نتيجة معيّنة، وكانت إحداهما أقوى من الأخرى، فإنّ نقيض الحجّة الثّانية أقوى من نقيض الحجّة الأولى في التّدليل على النّتيجة المضادة[2].

➢ **قانون الخفض:**

ويقوم هذا القانون على الفكرة التي ترى أنّ النّفي اللّغوي مساوٍ للعبارة "moi que"، فعندما نقول مثلا الجو ليس باردا، فنحن نستبعد التّأويل الذي يرى أنّ البرد قارس، وسيؤول القول إلى أنّه إذا لم يكن الجوّ باردا، فهو دافئ أو حارٌّ[3].

ويشير **"أبو بكر العزّاوي"** إلى صعوبة صياغة هذه الوقائع، فيرى "أنّ الخفض الذي ينتج عن النّفي لا يتموقع في نفس السّلم الحجاجيّ، ولا في سلميّة تدريجيّة موضوعيّة يمكن تعريفها بواسطة معايير فيزيائيّة، فلا تندرج الأقوال الإثباتيّة (من نمط "الجو بارد") والأقوال المنفيّة، (من نمط "الجو ليس باردا")، في نفس الفئة الحجاجيّة، أو في نفس السّلم الحجاجيّ"[4].

إلا أنّ **"طه عبد الرحمن"** يقترح صياغة تقريبية لهذا القانون، حيث قال فيه: إنّه "إذا صدق القول في مراتب معيّنة من السّلم، فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها"[5].

واستنادا إلى هذا القانون فإنّه لا يمكننا أن ندرج أقوالا من قبيل: "ولا تجهر بصلاتك، ولا تخافت بها في نفس الفئة الحجاجيّة، ولا في السّلم الحجاجيّ نفسه. فالمتلقي لقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَجْهَرْ**

(1) انظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 23.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 22.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 24.

(4) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(5) طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي، مرجع سابق، ص: 277.

بِصَلاتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً﴾ [سورة الإسراء، الآية: 110] يستبعد أن يكون الصّوت في أثناء الصّلاة مرتفعا جدّا، أو منخفضا جدّا، ومن ثمّ سيذهب تأويله إلى أنّ الصّوت في أثناء الصّلاة يكون في حالة وسطى ليس بعال جدّا ولا بمنخفض جدّا[1].

ومن أمثلة هذا النّوع في القرآن الكريم كذلك قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾** [سورة التّوبة، الآية: 29].

تتوفر هذه الآية الكريمة على ثلاث حجج، وردت بدرجات متفاوتة من حيث القوّة، إلاّ أنّها تخدم نتيجة واحدة، وهي "استحقاق القتال".

فالحجّة الأولى يمثلها قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ**﴾، إذ تعتبر من أقوى الحجج التي تخدم النّتيجة (ن)، وأكثرها إقناعا وتأثيرا في المتلقي، تليها الحجّة الثّانية والتي يمثلها قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**﴾، لتأتي الحجّة الثّالثة والتي تمثّل الحجّة الأضعف بالنّسبة للأقوال السّابقة، ويمثلها قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ**﴾[2].

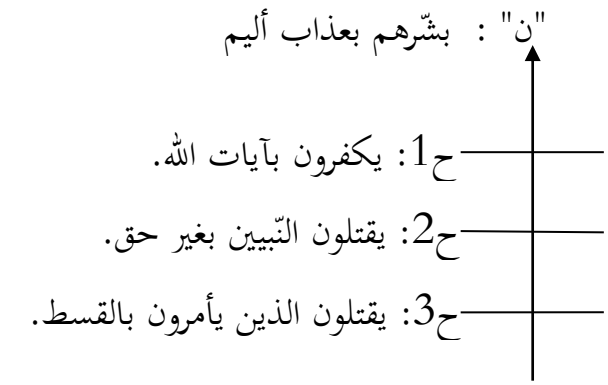
ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الذينَ يكفُرونَ بِآيَاتِ اللهِ ويَقْتُلُونَ النَّبِيينَ بِغيْرِ حَق ويَقتُلونَ الذِينَ يَأمُرُونَ بِالقِسطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَاب أَلِيم**﴾ [سورة البقرة، الآية:21].

ممّا يعني أنّه استنادا إلى هذا القانون فإنّ الحجج ترتّب في السّلم الحجاجيّ ترتيبا تنازليّا، من الأقوى إلى الأضعف، بحيث تكون الحجّة الأولى أقوى من الثّانية، والثّانية أقوى من الثّالثة...، وهكذا.

وسنوضّح هذا بوضع الآية أعلاه في السّلم الحجاجيّ الآتي:

(1) انظر: عايد جدوع حنون وثائر عمران الجاني، الحجاج في القرآن الكريم، آيات الأحكام نموذجا، تقديم أبو بكر العزاوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2020، ص: 56.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 56، 57.



فالحجج في هذه الآية الكريمة جاءت متدرّجة من الأقوى إلى الأضعف، وذلك من أجل خدمة نتيجة واحدة وهي "التّبشير بالعذاب الأليم" لهذه الفئة من النّاس التي تكفر بآيات الله، وتقتل النّبيين الذين يأمرون بالقسط.

ب. المؤشّرات والأدوات الحجاجيّة:

تعد الرّوابط والعوامل الحجاجيّة من أهم المرتكزات التي ترتكز عليها نظرية "**ديكرو" Ducrot** اللّغوية، فهي من أبرز المؤشرات التي تدلّ على أنّ الحجاج مؤشّر له في بنية اللّغة نفسها، إذ "تساعد على انسجام الخطاب حتى يصل إلى مبتغاه من توجيه المتلقي إلى النّتيجة المرادة أو ما يسمّى بالوجهة الحجاجيّة"[1].

فما الرّوابط والعوامل الحجاجيّة؟ وأين يبرز دورها في عملية الحجاج؟

- **الرّوابط الحجاجيّة:**

يمكننا أن نعرّف الرّوابط الحجاجيّة تعريفا بسيطا، فنقول: هي تلك الأدوات والمكوّنات اللّغويّة التي "تربط بين قولين، أو بين حجّتين على الأصح (أو أكثر)، وتسند لكلّ قول دورا محدّدا، داخل الاستراتيجيّة الحجاجيّة العامّة، ويمكن التّمثيل للرّوابط بالأدوات الآتية: بل، لكن، لاسيما، إذا، لأنّ، بما أنّ، إذ..."[2].

(1) بن يحي طاهر بن ناعوس، الحجاج في القرآن الكريم نماذج تطبيقيّة، ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمّان، 2022م، ص: 118.
(2) المرجع نفسه، ص: 27.

وهكذا فالرّوابط الحجاجيّة تعمل على الرّبط بين الحجج وفق تسلسل وتدرّج معيّن، للوصول إلى النّتيجة المرجوّة من الخطاب.

فلو أخذنا المثال الآتي:

السّماء مغيمة، إذا سينزل المطر. لوجدناه يشتمل على: حجة + رابط حجاجيّ + نتيجة.

فالحجّة هي: السّماء مغيّمة.

والنّتيجة هي: سينزل المطر.

والرّابط الذي يربط بينهما هو: "إذا".

ويكمن دور الرّوابط الحجاجية في "ترتيب الحجج، ونسجها في خطاب واحد متكامل، إذ تفصل مواضع الحجج، بل وتقوي كلّ حجّة منها، الحجّة الأخرى"[1].

فالرّوابط لها دور فاعل في العمليّة الحجاجيّة، إذ بفضلها يتم ترتيب الحجج والرّبط بينها وفقا لدرجة قوّتها في الخطاب، للوصول إلى النّتيجة المرجوة، وبالتّالي تحقيق الإقناع والتّأثير في الأخير.

وتتوفر اللّغة العربيّة على أنماط عديدة من الرّوابط الحجاجيّة نذكر منها ما يأتي:

- ✓ "الرّوابط المدرجة للحجج: (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن...)، والرّوابط المدرجة للنّتائج: (إذًا، لهذا، وبالتّالي...).
- ✓ الرّوابط التي تدرج وحججا قويّة: (حتى، لكن، لاسيما...) والرّوابط التي تدرج حججا ضعيفة.
- ✓ روابط التّعارض الحجاجيّ (لكن، مع ذلك...).
- ✓ روابط التّساوق الحجاجيّ (حتى، ولا سيما...)[2].

وفي الأخير نقول: إنّ الرّوابط بالإضافة إلى دورها الكبير في تحقيق ترابط النّص وانسجامه، فهي تضطلع كذلك بمهمّة ربط الحجج بنتائجها، وكذا توجيه الدّلالة الحجاجيّة للخطاب، وبالتّالي فهي تسهم بشكل كبير في تحقيق الإقناع والتّأثير في المتلقين.

(1) عبد الهادي بن ظافر الشهيري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغويّة تداوليّة، ط1، دار الكتب الجديدة المتّحدة، بيروت-لبنان، 2004م، ص : 472.

(2) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 30.

- **العوامل الحجاجيّة:**

تعدّ العوامل الحجاجيّة من أهمّ "المورفيمات والمكونات اللّغويّة التي تحقّق الوظيفة الحجاجيّة للّغة، إذ أنّها توجّه الملفوظة نحو نتيجة واحدة، وتحقق غاية المتكلِّم وهدفه في إقناع المتلقي وتسليمه بأطروحاته"[1]، وهو ما يؤكّد أنّ لها دورا كبيرًا في توجيه الخطاب، وإبراز مقاصد المتكلِّم، ومن ثمّ إقناع المتلقين والتّأثير فيهم.

والعوامل الحجاجيّة، "لا تربط بين متغيّرات حجاجيّة؛ (أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة حجج)، ولكنّها تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجيّة التي تكون لقول ما. وتضمّ مقولة العوامل أدوات من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا، ما... إلاّ، وجلّ أدوات القصر"[2].

مما يعني أنّ العوامل حجاجية تختلف عن الرّوابط الحجاجيّة، من حيث أنّها لا تعمل على الرّبط بين الحجج والنّتائج، ولكن تعمل على تحويل الطّاقة الحجاجيّة للقول، وذلك من خلال حصر وتقييد إمكاناته الحجاجيّة.

وبعبارة أخرى، فإنّ العامل الحجاجيّ: "وحدة لغويّة، إذا تمّ إعمالها في ملفوظ معيّن، فإنّ ذلك يؤدي إلى تحويل الطّاقة الحجاجيّة لهذا الملفوظ... على أنّ التّحويل الذي يحدثه العامل الحجاجيّ في المحتوى الدّلالي (الملفوظ) الذي يرد فيه لا يكون مستمدّا من القيم الخبريّة التي يضيفها هذا العامل، وإنّما من مجرّد وظيفته التّحويليّة الحجاجيّة الخالصة".[3].

وهكذا، فالعوامل الحجاجيّة لها دور كبير في تفعيل القوّة الحجاجيّة للخطاب، وذلك لما تحدثه من تحويل في المحتوى الدّلالي للملفوظ، هذا التّحويل الذي لا يمسّ القيمة الإخباريّة للملفوظ، بقدر ما يمس قيمته الحجاجيّة، ويؤثّر فيها.

---

(1) ألطاف إسماعيل أحمد الشّامي، العوامل الحجاجية في شعر البردوني، (النّفي أنموذجا)، مجلة كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة بغداد، العدد 43، 1436هـ/2015م، ص: 421.

(2) أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 27.

(3) رشيد الرّاضي، الحجاجيات اللّسانيّة والمنهجيّة البنيويّة، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 1431هـ، 2010م، ج2/ ص:98،99.

ويجدر التّنبيه في هذا المقام إلى أنّ وجود الرّوابط والعوامل الحجاجيّة وحدهما غير كاف لضمان نجاح العمليّة الحجاجيّة، وإنّما لابدّ من وجود ضامن يضمن الرّبط بين الحجّة والنّتيجة، وهو ما يعرف بالمبادئ الحجاجيّة[1].فما المقصود بها وأين تكمن قيمتها الحجاجيّة؟.

ج. الضّامن (السّند أو المبادئ الحجاجيّة):

يعدّ السند عنصرا أساسيّا من عناصر الرّبط الحجاجيّ، ذلك أنّ "الشكل النّموذجي القاعدي للحجاج يتمثّل في الرّبط بين معطيات، (حجج ونتيجة)، هذا الرّبط بين (الحجج ـ ونتيجة)، يمكن أن يكون مؤسّسا صراحة أو ضمنيّا بواسطة ضامن، (garant) وسند أودعامة support. تكون الحجّة هي الظّاهرة والسّند هو المضمر أغلب الأحيان، أما العناصر الأخرى المكوّنة للمقطع الحجاجيّ فهي تتأرجح بين الظّهور والإضمار"[2].

وهكذا، فالضّامن عنصر فعّال وأساس في نجاح العمليّة الحجاجيّة، وهو عبارة عن مجموعة من المبادئ تضمن الرّبط بين الحجّة والنّتيجة، ويكون مضمرا في أغلب الأحيان.

إنّ هذه المبادئ الحجاجية هي عبارة عن قواعد عامّة تجعل حجاجا ما ممكنا وخاصّا، وتتميّز بمجموعة من الخصائص منها[3]:

- هي مجموعة من الأفكار والمعتقدات المشتركة داخل مجموعة بشريّة معيّنة.
- العموميّة: أي أنّها صالحة لعدد كبير من السّياقات المختلفة.
- التّدريجية: إذ تقيم علاقة بين محمولين تدريجيين، أو بين سلّمين حجاجين.
- النّسبية: والمقصود بها إمكانية إبطال أو رفض المبدأ الحجاجيّ وعدم تطبيقه إذا كان غير ملائم أو معارض للسّياق المطلوب، وذلك بالاعتماد على مبدئ حجاجيّ آخر مناقض له. فالقتل مثلا

(1) انظر: قدور عمران، البعد التّداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، ط1، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2012م، ص: 38. وانظر أيضا: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص: 31.

(2) قدور عمران، البعد التّداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، مرجع سابق، ص: 38.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 38، 39، وانظر أيضا أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 31.

هو فعل شنيع ومكروه، والقانون يعاقب عليه، إلاّ أنّه قد يكون أحيانا مسموحا، ولا يعاقب عليه القانون إذا كان في حالة دفاع عن النّفس.

فالمبدأ الحجاجيّ هنا يتنافى ويتعارض مع السّياق، لذلك كان لابد من اعتماد مبدئ حجاجيّ آخر يرفضه ويناقضه يتمثّل في "جواز القتل إذا كان دفاعا عن النّفس".

ويمكننا التّمثيل لهذا المبدأ الحجاجيّ بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾. [سورة النّساء، الآية:31].

فالمبدأ الحجاجيّ الذي تقوم عليه الآية القرآنيّة هو أنّه بقدر اجتناب الكبائر، يكون تكفير السّيئات.

ويمكن صوغه بتعبيرات أخرى كأن نقول:

- كلّما كان الإنسان مجتنبا للكبائر، كلّما زاد التّكفير عن سيئاته.
- يكون التّكفير عن السّيئات، بقدر ما يكون الإنسان مجتنبا للكبائر.

ونخلص ممّا سبق أنّ المبادئ الحجاجيّة هي عبارة عن مجموعة من المعتقدات المشتركة بين مجموعة من النّاس، والتي تضمن الرّبط بين الحجج والنّتيجة أو بين النّتيجة والحجج، وهي صالحة للاستعمال في سياقات كثيرة ومتنوّعة، إلّا أنّها في الوقت نفسه قابلة للإبطال إذا استعملت في سياق غير ملائم للسّياق المقصود، وذلك باستعمال مبدأ حجاجيّ آخر مناقض.

- **الحجاج والاستدلال (البرهان).**

يعد الفصل بين الحجاج والاستدلال (البرهان)(*) أحد أهم القضايا التي انشغل بها "**أوزفالد ديكرو**" (**O. Ducrot**)، في نظريّته هذه، على أساس أنّ "الحسم فيها يفتح المجال واسعا للخوض في

(*) لمزيد من التّفصيل في علاقة الحجاج والبرهان ارجع: رشيد الرّاضي، الحجاج والبرهان، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة (الحجاج حدود وتعريفات)، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010م، ج1، ص: 185 إلى 193.

مسائل الحجاج من داخل النّسق اللّغوي"[1]. فالاستدلال ليس هو نفسه الحجاج "لأنّهما ينتميان إلى نظامين جدّ مختلفين، نظام ما نسمّيه عادة بالمنطق، ونظام الخطاب."[2].

ويمكننا إبراز الفروق الدّقيقة بين هذين المفهومين فيما يأتي:

- إنّ التّسلسل الحاصل بين الأقوال في الاستدلال ليس مؤسّسا على الأقوال نفسها، ولكنه مؤسّس على القضايا المتضمّنة فيها، على أساس أنّ الأقوال التي يتشكّل منها الاستدلال مستقلّة بعضها عن بعض، وكلّ قول فيها يعبّر عن قضية معيّنة[3].

ويمكننا التّمثيل لهذا بالمثال الآتي:

- كلّ اللّغويين علماء.
- زيد لغويّ.
- إذا زيد عالم.

فهذا المثال يتعلق "بالبرهان" أو "الاستدلال المنطقي"، واستنتاج أنّ "زيدا عالم" هو استنتاج حتميّ وضروريٌّ، لأسباب منطقيةّ[4].

أمّا الحجاج، فالأمر فيه يختلف عن البرهان أو الاستدلال المنطقي"، لأنّه "مؤسّس على بنية الأقوال اللّغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب"[5].

ويمكننا التّمثيل له بالمثال الآتي:

- انخفض ميزان الحرارة.
- إذا سينزل المطر. فاستنتاج نزول المطر في هذا المثال، هو استنتاج احتماليّ، يقوم على معرفة العالم، وعلى معنى الحجج[6].

(1) عبد الجليل العشراوي، آليات الحجاج القرآني دراسة في نصوص التّرغيب والتّرهيب، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2016م، ص: 147.

(2) أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 17.

(3) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 15.

(5) المرجع نفسه، ص: 17.

(6) انظر: المرجع نفسه، ص: 15.

ويمكننا أن نستخلص من هذين المثالين استنتاجا مهمّا فنقول: إنّ نتائج الخطاب البرهاني (الاستدلال المنطقي)، هي نتائج مطلقة، تتسم بالإلزام والحتميّة، على خلاف الخطاب الحجاجيّ الذي تتّسم نتائجه بالنّسبية والاحتماليّة.

- ومن أهمّ الخصائص كذلك التي تميّز الحجاج عن الاستدلال البرهاني هو: تعدد الحجج في الفعل الحجاجيّ، فبما أنّ الحجج التي يقدمها الحجاج لا تؤدي إلى نتائج حتميّة، يقينية كما هو الأمر في الاستدلال البرهانيّ، لزم عن ذلك تعدّد الحجج وكثرتها، وهذا بغرض زيادة الدّرجة الاحتماليّة للنّتيجة. على عكس الاستدلال البرهانيّ الذي قد نكتفي فيه بدليل واحد لإثبات النّتيجة[1].

ويمكننا اختصار ما ورد في الفرق بينهما في الجدول الآتي:

الحجاج Argumentation	البرهان
- ينتمي إلى مجال الخطاب الطبيعيّ. - يؤسّس على الأقوال اللّغوية نفسها وكيفيّة تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب. - نتائجه نسبيّة، احتماليّة ،غير ضروريّة. - حججه متعدّدة، لزيادة احتماليّة نتائجه.	- ينتمي إلى مجال المنطق. - يؤسس على القضايا التي تتضمّنها الأقوال. - نتائجة حتميّة، مطلقة، ضروريّة. - يكتفي بدليل واحد لإثبات النّتيجة.

وفي الأخير نخلص إلى أنّ نظريّة الحجاج في اللّغة هي نظريّة تؤمن بالوظيفة الإقناعيّة والتّأثيريّة للّغة، وبأنّ اللّغة تحمل في طيّاتها مضامين حجاجيّة تتجلى في مستويات عدّة منها: الرّوابط الحجاجيّة، والعوامل الحجاجيّة ، والعلاقات الحجاجيّة، والمبادئ الحجاجيّة، والأفعال الكلاميّة، والحوار...، وهي مستويات –وإن كنّا قد ذكرناها منفصلة– إلاّ أنّها تتضافر بعضها ببعض لتشكّل خطابا حجاجيّا بامتياز.

(1) انظر: رشيد الرّاضي، الحجاجيات عند انسكومبرو ديكرو، مرجع سابق، ص: 227.

3. نظرية المساءلة لـ "ميشال ماير"Michel Mayer:

تعدّ نظريّة المساءلة **"لميشال ماير" Michel Mayer** من أبرز النّظريات الحجاجيّة التي عنيت بدراسة الخطاب بصفة عامّة، والخطاب الحجاجيّ الذي يهدف إلى إقناع المتلقي والتّأثير فيه بصفة خاصّة[1].

ترتكز آراء **"ماير" Mayer** الفلسفيّة في هذه النّظريّة، على فكرة جوهريّة، تتّصل "بتحديد طبيعة الكلام، ووظيفته التّساؤليّة، فلما كان الكلام إثارة للسّؤال، أو استدعاء له، لزم أن يتولّد عن ذلك نقاشا، يولّد بدوره حجاجا، فالحجاج لديه محايث لاستعمال الكلام؛ لأنّ الكلام يتضمّن بالقوّة سؤالا يستمدّ منه دلالته"[2].

ممّا يعني أنّ الكلام مهما كانت طبيعته عند **"ميشال ماير"Michel Mayer**، فإنّه لابد من توفره على سؤال، أو أنّ الكلام يقتضي بطبيعته سؤالا، هذا السّؤال يستدعي نقاشا، يولّد بدوره حجاجا، وهو ما يثبت أنّ الكلام يتولد عنه في الأخير حجاجا.

وهكذا يتّضح أنّ "الحجاج" و"الكلام" من وجهة نظر **"ماير" Mayer** مرتبطان أشدّ الارتباط إذ "ليس دور الحجاج إلاّ استغلال ما في الكلام من طاقة وثراء"[3].

وبما أنّ التّساؤل أو المساءلة هما الأساس الذي تقوم عليه نظرية **"ماير" Mayer** الفلسفيّة، فإنّنا نجده يرجع للفلسفة الغربيّة، وذلك من أجل البحث عن منشأة السّؤال، بدءا من أرسطو، إلى سقراط، وصولا إلى أفلاطون لينتهي في الأخير إلى أنّ الفلسفة القديمة لم تُعن بما فيه الكفاية بالتّساؤل[4].

---

(1) انظر: عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التّواصل والحجاج، أفريقيا الشّرق المغرب، 2006م، ص: 196.

(2) محمّد علي القارصني، البلاغة والحجاج من خلال نظريّة المساءلة لميشال ماير، مقال ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص: 394.

(3) محمّد سالم محمّد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 135.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 134.

من هنا نجد **"ماير" Mayer** يعيد التّفكير في مفهوم اللّوغوس "logos"، الذي تعددت دلالته في الفلسفة في الغربيّة، حيث كان يحمل معنى الخطاب والحجّة، ليعرّفه كذلك بأنّه: كلام العقل الذي يدرك نفسه في كل مداه، ويعرفه كذلك بأنّه: العقل المتكلم "la raison parant"[1].

ويركّز **"ماير" Mayer** في نظريّته هذه على مفهومين أساسيين هما: "الصّريح"، و"الضّمنيّ"، إذ يعّرف الحجاج بناءً عليهما، فيقول: "الحجاج هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام، وضمنيه"[2].

وحسب رأي **"ماير" Mayer**، فإنّ المعنى الحرفيّ للجملة يوجد فيه شارة حجاجيّة تقود إلى المعنى الضّمني، وذلك حسب ما يمليه السّياق أو المقام[3].

ممّا يعني أنّ الكلام حسب رأيه يتوفّر على معنيين أساسيّين هما:

- معنى ظاهر: وهو المعني الصّريح (المباشر).
- معنى ضمنيّ: وهو معنى يقودنا إليه المعنى الأوّل؛ بمعنى أنّنا نصل إليه، وندركه من خلال تأويل المعنى الأوّل، وهو ما يعرف في بلاغتنا العربيّة "بالمعنى ومعنى المعنى".

وتجدر الإشارة إلى أنّ ارتكاز الحجاج عند **"ماير" Mayer** على قسمين: "الصّريح"، و"الضّمني"، قد جعل من الحجاج ذا صبغة حواريّة، ودليل ذلك أنّ الكلام بهذا التّقسيم يصبح نصفه للمتكلّم (وهو النّصف المصرّح به)، ونصفه للّسامع، (وهو النّصف الضّمنيّ)[4].

وفي تعريف آخر يربط **"ماير" Mayer** بين الحجاج ونظرية المساءلة، "فما الحجّة عنده إلاّ جواب، أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال مقدّر، يستنتجه المتلقي ضمنيّا من ذلك الجواب، ويكون ذلك بطبيعة الحال في ضوء المقام، وبوحي منه"[5].

(1) انظر: محمّد سالم محمّد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص135.

(2) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 37.

(3) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) انظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، ص: 38، 39.

وهكذا يتّضح أنّ الحجاج بهذا المفهوم يكمن في ثنائية "السّؤال والجواب"، هذه الثّنائية التي تعدّ بالنّسبة **"لماير" Mayer** الوحدة الأساسيّة للّغة، يقول في هذا السّياق "يمثل الزّوج سؤال، جواب، الوحدة الأساسيّة للّغة، ومن ثمّ فإنّ استعمال اللّغة يحدد دائما تبعا لها، فالكلام يعني إثارة سؤال، أو التّصدي له، ولو باسم الحلّ، أو على صورته"[1].

وبالمختصر فإنّ الحجاج عند **"ماير" Mayer** يعني إثارة الأسئلة، التي تستدعي بالضّرورة الإجابة عنها.

ويطابق **"ماير" Mayer** بين الحجاج والبلاغة فيري أنّ كل حجاج هو بلاغة، والعكس، والسّبب في نظره أنّ كلاهما يهدف إلى تضيق شقة الخلاف بين المتخاصمين، أو إلغائها[2].يقول في هذا المقام: "إن ارتباط الحجاج بالبلاغة بيّن وأكيد، فإذا كانت البلاغة هي أن "نفاوض حول المسافة"، فإنّ ذلك يترتّب عليه أن ننهض لغويّا بما يضمن تحديد أشكال الإقناع والتّأثير، بحسب مقصد المحاجِج ومقتضيات المقام"[3].

بمعنى أنّ، "الحجاج حول المسافة يعبّر عن المجال الممكن، أو المحتمل لحل ومعالجة تحديات الواقع، حيث يكمن الإقناع على الأقل، أو الاستمالة في خلق متخيّل يخترق المتخاطبين، ويجعلهم يحسّون برغبة مستعارة تتحوّل إلى هويّة جديدة"[4].

وهكذا، فالحجاج حول المسافة يعني معالجه تحديّات الواقع باستعمال مختلف الآليات والأساليب البلاغيّة، من أجل تحقيق الإقناع والتّأثير.

وقد عالج **"ماير" Mayer** علاقة البلاغة بالحجاج محلّلا فكرة مفاوضة المسافة انطلاقا من فكرتين أساسيتين هما: بنية الصّور البلاغيّة، والعلاقات الحجاجيّة[5].

---

(1) مشال ماير، اللّغة والمنطق والحجاج، الباب الثّاني: اللّغة والسّياق، (مقال) ضمن: كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، تقديم وترجمة: محمد أسيداه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010م، ج5/ ص:16.

(2) انظر: محمد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص: 136.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغير، مرجع سابق، ص: 205.

(5) انظر: محمد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 136.

أ. بنية الصّور البلاغيّة:

أولى **"مايير" Mayer** أهميّة كبيرة للصّورة البلاغيّة، وذلك لما لها من دور كبير في عمليّة الإقناع والتّأثير، بفضل ما تمتلكه من قدرة تمكّنها من جذب المتلقي، ولفت انتباه، وكذا تحريك خياله حتى يستوعب الأفكار، والصّورة المقدّمة له، وقد عدّ "المجاز" من أهمّ الصّور البلاغيّة، على اعتبار أنّه وسيلة لخلق المعنى، وطريقة للتّعبير عن الأهواء والمشاعر والانفعالات[1].

ويتجلى دور الصّور البلاغيّة في نظريّة المساءلة في كونها "إذا ما طرحت في الخطاب: فذلك يعني أنّ سؤالا طرح فيه، والسّؤال يستدعي بالضّرورة جوابا يستفهم السّامع ويدعوه إلى الإجابة عن السّؤال المطروح، وتتأتى الإجابة بتجاوز ظاهر اللّفظ الحامل، فالجواب سؤال في حدّ ذاته، لأنّه يحدّد وجها واحدا من الجواب، وتبقى بقية الوجوه متعلّقة بأسئلة جديدة تطرح"[2].

ويشرح **"محمّد علي القارصي"** هذه الفكرة بصوغه للمثال الآتي: "محمّدٌ أسدُ"، إذ من الواضح أنّ "ظاهر اللّفظ في هذه الجملة لا يفيد الحقيقة، وعندها يتساءل المخاطَب عن مقصد المتكلّم، وعن سبب اقتران محمّد بالأسد؟ إنّ الاختلاف القائم بين المسند والمسند إليه هو أصل هذا التّساؤل ومصدره، ولا يكون الحلّ إلاّ في الجواب المفسّر للتّماهي الصّوريّ البلاغيّ بين الطّرفين"[3].

ممّا يعني أنّ الاختلاف الذي تؤسّس وتبنى عليه الصّورة المجازيّة، هو أساس التّساؤل وأصله حسب نظريّة **"مايير" Mayer** التّساؤليّة، إذ أنّ هذا الاختلاف يدفع المتلقي إلى طرح سؤال لا يستطيع الإجابة عليه إلاّ بتجاوز ظاهر اللّفظ، وذلك من خلال تفسير التّماهي الصّوريّ البلاغيّ بين الطّرفين.

(1) انظر: محمّد سالم محمّد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص:136.

(2) محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظريّة المساءلة، ضمن كتاب: أهمّ نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة، مرجع سابق، ص: 396.

(3) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

وهكذا يتّضح أنّ الصّور البلاغيّة ذات طبيعة حجاجيّة تساؤليّة لأنّها تلمح إلى المقصود، وتشير إلى جزء من الإجابة[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الصّورة البلاغيّة التي يتحدّث عنها **"ماير"** ليست على إطلاقها، إذ ليست كلّ صورة بلاغيّة ذات طبيعة حجاجيّة تساؤليّة، وإنّما "يشترط في الصّورة البلاغيّة أن تبتعد عن المبالغة والحشو؛ أي أن تكون مقاميّة، بالغة الإيحاء"[2]. وهو بهذا يتوافق مع أستاذه "بيرلمان".

ب. العلاقات الخطابيّة:

استفادة **"ماير" Mayer** من الخطابة الأرسطيّة، في تعميق دراسته للعلاقات الخطابيّة المرتبطة بالحجاج، حيث تنطلق من وسائل الاستمالة الخطابيّة الثّلاث التي حددها "**أرسطو Aristote**"[3].

- ✓ الإيتوس: الخصال أو الصّفات المتصلة بالخطيب، وقد عبر عنها "بالأخلاق".
- ✓ الباتوس: ما يثيره الخطيب من مشاعر في الجمهور، تدفعهم إلى التّسليم والاقتناع بخطابه.
- ✓ اللّوغوس: وهو الخطاب أو ما يعرف عند المحدثين "بالرّسالة" إلاّ أنّه اختزلها كلّها، واحتفظ فقط بتلك العلاقة بين المتكلم والمخاطب.

أي أنّ هذه العناصر السّابقة أعاد صياغتها في ثلاث أركان هي: الأخلاق، السّؤال، والجواب[4].

وهو بهذا يكون قد فرع اللّوغوس إلى عنصرين أساسيّين هما: السّؤال والجواب، واختزل المخاطَب وألحقه بالمتكلّم، مما يعني أنّه رفع من شأن المتكلّم، حيث أحلّه محلّ العارف المتيقّن، وهذا بالطّبع يزيد من مصداقيّة وفعاليّة الخطاب، بل ويحمل المخاطَب على تصديق وقبول كلّ ما جاء به المتكلّم[5].

---

(1) انظر: محمد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 136.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربية، مرجع سابق، ص: 398.

(4) المرجع نفسه، ص: 399.

(5) انظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

وقد اشترط "**مايير**" **Mayer** في الخطيب مجموعة من الصّفات، كأن يكون ذا طاقة تأثيريّة (كاريزميّة) من جهة، وثقافة عميقة ووعي بالمستويات المعرفيّة لدى مخاطَبيه من جهة أخرى، إذ بهذا يستطيع صياغة التّساؤلات الجوهرية التي يستدعيها المقام، وكذا تحويل مخاطبه من موقع المستمعين السّلبيين إلى مستمعين فاعلين ونشيطين[1].

وفي الأخير نقول: إنّ انفتاح "**مايير**" **Mayer** على الفلسفة والمنطق، ونظريّة المعنى، وكذا انطلاقه من أفكار "**بيرلمان**" **perelman** جعل من تصوراته ثلاثيّة الأبعاد فهي:

تداوليّة: تبحث في ظروف إنجاز الخطاب.

تأويليّة: من حيث علاقة السّؤال بالجواب.

بلاغيّة: من حيث ربطه بين البلاغة والحجاج[2].

- **الحجاج عند علماء العرب المحدثين:**

لاشكّ في أنّ للعلماء العرب دورا كبيرا في ترجمة وتطوير نظريّة الحجاج الغربيّة، مستفيدين في ذلك من تراثهم العربيّ القديم المليء بعنصر الحجاج والمحاجّة، وهو ما يتجلى في تأليفهم للعديد من الكتب والمقالات التي تهدف للتّأصيل لهذا المصطلح، وكذا تطبيقه على تراثنا العربيّ، من أبرزهم: "**عبد الله صولة**"، و"**أبو بكر العزّاوي**"، و"**طه عبد الرّحمن**"...

1. الحجاج عند "عبد الله صولة":

يعدّ عبد الله صولة من أهم المفكرين العرب الذين اهتموا بنظريّة الحجاج الغربيّة، وهو ما يظهر جليّا في العديد من مؤلفاته، أبرزها: كتابه: "في نظريّة الحجاج"، وكذا "الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته" من خلال "مصنّف في الحجاج –الخطابة الجديدة" "**لبرلمان وتيتيكا**"، وهو مقال جاء ضمن كتاب "أهمّ نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم"، ... إلاّ أنّ كتابه:

(1) انظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 137، 138.

(2) المرجع نفسه، ص: 138.

"الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة" يعدّ من أهمّها على الإطلاق، والذي أراد منه تطبيق نظريّة الحجاج الحديثة على القرآن الكريم.

ولتحقيق هذا الأمر نجده قد انطلق من فكرة أساسيّة مفادها: أنّ القرآن الكريم هو خطاب، وبما أنّه كذلك فهذا يعني أنّه يقتضي الإقناع والتّأثير، مستشهدا في هذا بتعريف **"بنفنيست" Benveniste** للخطاب بقوله: "الخطاب في أعمّ مفاهيمه، كلّ قول يفترض متكلّما وسامعا مع توافر مقصد التّأثير بوجه من الوجوه في هذا السّامع"[1].

وقد تمكّن **"عبد الله صولة"** في هذا الكتاب من دراسة حجاجيّة الخطاب القرآني انطلاقا من مستويات عدّة بدءًا بالكلمة، مرورا بالتّركيب، وصولا إلى الصّورة، ليثبت في الأخير بأنّ الخطاب القرآنيّ هو خطاب حجاجيّ سواء على مستوى ألفاظه أو تراكيبه أو صوره.

- **حجاجية الخطاب القرآني على مستوى الكلمة:**

يحاول **"عبد الله صولة"** في الباب الأوّل من كتابه المعنون بـ: "المعجم القرآنيّ: خصائص كلماته وحركتها الحجاجيّة" أن يثبت الفعاليّة الحجاجيّة للمفردة القرآنيّة، يظهر ذلك جليّا من خلال تعريفه للمفردة تعريفا حجاجيّات أوليّا، يقول: "إنّها الوحدة المعجميّة – الصّرفيّة – الإعرابيّة معا القابلة لأن تكتسب بالإضافة إلى معناها المعجميّ سمات دلاليّة إضافيّة من خلال علاقتها بالمقال الذي ترد فيه، وبالمقام الذي تستعمل فيه، وهي قادرة في الوقت نفسه على التّأثير في ذلك المقال والمقام، بفضل مالها من قيم دلاليّة مختلفة بعضها مستمدّ من اللّغة نفسها، وبعضها متأتّ من الاستعمال والتّداول"[2].

وقد قسّم **"عبد الله صولة"** الباب الأوّل من كتابه إلى ثلاث فصول أساسيّة، تطرّق في الفصل الأوّل إلى الحديث عن "خصائص الكلمة الحجاجيّة،" وقد قسّمه بدوره إلى ثلاثة مباحث أساسيّة،

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 41.
(2) المرجع نفسه، ص: 68.

اهتم في المبحث الأوّل بدراسة الخصائص الاقتضائية لبعض الكلمات القرآنيّة، مركّزا أكثر على المقتضى المعجميّ، لأنّه الأصل من الدّراسة.

ومع اعتراف **"عبد الله صولة"** بأنّ المقتضى أكثر ما يكون ظهوره في التّركيب، وفي حالات التّفاعل بين الأطراف المشاركة في المحادثة شأن المقتضى الوجودي والتّداولي، إلّا أنّ هناك كلمات تحمل في ذاتها مقتضى، حتى إذا ما وضعت في تركيب ما كانت هي المسؤولة عن ظهور المقتضى فيها انطلاقا من معناها المعجميّ[1].

ويذهب **"عبد الله صولة"** إلى أنّ المقتضى وسيلة حجاجيّة بامتياز، سواء أنجم عن وحدة معجميّة أو عن تركيب، والسّبب في ذلك هو صموده أمام النّفي في كثير من الأحيان[2].

وفي هذا المبحث أشار **"عبد الله صولة"** إلى بعض المسائل المتعلّقة بالمقتضى المعجمي، أهمّها:

- إنّ البحث عن مقتضى الكلمة القرآنيّة يقتضي منّا تدبّر معناها المعجمي، بغضّ النّظر عن معانيها العقائديّة.
- أنّه ليست جميع الكلمات ذات مقتضى معجمي، من ذلك: "أسماء الأعلام، والجنس، من قبيل: رجل، شجرة..."، والأمر بطبيعة الحال ليس مطلقا.

ولأنه يرى بأنّه من شبه المستحيل دراسة المقتضى المعجميّ لجميع كلمات القرآن الكريم، فقد اكتفى بدراسة أكثر المفردات تواترا فيه، من ذلك مفردة: الله، الكافرون، المؤمنون... مركّزا على دور الخاصيّة الاقتضائية في صنع البعد الحجاجيّ للكلمة في القرآن الكريم[3].

أمّا المبحث الثّاني: فقد اهتم فيه بـ "خصائص الكلمة التّقويميّة وأبعادها الحجاجيّة"، «والتّقويم في اصطلاح الفلاسفة تحديد قيمة الشّيء بإطلاق حكم قيمي عليه يرفعه أو يحطه بالنّسبة إلى معايير ومبادئ كونيّة قوامها العقل أو التّواضع الاجتماعيّ، أو ذاتيّة عاطفيّة خاصّة»[4].

---

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 88.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 89.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 90، 91.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 126.

والتّقويم أو الحكم القيمي عند فلاسفة الأخلاق وكذا علماء اللّسان نوعان:

تقويم غير أخلاقي: يتعلّق بالمقادير والأحجام وكذا المسافات ودرجات الحرارة.

تقويم أخلاقي: مثل: حسن وقبيح[1].

ويذهب **"عبد الله صولة"** إلى أنّ الكلمات ذات الطّابع التّقويمي متوفّرة بكثرة في القرآن الكريم، ولعلّها أكثرها تداولا واستعمالا كلمتي: المؤمنون والكافرون، وللبرهنة على قوله هذا اختار من القرآن الكريم ستين مادة لغويّة، اشتقت منها كلمات بصيغ مختلفة، وتواتر حضورها في القرآن حاملة طابع التّقويم. وقد وضع هذه الكلمات في جدول، ورتبها ترتيبا هجائيا، وقسّمها إلى ثلاثة أقسام: أفعال – صفات – مصادر وأسماء[2]. ليخلص في الأخير إلى أنّ المعجم القرآنيّ يطغى عليه البعد التّقويمي[3].

أمّا **المبحث الثّالث** فقد خصّصه لخصائص الكلمة القرآنيّة وأبعادها الحجاجيّة، وقد عمد في هذا المبحث إلى اختيار طائفة من الكلمات القرآنيّة على أساس مالها من تاريخ واضح في لغة العرب وفي وجودهم الدّيني والاجتماعي والاقتصادي، وعمل على تدبّر القيمة الحجاجيّة لها، والتي اكتسبتها من خلال التّداول والاستعمال، ليكتشف أنّ القرآن الكريم تعامل مع الألفاظ العربيّة والمعرّبة بطريقة مخصوصة جعلتها ذات قوّة حجاجيّة واقناعيّة معيّنة[4]. حيث تعامل مع الألفاظ العربيّة بأربع طرق:

- الحفاظ على الكلمة نفسها مع إضافة معنى شرعي إلى معناها اللّغوي مثل كلمتي "المؤمن" و"إسلام".
- الحفاظ على الكلمة بمعناها الدّيني الذي كان قبل نزول القرآن مع زيادة قيود شرعيّة مثل كلمتي "الصيام" و"الحج".
- الحفاظ على الكلمة كما هي مع نقلها من مجال الحقيقة إلى مجال المجاز، مثل كلمتي "المنافق" و"الفاسق".

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق ص: 130

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 131، 132.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 145.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 156، 157.

- الحفاظ على الكلمة نفسها مع نقلها من مجالها الوثنيّ إلى مجال التّوحيد، ويبرز هذا الأمر بكثرة في أسماء الله الحسنى[1].

وهي كلّها طرائق تلتقي عند نقطة واحدة مفادها الحفاظ على الكلم كما هو، مع إدخال تغيير عليه بوجه من الوجوه[2].

أما **البابُ الثّاني** من كتابه، فقد جاء معنونا بـ: **"التّركيب في القرآن، خصائصه ووجوه الحجاج فيه"**، قام فيه بدراسة البعد الحجاجيّ للتّركيب القرآنيّ من ناحية العدول الذي قسّمه إلى مستويين: مستوى كميّ، ومستوى نوعيّ، ثمّ عمل على تقسيم كلّ مستوى من هذين المستويين إلى قسمين.فالعدول الكمّي قسّمه إلى:

عدول كمّي بالزّيادة: منشأه التّوكيد، وجميع وسائله الدّاخلة على الجملة الاسميّة والفعليّة مثل: إنّ، لام التّوكيد، إنّما[3]. التي تعمل على توكيد الكلام وزيادة طاقته الحجاجيّة، كما تعمل على توجيهه:

أ. **توجيه إثبات:** وذلك باستعمال الموجّهات اليقينيّة كالقسم والقصر، والتّوكيد بإنّ مع لام التّوكيد...[4] أو موجّهات تقريبيّة ظنيّة، وإن كانت من وجهة نظر **"عبد الله صولة"** قد تعرّض الكلام إلى أن لا يؤخذ مأخذ الجدّ لغياب الضّامن لحقيقة هذا الكلام، مما يجعل صاحبها يقف موقف حياد من مضمون القضايا التي يعرضها وبالتّالي لا تحصل عمليّة الإقناع[5].

ب. **توجيه تقويم:** اكتشف **"عبد الله صولة"** أنّ القرآن الكريم استعمل كثيرا من الألفاظ ذات المحتوى التّقويمي مثل: حسن/قبيح، جميل/فاسد، طيّب/خبيث، وهي كلّها ألفاظ توجّه الملفوظ توجيها تقويميّا يبرز موقف المتكلم من الأمور التي يتحدث عنها[6].

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 157، 158.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 159.
(3) انظر المرجع نفسه، ص: 253- 254.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 316.
(5) انظر: المرجع نفسه، ص: 318- 319.
(6) انظر: المرجع نفسه، ص: 324.

أمّا "**العدول الكمّي بالنّقصان**"، فمداره الإيجاز، وذلك باستعمال الحذف (حذف ضمير، حذف اسم، جواب شرط...)[1]. وهو كثير في القرآن الكريم.

العدول النّوعي: ويحصل بالانتقال من طريقة في التّعبير إلى طريقة مضادة لها في الغالب[2]. وينقسم إلى:

- عدول نوعي جدولي: كالانتقال من الخبر إلى الانشاء، أو من الانشاء إلى الخبر، أو من الجملة الفعليّة إلى الجملة الاسمية...[3].
- عدول نوعي نسقي: كالتّقديم والتّأخير، التّضمين، الالتفات...[4].

الباب الثّالث: عنونه "**عبد الله صولة**" بـ: "**الصّورة في القرآن خصائصها ووجوه الحجاج فيها**"، ابتدأ هذا الباب بمقدّمة عرّف من خلالها الصّورة، وبيّن وظيفتها الحجاجيّة، وقسّمه بدوره إلى فصلين، تحدّث فيهما عن حجاجية الصّورة في القرآن الكريم، والتي مدارها حسب رأيه على أمرين: مادة الصّورة من ناحية، وشكل الصّورة من ناحية أخرى[5].

الفصل الأول: مادة الصّورة وأبعادها الحجاجيّة:

في بداية الفصل يشير "**عبد الله صولة**" إلى أنّ أغلب الباحثين والدّارسين للصّورة في القرآن الكريم ركّزوا على كثرة مجيئها حسيّة تعوّض مفهوما معيّنا، أو فكرة مجرّدة بهدف إقناع المتلقي والتّأثير فيه، إلاّ أنّهم لم يعنوا كفاية بفحص أو دراسة المادة المكونّة لذلك المحسوس من أين جاء، وما طبيعته، ولماذا وقع اختيار القرآن الكريم عليه دون غيره ليشكّل به صوره الفنيّة[6].

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 387.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 423.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 433- 334.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 442.
(5) انظر: المرجع نفسه، ص: 496.
(6) انظر: المرجع نفسه، ص: 499.

وقد توصل **"عبد الله صولة"** إلى أنّ الصّورة في القرآن الكريم غالبا ما تكون من المحسوس، إلاّ أنّه ليس أيّ محسوس، فهي إذ تعمد إلى إقناع المتلقي بفكرة معيّنة، لا يتحقق لها ذلك لمجرّد أنّها من الحسّ، وإنّما لكون هذا الحس نفسه مستقى من تجارب المتلقين الماديّة ومشاهداتهم العينيّة وممارساتهم المعيشية، وكذا سلوكهم اليومي، لينتهي في الأخير إلى أنّ مادة الصّورة في القرآن الكريم قد لا تكون في الأصل مستقاة من الحس، وإنّما قد تستمد الصّورة مادتها من المجال العقائديّ أو الفكريّ أو الثقافيّ[1]. وهو ما دفعه إلى تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين:

تطرّق في **"المبحث الأول"** إلى مادة الصّورة المنتزعة من مجال المتلقين الأوّل الحسّي مثل: المجال الزّراعي والتّجاري، والحيواني والاجتماعي...

أما **"المبحث الثّاني"**: فقد درس فيه مادة الصّورة المستقاة من مجال حياتهم: الفكريّة والعقائديّة والثقافيّة...[2].

الفصل الثّاني: شكل الصّورة وأبعاده الحجاجية:

يذهب **"عبد الله صولة"** في هذا الفصل إلى أنّ مدار الحجاج في شكل الصّورة سواء أكانت تشبيها أو كناية أو تمثيلا...، هو المحل الشّاغر، الذي يعدّ بؤرة الحجاج وعماده، والّسبب في ذلك هو بقاؤه مخفيّا غير ظاهر، يُدْعى المتلقي إلى كشفه وإماطة اللّثام عنه[3].

أمّا السّبب في طيّه وبقائه ضمنيّا يتوصّل إليه المتلقي عبر مسار حجاجيّ معين، فيكمن حسب **"عبد الله صولة"** في كون مضمونه عادة ما يكون معلومة جديدة بالنّسبة للمتلقي، بحيث لا يستطيع قبولها أو استساغتها بيسر، لذلك سلكت إلى ايصال هذه للمتلقي سبيلٌ فيها استدراج له لكي يقتنع ويرضى بما يُعرض ذلك[4].

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 500.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 501- 502.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 555.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 556.

2. الحجاج عند "طه عبد الرّحمن":

يعد "**طهّ عبد الرّحمن**" من أبرز علماء العرب الذين اهتموا بالحجاج، ونظّروا له، "وتمتاز نظرته للحجاج بطابعها الفلسفي، كونه أستاذا للمنطق وفلسفة اللّغة من جهة، ولاتكائه على أصول تعتمد الفلسفة والمنطق كالمؤلفات العربيّة القديمة، والغربيّة القديمة، والحديثة من جهة أخرى، ولأنّ هذا النّوع من الخطابات لابد أن يكون فلسفيّا قبل كلّ شيء ما دام يتعلّق بالكلام والخطاب عموما[1].

يعرّف "**طه عبد الرّحمن**" الحجاج في كتابه "**اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي**" بقوله : "كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوة مخصوصة يحق له الاعتراض عليها".

والمتأمل لهذا التّعريف يجد أنّ "**طه عبد الرّحمن**" حصر الحجاج في الخطاب المنطوق دون المكتوب يظهر وذلك من خلال قوله: "كلّ منطوق"، في حين أنّ الحجاج ليس كذلك، فهو قد يكون منطوقا، كما يكون مكتوبا، – وإن كانت نظرية الحجاج الحديثة تركّز أكثر على المكتوب–.

كما نجده ركّز على مفهوم "الإفهام"، والذي جعله الغاية من الحجاج، وهو ما يتمظهر من خلال قوله "موجه إلى الغير لإفهامه"، ومعلوم أنّ الهدف من الحجاج هو الإقناع، وبمفهوم أدق "الاقتناع"، لأنّ هناك فرقا كما بيّنا سابقا بين الإقناع والاقتناع؛ علما أنّ "الإفهام شرط أساسيّ في عمليّة الحجاج، إذ الاقتناع يحصل بالافهام، ولولاه لما حصل اقتناع، فالإفهام مرحلة وسطى بين الحجاج والاقتناع، وهذا أمر لا ينازع فيه أحد[2].

وشيء آخر ركّز عليه "**طه عبد الرّحمن**" في هذا التّعريف، وهو أنّ الحجاج مؤسّس على مبدأِ الحريّة، وينافي الإكراه والإلزام، فالمتلقي غيرُ ملزم بتصديق كلّ ما يُعرض عليه من أفكار، وإنّما يحقّ له القبول كما يحقّ له الاعتراض، وهو ما يتمظهر من خلال قوله: "دعوة مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها". وهو بهذا يكون قد أشار إلى خاصيّة أساسيّة من خصائص الخطاب الحجاجيّ.

---

(1) هاجر مدقّن، خطاب الحجاجي أنواع هو خصائصه، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، 1434-2013م، ص: 6.

(2) عمر بوقرّة، الأفق الحجاجي في نظريّة النّظم لعبد القاهر الجرجاني، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2017م، ص: 97.

ولم يكن هذا التّعريف الوحيد الذي وضعه **"طه عبد الرّحمن"** للحجاج، إذ نجده في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" يعرّفه بقوله: "فعاليّة تداوليّة جدليّة، فهو تداوليّ لأنّ طابعه الفكريّ مقاميّ اجتماعيّ، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخباريّة، وتوجهات ظرفيّة، وهو أيضا جدليّ لأنّ هدفه إقناعيّ"[1].

ممّا يعني أنّ الحجاج عند **"طه عبد الرّحمن"** يرتكز على شيئين أساسيين هما:

- أنّ الحجاج ذو طابع تداوليّ، وذلك لاهتمامه بالمقام ومقتضيات الحال.
- أنّه جدليّ: لأنّ هدفه الأساسيّ هو تحقيق الإقناع.

ويمكن القول أنّ هذا التّعريف أقرب إلى مفهوم الحجاج ،من التّعريف الأوّل.

وقد جعل **"طه عبد الرّحمن"** من الحجاج صفة ملازمة للخطاب، ولتكوثره، حيث يقول: "إنّ الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجيّة"[2]، بناءً على أنّه لا خطاب بغير حجاج.

والحجاج عند **"طه عبد الرّحمن"** أنواع، فهناك الحجاج التّجريديّ والحجاج التّوجيهيّ، وكذا الحجاج التّقويميّ، وسنفصّل القول في كلّ واحد منهم فيما يأتي:

أ. الحجاج التّجريدي:

وهو أدنى مراتب الحجاج لأنّه يؤسّس على أساس الصّورة، ويهمل المضمون والمقام[3]. والمقصود بالصّورة هنا ليس الزّخرفة الشّكلية للقول وتنميقه، وإنّما طريقة بنائه المؤسّسة على البرهان "علما بأنّ البرهان هو الاستدلال الذي يعنى بترتّب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النّظر عن مضامينها واستعمالاتها"[4].

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثّقافيّ العربيّ، الرّباط ،المغرب، 2000م، ص: 65.
(2) طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ، مرجع سابق، ص: 129.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 227.
(4) المرجع نفسه، ص: 226.

ب. **الحجاج التّوجيهي**: وفيه يهتمّ المحاجِج بكيفية عرض حججه، وإيصالها للمتلقي، دون مراعاة له، ولردود فعله، فهو يهتمّ أكثر بمقصوده، وبالأفعال المصاحبة لأقواله[1]. ممّا يعني أنّه يضع المتلقي على هامش العمليّة الحجاجيّة.

ج. **الحجاج التّقويمي**: يهتم هذا النّوع من الحجاج اهتماما كبيرا بالمتلقي، وبدوره الفعّال في العمليّة الحجاجيّة، إذ يحاول المخاطِب في هذا الحجاج أن يثبت صحّة دعواه، وذلك بأن أن يجرّد من نفسه ذاتا ثانية يضعها في منزلة المتلقي المعترض على دعواه، فيقيم بذلك حوارا حقيقيّا بينه وبين نفسه.

ممّا يعني أنّ المخاطِب هنا لا يهتم بالحجج وطريقة إلقائها، بقدر ما يهتم بالمتلقي وبردود فعله[2].

ويتّضح ممّا سبق أنّ الحجاج التّقويمي هو المقصود من كلّ حجاج، لاحتوائه على جميع عناصر أو شروط العمليّة الحجاجيّة، بحيث لا يقتصر هذا النّوع من الحجاج على المخاطِب أو الخطاب، وإنّما يأخذ بهما الاثنين "إذ هو الاستدلال الذي يأخذ فيه المحتجّ بوجه المعترض، فضلا عن وجهته الخاصّة بوصفه مدّعيا"[3].

- **الحجاج والبرهان عند "طه عبد الرحمن":**

يفرّق **"طه عبد الرّحمن"** بين الحجاج والبرهان من حيث الوظيفة الالتباسيّة التي يختصّ بها الحجاج، من غيره من طرق الاستدلال، ممّا يعني أنّ الالتباس هو الفاصل بين الحجاج والبرهان[4].

والأصل في الالتباس الحجاجيّ حسب **"طه عبد الرّحمن"** ليس الغموض الذي يوحي بتعدّد التّأويلات، كأن تكون هذه الجملة مثلا تقبل تحليلين نحويين مختلفين، الشّيء الذي يضع المتلقي في متاهات التّأويل، كما أنّه ليس المقصود به تعدّد معاني اللّفظ الواحد في الدّليل، إنّما الأصل في الالتباس الحجاجيّ هو اجتماع اعتباران لا يجتمعان في البرهان مطلقا هما: "اعتبار الواقع، و اعتبار

(1) انظر: طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ، مرجع سابق، ص: 227.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 228.
(3) طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي،مرجع سابق، ص: 229.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 230 .

القيمة". فإذا كان البرهان يستدّل على حقائق الأشياء "للعلم" بها، فإنّ الحجاج يستدلّ عليها للعلم بها والعمل بمقاصدها[1].

وخلاصة القول: إنّ الحجاج حسب **"طه عبد الرّحمن"** يجتمع فيه قصدين اثنين هما، "قصد العلم وقصد العمل"، على خلاف البرهان الذي يتوفر على قصد واحد هو قصد العلم بالأشياء فقط[2].

3. الحجاج عند أبي بكر العزاوي:

يعدّ **"أبو بكر العزّاوي"** من أبرز اللّغويين العرب المحدثين الذين اهتموا بدراسة الحجاج في اللّغة، حيث تحدّث في مقدمة كتابه "اللّغة والحجاج" عن تبنيه لهذه النّظرية واعتبارها إطارا نظريّا لبحثه يقول: "... وقد تبنينا نظريّة الحجاج في اللّغة "largumentation dans la langue" التي وضع أسسها اللّغوي الفرنسي **"أوزفالد ديكرو" (O. Ducrot)** إطارا نظريّا ومنهجيّا لهذا البحث، وتنطلق هذه النّظريّة من الفكرة الشّائعة التي مؤداها "أنّنا نتكلم عامّة بقصد التّأثير"[3].

وقد انشغل الباحث في "إسهاماته الثّلاثة"[*] بعرض هذه النّظرية عرضا تبسيطيّا بعيدا عن الاستغلاق، عرضا يشي بالتّمكن، ويعتمد الوضوح"[4].

يعرّف **"أبو بكر العزّاوي"** الحجاج بأنّه "تقديم الحجج والأدلّة المؤدية إلى نتيجة معيّنة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب. وبعبارة أخرى يتمثّل الحجاج في انجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللّغويّة، وبعضها الآخر هو بمثابة النّتائج التي تستنتج منها"[5].

---

(1) انظر: طه عبد الرّحمن، اللسان والميزان أو التّكوثر العقلي، مرجع سابق، ص: 230.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 231.

(3) أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، ص: 8.

(*) اللّغة والحجاج، الخطاب والحجاج، وحوار حول الحجاج.

(4) عبد اللّطيف عادل، المشروع الحجاجيّ للدكتور أبي بكر العزّاوي، مقال ضمن كتاب: الحجاج اللّغوي قراءات في أعمال الدّكتور أبو بكر العزاوي، تنسيق: حسن مسكين، ط1، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2017م، ص: 66.

(5) أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، ص: 16.

نفهم من هذا التّعريف أنّ الحجاج اللّغوي هو عبارة عن قول أو مجموعة من الأقوال تتضمّن حجّة أو مجموعة من الحجج، تقود إلى نتيجة معيّنة، أو تخدم نتيجة معيّنة، قد تكون صريحة أو ضمنيّة تفهم من سياق الخطاب.

وفي إطار تمكّنه من هذه النّظرية نجده يشرح بشكل دقيق ومفصل وبيداغوجي مفاهيمها وآليات اشتغالها[1]، بدءًا بالحجّة التي هي في نظره "عبارة عن عنصر دلاليّ يقدّمه المتكلّم لصالح عنصر دلاليّ آخر"[2]، مبيّنا أشكال ورودها، كأن ترد على شكل قول أو فقرة أو نصّ، أو مشهدا طبيعيّا أو سلوكا غير لفظيّ... بالإضافة إلى أنّها قد تكون ظاهرة أو مضمرة، ونفس الشّيء بالنّسبة للرّابط والنّتيجة[3].

كما نجده يبين بعض السّمات التي تتّسم بها الحجج كأن تكون:

- سياقيّة، باعتبار أنّ السّياق هو الذي يحدّد طبيعة العبارة الواحدة، هل هي حجّة أو نتيجة أو غير ذلك.
- نسبيّة: بمعنى أنّ الحجج ليست جميعها بنفس القوّة الحجاجيّة، فهناك الحجج القويّة والأقوى، كما أنّ هناك الضّعيفة والأضعف.
- قابلة للإبطال: أي أنّها لا تتّسم بالحتميّة والإلزام، كما هو الحال في البرهان، وإنّما هي نسبيّة قابلة للدّحض في أيّ وقت[4].

ثم يقف عند السّلم الحجاجيّ، فيعرّفه ويبيّن قوانينه ومميزاته[5]، لينتقل إلى التّفريق بين الرّوابط والعوامل الحجاجيّة...[6].

(1) أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 66.
(2) المرجع نفسه، ص: 18.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 18.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 19، 20.
(5) انظر: المرجع نفسه، صفحة: 20 إلى 24.
(6) انظر: المرجع نفسه، ص: 25.

كما تحدّث **"أبو بكر العزّاوي"** عن الاستعارة، وأولاها عناية فائقة، معتبرا أنّها أحد أهم الوسائل اللّغويّة التي يتوسّل بها المتكلّم لتحقيق مقاصد حجاجيّة محدّدة، معتبرا أنّ:

- القول الاستعاريّ أقوى إقناعا وتأثيرا من القول العادي.
- القول الاستعاريّ يقدّمه المتكلّم باعتباره دليلا أقوى لصالح النّتيجة المرجوّة، وهو ما يجعله غير قابل للإبطال أو التّعارض الحجاجي[1].

وقد ميّز الباحث بين نوعين من الاستعارة، استعار حجاجيّة وأخرى بديعيّة مركّزا اهتمامه على الاستعارة الحجاجيّة، باعتبارها أكثر انتشارا وارتباطا بمقاصد المتكلمين وبسياقاتهم التّواصليّة، على عكس الاستعارة البديعيّة التي لا يكون الهدف منها سوى التّزويق، وإظهار التّمكن من اللّغة، والتّفنّن في القول؛ أي أنّها مقصودة لذاتها[2].

وقد حاول الباحث تطوير النّظرية الحجاجيّة وتوسيع مجال تطبيقها، لتشمل مختلف النّصوص الدّينيّة والأدبيّة والمناظرات والمفاوضات التّجاريّة واللّافتات الإشهاريّة. إذ يرى أنّ الحجاج يتمظهر في جميع أنواع الخطاب التّواصلي[3].

ومن هذا المنطلق نجده يطبق هذه النّظرية على عديد من النّصوص العربيّة، بدءًا بالخطاب القرآنيّ، من خلال تحليله لسورة الأعلى[4]، إلى الخطاب الشّعريّ من خلال تحليله قصيدة "العلّة" للشّاعر **"أحمد مطر"**، والتي ركّز فيها بشكل كبير على حجاجيّة كلّ من: الاستعارة، والتّكرار سواء أكان تكرار (الرّوابط الحجاجيّة، ألفاظ بعينها، صيغ تركيبيّة، تكرار مقاطع النّص...)، كما ركّز على حجاجيّة كلّ من الحوار، والأفعال اللّغويّة (استفهام، سؤال، أفعال تمني..)[5].

---

(1) انظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 105، 106.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 107.

(3) انظر: أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ط1، مؤسسة الرّحاب الحديثة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان، 2010م، ص: 11.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 20.

(5) انظر المرجع نفسه، ص: 39.

لينتقل الباحث إلى تحليل عيّنة من الأمثال الشّعبية المغاربيّة، وقد ركّز فيها على نمطين تركيبيين مختلفين، فهناك الأمثال التي تبدأ بأداة الشّرط، الاستلزام "إلى"؛ أي ما يقابل إن، إذا مثل: "إلى حضر الماء كيترّفع التّيمم"، وكذا التي تبدأ باسم موصول "اللّي" مثل: "اللّي معندو فلوس كلامو مسوس".

وقد ركّز على هذين النّمطين باعتبارهما أكثر قابليّة للقراءة الاستلزاميّة، ليبيّن في الأخير عدم شمولية التّحليل الاستلزامي؛ فالأمثال لا تبتدئ كلّها بأداة الشّرط أو الاستلزام ،وحتى تلك التي تبتدأ بأداة الشّرط أو الاستلزام فإنّها لا تفيد دائما الشّرط والاستلزام، كما أنّ هناك أنماطا أخرى من الأمثال التي تفيد الاستلزام مع أنّها لا تتضمّن أداة استفهام، بالإضافة إلى أنّ الذين يُرجعون البنية الدّلاليّة للأقوال المثَلية إلى مفهوم الاستلزام لا يقصدون الاستلزام التّداولي أو الطّبيعي، وإنّما يقصدون الاستلزام الصّوري المنطقي[1].

ليخلص في الأخير إلى أنّ المثل "مبدأ حجاجيّ"؛ لأنّه يتمثّل في الأفكار والمعتقدات المشتركة بين الأفراد[2]، كما يمكن اعتباره حجّة قويّة جاهزة مثل أقوال العلماء والحكماء والشّواهد[3].

ولم يقف الباحث عند هذا الحد، وإنّما توجّه للبحث عن الجانب الحجاجيّ لنماذج من الصّورة الإشهارية، لينتهي إلى أنّ الحجاج يشمل مختلف أنماط التّواصل، وأنّ التّواصل قد يكون لغوياّ وغير لغويّ، والحجاج كذلك قد يكون بوسائل لغويّة وغير لغويّة.

وبهذا يكون الباحث قد عدل عن مقولة الباحث الأستاذ "**طه عبد الرحمن**"، والتي تنصّ على أنّه "لا تواصل باللّسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللّسان"، ليوسع من مجال تطبيقها، فيرى أنّه لا تواصل بغير حجاج ولا حجاج بغير تواصل[4].

فكلّ تواصل هو حجاج وكلّ حجاج هو تواصل، بغضّ النّظر عمّا إذا كان التّواصل باللّسان أو بغير لسان.

(1) انظر: أبو بكر العزّاوي، الخطاب والحجاج، مرجع سابق، ص: 67.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 82.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 87.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 106.

وهكذا نخلص إلى أنّ أبو بكر العزّاوي لم يكتف في أعماله المختلفة بشرح وتبسيط نظريّة الحجاج في اللّغة، وإنّما بالإضافة إلى ذلك حاول توسيع مجال تطبيقها لتشمل كلّ أنواع النّصوص والخطابات سواء أكانت نصوص دينيّة، أو شعريّة، أو صور إشهاريّة، أو أمثال عاميّة، ... وهو بهذا يكون "قد أسهم بشكل قويّ في إشاعة هذا المكسب المعرفيّ الذي تبلور في الغرب، مع تطويره بما يلائم خطاباتنا ومتوننا في الشّعر والأمثال والصّور، والقرآن الكريم"[1].

❖ الحجاج في النّص القرآني:

يعدّ الخطاب القرآنيّ خطاب حجاجيّ بامتياز، مقصده الأساس هو إقناع المتقي ودفعه إلى التّسليم بما يعرض عليه من أفكار وأطروحات، وهو أمر أثبته العديد من الباحثين العرب –خاصّة المحدثين–، وقبل أن نتطرّق لإبراز مكمن الحجاج في الخطاب القرآنيّ وجب علينا أوّلا الإجابة على السؤالين الآتيين:

ما النّص الحجاجيّ؟ وهل له ضوابط وسمات تميّزه من غيره من النّصوص الأخرى؟.

1. مفهوم النّص الحجاجيّ:

يمكننا أن نعرّف النّص[*] الحجاجيّ عامّة بكونه "نصّا مترابطا متناغما (يقوم على وحدة معيّنة، لا تكون بالضّرورة واضحة جليّة، بل قد تأتي على نحو خفيّ لا نكاد نلمحه)، وُضع لإقناع المتلقي بفكرة ما، أو بحقيقة معيّنة، من طريق تقنيات مخصوصة"[2].

مما يعني أنّ النّص الحجاجيّ يختلف عن غيره من النّصوص من جهة هدفه، باعتبار أنّه خطاب إقناعيّ بالدّرجة الأولى، فهو يروم إلى "إقناع المتلقي بوجهة نظره أو طريقته في تناول الأشياء، بل قد

(1) عبد اللّطيف عادل، المشروع الحجاج للدّكتور أبي بكر العزّاوي، مرجع سابق، ص: 70.

(*) هناك كثير من الباحثين يفرقون بين مصطلحي النّص والخطاب ويجعلون بينهما فروقا دقيقة إلاّ أنّ الباحث سيعمد إلى استعمال مصطلحي النّص ـ خطاب على أنّهما شيئا واحدا.

(2) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 1428هـ/2007م، ص: 26.

يحاول حمله على الإذعان دون إقناع حقيقيّ، فهو نصّ يلزم صاحبه على نحو صارم بما جاء فيه، بل يورّطه بشكل واضح وجليّ"[1].

وهناك من يعرّف النّص الحجاجيّ بأنّه "جنس خاصّ من الخطاب، يبنى على قضيّة أو فرضيّة خلافيّة، يعرض فيها المتكلّم دعواه مدعومة بالتّبريرات عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطا منطقيّا، قاصدا إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتّأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضيّة"[2].

إنّ هذا التّعريف على بساطته يوحي بمجموعة من الملامح والسّمات الأوليّة التي يتميّز بها النّص الحجاجيّ من غيره من النّصوص، والتي سنجملها فيما يأتي:

أ. القضيّة التي يؤسّس عليها النّص الحجاجيّ هي قضيّة خلافيّة بالدّرجة الأولى، بمعنى أنّه غير متوافق عليها، لأنّ الحجاج لا يحصل في الأمور المتوافق عليها.

ب. التّرابط الحاصل بين أجزاء أو وحدات النّص الحجاجيّ هو ترابط منطقيّ استنباطي.

ج. الهدف الأساس الذي يروم النّص الحجاجيّ تحقيقه هو الإقناع من أجل التّأثير في السّلوك أو الموقف، مما يعني أنّ الوظيفة البراغماتيّة من أهمّ الوظائف الأساسيّة التي ينشدها النّص الحجاجيّ.

د. "النّص الحجاجيّ نصّ تقويمي، والقيمة عنصر يعتمد عليه لتقوية القبول، أو تقويم المعتقدات والأفكار"[3].

وللنّص الحجاجيّ خصائص كثيرة نذكر منها:

- **الانسجام والتّناغم**: فالنّص الحجاجيّ نص متناغم ومنسجم سواء أكان هذا الانسجام بين أقسامه الكبرى أو بين جزئياته وتفاصيله، بحيث يستحيل أن نلمح فيه تناقضا أو تعارضا أو تضاربا في أقواله.

(1) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص: 25، 26.

(2) محمّد العبد، النّص الحجاجيّ العربيّ دراسة في وسائل الإقناع، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2010م، ج4، ص: 5.

(3) المرجع نفسه، ص: 5، 6.

- **الحياد:** إذ يقدّم نفسه على أساس أنّه نصّ موضوعيّ محايد، لا يعرض إلاّ حقائق ولا يسعى إلى فرض فكرة أو موقف، فالحجاج كلّما أنكر نفسه كلّما كان قوياّ.
- **التّوجيه:** حيث يحرص على انتقاء ألفاظه بدقة وعناية، من أجل توجيه المتلقي إلى الغاية المقصودة أو إلى الفكرة المراد إقناعه بها. فهو خطاب عملي لا يسعى إلى تغيير الرأي، و"الفكرة" بقدر ما يسعى إلى تغيير الموقف وتحديد السلوك.
- **الاستدلال:** فالنّص الحجاجيّ نصّ قائم بالأساس على البرهنة، لذلك نجده يرتّب عناصره اللّغوية ترتيبا عقليّا، وفق نسق عقليّ، بهدف تحقيق الإقناع(1).
- **الحوار أو التّحاور:** يعدّ الحوار أحد أهم الخصائص التي يتكئ عليها النّص الحجاجيّ، لأنّه الشّيء الذي يضمن حضور المحاجَج وحضور حججه سواء أكان هذا الحضور حضورا حقيقيّا أو مفترضا(2).

وقد خصّ "**بيرلمان**" **Perelman** الخطاب الحجاجيّ بخمس ملامح أو سمات أساسيّة هي: "أنّ يتوجّه إلى مستمع، يعبّر عنه بلغة طبيعيّة، مسلّماته لا تعدو أن تكون احتماليّة، لا يفتقر تقدّمه لضرورة منطقيّة بمعنى الكلمة، ليست نتائجه، (خلاصاته) ملزمة"(3).

ويمكننا شرح كلّ خاصيّة من هذه الخصائص فيما يأتي:

- **أنّه يتوجّه إلى مستمع:** فالخطاب الحجاجيّ يفترض بالضّرورة وجود مستمع معين، بغضّ النّظر عن كون هذا المستمع حاضرا أو غائبا(افتراضيّا).

(1) انظر: سامية الدريدي الحسني، دراسات في الحجاج "قراءة نصوص مختارة من الأدب العربي القديم، ط1، الكتب الحديث، إربد، 1430هـ، 2009م، ص: 7، 8.

(2) انظر: محمّد عبد الباسط عيد، في حجاج النّص الشّعري، إفريقيا الشّرق، المغرب، 2013م، ص: 43.

(3) أوليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغيّ، (ملحق) ضمن كتاب: محمّد العمري، البلاغة الجديدة بين التّخييل والتّداول، ط2، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2012م، ص: 220.

- **يعبّر عنه بلغة طبيعيّة:** بحيث لابد أن تكون اللّغة المستعملة في الخطاب الحجاجيّ لغة مفهومة وواضحة، يدركها ويعيها المتلقي جيّدا حتى لا يقع في اللّبس أو الغموض الذي قد يعرقل عمليّة الحجاج بالنّسبة له.
- **مسلّماته لا تعدو أن تكون احتماليّة:** فالحجاج لا يكون، ولا يحصل في الأمور اليقينيّة المعترف والمسلّم بها من قبل المتلقي؛ لأنّها ليست بحاجة إلى إثبات، وإنّما يحدث الحجاج في الأشياء التي تكون محلّ شكّ وإنكار عند المتلقين.
- **لا يفتقر تقدّمه إلى ضرورة منطقيّة بمعنى الكلمة:** أي أنّ الخطاب الحجاجيّ يعتمد في صياغة أفكاره على التّسلسل المنطقي من أجل أن يؤثّر في المتلقي تأثيرا عقليّا لا وجدانيا.
- **ليست نتائجه (خلاصاته) ملزمة:** فالحجاج ينشد الحريّة والعقلنة وينافي الإلزام والإكراه.

2. ضوابط الخطاب الحجاجيّ:

يؤسّس الخطاب الحجاجيّ على مجموعة من الضّوابط التي لابّد على المرسل (المخاطِب) أن يحترمها، ويتكئ عليها، من أجل إنجاح خطابه، ومن ثمّ تحقيق مقاصده والوصول إلى غايته.

ومن أبرز هذه الضّوابط نذكر ما يأتي[1]:

- أن يكون الحجاج ضمن إطار الثّوابت، كأن تكون ثوابت دينيّة، أو عرفيّة، فهذه الأشياء يجب مراعاتها واحترامها.
- أنّ تكون اللّغة المستعملة واضحة وبسيطة، حتى يسهل على المتلقي تحديد دلالاتها، والوقوف على مقاصدها وأغراضها؛ لأنّ استعمال اللّغة الغامضة قد يوقع المتلقي في مشكلة التّأويل الذي قد يكسب الخطاب غنىً وثراءً، إلّا أنّه لا يكسبه الدّقة والنّهاية، وهو ما يتنافى وطبيعة الحجاج.
- من ضوابط الخطاب الحجاجيّ كذلك عدم وقوع المحاجِج في التّناقض لا بأقواله ولا بأفعاله؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يضعف حججه.

(1) انظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتب الجديد المتّحدة، بيروت-لبنان، 2004م، ص: 465-466.

- أن يكون الحجاج ممّا يقبله العقل ويستوعبه وإلّا ضعفت الحجّة، وبطل الحجاج برمّته.
- ضرورة توفر المعرفة المشتركة بين المرسل والمرسل إليه: فحتى تسير العمليّة الحجاجيّة في نطاق سليم وجب توفّر هذا الشّرط، والذي بموجبه يستطيع المحاجَج قبول حجج المرسِل، أو إبطالها، أو مناقشته فيها. ممّا يعني أنّ عدم مراعاة هذا الشّرط قد يؤدي إلى عرقلة عملية الفهم والإفهام، ما يؤدي إلى انعدام الحجاج بين الطّرفين.
- ضرورة أخذ فكرة واضحة، أو تكوين صورة قريبة للواقع عن المتلقي (المخاطَب)، على اعتبار أنّ له دورا فعّالا في نجاح الخطاب الحجاجيّ، وإغفاله، أو محاولة تجاهله، أو تكوين صورة خاطئة عنه قد يؤدي – إن لم نجزم ونقول بأنّه يؤدي – إلى نتائج غير مرغوب فيها.
- أن يكون الخطاب الحجاجيّ موافقا ومناسبا للسّياق العام الذي يرد فيه، على اعتبار أنّ السّياق له دور بارز في نجاح العمليّة الحجاجية أو إخفاقها، فقد يكون الحجاج صحيحا وسليما من النّاحية النّظريّة، إلّا أنّه غير متوافق مع السّياق، فهذا ينجم عنه إخفاق العمليّة الحجاجيّة بأسرها[1].
- أن يكون المرسِل ذا ثقافة واسعة، لأنّ ذلك سيساعده على اختيار الحجج المناسبة والملائمة لبناء خطابه، والوصول إلى مبتغاه.
- أن يكون الحجاج خاليا من المناورة والمغالطة، وينشد الكفاءة التّداولية، وذلك من أجل تفادي اللّبس، وإيضاح الحجج[2].

3. حجاجيّة الخطاب القرآني:

الخطاب القرآني هو كلام الله المعجز المنزّل على رسوله الكريم، والموجّه للنّاس أجمعين، حتى يقنعهم بالتّخلي عن جهلهم ومعتقداتهم القديمة ويتمسكوا بالمعتقد الجديد "عقيدة التّوحيد"، ولتحقيق هذه الغاية نجده قد استخدم مختلف الآليات والأساليب من أهمّها أسلوب "الحجاج"، إذ

(1) انظر: عبد الهادي بن ظافر الشهيري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغويّة تداوليّة، مرجع سابق، ص: 466- 477.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 468.

يعدّ "القرآن الكريم من أبرز الخطابات التي يتجلى فيها حضور الحجاج كآليّة تعبيريّة إقناعيّة، فهو خطاب إلهيّ موجّه إلى البشريّة جمعاء، كما أنّه خطاب يرتكز على مجموعة من الأدلّة والحجج والبراهين وذلك للتّأثير في المتلقين على اختلاف مشاربهم، وتواجدهم عبر كلّ زمان ومكان، وكذا محاولة استمالتهم وتوجيههم نحو الطّريق المستقيم[1].

والمتمعّن في أسلوب القرآن الكريم يجده مشحونا بكثير من الحجج والبراهين التي تدعم صحّة ما جاء به من قصص ومواعظ وإرشادات، خاصّة وأنّه "لم يقتصر في الإقناع بحججه بطريقة واحدة، بل تنوّعت طرقه في عرضها، ليكون خطابه ألزم للحجّة وأدعى إلى القبول والملاءمة لكلّ عقل بشريّ، ولكلّ حالة نفسيّة، ولكلّ زمان ومكان"[2] مما يعني أنّه خطاب حجاجيّ بامتياز، وما يؤكد صحّة هذا هو أنّه في الأساس خطاب، وكونه كذلك فهذا يعني أنّه ينشد الإقناع والتّأثير. على حسب تعريف "**بنفنيست**" **Benveniste** للخطاب إذ يعرّفه بقوله: "الخطاب في أعمّ مفاهيمه كلّ قول يفترض متكلّما وسامعا مع توافر مقصد التّأثير بوجه من الوجوه في هذا السّامع"[3]. وهو ما يثبت أنّ الوظيفة التّأثيريّة الإقناعيّة هي سمة أساسيّة وملازمة لأيّ خطاب.

وما يؤكد أنّه خطاب كثرة مخاطباته، والمخاطبون فيه نوعان: نوع مذكور داخل النّص القرآني، قد نجده معيّنا باسمه أو لقبه، أو بضمير الخطاب الذي يعيّنه ويشير إليه، ويطلق على هذا النّوع في اصطلاح الحجاج "**الجمهور الخاص أو الضّيق**" وقد لا يكون معيّنا ولا محدّدا، لأنّ المخاطبون فيه ليسوا بأعيانهم وإنّما جعلت لهم صيغة ضمير المخاطب المفرد عادة مثل قوله تعالى: ﴿**فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة النّمل، الآية 14].وهو شبيه بخطاب النّاس في صيغة "يا أيّها النّاس"[4].

(1) انظر: لخميسي شرفي، الأثر الحجاجي لأسلوب الاستفهام في الخطاب القرآني تأملات في سورة الكهف، مجلّة المقري للدّراسات اللّغويّة النّظريّة والتّطبيقيّة، العدد الثّاني، جامعة العربي التبسي، تبسة، ص: 185.

(2) المرجع نفسه، ص: 186.

(3) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 41.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 40-41.

أمّا النّوع الآخر فهو غير مذكور في النّص القرآنيّ، إلاّ أنّه معنيّ به، ويمثّله كافة الجمهور المتلقي عبر مختلف الزّمان والمكان ، ويمكن أن نطلق عليه اسم" الجمهور الكوني"[1].

ومن الأمور التي تثبت كذلك حجاجيّة القرآن الكريم، هو أنّه في الأساس جاء لتغيير أوضاع النّاس وإرشادهم إلى طريق الصّواب، ولهذا نجده يستعمل مختلف التّقنيات والآليات الحجاجيّة حتى يثبت صحّة ما جاء به، ويفنّد في الوقت نفسه ما يعتقده الكفّار والمشركون، يقول **"عبد الله صولة"** في هذا السّياق: "وعلى هذا يكون القرآن كتاب "إصلاح" بمعنى أنّه يرمي إلى تغيير وضع قائم. فإذا كان كذلك كان القرآن حجاجا ولا مراء، إذ من تعريفات الحجاج أنّه عمل غرضه دائما أن يغيّر وضعا قائما"[2].

وهو ما ذهب إليه **"ابن عاشور"** حين حدّد الغاية الكبرى للقرآن الكريم بقوله: " إنّ الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها. فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان، ونبذ العبادة الضّالة، واتّباع الإيمان والإسلام، واصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم، وإرشادهم إلى طرق النّجاح وتزكية نفوسهم"[3].

ومن المعروف أنّ الحجاج هو بديل العنف في نظريّة الحجاج، إذ يمكن حسب **"بيرلمان"** و**"تيتيكا"** أن نسعى إلى تحقيق النّتيجة نفسها باعتماد إحدى الوسيلتين: العنف أو الخطاب الإقناعي. وغنيّ عن القول أنّ القرآن من هذه النّاحية حجاج صرف، لا لكونه خطابا حواريّا فحسب، وإنّما لأنّه يدعو بصريح اللّفظ إلى نبذ العنف في شأن الإيمان، وهو ما يقتضي أنّه حوار وحجاج، ويظهر هذا في العديد من الآيات، يقول عزّ وجلّ: ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة يونس، الآية 99]. ويقول: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 41.

(2) المرجع نفسه، ص: 43.

(3) أحمد ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، (د.ط)، الدّار التونسيّة للنّشر، تونس، 1984م، ج1/ ص: 81.

[سورة البقرة، الآية: 256][1]. فهذه الآيات وغيرها كثير في القرآن الكريم ممّا يوحي ويدلّ على تبني القرآن الكريم لأسلوب الحوار والإقناع، ورفضه في المقابل لأسلوب العنف والإكراه.

ولأنّ القرآن الكريم هو خطاب الله سبحانه وتعالى الموجّه إلى عباده، وهو أعلم بهم من أنفسهم فقد "خاطب كلّ صنف منهم بما يناسبه من التّأثير والانفعال النّفسي وإثارة الوجدان وتحريك العواطف حتى ينتج عن ذلك الاستجابة لما يُدعَونَ إليه"[2]. وهو ما يؤكّد أنّ القرآن الكريم لم يستعمل استراتيجيّة واحدة في سبيل اقناع متلقيه، وإنّما استعمل استراتيجيات متعدّدة ومتنوّعة تتوافق ومعارفهم ومعتقداتهم وكذا طريقة تفكيرهم.

وقد تنبّه "**الزّركشي**" إلى قضية الحجاج في القرآن الكريم، حيث أشار إلى نوعين منه:

الأوّل: هو ما يمكن أن نسمّيه بالحجاج العقلي، وإن كان لم يطلق هذا الاسم عليه صراحة إلاّ أنّه أشار إليه بقوله: "وهو الاحتجاج على المعنى المقصود بحجّة عقلية تقطع المعاند له فيه"[3] وقد استدلّ على هذا النّوع من الحجاج بآيات قرآنيّة، منها قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [سورة الأنبياء، الآية:22]، وقوله: ﴿**مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ**﴾. [سورة المؤمنون الآية21] يقول: "وهذه حجّة عقليّة، تقديرها أنّه لو كان خالقان لاستبدّ كلّ منهما بخلقه، فكان الذي لا يقدر عليه أحدهما لا يقدر عليه الآخر، ويؤدي إلى تناهي مقدراتهما، وذلك يُبطل الإلهيّة، فوجب أن يكون الإله واحدا، ثمّ زاد في الحجاج فقال: ﴿**وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾؛ أيّ ولغلب بعضهم بعضا في المراد"[4].

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 44.

(2) معتصم بابكر مصطفى، من أساليب الإقناع في القرآن الكريم، كتاب الأمّة، سلسلة دوريّة تصدر كلّ شهرين عن وزارة الأوقاف والشّؤون الاسلاميّة، العدد:95، قطر، جمادى الأولى1424هـ، ص: 110.

(3) محمّد بن عبد الله الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل ابراهيم، (د. ط)، دار التّراث، القاهرة، ج3، ص: 468.

(4) المصدر نفسه، ص: 468-469.

أما النّوع الآخر فأطلق عليه اسم الحجاج المنطقي، ويقصد به استخلاص أو "استنتاج النّتيجة من مقدمتين "[1]، وقد مثّل له بقوله تعالى:" ﴿**وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ**﴾ [سورة ص، الآية: 26].مقدمتان ونتيجة؛ لأنّ اتّباع الهوى يوجب الضّلال، والضّلال يوجب سوء العذاب، فأنتج أنّ اتّباع الهوى يوجب سوء العذاب"[2].

من هذا كلّه يتّضح مدى ملاءمة الخطاب القرآنيّ لأن يكون خطابا حجاجيّا بامتياز، كيف لا وهو بالأساس خطاب موجه إلى كافة النّاس على اختلاف مشاربهم، وتنوّع طبائعهم، يهدف إلى أن يؤسّس لمبدأ حياة وعقيدة موحدّة وذلك باستعمال وسائل وأساليب متنوّعة، ك "التّرغيب والتّرهيب، أو أسلوبي الأمر والنّهي، أو مقصديتي التّكليف افعل ولا تفعل، أو آليات التّأثير، والإقناع والاقتناع، والجدل، والحوار،...ومن ثم، فالحجاج حاضر في القرآن الكريم بشكل جليّ أو مضمر، عبر مجموعة من الرّوابط والعمليات والبرامج، والاستراتيجيات. ويتّخذ عدّة صور؛ إذ يمكن الحديث عن الحجاج البلاغي، والحجاج المنطقي، والحجاج التّداولي...[3].

وهكذا يمكننا أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّ حجاجيّة الخطاب القرآنيّ تقتضي بالضّرورة حجاجيّة الأمثال الواردة فيه، باعتبارها جزءا لا يتجزأ منه. وهو ما سنستشفه في الفصل الموالي بحول الله.

(1) محمّد بن عبد الله الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج3/ص: 469.

(2) المصدر نفسه، ص: 470.

(3) جميل حمداوي، من حجاج الإقناع إلى حجاج الاقتناع أو (من حجاج المتكلّم إلى حجاج المخاطب)، ط1، ركائز للنّشر والتّوزيع، إربد-الأردن، 2022م، ص: 25.

الفصل الثّاني:

المثل والمثل القرآني.

المبحث الأوّل: المثل: مفهومه، علاقاته، أنواعه، أهميّته.

1. مفهوم المثل.
2. المثل وعلاقته بالحكمة والقصّة.
3. أنواع المثل.
4. أهميّة المثل.

المبحث الثّاني: المثل القرآني وما يتعلّق به.

1. مفهوم المثل القرآني.
2. أنواع المثل القرآني.
3. خصائص المثل القرآني.
4. أغراض المثل القرآني.
5. الاحتجاج بالمثل القرآنيّ.

المبحث الأوّل: المثل: مفهومه أنواعه، خصائصه، أهميّته:

❖ توطئة:

حظيت الأمثال كغيرها من الفنون الأدبيّة الأخرى باهتمام كثير من العلماء والدّارسين، سواء أكانوا لغويين أو بلاغيين أو من أهل التّفسير أو غيرهم، حيث انكبوا على جمعها، وتدوينها، وتفسيرها، وكذا اهتموا بإبراز خصائصها ومميّزاتها وكلّ ما يتعلّق بها، إلاّ أنّهم على الرّغم من كلّ هذا لم يتمكّنوا من وضع تعريف جامع مانع لها. فما الأمثال؟ وما هي أهمّ خصائصها ومميّزاتها؟، وأين يبرز دورها وأهميّتها في حياتنا اليوميّة؟.

وقبل أن نجيب على كلّ هذه الأسئلة وجب علينا أوّلا الوقوف على المعنى اللّغوي لهذا اللّفظ، وذلك بالرّجوع إلى أهمّ المعاجم العربيّة والأجنبيّة وكذا الكتب التّفسيريّة، التي عنيت بشرح وتفسير دلالته.

أولا: مفهوم المثل وضعا:

1. مفهوم المثل عند علماء اللّغة:

للوقوف على الدّلالات والمعاني الأولى التي وضعها علماء اللّغة لهذا اللّفظ، وجَب علينا أوّلاً الرّجوع إلى أبرز المعاجم العربيّة، من ذلك ما جاء في كتاب العين لـ **"الخليل بن أحمد الفراهيدي"** (ت 170هـ)، يقول فيه:

"المِثَل: الشّيء يضرب للشّيء فيُجعل مِثله.

والمثل الحديث نفسه.

وأكثر ما جاء في القرآن نحو قوله – جلّ وعزّ – ﴿**مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ**﴾[الرّعد: 37]، فيها أنهار، فمثلها هو الخبر عنها.

وكذلك قوله تعالى: ﴿**ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا**﴾ [الحجّ: 73]، ثم أخبر أنّ الذين تدعون من دون الله، فصار خبره عن ذلك مثلا"[1].

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتّبا على حروف المعجم، مادة(مثل)، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان،1424هـ/2003م، ج4/ ص: 118.

ويظهر من كلام "**الخليل**" أنّه فسّر المثل في القرآن الكريم "بالإخبار عن شيء ما" كما فسّره بعامّة "بالحديث بنفسه".

أمّا "**ابن فارس**" (ت 395هـ)، فيعرّف المثل بقوله: «"مثل" الميم والثاء واللّام أصل صحيح، يدلّ على مناظرة الشّيء للشّيء، وهذا مثل هذا، أي نظيره، والمِثل والمثال بمعنى واحد، وربما قالوا مثيل كشبيه»[1]. مما يعني أنّ كلمة مثل عنده تعني المناظرة والمشابهة.

ويتوسع "**ابن منظور**" (ت 711هـ) في تعريفه للمثل حيث يجعل له أكثر من معنى يقول: «مِثل: كلمةُ تَسْوِيَةٍ. يقال: هذا مِثْله ومَثَله كما يقال شِبْهه وشَبَهُه بمعنى ... والمِثْل: الشِّبْه. يقال: مِثْل ومَثَل وشِبْه وشَبَه بمعنى واحد»[2].

«والمثَل: الشَّيء الذي يُضرَب لشيء مَثلاً فيجعل مِثله، وفي الصّحاح: ما يُضرب به من الأمثال. قال "**الجوهري**": ومَثَل الشّيء أيضا صِفته. قال "**ابن سيده**": وقوله عزّ من قائل: ﴿**مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ**﴾ قال "**اللّيث**": مثلها هو الخبر عنها، وقال "**أبو إسحاق**": معناه صفة الجنّة. وردّ ذلك أبو علي، قال: لأنّ المثل الصّفة غير معروف في كلام العرب إنّما معناه التّمثيل»[3].

«والمثل بمعنى العبرة ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿**فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلا لِلآخِرِينَ**﴾، ويكون المثل بمعنى الآية. قال عزّ وجلّ في صفة عيسى عليه الصّلاة والسّلام: ﴿**وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾، أي آية تدلّ على نبوءته»[4].

وهكذا يتّضح أنّ "**ابن منظور**" استطاع أن يضع معاني عدّة للمثل، ولم يحصره في معنى الشّبه والنّظير فقط، وإنّما فسّره بحسب السّياقات التي يَرد فيها، وبالتّالي فكلمة "مثل" عنده قد تدلّ على التّسوية، والشّبه والنّظير، والصّفة، والخبر عن الشّيء، كما أنّها قد تدل على العبرة، والآية.

(1) أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة، تحقيق وضبط: عبد السّلام محمد هارون، (د. ط)، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ج5/ص: 296.

(2) جمال الدّين ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة: (م.ث.ل)، مصدر سابق، المجلّد الحادي عشر/ ص: 610.

(3) المصدر نفسه، ص: 611.

(4) المصدر نفسه، ص: 612.

أمّا "**الفيروز آبادي**" (ت 817هـ) فقد أضاف للمثل معنى آخر وهو الحجّة، يقول: «والمثَلُ، محرَّكةً: الحجّة والحديث، وقد مثّل به تمثيلاً وامتَثَلَهُ وتَمَثَّلَهُ،... والصِّفَةُ، ومنه: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ التِي﴾ [الرّعد، 35، ومحمد 15]، وتمثّل بالشّيء: ضَرَبَه مثلا.»[1]

ونخلص في الأخير إلى أنّه لا يمكننا أن نحمل لفظ "مثل" على معنى واحد؛ وذلك لما يحمله هذا اللّفظ من دلالات ومعاني متعدّدة، تفسّر حسب السّياقات التي يرد فيها، وإن كان في أغلب دلالاته يدلّ على الشّبه والنّظير ، هذا الشّبه الذي يمكن أن نعتبره أصلا في مفردة "المثل" إلاّ أنّه ليس ما يدلّ عليه دائما.

2. مفهوم المثل عند علماء التّفسير:

ورد عن علماء التّفسير في تفسيرهم لكلمة "مثل" معانٍ عديدة، حيث فسّرها "**بن جرير الطّبري**" (ت 310هـ) بالشّبه، يقول: «والمثلُ الشَّبَهُ، يُقَال: هذا مِثلُ الشّيء وَمَثَله، كما يقال: شِبهه وشَبهه، ومنه قول "**كعب بن زهير**":

كَانَت مَوَاعيدُ عُرْقُوبٍ لَهَا مَثَلاً وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا الأَبَاطِيلُ

يعني شبهًا.

فمعنى قوله إذا: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً**﴾، إنّ الله لا يخشى أن يصف شبها لما شبّه به»[2].

ويقول في موقع آخر: "أمّا معنى قوله تعالى: ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم**﴾ فإنّه يعني: شَبه الذين خلوا، وقد دَلَلتُ في غير هذا الموضع على أنّ المثل الشّبه"[3].

---

(1) مجد الدّين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (د. ط)، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 1999م، ص: 951.

(2) أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبري، تفسير الطّبري جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي بالتّعاون مع مركز البحوث والدّراسات العربيّة والإسلاميّة، عبد السّند حسن يمامة، ط1، هجر للطباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، القاهرة، 1427هـ- 2001م، ج1/ ص: 428.

(3) المصدر نفسه، ج3/ ص: 637- 638.

ولم يبتعد **"الزّمخشري"** (ت 538هـ) عمّا جاء به **"الطّبري"**، حيث فسّر لفظ "المثل" بالشّبه والنّظير، كما أنّه جمع بين المِثل والمثل كما فعل الطّبري، يقول: «والمثَل في أصل كلامهم بمعنى: المِثْل وهو النّظير، يقال: مَثَل ومِثْل ومَثِيل، كشَبه وشبْه وشَبِيه، ثم قيل للقول السّائر الممثّل مضربه بمورده مَثَلاً، ولم يضربوا مثلا، ولا رأوه أهلا للتّسيير، ولا جديرا بالتّداول والقبول إلّا قولا فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثمّ حُوفِظ عليه وحُمِيّ من التّغيير»[1].

ويظهر من كلام **"الزّمخشري"** أنّه جعل من "الغرابة" شرطا أساسيّا من شروط تداول المثل واستمراريته.

أمّا **"ابن كثير"** (ت774هـ)، فقد فسّر المثل بالشّبه، وبالحجّة، يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾. [سورة الفرقان، الآية: 33]، «﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ**﴾؛ أي بحجّة وشبهة»[2].

ويفسّره كذلك بالدّليل والحجّة، حيث يقول في تفسير قوله تعالى:﴿**كُلا ضَرَبْنَا لَهُ الأَمْثَالَ وَكُلّاً تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا**﴾. [سورة الفرقان: الآية: 39]، «﴿**وَكُلاً ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ**﴾؛ أي بيّنا لهم الحجج ووضّحنا لهم الأدلّة»[3].

ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾. [سورة الزّخرف: الآية: 59]. «﴿**وَجَعَلْنَاهُ مَثَلا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾؛ أي دلالة وحجّة وبرهانا على قدرتنا على ما نشاء»[4].

(1) الزّمخشري الخوارزمي، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: خليل مأمون شيما، ط3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1430هـ- 2009م، ص: 51.

(2) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير المسمّى تفسير القرآن العظيم، ط4، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، 2017م، ج3/ص: 286.

(3) المصدر نفسه، ص: 287.

(4) المصدر نفسه، ج4/ ص: 113.

وبهذا يكون **"ابن كثير"** قد فسّر المثل بمعاني عدّة، حيث فسّره بالحجّة، والبرهان، والدّليل، وهي كلّها معاني متقاربة فيما بينها، إلاّ أنّها ليست نفسُها، وقد أسهم العلماء المحدثون في وضع فروق فاصلة بينهم.

أمّا **"فخر الدّين الرّازي"** (ت 604هـ) فقد سار في تفسيره للمثل على نهج **"الزّمخشري"**، حيث يرى أنّ هذا اللّفظ قد استعير في القرآن الكريم للقصّة والصّفة التي لها شأن وغرابة، يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا**﴾ [سورة البقرة، الآية:17] «كأنّه قيل قصّتهم العجيبة كقصّة الذي استوقد نارا. وكذا قوله: ﴿**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ**﴾؛ أي فيما قصصنا عليك من العجائب قصّة الجنّة العجيبة ﴿**وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى**﴾ أي وصف الذّي له شأن العظمة والجلالة، ﴿**وَمَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ**﴾؛ أي: وَصِفَتَهُم وشأنهم المتعجَّب منه»[1].

وهكذا يتّضح أنّ مفهوم المثل عند علماء التّفسير لا يختلف كثيرا عمّا جاء به علماء اللّغة، من حيث أنّهم فسّروه بالشّبه والحجّة والبرهان، والصّفة، وإن كان بعضهم قد أضاف له معنى آخر وهو القصّة التي لها شأن وغرابة.

3. في المعاجم الفرنسيّة:

«تشير المعاجم إلى أنّ المثل "proverbe" هو جملة خياليّة ذائعة الاستخدام، تدلّ على صدق التّجربة أو النّصيحة أو الحكمة، يرجع إليها المتكلّم. وقديما عرّفوا المثل على أنّه حكمة شعبيّة قصيرة تتداول على الألسنة، أو هو جملة غالبا ما تكون قصيرة تعبّر عن حدث ذي مدلول خاص، لكن يبقى على المستمع تخمينه»[2].

والمتمعّن في هذا التّعريف يجده يركّز على مجموعة من النّقاط نجملها فيما يأتي:

- الجانب التّخييلي أو المجازي للمثل.

(1) فخر الدّين الرّازي، تفسير الفخر الرّازي المشتهر بالتّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط1، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1401هـ-1981م، ج2/ ص: 82.

(2) المفضّل بن سلمى بن عاصم الضّبي، الفاخر في الأمثال، اعتنى به ووضع حواشيه: محمّد عثمان، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، 2011م، ص: 7.

- القِصَر وإن كان اللّفظ الأنسب هو الإيجاز، وهو من أهم سمات المثل.
- الذّيوع والانتشار (وهما الرّكيزة الأساسيّة لأيّ مثل، عدا المثل القرآنيّ؛ لأنّه مثل مبتدع من عند الله سبحانه وتعالى).
- التّعبير غير المباشر.

ونخلص ممّا سبق إلى أنّ مفهوم المثل في الفرنسيّة، لا يختلف عن مدلوله في العربيّة، حيث أشار هذا التّعريف إلى أهم السّمات التي يتميّز بها المثل، وهي سمات لا تختلف عمّا جاء به علماء البلاغة العرب كما سنبيّن ذلك لاحقا.

ولو دقّقنا قليلا في هذا التّعريف لوجدنا أنّه يشير إلى فكرة أساسيّة، مفادها أنّ المثل في القديم كان يطلق على الحكمة القصيرة السّائرة، وهذا القول يذكّرنا بقول **"أبو هلال العسكري"** (ت 395هـ)، الذي يرى أنّ الحكمة القصيرة إذا شاعت وكثر تداولها بين النّاس دخلت في حضيرة الأمثال.

ثانيا: مفهوم المثل اصطلاحا:

تعدّدت تعريفات المثل، واختلفت من باحث لآخر، وقبل أن نتطرّق لأهمّ التّعريفات التي وضعها العلماء لهذا اللّفظ، وجب أن نشير بدءا إلى الأصل السّامي لهذه الكلمة، وذلك حسب ما ورد في كتاب الأمثال القديمة لـ **"رودولف زلهايم"**، يقول فيه:« الأصل السّامي العام لهذه الكلمة (في العربيّة مَثَلٌ، وفي العبريّة màsàl وفي الآراميّة matlà وفي الحبشيّة mesel وفي الآكاديّة meslum) يتضمّن حسب اشتقاقها معنى المماثلة كما برهن على ذلك **"أوتو إيسفلد"** O.eissfeldt في مقاله: "المثل في العهد القديم"»[1].

وقد عرّفها **"أبو عبيد القاسم بن سلام" (ت:224هـ)** على أنّها: حكمة العرب في الجاهليّة والإسلام، حيث يقول: «الأمثال حكمة العرب في الجاهليّة والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها،

(1) رودولف زلهايم، الأمثال العربيّة القديمة مع اعتناء خاص بكتاب الأمثال لأبي عبيد، ترجمه عن الألمانيّة وحقّقه وعلّق عليه وصنع فهارسه: رمضان عبد التّواب، ط1، دار الأمانة، مؤسسة الرّسالة، بيروت – لبنان، 1391هـ / 1971م، ص: 21.

فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خصال: إيجاز اللّفظ، وإصابة المعنى، وحسن التّشبيه، وقد ضربها النّبي (صلى الله عليه وسلّم)، وتمثّل بها هو ومن بعده من السّلف»[1].

ويظهر من كلام "**أبو عبيد**" أنّه ربط المثل بالتّعبير الكنائي غير الصّريح (غير مباشر)، كما خصّه بثلاث ميزات أساسيّة هي: الإيجاز في اللّفظ والإصابة في المعنى، وكذا حسن التّشبيه.

وإذا كان "**أبو عبيد**" قد جعل المثل حكمة العرب، فإنّ "**الفرابي**" جعله "من أبلغ الحكمة"، إذ يعرّفه بقوله: "المثل ممّا ترضاه العامّة والخاصّة في لفظه ومعناه، حتى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السّراء والضّراء، واسْتَدْرَوا به الممتنع من الدّر، ووصلوا به إلى المطالب القصيّة، وتفرّجوا به عن الكرب والمكربة، وهو من أبلغ الحكمة، لأنّ النّاس لا يجتمعون على ناقص أو مقصّر في الجودة، أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النّفاسة[2].

والمثل حسب هذا المفهوم هو من الأمور المتداولة والشّائعة بين النّاس سواء (العامّة أو الخاصّة)، إذ يستعملوه في مناسبات شتّ، ولأغراض عدّة.

أمّا "**ابن السُّكيت**" (ت 244هـ) فاكتفى في تعريف المثل بقوله: "المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له، ويوافق معناه معنى ذلك اللّفظ، شبّهوه بالمثال الذي يُعمل عليه غيره"[3].

ويبدو أنّ مفهوم "**ابن السُّكيت**" للمثل ناقص إلى حدّ ما، إذ لم يشر إلى أهم مزايا المثل، وهي الذّيوع والانتشار، وركّز فقط على إبراز التّعبير غير المباشر له، وهذا يدلّ على أنّ "التّصوير" عنصر مهم وأساس في صياغة المثل بالنّسبة له.

(1) عبد الرّحمن جلال الدّين السّيوطي، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه: محمّد أحمد جاد المولى بك ومحمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد البجاوى، ط3، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج1/ ص: 486.

(2) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) أحمد بن ابراهيم النّيسابوري الميداني، مجمّع الأمثال، حقّقه وفصله وضبط غرائبه وعلّق حواشيه: محمّد محي الدّين عبد الحميد، مطبعة المسالمهدية، 1374هـ/1955م، ج1/ ص: 05.

أمّا "**المبرد**"(**ت286هـ**)، فقد بدأ تعريفه للمثل بذكر أصله اللّغوي حيث يقول: «المثل مأخوذ من المثال، وهو قول سائر، يشبّه به حال الثّاني بالأوّل، والأصل فيه التّشبيه... فحقيقة المثل ما جُعل كالعلم للتّشبيه بحال الأوّل كقول كعب بن زهير:

كَانَت مَواعيدُ عُرقوبٍ لَها مَثَلاً وَما مَواعيدُها إِلّا الأَباطيلُ

فمواعيد عُرْقُوب علم لكلّ ما لا يصحّ من المواعيد»[1].

وبهذا يكون المبرّد قد ركّز في تعريفه للمثل على السّيرورة والانتشار، وكذا المشابهة التي اعتبرها أصلا للمثل.

ويعرّفه "**أبو هلال العسكري**" (**ت395هـ**)، بذكر أصل اشتقاقه، يقول: "أصل المثل، التّماثل بين الشّيئين في الكلام، كقولهم "كما تدين تدان"، وهو من قولك: هذا مِثل الشّيء ومَثله، كما تقول: شبْهُهُ وشَبَهَهُ، ثم جُعِل كل حكمة سائرة مثلا، وقد يأتي القائل بما يحسن أن يُمثّل به، إلاّ أنّه لا يتّفق أن يسير فلا يكون مثلا"[2].

وبهذا يكون "**أبو هلال**" قد فصّل القول في المعنى اللّغوي للمثل، كما أنّه وضع حدّا فاصلا بينه وبين الحكمة، وذلك حين وضع شرط السّيرورة والانتشار في الحكمة حتى تصير مثلا، وهو بهذا يكون قد انتبه إلى ما لم ينتبه إليه "**أبو عبيد**"، و"**الفرابي**"، اللّذان جعلا من المثل حكمة، ومن أبلغ الحكمة.

وقد كان المرزوقي (ت421) أكثر دقة وإحاطة في تعريفه للمثل حيث عرّفه بقوله: «المثل جملة من القول مقتضبة من أصلها أو مرسلة بذاتها، تتّسم بالقبول، وتشتهر بالتّداول، فتنقل عمّا وردت فيه، إلى كلّ ما يصحّ قصده بها من غير تغيير يلحقها في لفظها، وعمّا يوجبه الظّاهر إلى أشباهه من المعاني، فلذلك تضرب وإن جُهِلَت أسبابها التي خرجت عليها»[3].

---

(1) أحمد بن إبراهيم النّيسابوري الميداني، مجمّع الأمثال، مصدر سابق، ج1/ص: 06.

(2) أبو هلال بن سهل العسكري، جمهرة الأمثال، ضبطه كتب هوامشه ونسّقه: أحمد عبد السّلام، خرّج أحاديثه: أبو هاجر محمّد سعيد بن بْيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1408هـ-1988م ، ج1/ ص: 11.

(3) المفضّل بن سلمى بن عاصم الضّبي، الفاخر في الأمثال، اعتنى به ووضع حواشيه، محمد عثمان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ص: 08.

وبهذا يكون **"المرزوقي"** قد وضع أهمّ الشّروط والمميزات التي يجب أن تتوفّر في أيّ مثل كالإيجاز والاسترسال، والقبول، والتّداول، الذّي يسهم بدور كبير في انتشار المثل وشيوعه. كما أنّه وضع شرطا جوهريّا ترتكز عليه جميع الأمثال وهو عدم إلحاق أيّ تغيير في شكلها، كالمثل في قولهم: "الصّيف ضيّعتِ اللّبن"، إذ على الرغم من السّنين الطّويلة التي مرّت على هذا المثل، إلاّ أنّه بقي على الحالة التي قيل فيها لأوّل مرّة، من دون أن يمسّ شكله أي تغيير، كأن يقال مثلا "ضيّعتَ" بدل ضيّعتِ.

أمّا إذا بحثنا عن مفهوم المثل لدى العلماء المحدثين –سواء أكانوا نقادا أم بلاغيين– فإنّنا نجده لا يكاد يختلف عمّا جاء به القدماء، حيث عرّفه **"إميل يعقوب"** بقوله: «المثل عبارة موجزة، بليغة، شائعة الاستعمال، يتوارثها الخلف عن السّلف، تمتاز بإيجاز وصحّة المعنى، وسهولة اللّغة وجمال جرسها»[1].

وعرّفه **"منّاع القطان"** بقوله: «والمثل في الأدب، قول مُحكى، سائر يقصد به تشبيه حال الذي حكي فيه بحال الذي قيل لأجله، أي يشبّه مضربه بمورده، مثل: رُب رمية[*] من غير رام»[2].

ونخلص في الأخير إلى أنّ المثل بعامّة هو قول صائب موجز، قيل في مناسبة معيّنة، ثمّ اشتهر وذاع وكثر تداوله بين النّاس، فأصبح يطلق على كلّ حالة مشابهة للحالة الأولى التي ذكر فيها، من دون أن يلحق به أيّ تغيير.

---

(1) المفضّل بن سلمى بن عاصم الضّبي، الفاخر في الأمثال، مصدر سابق، ص: 9.

(*) ربّ رمية من غير رام: يضرب هذا المثل للشّخص الذي ينجح في انجاز عمل ما دون أن يكون قاصدا أو مهيأ له، أوّل من قال ذلك الحكم بن عبد يغوث المِنقري، وكان أرمى أهل زمانه، وقد حلف يمينا ليذبحنّ على "الغبغب"، ويقال: ليَدِّجَن مهاة، فحمل قوسه وكنانته فلم يصنع شيئا في ذلك اليوم، فرجع حزينا وبات ليلته على ذلك، وفي اليوم التّالي خرج على قومه وأخبرهم: إنّي سأقتل نفسي إن لم أذبحها في هذا اليوم، وكان له ابن يدعى: مُطعِم بن الحكم، أصرّ أن يذهب معه، فانطلقا فإذا بمهاة، فرماها الحكم فأخطأها، ثمّ مرّت أخرى فرماها الحكم فأخطأها أيضا، ثمّ عرضت ثالثة فقال ابنه: أعطني القوس يا أبي، فأعطاه فرماها فلم يخطئها، فقال أبوه: "ربّ رمية من غير رامٍ" فذهبت مثلا. أنظر: المفضّل بن سلمى بن عاصم الضّبي، الفاخر في الأمثال، مصدر سابق، ص: 159.

(2) منّاع القطّان، مباحث في علوم القرآن، (د ط)، مكتبة وهبة، القاهرة، (د ت)، ص: 275.

ويمكننا أن نعتبر هذا التّعريف جامعا لأغلب الميزات التي يتميّز بها المثل عامّة، منها:

- إصابة في المعنى.
- إيجاز في اللّفظ.
- التّداول والذّيوع والانتشار، اللّذين يمثلون الرّكيزة الأساسيّة لأيّ مثل (عدا المثل القرآنيّ).
- اعتماده على التّشبيه.
- المورد: أوّل مرّة قيل فيها.
- المضرب: الحالة المشابهة التي يضرب فيها.

- **ضرب المثل:**

اقترن لفظ "الضّرب" بالمثل، وفي القرآن الكريم قسم كبير من أمثاله جاء مقترنا به، حيث جرى استعماله بصيغ مختلفة مثل:(اضرب، ضرب، يضرب، نضربها...)، من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا**﴾ [سورة الكهف: الآية: 45].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء**﴾ [سورة إبراهيم: الآية: 24].

وقوله: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [سورة: الحشر، الآية21].

وقوله: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾ [سورة: العنكبوت، الآية43].

وهكذا، فقد «ورد لفظ الضّرب مقرونا بالمثل في القرآن الكريم فيما يقرب من ثلاثين موضعا، وكان المثل في كلّ المواضع مضروبا وليس مضروبا به»[1]

والضّرب في اللّغة يحمل معاني عديدة ومختلفة من ذلك ما جاء به "**ابن فارس**"، في معجمه "مقاييس اللّغة" يقول:

(1) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 71.

«الضاد والرّاء والباء أصل واحد، ثمّ يستعار ويحمل عليه. من ذلك ضربتَ ضربًا إذا أوقعت بغيرك ضربًا. ويُستعار منه ويُشبَّه به الضّرب في الأرض تجارةً وغيرها من السّفر...ويقولون إنّ الإسراع إلى السّير أيضا ضرب... ومن الباب: الضّرب: الصّيغة. يقال هذا من ضرب فلان؛ أي صيغته، لأنّه إذا صاغ شيئا فقد ضربه... والضّريب من اللّبن: ما خلط محضه بحقيقه. كأنّ أحدهما ضُرب على الآخر... ومَضرب السّيف ومضرِبه: المكان الذي يضرب به منه. ويقال للصّنف من الشّيء: الضّرب. كأنّه ضرب على مثال ما سواه من ذلك الشّيء»[1].

وبهذا يكون **"ابن فارس"** قد حمل لفظ " الضّرب" على أكثر من معنى حيث فسّره بالصّيغة، والصّنف، والاسراع في السّير،...

أمّا **"ابن منظور"** فقد جمع في معجمه "لسان العرب" أبرز ما جاء به علماء اللّغة في تفسيرهم لهذا اللّفظ يقول «ابن سيده: الضّرب؛ المثل والشّبيه، وجمعه ضروب. وهو الضّريب، وجمعه ضرباء. وفي حديث ابن العزيز: إذا ذهب هذا وضرباؤه: هم الأمثال والنّظراء، واحدهم ضريب.

الضّرائب الأشكال. وقوله عزّ وجلّ: ﴿**كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الحَقَّ وَالبَاطِلَ**﴾؛ أي يمثّل الله الحق والباطل، حيث ضرب مثلا للحق والباطل والكافر والمؤمن في هذه الآية. ومعنى قوله عزّ وجلّ: ﴿**واضْرِبْ لَهُم مَثَلاً**﴾؛ أي أذكر لهم ومثّل لهم. يقال: عندي من هذا الضّرب شيء كثير أي من هذا المثال...قال ابن عرفة: ضرب الأمثال اعتبار شيء بغيره. وقوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ**﴾؛ قال أبو إسحاق: معناه أذكر لهم مثلا»[2].

وهكذا، يتّضح أنّ مادة "ضّرب" في اللّغة تحمل معاني عديدة ومتنوّعة فهي قد تدل على: المثل والشّبيه والنّظير، والتّمثيل، والمثال والذّكر والأشكال، والصّنف، والصّيغة...

(1) ابن فارس، مقاييس اللّغة، مصدر سابق، ج3/ ص: 397-398.

(2) جمال الدّين ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج1/ ص: 548.

ولا شكّ أنّ تعدّد معاني وتفسيرات هذا اللّفظ راجعٌ بدرجة أولى إلى تعدّد السّياقات التي يرد فيها، وكذا طبيعة الشّيء المضروب، فضرب الدّرهم مثلا يختلف عن ضرب اللّبن، أو الضّرب في الأرض...

وقد تنبّه **"الرّاغب الأصفهاني"** (ت425هـ) إلى هذا الأمر، حيث أشار إليه بقوله: «الضّرب: إيقاع شيء على شيء، ولتَصَوُّر اختلاف الضّرب خولف بين تفاسيرها، كضرب الشّيء باليد والعصا، والسّيف ونحوها...وضرب الأرض بالمطر، وضرب الدّراهم اعتبارا بضرب المطرقة، وقيل له : الطّبع... والضّرب في الأرض الذّهاب فيها، وضربها بالأرجل... وضرب العود والنّاي والبوق يكون بالأنفاس، وضرب اللّبن بعضه على بعض بالخلط، وضرب المثل هو من ضرب الدّراهم، وهو ذكر شيء أثره يظهر في غيره. قال تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً**﴾ [سورة الزّمر، الآية:22]، ﴿**واضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً**﴾ **[سورة الكهف، الآية:32]**، ﴿**ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ**﴾ [سورة الرّوم، الآية:28]»[1].

وبهذا يكون **"الرّاغب"** قد فسّر الضّرب بعامّة بإيقاع شيء على شيء، وجعل ضرب المثل من ضرب الدّراهم، وفسّره "بالذّكر"؛ أي ذكر شيء يظهر أثره في غيره. فقوله تعالى مثلا: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً**﴾ يعني: واذكر لهم مثلا.

أمّا **"الطّبري"** فقد فسّر "الضّرب" بالتّبيين والوصف، يقول: «وأمّا معنى قوله: ﴿**أَنْ يَضْرِبَ**﴾ فهو: أن يبيّن ويصف. كما قال جلّ ثناؤه: ﴿**ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ**﴾.[الرّوم: 28]. بمعنى: وصف لكم»[2].

ويقول: «فمعنى قوله إذا: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً**﴾، إنّ الله لا يخشى أن يصف شبها لما شبّه به»[3].

(1) الرّاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي،ط4، دار القلم/ الدّار الشّاميّة، دمشق/ بيروت، 1430هـ/2009م، ص: 505- 506.

(2) ابن جرير الطّبري، التّفسير الكبير، مصدر سابق، ج1/ ص: 427.

(3) المصدر نفسه، ص: 428.

في حين يذهب **"الزّمخشري"**، إلى أنّ ضرب المثل هو اعتماده وصنعه، حيث يقول «وضرب المثل اعتماده وصنعه من ضرب اللّبن وضرب الخاتم، وفي الحديث: اضطرب رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) خاتما من ذهب»[1]. ومن هنا جاء تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾. [سورة إبراهيم: الآية: 24].يقول: ﴿**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً**﴾ اعتمد مثلا ووضعه[2].

إلاّ أنّ **"الزّمخشري"** لم يقتصر في تفسيره لهذا اللّفظ على هذا المعنى فقط، فقد فسّر ضرب المثل في مواقع أخرى من كتابه "بالتّمثيل"، و"الذّكر" حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ**﴾ [سورة يس: الآية 13]. «﴿**وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً**﴾، ومثّل لهم مثلا، من قولهم عندي من هذا الضّرب كذا؛ أي من هذا المثال، وهذه الأشياء على ضرب واحد؛ أي على مثال واحد، والمعنى: واضرب لهم مثلا مثل أصحاب القرية؛ أي أذكر لهم قصّة عجيبة قصّة أصحاب القرية»[3]

أمّا **"فخر الدّين الرّازي"** فقد سلك في تفسيره لمعنى الضّرب ما سلكه **"الزّمخشري"** حيث يقول: «ضرب المثل اعتماده وتكوينه، من ضرب اللّبن وضرب الخاتم»[4].

ولا يختلف النّقاد والبلاغيون كثيرا عمّا جاء به اللّغويون وعلماء التّفسير في تفسيرهم لهذا اللّفظ، حيث يذهب **"أبو هلال العسكري"** إلى أنّ «ضرب المثل جعله يسير في البلاد، من قولك: ضرب في الأرض إذا سار فيها، ومنه سميّ المضاربُ مضاربًا»[5]

وخلاصة القول إنّ لفظ "الضّرب" يحمل معاني عديدة ومختلفة تفسّر حسب المقام الذي يرد فيه، إلاّ أنّه يمكننا التّرجيح بأنّ "ضرب المثل" هو اعتماده وصنعه، وكذا التّمثل به.

(1) الزّمخشري الخوارزمي، تفسير الكشّاف، مصدر سابق، ص: 65.

(2)ا لمصدر نفسه، ص: 550.

(3) المصدر نفسه، ص: 891.

(4) فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج2/ ص: 148.

(5) أبو هلال بن سهل العسكري، جمهرة الأمثال، مصدر سابق، ص: 11.

- **الفرق بين المَثَل والمِثل والمثال:**

1. في الفرق بين المَثَل والمِثْل:

كثيرا ما يخلط العلماء والدّارسون بين المِثل والمَثَل، ويعتبرونهما شيئا واحدا؛ بحيث يستطيع أن يسدّ أحدهما مكان الآخر، على خلاف بعضهم الذين يرون أنّ هناك فروقا دقيقة بينهما، يجب مراعاتها والتّنبه إليها.

"**فالجوهري**" (ت393هـ) مثلا، نجده يستعمل لفظ المِثْل والمِثَل بنفس المعنى، حيث يقول: «يقال: هذا مِثْله ومَثَلُه، كما يقال شِبْهُه وشَبَهُه بمعنى، ... والمَثَل ما يضرب به الأمثال. ومَثَل الشّيء أيضا صفته»[1].

وهو ما ذهب إليه "**أحمد بن فارس**"(ت395هـ)، حيث يقول: "والمَثَل: المِثل أيضا، كشَبه وشِبه، والمِثَل المضروب مأخوذ من هذا، لأنه يُذكر مورّى به عن مِثله في المعنى"[2].

ويربط "**الزّمخشري**" (ت538) بين المِثَل والمِثْل، حيث نجده يستعملهما بنفس المعنى يقول: «والمَثَل في أصل كلامهم بمعنى: المِثْل، وهو النَّظير يقال: مَثَل ومِثْل وَمَثيل، كشَبه وشِبه وشَبِيه»[3].

أمّا "**الزّركشي**" (ت794هـ)، فقد رفض التَّرادف بين المِثَل والمِثْل، اللّهم إلّا إذا كان ذلك باعتبار الأصل، وهو "الشّبه"، واستشهد على رأيه بأقوال مجموعة من العلماء، يقول: «... وما قاله من أنّ المِثَل والمِثْل بمعنى، ينبغي أن يكون مراده باعتبار الأصل، وهو الشّبه، وإلاّ فالمحققون ـ كما قال ابن العربي ـ على أن المِثْل بالكسر عبارة عن شِبه المحسوس، وبفتحها عبارة عن المعاني المعقولة؛

(1) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية، تحقيق: إميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي، ج5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ ـ 1999م، ص: 101.

(2) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، (باب الميم والثاء وما يثلثهما)، مصدر سابق، ج5/ص: 296.

(3) الزّمخشري، الخوارزمي، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه، خليل مأمون شيما، ط3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1430هـ ـ 2009م، ص: 51.

فالإنسان مخالف للأسد في صورته، مُشَبه له في جراءته وحدّته، فيقال للشّجاع أسد؛ أي يشبه الأسد في الجرأة...»[1].

ويتّضح من قول "**الزّركشي**" أنّ "**ابن العربي**" يفرّق بين المِثْل والمِثَل، من حيث أن المِثْل ما كان شبَه الأشياء المحسوسة، في حين أن المِثَل ما كان شبه المعاني المعقولة.

«وقال غيره: لو كان المِثل والمِثل سيّان للزم التّنافي بين قوله: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى**﴾ [النّحل، الآية:60]، فإنّ الأولى نافية له، والثّانية مثبتة له»[2].

ويذهب الإمام "**فخر الدّين الرّازي**"، إلى التّفريق بين المِثل والمِثل على أساس الماهية، فيرى أنّ «المِثْل هو الذي يكون مساويا للشّيء في تمام الماهية، والمِثَل هو الذي يكون مساويا في بعض الصّفات الخارجة عن الماهية»[3].

وقد استحسن "**محمد حسين عليّ الصّغير**" هذا التّفريق، بل ووجده تفريقا دقيقا جدّا، يقول: «وهذا التّفريق فيما يبدو دقيق جدّا، إذ المِثل (بالكسر) يقتضي المساواة بين الحقيقتين في كلّ شيء فكأنّه هو، فَيَصِحُ أن تقول: هذا مِثل هذا في تمام الجزئيات، وفي كلّ الوجوه، و(بالفتح) التّنظير والمشاكلة في بعض الوجوه»[4].

ثم يذهب في الأخير إلى القول بأنّ القرينة هي التي تَفْصِلُ وتحدّد معنى كلّ منهما، بحيث لو قيّد كلّ منهما بقرينة لما احتاج هؤلاء العلماء للبحث عن الفرق بينهما، يقول: «والظّاهر أنّ ما ذهب إليه هؤلاء الأعلام من اختلاف معنى "المثَل والمِثْل مما يقتضيه التّبادر عند إطلاقهما مجرّدين عن القرينة، أمّا لو قيد كلّ منهما بقرينة مفرقة ومميّزة، فيتأكد معنى كلّ منهما على حقيقته، وحينئذ تصبح دعوى القول بأنّهما مترادفان منفية ومتهافتة»[5].

---

(1) بدر الدّين الزرّكشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د ط، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج1/ص: 490.

(2) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 491.

(4) محمّد حسين علي الصغير، الصّورة الفنيّة في المثل القرآني دراسة نقدية بلاغية، دار الرّشيد للنّشر، بغداد، 1981، ص: 44.

(5) المرجع نفسه، ص: 45.

أمّا "**جابر فيّاض**" فهو وإن كان يوافق على عدم وجود ترادف بين المِثَل والمِثْل، إلّا أنّه يُفنّد كلّ التّعليلات التي قيلت في هذا الشّأن، بل ويرى أنّها تعليلات نابعة من اعتقاد خاطئ، وهو اعتبار هؤلاء العلماء كلًّا من المِثْل والمِثَل أداتا تشبيه، يقول موضحا هذا الأمر: «وإذًا فالقول باقتصار المِثْل (بالكسر والسُّكون) على نوع من الأشياء المتماثلة غير دقيق، وأكبر الظّن أنّ الذي دفع القائلين باقتصار المِثْل (بالكسر) على الأشياء المحسوسة؛ أو التي اتفقت في تمام الماهية، واقتصار المِثَل (بالفتح) على شبه المعاني المعقولة، أو الأشياء المتفقة في بعض الصّفات الخارجة عن الماهية، إنّما هو تصورهم أنّ كُلاّ من المِثَل والمِثْل أداة تشبيه، فَمَا أَنْ أحسّوا بما بينهما من فارق، حتى ذهبوا إلى جعل كلّ من تلكما الأداتين مختصّة بنوع من المتمثلات، ولو أدركوا أن المِثَل "(بالتّحريك) ليس من بين أدوات التّشبيه لما ذهبوا كما ذهبوا إليه من التّفريق بينهما»[1].

ويبدو أنّ "**جابر فياض**" قصد بهذا الكلام دحض "**ابن العربي**" و"**فخر الدّين الرّازي**"، في تفريقهما بين المِثَل والمِثْل، ليثبت في الأخير أنّ "مَثَلْ" ليست في الأصل أداة تشبيه، وأنّ هؤلاء العلماء لو أدركوا هذا الأمر لما احتاجوا إلى الذّهاب للتّفريق بينهما.

ونخلص ممّا سبق أنّ كلّا منّ المِثْل بالكسر والسّكون، والمِثَل "بالفتح"، على الرّغم من أنّه يجمعهما أصل واحد؛ وهو "الشّبه"، إلاّ أنّ هذا لا يعني التّرادف التّام بينهما كما زعم "**الجوهري**" و"**ابن منظور**"، وغيرهم..، ويكفي أن نشير أنّه إذا وضعنا أحدهما محلّ الآخر في سياق معيّن يختلّ المعنى ويفسد.

2. الفرق بين المَثَل والتّمثيل:

تبقى إشكالية الخلط بين المصطلحات والرّبط فيما بينها من أكبر المشاكل التي تعترض سبيل العلماء، ومن مشكلة الرّبط بين المِثْل والمِثل إلى مشكلة الجمع والرّبط بين المِثَل والتّمثيل، إذ كثيرا ما نلمح خَلْطًا بين هاتين المفردتين من قبل العديد من الدّارسين.

(1) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، (د ط)، الدّار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1401هـ - 1981م، ص: 151.

لعلّ أوّل من يصادفنا في هذا المقام "**عبد القاهر الجرجاني**" (ت474/471هـ)، الذي نجده يستعمل "المِثَل" و"التّمثيل" على أنّهما شيئا واحدا يقول: «وعلى الجملة فينبغي أن تعلم أنّ المثل الحقيقي، والتّشبيه الذي هو الأولى بأن يسمّى "تمثيلا" لبعده عن التّشبيه الظّاهر الصّريح، ما تجده لا يحصل لك إلاّ من جملة من الكلام، وجملتين أو أكثر، حتى إنّ التّشبيه كلّما كان أوغل في كونه عقليّا محضا، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر»[1].

ويقول في موقع آخر: «وكلّ ما لا يصحّ أن يسمى "تمثيلا" فلفظ المثل لا يستعمل فيه أيضا»[2].

وهكذا نجد "**الجرجاني**" يلّح على ضرورة أن يكون كلّ مَثل تَمثيل، والعكس، وقد استشهد في كتابه "أسرار البلاغة" بالعديد من النّماذج التي هي في الأصل "تمثيل"، إلاّ أنّه أطلق عليها اسم "المثل" والعكس.

أما "**عليّ حسن الصّغير**"، فيذهب إلى أنّه قد يكون كلّ مثل تمثيلا، إلّا أنّه لا يستطيع أن يكون كلّ تمثيل مثلا[3].

ويمكننا القول إنّ هناك وجها صحيحا في هذا الرّأي، وهو أنّه ليس كلّ تمثيل مثلا بالضّرورة.

أما قوله كلّ مَثَلٍ تمثيل، فيجدر أن نشير هنا إلى أنّ هناك من الأمثال ما لا يحمل معنى التّمثيل، وهو متوفر في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ [سورة آل عمران، الآية 59].

«فهذا المثل القرآني لا نستطيع أن نعده تمثيلا، وإنّما يمكن عدّه تشبيها فقط»[4]، وفرق بين التّمثيل والتّشبيه.

(1) عبد القاهر، الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: أبو فهلا محمود محمد شاكر، (د ط)، مطبعة المدن/ دار المدني، القاهرة/ جدة، (د ت)، ص: 108.

(2) المصدر نفسه، ص: 97.

(3) انظر: محمد حسين علي الصغير، الصّورة الفنيّة في المثل القرآني، مرجع سابق، ص: 13.

(4) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 123.

ولا بأس في هذا السّياق أن نشير إلى الفرق الدّقيق بين التّشبيه والتّمثيل، هذا الفرق إلى نبّه إليه العديد من العلماء.

فنجد "**الجرجاني**" مثلا تعمق في إبراز الفروق الدّقيقة بين التّشبيه والتّمثيل وخلص في الأخير إلى أنّ التّشبيه عام والتّمثيل أخص منه(*)، يقول: «وإذا قد عرفت الفرق بين الضّربين، فاعلم أن التّشبيه عام والتّمثيل أخصّ منه، فكلّ تمثيل تشبيه، وليس كلّ تشبيه تمثيلا»(1).

ومن ثمّ يمكننا القول: إنّه ليس كلّ تشبيه تمثيل، كما أنّه ليس كلّ تمثيل مثل وهو الشيء الذي أكدّ عليه "**جابر فياض**"، الذي رأى بدوره أنّ التّمثيل لا يستطيع أن يستوعب جميع أنواع المثل، بل ويرى أيضا أنّ هناك من الأمثال ما لم تقم أساسا على التّشبيه يقول: «ومن هنا يتّضح أنّ التّمثيل لا يَسْتَوعِبُ جميعَ أنواع المثل، وربّما ضاق مطلق التّشبيه بأنواع المثل كلّها، فمن الأمثال ما لم تقم على التّشبيه أصلا، ولا سبيل إلى إلحاقها به، أو حملها عليه، كالأمثال الحكمية التي ورثنا منها الشّيء الكثير، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أنّها: قسم من قسمي أمثالنا العربية الموروثة، ومن هذه الأمثال قولهم: "ربّ عجلة تهبُ ريثا"، "من سرّه بنوه ساءته نفسه"، "أُعذِرَ من أَنذَر" "إنّ الجبان حتفه من فوقه...»(2).

وهكذا نجد "**جابر فياض**" يرفض رفضًا قاطعا أن تكون كلّ الأمثال مؤسّسة فقط على التّشبيه أو التّمثيل، مستشهدا على رأيه كما بيّنا سابقا "بالأمثال الحكميّة"، وهو بهذا يكون قد خالف رأي "**الجرجاني**"، الذي اعتبر أنّ كلّ مثل لابدّ أن يؤسس على التّشبيه، حتى وإن لم يكن ظاهرا، يقول في هذا السّياق: «وذكر "**أبو أحمد العسكري**" أنّ هذا النّحو من الكلام يسمى: "المماثلة"(**)،

(*) لم يكن هذا هو الفرق الوحيد الذي وضعه الجرجاني للتّفريق بين التّشبيه والتّمثيل، وللتّعمق أكثر في الفرق بينهما، راجع: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 234، 236، 237.

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 95.

(2) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 123.

(**) القول الكامل لأبو هلال العسكري هو: "أصل المثل، التّماثل بين الشّيئين في الكلام كقولهم "كما تدين تدان"، راجع: مفهوم المثل من هذا البحث.

وهذه التّسمية توهم أنّه شيء غير المراد بالمثل والتّمثيل، وليس الأمر كذلك، كيف وأنت تقول: «زيد الأسد»، فيكون تشبيها على الحقيقة، وإن كنت لم تصرّح بحرف التّشبيه = ومثله أنّك تقول: «أنت ترقم في الماء» و«تضرب في حديد بارد»، و«تنفخ من غير فحم»، فلا تذكر ما يدلّ صريحا على أنّك تشبه، ولكنك تعلم أن المعني على قولك "أنت كمن يرقم في الماء، وكمن يضرب في حديد بارد، وكمن ينفخ في غير فحم...»[1].

ونخلص في الأخير إلى أنّ هناك فروقا دقيقة بين كلٍّ من: المثْل والمثَل والتَّمثيل والتّشبيه، لا مجال لنكرها، كما أنه لا مجال لنكر أنّ الأصل في المثل هو التّشبيه، وأنّه هو الأساس الذي يؤسّس عليه.

3. المثَل والمثَال:

إذا كانت أقوال الدّارسين قد تضاربت حول الجمع والتّفريق بين المثَل والمثْل والتَّمثيل، فإنّ أغلب الدّارسون يتّفقون على أنّ المثَل والمثال يمثّلان شيئا واحدا، بحيث يمكن أن يحلّ أحدهما محلّ الآخر دون أن يختلّ المعنى.

فـ"**ابن فارس**" مثلا نجده يجمع بين المثْل والمثَال، كما يجمع بين المثْل والمثَل، ممّا يعني أنّ المثْل والمثَل والمثال يمثلون معنى واحدا بالنّسبة له يقول: "والمثْل والمثَال في معنى واحد، وربّما قالوا: مَثِيل كشَبِيه. والمثَل: المثْل أيضا كشَبه وشَبِيه..."[2].

أمّا "**المبرّد**" فيرى أنّ المثل مأخوذ من المثال إذ يعرّفه بقوله: "المثل مأخوذ من المثال، وهو قول سائر يشبّه به حال الثّاني بالأوّل، والأصل فيه التّشبيه"[3].

ويستعمل "**الميداني**" "المثل" و"المثال" بمعنى واحد ولكن من دون أن يصرّح بذلك، وإنّما يظهر ذلك في سياق تفسيره لبعض الأمثال القرآنيّة، يقول في تفسير قوله تعالى:﴿**مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ**

(1) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 123.

(2) ابن فارس، مقاييس اللّغة، مصدر سابق، ج5/ص: 297.

(3) محمود اسماعيل صيني وناصف مصطفى عبد العزيز ومصطفى أحمد سليمان، معجم الأمثال العربيّة، ط1، (المقدمة)، مكتبة لبنان، بيروت– لبنان، 1992م، المقدمة.

الْمُتَّقُونَ﴾ [سورة الرّعد: الآية35]، «أي: وصف الجنّة التي وعد المتّقون»[1].ثمّ يكمل شرحه لآية المثل فيقول: «فالمثال الذي رُسم للجنّة في هذا النّص ضمن لوحة تعبيريّة، قد أبرز فيها أشجارها ذات الثّمار الدّائمة التي لا تنقطع»[2]. وهكذا فعل مع بقيّة الأمثال القرآنيّة التي شرحها.

ويذهب **"حسين علي الصّغير"** إلى تفسير المثَل بالمثال والحذو والشّاخص، حيث يرى أنّها كلّها معاني يمكن أن ترجع إليه يقول: «ويبدو لي أنّ المثَل بمعنى المثال والحذو والشّاخص، لا يخلو من اعتبار لغويّ أصيل، وربّما كان الأصل لكلّ هذه المعاني لإمكان رجوعها إليه. إذ المثال يعيد لنا معنى الانتصاب، والانتصاب هو الشّخوص، والشّخوص هو المثول أمام النّاظر رؤية أو تخيّلا ذهنيا»[3].

ويفسّر **"سميح عاطف الزّين"** المثال بقوله: «المثال: ومعناه المقدار، وهو من الشّبه. وبذلك فإنّ المثَل ما جُعل مثالاً، أي مقدارا لغيره يقاس عليه...والمثَال أيضا هو مقابلة شّيء بشيء نظيره، أو وضع شيء ما ليحتذي به فيما يُفعل»[4]..

يتّضح من فحوى هذا القول مدى التّداخل العميق بين المثَل والمثال، وهو ما يؤكّده **"جابر فياض"**، الذي يرى أنّ المثَل "من المثال، ويؤدي ما يؤديه المثال من معنى الشّيء الممثل به، أو المحذو عليه"[5].

بل ويذهب **"جابر فيّاض"** إلى إمكانيّة وضع لفظ "المثال" مكان لفظ "مثَل" من دون أن يختلّ المعنى، حيث نجده يطبّق هذا الأمر على القرآن الكريم يقول: "وقد ورد المثل في أشكال وصيغ مختلفة في القرآن الكريم، وما من موضع إلاّ ويمكن التّعويض عن لفظ المثَل بلفظ المثال..."[6]

(1) حسن حنبكّة الميداني، الأمثال القرآنيّة، مرجع سابق، ص: 17.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) حسين علي الصغير، الصّورة الفنيّة في المثل القرآني، مرجع سابق، ص: 48.

(4) سميح عاطف الزّين، معجم الأمثال في القرآن الكريم والمِثْل والتّمَثُل والمثلات، ط2، دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللّبناني، القاهرة/ بيروت، 1430هـ /2009م، ص: 26

(5) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 60.

(6) المرجع نفسه، ص: 64.

أمّا "**أحمد أحمد بدوي**"، فنجده لا يفرق كذلك بين المِثَل والمثَال، يظهر ذلك في سياق حديثه عن أداة التّشبيه الكاف، حيث يقول: "وقد تأتي الكاف وسيلة للإيضاح، وتقوم هي وما بعدها مقام المثال للقاعدة، وغير خاف ما للمثل يضرب من التّأثير والإقناع"[1].

وفي الأخير نخلص إلى أنّه لا يمكننا أن ننفي التّداخل الحاصل بين كلّ من المثَل والمثال، وأنّ المثل مأخوذ بالأساس من المثال، إلاّ أنّ لكلّ واحد منهما مكانه الخاص به، وإمكانية وضع أحدهما مكان الآخر من دون أن يختلّ المعنى، خاصة في التّعبير القرآني قول لا يخلو من مجازفة، فكما هو معروف أنّ القرآن الكريم كان دقيقا في اختيار ألفاظه، حريصا على وضع كلّ لفظ في مكانه المناسب، مراعيا لما بين الألفاظ من فروق ودلالات، بحيث لا يمكن أن نضع أي لفظ مكان آخر مهما بلغت درجة التّقارب معه.

❖ **علاقة المثل بالحكمة والقصّة:**

1. علاقة المثل بالحكمة:

لا شكّ أنّ هناك علاقة وطيدة تجمع بين المثل والحكمة، وليس أدلّ على ذلك من أنّ جلّ – إن لم نقل كلّ– الكتب التي عالجت موضوع الأمثال تطرّقت إلى إبراز علاقتها بالحكمة، بل إنّ عناوين بعض الكتب جاء يحمل الاسمين معًا من ذلك كتاب: زهر الأكم في الأمثال والحكم "**للحسن اليوسي**"، والأمثال والحكم لـ"**لعلي بن حبيب الماوردي**" (**ت450هـ**)...وكذا الأمثال والحكم لـ "**محمّد بن عبد القادر الرّازي**" (**ت666هـ**)...وغيرهم كثير.

وقد اضطرب كثير من الدّارسين حول العلاقة التي تربط بين المصطلحين وتجعل كلّ واحد منهما مقترنا بالآخر يقول "**عبد المجيد عابدين**" في هذا السّياق: «وإذا أنعمنا النّظر في استعمال كلمتي "مثل" و"حكمة" في الاصطلاح الأدبي السّامي القديم، لا نكاد نهتدي إلى نوع الصّلة التي ربطت

(1) أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، إشراف عام: داليا محمد إبراهيم، (د ط)، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2005م، ص: 163.

بين الاصطلاحين في المراحل الأولى: أكان كلّ لفظ منهما مختصّا بنوع من الكلام، أم كانا لفظين مترادفين اصطلاحا، أم كانت الحكمة أعمّ في مدلولها من المثل؟»[1].

وقبل التّطرق للعلاقة التي تربط بين هذين الجنسين الأدبيين، وجب علينا أوّلا التّعرف على المعنى الوضعي والاصطلاحي لكلمة "الحكمة".

- **مفهوم الحكمة:**

أ. وضعا:

جاء في لسان العرب في تفسير كلمة " حكم" ما يأتي:

«حكم: الله سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحكم سبحانه وتعالى. الأزهري: من صفاة الله الحكم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة، والله أعلم بما أراد بها، وعلينا الإيمان بأنّها من أسمائه...وقيل: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصّناعات ويتقنها حكيم، والحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم مثل: قدير بمعنى قادر، وعليم بمعنى عالم»[2].

«في الحديث: إنّ من الشّعر لحُكْما؛ أي إنّ في الشّعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسّفه، وينهى عنهما، أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع النّاس بها»[3].

وقد جاء في معجم التّعريفات في مفهوم الحكمة ما يأتي:

"الحكمة: علمٌ يُبْحَث فيه عن حقائق الأشياء على ماهي عليه في الوجود بقدر الطّاقة البشريّة، فهي علم نَظَريّ غير آليّ... وقد فسّر **"ابن عبّاس"** (رضي الله عنه) الحكمة في القرآن بتعلّم الحلال والحرام. وقيل الحكمة في اللّغة: العلم مع العمل، ...وقيل كلّ كلام وافق الحق فهو حكمة، وقيل: الحكمة هي الكلام المعقول المصُون عن الحشو"[4].

(1) عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم مع مقارنتها مع نظائرها في اللّغات السّاميّة،ط1، دار مصر للطّباعة، ص: 08.

(2) جمال الدّين ابن منظور الافريقي، لسان العرب، مادة: (حكم)، مصدر سابق، مجلّد: 12/ ص: 140.

(3) المصدر نفسه، ص: 141.

(4) علي بن محمّد الشريف الجرجاني، معجم التّعريفات قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللّغة والفلسفة والمنطق والتّصرف والنحو والصّرف والعروض والبلاغة، تحقيق ودراسة: محمّد صدّيق المنشاوي، (د ط)، دار الفضيلة، القاهرة، ص: 81.

وقيل: الحكمة هي العمل، وقيل: الإتقان، وقيل: العدل، والحلم، والنّبوءة، والقرآن، والإنجيل. وقيل: كلّ ما منع من الجهل، وزجر عن القبيح.

والحُكم والحِكْمة بمعنى واحد. وقد قيل ذلك في قوله: وآتيناه الحكم صبيا. وقيل حكمة أي عدلا يدعو إلى الخير والرّشد ومحامد الأخلاق...وقيل الحكمة: العلم بالدّين،. وقيل: والعلم بالقرآن. وقيل: الفقه،. وقيل: الخشية. وقيل: الفهم عن الله في أمره ونهيه[1].

قال "**الرّاغب**" (ت: في حدود:425هـ): «الحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى: معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الحكام، ومن الإنسان: معرفة الموجودات وفعل الخيرات، وهذا الذي وُصف به لقمان في قوله عزّ وجلّ ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الحِكْمَةَ**﴾ [سورة لقمان: الآية:12]".[2]

وواضح من كلام "**الرّاغب الأصفهاني**" أنّه يميّز بين نوعين من الحِكَمْ: حِكَم منسوبة إلى اللّه عزّ وجلّ، وأخرى منسوبة إلى الإنسان. إذ يبيّن أنّ كلاهما يتعلّق بالمعرفة، إلاّ أنّهما يختلفان في نوع تلك المعرفة.

ويتّضح ممّا سبق أنّ الحكمة في اللّغة تعني المعرفة، والمنع من الجهل، وكذا قد يقصد منها المواعظ والأمثال، ممّا يعني أنّ "المثل" يعدّ أحد معاني الحكمة في اللّغة، وهذا يدلّ على التّقارب والتّرابط الشّديد بين المصطلحين.

ب. اصطلاحا:

وضع العلماء والدّارسون لهذا الجنس الأدبي المتميّز تعريفات عديدة منها:

(1) انظر: الحسن اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، حقّقه: محمّد حجّي ومحمّد الأخضر، ط1، دار الثّقافة، الدّار البيضاء-المغرب، 1401هـ/1981م، ج1/ ص: 25-26.

(2) الرّاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص: 249.

«الحكمة التي أحكمت مبانيها بالعلم والعقل، وتدلّ على معنى فيه دقة. ولأجل هذا يقال: أُنزلت الحكمة على ثلاثة أعضاء في الجسد: قلوب اليونان، وألسنة العرب، وأيدي أهل الصّين»[1].

فلفظ "الحكمة" إذا يدلّ على معنى العلم و المعرفة، وكذا تحري الدّقة والبراعة سواء في الأقوال أو الأفعال.ممّا يعني أنّها لا تختصّ بالأقوال فقط، وإنّما بالأفعال كذلك.

وقد عرّفها "**محمّد التّنوجي**" بقوله: «الحكمة تجربة وقع بها النّاس، فعرضها الحكماء نثرًا، والشّعراء نظمًا، ولقد استنتجوا من خلال تجاربهم واصطدامهم بأحداث الواقع حكَما ترجموها كلاما بلاغيّا، وألبسوها أسلوبا فنيّا، وصبوها في أشعارهم بإيجاز وتماسك. وترجع حكمة العرب إلى شدّة العقول، ورجاحة الحلوم، وهي ليست نتاج فلسفة ومنطق كما فعل اليونانيون، بل نظرات وخبرات وقع بها المرء من غير أن يلوّنها بدين، أو يقتبسها من كتب»[2].

إنّ هذا القول يوضّح مفهوم الحكمة من حيث أنّها خلاصة تجارب وقع فيها النّاس، فاستنتجها الحكماء (أدباء، شعراء...) وترجموها في أقوال موجزة بليغة (سواء أكانت شعرا أو نثرا)، ممّا يثبت أنّها ليست وليدة الفلسفة والمنطق كما زُعم، وإنّما هي نتاج تجارب وخبرات.

ونشير في هذا السّياق إلى أنّ ارتباط الفلسفة بالحكمة مردّه إلى أنّ أفكار الحكماء وخواطرهم كثيرا ما تذهب «إلى ما يمكن أو ما ينبغي أن يكون، فضلا عمّا هو كائن، ولهذا ارتبطت الحكمة بالفلسفة، بل إنّ الفلسفة ذاتها مأخوذة – على ما قيل- من ثيوسوفيا بمعنى: حب الحكمة»[3].

أمّا "**الماوردي**" (ت 450هـ) فقد عرّفها بأنّها " التّعبير عن خبرات الحياة أو بعضها على الأقل في صيغة تجريديّة"[4].

---

(1) الحسن اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، مصدر سابق، ج1/ ص: 28.

(2) محمد التّنوجي، المعجم المفصّل في الأدب، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1419هـ- 1999م.ج1/ ص: 376.

(3) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 111.

(4) علي بن محمّد حبيب الماوردي، الأمثال والحكم، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، دار الوطن للنّشر، 1420هـ- 1999م. ص: 22.

ويشير "**عبد المجيد عابدين**" إلى المعنى السّامي لهذه الكلمة حيث يقول: «ومن الممكن أن نردّ مادة (حكم) في السّاميّة إلى معنى المنع والفصل، ومن فصل الشّيء ومنعه يُشتق معنى التّوضيح والتّمييز، ومنه جاءت المعاني الكثيرة التي تدور حول (القول الفصل)»[1].وهو بهذا التّفسير يتّفق مع ما جاء به علماء اللّغة، وإن كانوا قد "تجاوزوا المنع في تفسيرهم الحكمة إلى المعاني الأخرى التي لم تكن هو المنع ذاته، وإن كانت غير منقطعة الصّلة به. كالفهم الدّقيق، والنّظر السّديد، ومعرفة الأشياء على ماهي عليه، وإتقان الشّيء وإحكامه»[2].

ويرى "**عبد المجيد عابدين**" أنّ لفظ (الحكم) ورد في القرآن الكريم حوالي ثلاثون مرّة وكلّها تصبّ في معنى "القول الفصل"؛ أي القول الواضح المتميّز[3].

أمّا "**عبد المجيد قطّامش**" فمفهومه للحكمة يكاد يكون ملمّا بجميع التّعريفات السّابقة إذ يعرفها بأنّها «تلك العبارة التّجريديّة التي تصيب المعنى الصّحيح، وتعبّر عن تجربة من تجارب الحياة، أو خبرة من خبراتها، ويكون هدفها عادة الموعظة والنّصيحة. والحكمة بهذا المعنى لا تصدر إلاّ عن فئات خاصّة من النّاس أولئك الذين أوتوا قسطا موفورا من الذّكاء ونفاذ البصيرة، وفصاحة العبارة وبلاغتها، كالأنبياء، والحكماء، والفلاسفة، والشّعراء ، وغيرهم»[4].

ويمكننا أن نعتبر هذا القول من أدق التّعريفات، وأكثرها إحاطة وإلماما بهذا المفهوم.

وفي الأخير نخلص إلى أنّ الحكمة هي تلك النّظرة المستقبلية الواضحة للحياة بكلّ تفاصيلها، أو هي الفهم الدّقيق للحياة وأسرارها، سواء أكان هذا الفهم فهما بالسّليقة، أو مكتسبا من التّجارب والخبرات، ولهذا فهي لا تصدر من العامّة من النّاس –في أغلب الأحيان–، وإنّما من أشخاص ذوي علم ومعرفة كالشّعراء، والفلاسفة،...بمعنى أنّه ليس كلّ شخص مؤهّل أن يكون حكيما، لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُؤتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ [سورة البقرة: الآية269].

(1) عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، مرجع سابق، ص: 03.

(2) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 109.

(3) انظر: عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، مرجع سابق، ص: 03.

(4) عبد المجيد قطّامش، الأمثال العربيّة دراسة تاريخيّة تحليليّة، ط1، دار الفكر، دمشق- سوريا، 1408هـ/1988م، ص:18.

ج. الفرق بين المثل والحكمة:

بعد اطّلاعنا على المعنى اللّغوي والاصطلاحي لكلّ من المثل والحكمة، يمكننا أن نورد بعض الفروق الفاصلة بينهما، والتي نجملها في النّقاط الآتية:

- المثل أساسه التّشبيه (تشبيه المضرب بالمورد)، أما الحكمة فأساسها إصابة المعنى من دون أن تعتمد التّشبيه إلاّ إذا سارت وأصبحت مثلا.
- المثل يصدر من جميع النّاس (الفئة العامّة والخاصّة)، على عكس الحكمة التي لا تصدر إلاّ من أشخاص ذوي علم ومعرفة كالشّعراء أو الفلاسفة،..[1]-في أغلب الأحيان-.
- الحكمة عامّة في الأقوال والأفعال، أمّا المثل فخاصّ بالأقوال فقط.
- المقصود من المثل الاحتجاج ومن الحكمة التّنبيه والإعلام والوعظ[2].

وقد وضع **"جابر فيّاض"** إضافة إلى هذه الفروق فروقا أخرى تفصل المثل وتميّزه عن الحكمة من بينها:

- إنّ الأمثال تلجأ في كثير من الأحيان إلى تجسيد الفكرة من خلال الاستعانة بالصّورة: (تشبيه، استعارة، تمثيل...) عكس الحكم التي تأتي في أغلب الأحيان بصيغة التّعبير الحقيقي (تجريديّة).
- الأمثال لا تنفصل عن الماضي، فهي تربط حاضر التّجربة بماضيها (المضرب بالمورد)، أمّا الحكم فلا ترجع إلى الماضي وإن كانت تنطلق من تجاربه.
- الأمثال تُضرَب عادة في أعقاب التّجربة، على عكس الحكم التي تتصدّر دائما تجاربنا وإلاّ لما كان هدفها التّوجيه والإرشاد.
- الأمثال تقتصر على ما يجري في الحياة اليّوميّة، أمّا الحكم فتتجاوز ذلك إلى أفكار وخطرات تبعد قليلا أو كثيرا عنها[3].

(1) انظر: عبد المجيد قطّامش، الأمثال العربيّة دراسة تاريخيّة تحليليّة، مرجع سابق، ص: 18-19

(2) انظر: الحسن اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، مصدر سابق، ج1/ ص: 29

(3) انظر: جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 112-113.

وجدير بالذّكر أنّ ما أوردناه من فرق بين المثَل والحِكْمة، لا ينفي أن يكون هناك تداخل والتقاء بين المفهومين، فقد يلتقي المثل مع الحكمة، وذلك حين "تحسن الحكمة وتكون موجزة العبارة، فيتهيأ لها بذلك أن تسير بين النّاس، وتتداولها ألسنتهم وأقوالهم، فتدخل حضيرة الأمثال"[1].

ممّا يعني أنّ الحكمة إذا شاعت وانتشرت بين النّاس دخلت حضيرة الأمثال. وهو ما أشار إليه أبو **"هلال العسكري"**، في قوله: «ثمّ جُعل كلّ حكمة سائرة مثلاً، وقد يأتي القائل بما يحسن من الكلام أن يُتمثّل به إلاّ أنّه لا يتّفق أن يسير فلا يكون مثلًا»[2]. وواضح من كلام **"العسكري"** أنّ الفاصل بين المثل والحكمة هو معيار "الذّيوع والانتشار".

كما يمكننا أن نلمح تداخلا بينهما من خلال مجموعة من الأشياء أهمّها:

- كلّ من الأمثال والحكم يمثّلان أقوالا مكتملة لا تقبل الزّيادة ولا النّقصان.
- كلاهما يلجأ إلى الاستعانة بالإيقاع الموسيقي، من أجل إثارة المتلقي وشد انتباهه، حتى يكون أكثر استعدادا لفهم المضمون[3].

ونخلص في الأخير، إلى أنّ التقاء المثل بالحكمة واشتراكهما معًا في بعض الخصائص والمميزات لا يعني بالضّرورة الخلط بينهما، إذ لكلّ منهما استعماله الخاص، وكذا هدفه الخاص الذي يصبو إليه.

2. علاقة المثل بالقصّة:

من الواضح جدّا أنّ هناك تباعد واضح وجليّ بين مادتي " قصص" و "مثل"، وليس أدلّ على ذلك من أنّ "القصّ" في اللّغة هو« تتبع الأثر، يقال: قصصت أثره، والقصص: الأثر، قال تعالى: ﴿**فَارْتَدَا عَلَى آثَرِهِمَا قَصَصًا**﴾ [الكهف/ 64].

والقصص: الأخبار المتتبّعة، قال:﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ القَصَصُ الحَقُّ**﴾ [آل عمران/62]»[4].

(1) عبد المجيد قطّامش، الأمثال العربيّة دراسة تاريخيّة تحليليّة، مرجع سابق، ص: 19

(2) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، مصدر سابق، ص: 11.

(3) انظر: جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 113.

(4) الرّاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص: 671.

أمّا المثل فقد رأينا فيما سبق أنّه يحمل في اللّغة معنى الشّبه والنّظير، ما يثبت أنّ الأصل اللّغوي لكلّ منهما يدلّ على معنى مختلف عن الآخر، إلاّ أنّ هذا لا ينفي وجود تشابه وتداخل بينهما، ففي كثير من الأحيان قد يدلّ المثل على القصّة، وليس أدلّ على ذلك من أنّ العديد من علماء التّفسير قد فسّروا المثل القرآنيّ بالقصّة، من بينهم **"الزّمخشري"** الذي يرى أنّ لفظ المثل استعير للحال أو الصّفة أو القصّة إذا كان لها شأن وفيها غرابة، إذ يفسّر قوله تعالى: «﴿**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ**﴾؛ أي وفيما قصصنا عليك من العجائب قصّة الجنّة العجيبة...»[1]. وقد تبعه في ذلك **"فخر الدّين الرّازي"** الذي فسّره بدوره بالقصّة العجيبة[2]. وكذا **"البيضاوي"** (ت 691هـ) في كتابه أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل[3]، و**"الزّركشي"** في كتابه "البرهان".[4]

أمّا إذا رجعنا إلى معارف الدّين والدّيانات فإنّنا نجد أنّ كلمة "مثل" «استعملت في الإنجيل للدّلالة على التّعبيرات المثليّة والقصص ذات المغزى الأخلاقي، وإنّ أحسن ما يمثّل به لذلك: أمثال السّيد المسيح مثل: (الرّاعي العالم) و(الإنسان العطوف)، و(الابن المسرف)، وفي دائرة المعارف الدّينيّة قيل: إنّها استعملت بدلا من كلمة (Maschel) العبريّة التي وردت في العهد القديم للدّلالة على التّعبيرات المثلية والقصص الموضحة»[5].

وقد «أطلق السّاميون لفظ "مثل" على صورة مجازيّة أخرى، ليست عبارة موجزة، ولكنّها حكاية أو وصف قُصد به توضيح فكرة أو البرهنة عليها بطريق المقارنة وقياس التّمثيل، ويمكن أن نسمي هذا "المثل القياسي"، ويسميه الفرنجة "parable"»[6].

(1) الزّمخشري الخوارزمي، تفسير الكشّاف، مصدر سابق، ص: 51.

(2) انظر: فخر الدّين الرّازيّ، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج2/ص: 82.

(3) انظر: الشّافعي البيضاوي، أنوار التّنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، إعداد وتقديم: محمّد عبد الرّحمن المرعشلي، دار إحياء التّراث العربي/ مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ج1/ص49.:

(4) أنظر: عبد الله الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1/ص:488.

(5) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 127.

(6) عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، ص: 11.

«وفي القرن الأوّل ميلادي أطلق اليهود كلمة màsà على عدد من قصص الثّعالب وخرافات كوبيسم أو كوبيسس»[1].

وأطلق العرب على قصص الحيوان أمثالا، وفي السّريانيّة تؤدي كلمة matla هذا المعنى نفسه[2].

ويذهب **"عبد المجيد عابدين"** إلى أنّ هناك بعض الحلات التي ينشأ فيها المثل الموجز من القصّة، فتكون بذلك القصّة هي الأصل والمثل هو الفرع، في مقابل أنّ هناك طائفة أخرى من الأمثال كانت هي الأصل ثمّ لفّقت لها قصص تشرحها وتفسّرها([3]). ممّا يعني أنّ الأمثال قد تكون في بعض الأحيان وليدة قصص وأحداث معيّنة، كما يمكن أن يحصل العكس فتكون القصّة وليدة المثل، وهو ما يؤكّد أنّ العلاقة بينهما هي علاقة وطيدة، ووثيقة الصّلة.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ ذكر قصّة المثل يعدّ من أهم الوسائل التي يستعين بها الدّارس لمعرفة الزّمن الذي قيل فيه، ولو على وجه التّقريب، فيما يذهب آخرون إلى أنّ تلك القصص والمناسبات هي التي أجازت للمثل أن يكون بذلك الأسلوب الموجز البليغ[4].

وممّا سبق يتّضح أنّ ذكر قصّة المثل لها دور كبير في فهم المثل وتفسيره، وكذا في معرفة الزّمن الذي قيل فيه، ولو بصفة تقريبيّة. وهو ما أشار إليه **"ابن الأثير"** بقوله: «...وذاك أنّ المثل له مقدّمات وأسباب قد عرفت وصارت مشهورة بين النّاس، معلومة عندهم، وحيث كان الأمر كذلك جاز إيراد هذه اللّفظات في التّعبير عن المعنى المراد، ولو لا تلك المقدّمات المعلومة والأسباب المعروفة لما فهم من قول القائل: "إن يبغ عليك قومك لا يبغ عليك القمر[*]"»[5].

---

(1) عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، مرجع سابق، ص: 12.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 13.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 37.

(4) انظر: جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 132، 133.

(*) وهو مثل يضرب عادة للأمر الظّاهر المشهور والواضح، والأصل فيه أنّ هناك قوما تراهنوا على الشّمس والقمر في ليلة الرّابع عشر من الشّهر، فقالت طائفة أنّ الشّمس تطلع والقمر يُرى، فيما ذهبت أخرى إلى أنّ القمر يغيب قبل طلوع الشّمس، ثمّ تراضوا برجل جعلوه حكما، فقال واحد منهم إنّ قومي يبغون عليا، فقال الحكم: "إن يبغ عليك قومك لا يبغي عليك القمر"، فصارت مثلا. أنظر: ضياء الدّين بن الأثير، المثل السّائر في أدب الكاتب، ج1، قدّمه وعلّق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، الفجالة– القاهرة، ص: 54.

(5) المصدر نفسه، ص: 54،55.

ممّا يعني أنّه لولا درايتنا بالظّروف والأسباب التي نشأ على إثرها المثل، لما كنّا قد فهمنا معناه، أو لما كان لبعض الأمثال معنى في الأصل، الشّيء الذي يؤكّد دور قصّة المثل في فهم معنى المثل وتفسيره.

والمتمعّن في أمثال القرآن يجد أنّ طائفة منها جاء على شكل قصص تسرد حكايات واقعيّة (حقيقيّة) جرت في زمن الماضي، والغرض منها العظة والإقناع بفكرة معيّنة.

من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ 13 إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ 14 قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَن مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ 15 قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ 16 وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ 17 قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ 18 قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ 19 وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ 20 اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ 21 وَمَا لِي لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ 22 أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَن بِضُرٍّ لاَّ تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلاَ يُنقِذُونِ 23 إِنِّي إِذًا لَّفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ 24 إِنِّي آمَنتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ 25 قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ 26 بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ 27 وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِن بَعْدِهِ مِنْ جُندٍ مِّنَ السَّمَاء وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ 28 إِن كَانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ 29**﴾. [سورة يس: الآيات من 13 إلى 29].

ومنها أيضا قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ 10 وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ 11﴾. [سورة التّحريم: الآية: 11-12].

ونخلص في الأخير إلى أنّه على الرّغم من اختلاف المعنى اللّغويّ لكلّ من المثل والقصّة إلاّ أنّهما قد يجتمعان معًا لتحقيق مقاصد وأهداف مشتركة بينهما« فالقصّة تؤدي ما يؤديه المثل من عظة

وعبرة. والأخبار في القصص –كما هي في الأمثال– ترد مقرونة بعواقبها، والأسباب فيها مفضية إلى نتائجها. وكلاهما – (القصّة والمثل)– وسيلة تعبير محبّبة إلى النّفوس»[1]. دون أن ننسى أنّ هناك من الأمثال ما لا يمكن فهمه والوقوف على معناه إلاّ بالرّجوع إلى القصّة التي نشأ على إثرها لأوّل مرّة، ممّا يعني أنّ العلاقة بينهما هي علاقة ترابط وتكامل.

❖ أنواع المثل:

اختلف العلماء والدّارسون في تقسيمهم للمثل، إذ هناك من قسّمه على أساس الشّيوع والانتشار، وهناك من اعتمد في تقسيمه على معيار الوضوح والغموض، فيما اعتمد آخرون على معيار الواقع والمفترض، فيما اعتمد آخرون على معيار الطّول والقصر.

فـ"**أحمد حسن الزّيات**" مثلاً يقسّم المثل بعامّة إلى قسمين: مثل واقعيّ، ومثل مفترض.

- **المثل الواقعيّ**: وهو مثل منتزع من الواقع المعاش كقولهم: "**رجع بخُفَيّ حُنَين**".(*)
- **المثل المفترض**: وهو مثل افترض النّاس وقوعه على ألسنة الحيوان أو النّبات أو الجماد، كقول الإمام علي (رضي الله عنه) «**إنّما أُكلت اليوم أُكل الثّور الأبيض**»، ويقصد بهذا أنّه خُذِل يوم خُذِل عثمان (رضي الله عنه).

وقد بيّن "**الزّيات**" أنّ هناك فرقا واضحا وجليّا بين هذين النّوعين من الأمثال، سواء من حيث الأسلوب أو الغرض، أو الدّلالة؛ بحيث أنّ المثل الواقعيّ هو مثل تختصُّ به أمة دون أخرى، على غرار المثل المفترض الذي قد تشترك فيه جميع الأمم[2].

---

(1) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 129.

(*) حُنَين "إسكاف من أهل الحيرة، ساومه أعرابيّ خفّين حتّى أحرجه ولم يشتريهما فغضب الاسكاف ورجع بخفيه إلى طريق الأعرابي، فوضع أحد الخُفين على الطّريق، ثمّ مرّ ساعة فوضع الآخر وكمن، فجاء الأعرابيّ حتى وقف على الخفّ الأوّل في الطّريق، فقال ما أشبه هذا الخفّ بخفّ حنين، او كان معه الآخر لأخذتهما، ثمّ سار فوجد الآخر، فأناخ راحلته وأخذ هذا وعقل راحلته ورجع إلى الأوّل ليأخذه، فخرج حنين إلى الرّاحلة فأخذها وما معها. فجاء الأعرابيّ بالخفين إلى أهله، فإذا قيل له بما جئت؟ قال: بخُفي حنين، فضربوه مثلا لمن رجع بالخيبة وآب بالخسران". ارجع: الحسن اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، مصدر سابق، ج3/ص: 50.

(2) انظر: نوار عبيدي، التّركيب في المثل العربي دراسة نحويّة للجمل الاسميّة، ط1، مطبعة المعارف، 2005، ص: 18. نقلا عن: أحمد حسن الزّيات، من وحي الرّسالة، ص: 321،322.

وذهب **"عبد المنعم الخفاجي"** في تقسيمه للمثل إلى تقسيم يقترب من تقسيم **"الزّيات"** حيث قسّمه هو الآخر إلى نوعين، أمّا "النّوع الأوّل": فأطلق عليه اسم "المثل الحقيقيّ": وهو مثل له أصل (بمعنى له وجود في الحقيقة)، وغالبا ما يكون قائله معروفا، أمّا النّوع الثّاني فهو "المثل الافتراضيّ" (الفرضي): وهو مثل يكون من نسيج الخيال، بمعنى: يتخيّله أديب، ثم يضعه على لسان حيوان أو طائر أو نبات[1].

أمّا **"جرجي زيدان"** فقد نهج في تصنيفه للأمثال نهجا مخالفا لكليهما، حيث قسّمها على أساس الحكمة والتّجربة إلى قسمين: "أمثال حكميّة": كقولهم "الجار قبل الدار"، و"الحرب خدعة".

أمثال مبنية على الحوادث: بمعنى وليدة تجربة حقيقيّة وهي خاصّة بالعرب أنفسهم، كقولهم **"وافق شن طبقه"**، و**"قطعت جهيزة قول كلّ خطيب"**... [2].

بينما ينطلق **"أحمد أمين"** في تقسيمه للمثل انطلاقا من فكرة الذّيوع والانتشار، حيث قسّمه إلى قسمين:

- مثل منتشر شائع بين أغلب الشّعوب إن لم يكن كلّها. (وهو ما يمكن أن نطلق عليه المثل العام).
- مثل تختلف فيه أمّة عن أمّة أخرى[3].(ويمكن أن نطلق عليه اسم المثل الخاصّ).

ويُقسّم **"عبد الله الجربوع"** الأمثال أو "الأقوال السّارية" باعتبار تضمنها للتّشبيه إلى أربعة أقسام.

- ما شبّه مضربه بمورده، وكان أسلوبه تشبيها، مثل قولهم: **"كمجير أمّ عامر"**.
- ما شبّه مضربه بمورده، إلاّ أنّ الأسلوب ليس تشبيها كقولهم: **"الصّيف ضيّعتِ اللّبن"**.

---

(1) انظر: نوار عبيدي، التّركيب في المثل العربي، مرجع سابق، ص: 19.نقلا عن: عبد المنعم خفاجي، الشّعر العربي، ص: 146.

(2) انظر: جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، طبعة جديدة راجعها وعلّق عليها شوقي ضيف، (د ط)، دار الهلال، ج1/ص: 48.

(3) انظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، ط2، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2012، ص: 69.

- الحكم وجوامع الكلم والأقوال التي ليس لها مورد، وليست أسلوبا تشبيهيّا كقولهم: "**إنّ القليل بالقليل يكثر**".
- ما كان أسلوبه تشبيهيّا ولكن ليس له مورد يشبّه به مضربه، كتمثّلهم بقول الخنساء: "**كأنّه علم في رأسه نار**"[1].

وقد أورد "**ابن قيم الجوزيّة**" تقسيما آخر للمثل يكاد يكون ملما لجميع الأنواع التي تمّ عرضها، حيث قسّمها إلى ثلاثة أقسام أساسيّة: مثل سائر، مثل قياسيّ، ومثل خرافيّ.

1. **المثل السّائر**: وقد أورد صنفين لهذا النّوع:
   - صِنْفٌ يصدر من تجربة شعبيّة، خالٍ من التّكلف أو التّصنع؛ بحيث يستطيع أن يستعمله كلّ من يمرّ بنفس التّجربة، للتّعبير عن موقفه في مناسبة معيّنة.
   - وصنف آخر يصدر عن أشخاص ذوي علم ومعرفة وكفاءة عالية، كالشّعراء والخطباء.
2. **المثل القياسيّ**: هو ما يطلق عليه البلاغيون اسم "التّمثيل المركّب"، أو "التّشبيه المتعدّد"، ويكون على شكل سرد وصفيّ أو قصصيّ، أو صورة بيانية يؤتى بها من أجل إبراز وتوضيح فكرة معيّنة. وهو متوفر بكثرة في القرآن الكريم، وسنفصّل القول فيه في المبحث الثّاني.
3. **المثل الخرافيّ**: هي حكاية لها مغزى ولكنّها تقال على لسان غير الإنسان بمعنى، أو في هذا النّوع تنسب أفعال البشر إلى الحيوان أو الطّير أو الكائن الخارق؛ وذلك من أجل التّدليل على ما قد يتعرّض له الإنسان من أحداث ومواقف تجعله يعتقد أنّها مؤثرة على وجوده، ولذلك نجده يأتي على شكل قصص خياليّة أو خرافات وأوهام كما هو الحال في كتاب كليلة ودمنة، أمّا الهدف من هذا المثل فقد يكون التّعليم، أو التّحذير، أو الوعظ أو غير ذلك...[2].

---

(1) انظر: عبد الله الجربوع، الأمثال القرآنيّة القياسيّة المضروبة للإيمان بالله، ج1، ط1، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1424هـ، ص: 43، 44، 45.

(2) انظر: ابن قيم الجوزية، أمثال القرآن الكريم، تحقيق، سعيد محمد نمر الخطيب، (د ط)، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت لبنان، 1981م، ص: 20. وانظر أيضا: سميح عاطف الزين، معجم الأمثال في القرآن الكريم، ط2، دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، القاهرة/ بيروت، 1430هـ ـ 2009م، ص: 36 ـ 37.

وممّا سبق يتّضح أنّ المثل يرد بصور متعدّدة وأساليب متنوّعة، فهو قد يكون حقيقيّا كما قد يكون مجازيّا (مفترضا)، وقد يكون عامّا مشهورا بين أغلب النّاس، كما قد يكون خاصّا تختلف فيه أمّة عن غيرها، وقد يأتي في شكل تشبيه أو من دونه، كما قد يكون له مورد ومضرب، وهو الغالب في أسلوب المثل، وقد يأتي من دون مضرب...

وفي الأخير نقول، إنّه على الرّغم من تعدّد أقسام المثل، وتنوّع صيغه وأساليبه، إلاّ أنّ الأغراض التي يصبو إلى تحقيقها تكاد تكون واحدة في جميع الحالات وهي الاحتجاج لفكرة معيّنة.

❖ **أهميّة المثل:**

للمثل أهميّة كبيرة، ومكانة عظيمة في حياة الشّعوب والأمم، وللعلماء في هذا الأمر أقوال عديدة نذكر منها قول "**ابن قيم الجوزية**" الذي جعل «للمثل في الكلام مكانة هامّة ووظيفة لا تُنكر فائدتها، فله تأثير عجيب في الآذان، وتقرير غريب لمعانيها في الأذهان»[1].

أمّا "**إبراهيم النّظام**"، فقد حصر أهميّة المثل في أربعة أشياء ينفرد بها ويتميّز بها من غيره يقول: «يجتمع في المثل أربعة لا يجتمع في غيره من الكلام، إيجاز اللّفظ، وإصابة المعنى، وحسن التّشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة»[2].

ونشير في هذا المقام إلى أنّ هذه الميزات الأربعة التي وضعها "**إبراهيم النّظام**" للمثل قد تكون فعلا من مميّزاته، إلاّ أنّها لا تختصّ به دون غيره، فهناك كثير من الفنون البلاغيّة التي تجتمع فيها هذه الميزات الأربع، إلاّ أنّها ليست بمثل.

ويُبيّن "**أبو هلال العسكريّ**" أهميّة المثل بقوله: «ثمّ إنّي ما رأيت حاجة الشّريف إلى شيء من أدب اللّسان بعد سلامته من اللّحن، كحاجته للشّاهد والمثل، والشّذرة والكلمة السّائرة، فإنّ ذلك يزيد المنطق تفخيما، ويكسبه قبولًا، ويجعل له قدرًا في النّفوس، وحلاوة في الصّدور، ويدعو القلوب إلى وعيه، ويبعثها إلى حفظه، ويأخذها باستعداده لأوقات المذاكرة، والاستظهار به أوان المحاولة في

(1) ابن القيم الجوزيّة، الأمثال في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص: 2.

(2) سميح عاطف الزيّن، معجم الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 33.

ميادين المجادلة،... وإنّما هو في الكلام كالتّفصيل في العقد والتّنوير في الرّوض، والتّسهيم في البُرد...»[1].

ويقول أيضا: «ومن عجائبها أنّها مع إيجازها تعمل على الإطناب، ولها روعة إذا برزت في أثناء الخطاب؛ والحفظ موّكل بما راع من اللّفظ وندر من المعنى»[2].

أمّا "**عبد المجيد قطّامش**"، فقد حصر أهميّة المثل في أمرين، هما: تضمنّها للخبرات والمعاني الصّائبة، وكذا إيجازها للألفاظ، حيث يقول: «ولا تجد كلامًا أكثر دورانا على الألسنة والأقلام من الأمثال، ومردّ ذلك إلى أمرين، هما: ما تتضمّنه الأمثال من خبرات ومعاني صائبة، وما تمتاز به عن سائر أنواع الكلام من إيجاز شديد، وهاتان الميزتان جعلتاها أخفّ على الألسنة، وأعلق بالأسماع والأفئدة، كما جعلتاها أيضا: أطول عمرًا من غيرها في نفوس النّاس، وذواكرهم، إذ كلّما كان الكلام طويلا أو تافه المعنى، أسرع إليه النّسيان بل الضّياع»[3].

واعتبرها "**جابر فيّاض**" من أقصر الطّرق لفهم أسرار الحياة وتفاصيلها، حيث قال فيها: «ولعلّ أهميّة الأمثال ترجع إلى نزعة الإنسان في تأكيد ذاته إزاء الحياة، وإذا كانت أساليب التّعبير المختلفة كلّها تعين على الحياة وفهمها، فالأمثال أشمل من كلّ تلك الأنواع، وأقصر من تلك السّبل، ومن هنا كان لها ما كان من الأهميّة»[4].

وفي الأخير نخلص إلى أنّ الأمثال تتمتّع بالعديد من المزايا والسّمات التي تجعلها فريدة من نوعها، وتجعل الإنسان في حاجة إليها لفهم أسرار الحياة، والاستفادة من تجارب الآخرين، وذلك لما تمتلكه من إيجاز في اللّفظ، وإيقاع يسهّل الحفظ، في مقابل روعتها وقدرتها على التّصوير التي تمكّنها من إيصال المعاني وإيضاحها، فهي كما يقال عنها نهاية البلاغة.

---

(1) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ضبطه وكتب هوامشه ونقشه: أحمد عبد السّلام، خرّج أحاديثه: أبو هاجر محمّد سعيد بن بيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1408هـ ـ 1988م، ج1/ص: 10.

(2) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) عبد المجيد قطامش، الأمثال العربيّة دراسة تاريخيّة تحليليّة، مرجع سابق، ص: 250-251.

(4) جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 92.

إلاّ أنّ السّؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام: هل ما توصّلنا إليه بشأن المثل السّائر المعروف (من مفهوم، وأنواع، وخصائص، وأهميّة...)، ينطبق على المثل القرآنيّ، أم أنّ هناك تباين واختلاف بينهما؟.

هذا السّؤال وغيره سنحاول الإجابة عليه (بإذن الله) في المبحث الموالي من هذا الفصل.

المبحث الثّاني: المثل القرآنيّ: مفهومه، أنواعه، خصائصه، أغراضه، أهميّته، وحجاجيّته:

احتلّت الأمثال مكانة مهمّة في القرآن الكريم، وليس أدلّ على ذلك من أنّ مادة "مثل" ومشتقاتها قد تكرّرت في مواضع كثيرة من كتابه العزيز، وذلك بصيغ مختلفة ومعان متعدّدة، من ذلك قوله تعالى:

﴿**ولله المَثلُ الأعلَى**﴾ [سورة النّحل من الآية 60].

﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ**﴾ [سورة الشّورى، من الآية 11].

﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ** ﴾ [سورة العنكبوت، الآية 43].

﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عليْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾ [سورة الزخرف، الآية 59].

﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ**﴾ [سورة الكهف، الآية: 54].

فما هو المثل القرآنيّ؟، وما الذي يميّزه من المثل السّائر المعروف؟، وماهي أهمّ خصائصه وأغراضه؟ وأين تكمن أهميّته وطاقته الحجاجيّة؟

1. مفهوم المثل القرآنيّ:

قبل التّطرّق لعرض مفهوم المثل في القرآن الكريم، وجب علينا أن نشير بدءًا إلى أنّ المثل القرآنيّ يختلف اختلافا بيّنا عن المثل السّائر المعروف، على اعتبار أنّ الله سبحانه وتعالى هو من ابتدعه من غير مورد سابق، وقد أشار لهذا الأمر ثلّة من العلماء والدّارسين.

يقول "**جعفر السّبحاني**": «وقد امتازت صيغة المثل القرآنيّ بأنّها لم تنقل عن حادثة معيّنة، أو واقعة متخيّلة أعيدت مكرورة تمثيلًا، وضرب موردها تنظيرًا، وإنّما ابتدع المثل القرآنيّ ابتداعا دون حذو احتذاء، ولا مورد سبقه، فهو تعبير فنيّ جديد ابتكره القرآن

حتى عاد صيغة متفرّدة في الأداء والتّركيب والإشارة»[1].

يظهر من كلام **"جعفر السّبحاني"** أنّ الذي يميّز المثل القرآنيّ من غيره من الأمثال البشريّة هو أنّه مثل ابتدعه الله سبحانه وتعالى من غير مورد سابق.

وهو ما ذهب إليه **"منّاع القطّان"**، حين قال: «فأمثال القرآن لا يستقيم حملها على أصلها المعنى اللّغوي الذي هو الشّبيه والنّظير، ولا يستقيم حملها على ما يذكر في كتب اللّغة لدى من ألّفوا في الأمثال، إذ ليست أمثال القرآن ما استعملت على وجه تشبيه مضربها بموردها، ولا يستقيم حملها على معنى الأمثال عند علماء البيان، فمن أمثال القرآن ما ليس باستعارة وما لم يفش استعماله»[2].

وبهذا يكون **"منّاع القطّان"** قد بيّن أنّ المثل القرآنيّ لا يصحّ حمله على المعنى اللّغوي، ولا على ما يذكر في كتب اللّغة، ولا على معنى الأمثال عند علماء البيان، فما المقصود إذن بالمثل القرآنيّ؟.

جاء في "مفردات ألفاظ القرآن" أنّ " المثل عبارة عن قول في شيء يشبه قولا في شيء آخر بينهما مشابهة ليبيّن أحدهما الآخر ويصوّره ، نحو قولهم: **"الصّيف ضيّعتِ اللّبن"**، فإنّ هذا القول يشبه قولك: أهملت وقت الإمكان أمرك. وعلى هذا الوجه ما ضرب الله تعالى من الأمثال فقال: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾. [سورة الحشر، الآية:21]"[3].

ويعرّف **"ابن قيم الجوزيّة"** المثل في القرآن الكريم بأنّه: «تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، واعتبار أحدهما بالآخر»[4].

(1) جعفر السّبحاني، الأمثال في القرآن الكريم دراسة مبسطة حول الأمثال الواردة في الكتاب العزيز، (د ط)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السّلام، (د. ت)، ص: 19.

(2) منّاع القطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص: 276.

(3) الرّاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص758.

(4) ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص: 173 ـ 174.

أمّا "**منّاع القطّان**" فيعرّفه بقوله: «هو إبراز المعنى في صورة رائعة موجزة، لها وقعها في النّفس، سواء أكانت تشبيها أو قولا مرسلا»[1].

ويظهر من كلام "**مناع القطّان**" أنه يشير إلى نوعين من أنواع الأمثال القرآنيّة، وهي "الصّريحة"، و"المرسلة"، كما ركّز على ثلاثة ميزات تتعلق بالمثل هي: الإيجاز، والتّأثير، وإبراز المعنى.

أما "**حسن حنبكّة الميداني**"، فقد فسّر المثل القرآني بثلاثة أشياء: حيث فسّره بالتّشبيه أو التّمثيل تارة، وبالنّموذج والوصف تارة أخرى، حيث يقول: «الأصل في المثل قائم على تشبيه شيء بشيء لوجود عنصر تشابه أو تماثل بينهما، أو لوجود أكثر من عنصر تشابه»[2].

ويقول في موقع آخر: «يطلق المثل في القرآن ويراد منه ذكر نموذج أو أكثر، لنوع من الأنواع، أو عمل من الأعمال، أو سنّة من سنن الله، نظرا إلى التّشابه الموجود بين أفراد النّوع الواحد، أو نظرا إلى اطراد سنن الله وأعماله الحكيمة. ثم يأتي القياس المستند إلى مبدأ شمول الأحكام للمتمثّلات التي تقضي به حكمة الخالق في خلقه، وفي تصاريف عدله، وفي ثبات سننه، فينتج أحكاما عامة تشتمل سائر الأفراد المماثلة لما جاء في المثل»[3].

ويقول: «وتطلق كلمة المثل في القرآن ويراد منها وصف الشّيء بعبارة كلاميّة، نظرا إلى أنّ الأوصاف التي تذكر لشيء ما ترسم له مثالا وصفيّا بدلالات تعبيريّة»[4]

أمّا "**حسين علي الصغير**" فيرى أنّ المثل القرآنيّ هو استعارة لكل شأن عظيم، وحدث غريب، ولكلّ قصّة أريد بها العبرة ، ولكلّ وصف مبهم لم يسبق للعرب أن عرفته من قبل، ولكلّ معنى لا يمكن إدراك معناه وفهم فحواه إلاّ من طريق التّمثيل والتّنظير[5].

---

(1) منّاع القطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص: 276.

(2) عبد الرحّمن حنبكة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، تأملات وتدبّر: حسن حبنكة الميداني، ط2، دار القلم، دمشق، 1412هـ/1992م، ص: 19.

(3) المصدر نفسه، ص: 24.

(4) المصدر نفسه، ص: 33.

(5) حسين علي الصغير، الصّورة الفنيّة في المثل القرآنيّ، مرجع سابق، ص: 67.

من هذه التّعريفات يمكننا أن نستخلص مفهوما للمثل القرآنيّ، فنقول بأنّه: مثل ابتدعه الله سبحانه وتعالى من غير مورد سبقه، ويرد عادة مقترنا بكلمة "مثل"، أو أحد مشتقاتها نحو: "مثلا"، وهو عبارة عن تشبيه يعقد بين طرفين بينهما مشابهة، أو مناسبة لتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، وهذا التّشبيه قد يكون بسيطا، كما قد يكون مركّبا ويأتي عادة على شكل سرد وصفيّ أو قصصيّ، ويمتاز بدقة في التّعبير وبراعة في التّصوير، تمكنّه من إيضاح المعنى وتشخيص فحواه للمتلقي.

2. أنواع الأمثال في القرآن الكريم:

قَسّم العلماء الأمثال في القرآن الكريم تقسيمات عديدة متنوعة، كلٌ حسب وجهة نظره، وسنوضّح ذلك فيما يأتي:

قسّمها "**الزّركشي**"[1] وتبعه في ذلك "**السّيوطي**" (ت911هـ) إلى قسمين، هما: أمثال صريحة، وأمثال كامنة، يقول "**السّيوطي**" في كتابه الإتقان: «أمثال القرآن قسمان: ظاهر مصرّح به، وكامن لا ذكر للمثل فيه»[2].

إلاّ أنّ هناك من العلماء والدّارسين من أضاف نوعا آخر من الأمثال القرآنيّة –وإن كان بعضهم يخلط بينه وبين المثل الكامن– هو: المثل المرسل، ليصير هناك ثلاثة أنواع من الأمثال القرآنيّة هي:

أ. **أمثال صريحة:** وهي أمثال يتّفق عليها جمهور العلماء والدّارسين لظهور المثل أو ما يدلّ على التّشبيه فيها، وهي موضوع دراستنا في هذا البحث.

ب. **أمثال كامنة:** وهي أمثال اختلف العلماء حول إمكانيّة وجودها أصلا في القرآن الكريم.

ج. **أمثال مرسلة:** وهي أمثال على الرّغم من وجودها واستعمالها في حياتنا اليوميّة، إلاّ أن العلماء اختلفوا في حكم استعمالها.

(1) انظر: بدر الدّين الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1/ص: 485.

(2) جلال الدّين السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص: 672.

وسنتطرق فيما يأتي إلى عرض مفصّل لكلّ نوع من هذه الأنواع، مع عرض أمثلة له من القرآن الكريم.

أوّلا: الأمثال الّصريحة:

وهي أمثال تمّ فيها التّصريح بلفظ المثل أو ما يدلّ على التّشبيه[1].

ويتوفر هذا النّوع من الأمثال بكثرة في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿**أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾ [الأنعام 122].

وقوله أيضا: ﴿**إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّىَ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [يونس 24].

وقوله: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**﴾ [النحل 112].

حيث ذُكر لفظ "مثل" بشكل صريح ومباشر في هذه الآيات، وهو ما تدلّ عليه الصّيغ: "**مَثَلُهُ**" في الآية الأولى، و"**مَثَلُ**" في الآية الثّانية، و"**مثلاً**" في الآية الثّالثة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك من الباحثين من استبدل اسم "المثل الصّريح"، بالمثل "القياسيّ" يقول "**نور الحق تنوير**" في هذا السّياق: «ولكن إذا ما راجعنا آراء العلماء في هذا الصّدد نجد أنّهم يقسّمون أمثال القرآن ـ عامّة ـ إلى نوعين، أيّ ظاهر مصرّح به، وكامن لا ذكر للمثل فيه، كما قسّم "الزّركشي" في البرهان و"السّيوطي" في الإتقان، و"أحمد الهاشمي" في كتاب جواهر الأدب، و"أنيس

(1) انظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص: 277.

المقدسي" في تطور الأساليب النّثرية في الأدب العربي، أما النّوع الأول فنطلق عليه "المثل القياسيّ"، على ما اصطلح عليه في هذا البحث»[1].

وقد تبنى هذا المفهوم مجموع من الباحثين أمثال: **"عبد المجيد قطامش"**، و**"عبد المجيد عابدين"**، و**"عبد الله جربوع"**، الذي ألف كتابًا سماه: الأمثال القياسيّة في القرآن الكريم.

وقد عرّفها **"عبد المجيد قطّامش"** بقوله «هو ذلك السّرد الوصفيّ أو القصصيّ الذي يقصد به توضيح معنى من طريق التّشبيه والتّمثيل، وهو ما يسميه علماء البلاغة التّشبيه المركّب أو التّمثيلي»[2].

فمن أمثلة السّرد الوصفيّ قوله تعالى:﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَى شَيْءٍ ذلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ**﴾ [سورة إبراهيم الآية: 18].

أما السّرد القصصيّ فمن أمثلته قوله تعالى:﴿ **وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (14) إِذْ أَرْسَلْنا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُما فَعَزَّزْنا بِثالِثٍ فَقالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ قالُوا ما أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنا وَما أَنْزَلَ الرَّحْمنُ مِنْ شيء إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ(15) قالُوا رَبُّنا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ (16) وَما عَلَيْنا إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ (17)**﴾ [يس الآيات 14، 15، 16، 17].

وهكذا يتضح أنّ الأمثال الصّريحة هي الأمثال التي ذكر فيها لفظ المثل صراحة أو تقديرا، وتأتي عادة على شكل سرد وصفيّ أو قصصيّ، وذلك لإبراز وتوضيح فكرة معيّنة، وقد أطلق عليها العلماء والباحثون تسميات عديدة، منها الأمثال الظّاهرة، الأمثال القياسيّة، أمّا في اصطلاح البلاغيين فتعرف باسم التّشبيه المركّب أو التّمثيل.

---

(1) نور الحق تنوير، الأمثال في القرآن الكريم وأثرها، ص: 156 نقلا عن: جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 202.

(2) عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية، 1408هـ ـ 1988/، ص: 135.

ونشير في هذا المقام إلى أنّ أغلبيّة الأمثال الصّريحة في القرآن الكريم جاءت على شكل "التّشبيه المركّب"، إلاّ أنّها ليست كلّها، فهناك أمثال صريحة جاءت على شكل "التّشبيه البسيط" ، مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَاب ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونْ**﴾. [سورة آل عمران، الآية:59]، إلا أنّ نسبة ورودها قليلة جداّ، مقارنة مع التّمثيل، كما أنّ منها ما جاء على شكل "استعارة"، خاصّة التّمثيليّة منها.

«ويعد هذا الضّرب من الأمثال من أبلغ صور التّشبيه المركب، وأدقّ ما يرمي إليه البليغ من وسائل التّعبير التي تبرز المعاني الخفية المضمرة، سافرة الوجه واضحة الملامح»[1].

- **عدد الأمثال الصّريحة في القرآن الكريم:**

اختلف العلماء والدّارسون حول عدد الأمثال الصّريحة في القرآن الكريم، فـ **"ابن قيم الجوزية"** مثلا حدّدها "بثلاثة وأربعين"[2] مثلا، اعتمد في طريقة عرضه لها على إيراد السّورة التي ورد فيها المثل، ثم ذكر جزء من الآية أو الآيات التي تتضمن المثل كأن يقول: "في البقرة ﴿**كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا أَوْ كَصَيِّبٍ**﴾، ﴿**أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً**﴾، وهكذا إلى أن أكمل بقية الأمثال.

أمّا **"عبد المجيد عابدين"** فقد أشار إلى أنّ الأمثال القياسيّة في القرآن الكريم يبلغ ثلاثين مثلاً[3].

اعتمد في إحصائه لها على الأمثال المركّبة، والتي ذكر فيها لفظ المثل بالتّحريك صراحة، أمّا الأمثال التي أسّست على التّشبيه البسيط، وذكر فيها لفظ المثل صراحة فقد أخرجها من دائرة الأمثال القياسيّة، يقول في هذا السّياق: «وقد أخرجنا منها نحو قوله: ﴿**وَحُورٌ عِين كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤ المَكْنُونِ**﴾ [الواقعة:22] فهذا تشبيه بسيط لا نعدّه مثلا قياسيّا، وإنّما نعدّ المثل القياسي ما سمّاه

(1) عبد المجيد قطّامش، الأمثال العربيّة دراسة تاريخيّة تحليليّة، مرجع سابق، ص135.

(2) انظر: لبن القيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، ص57.

(3) انظر: عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، ص159.

البلاغيون العرب (التّمثيل المركّب) كقوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا**﴾ [الجمعة:05] ...»[1].

وقد اكتفى في طريقة عرضها بالإشارة إلى عدد الأمثال الموجودة في كلّ سورة، من غير أن يذكر الآية التي ورد فيها المثل كأن يقول: ستة أمثال (البقرة)- مثلان(آل عمران)- مثل واحد الأعراف وهكذا...[2].

في حين أورد منها "**جابر فيّاض**" "ثلاثة وأربعون" مثلًا، اعتمد في عملية جمعه على ترتيب الأمثال المكيّة[3] الظّاهرة حسب تسلسل نزولها على جهة، والأمثال المدنية[4] بحسب تسلسل نزولها على جهة مبينا الطّريقة التي انتهجها والمراجع التي اعتمد عليها[*].

أمّا "**محمّد حسين علي الصّغير**" فقد استطاع أن يجمع منها "ثمانية وخمسون" مثلًا، رتّبها ترتيبا تسلسليا حسب ورودها في المصحف، مشيرا إلى السّور المكية بحرف (ك)، والمدنيّة بحرف "م"[5].

وهكذا يتّضح أن مهمّة إحصاء وتحديد عدد الأمثال الصّريحة في القرآن الكريم ليس بالأمر الهيّن كما يتراءى للكثير من الباحثين كما أنّه "لا يخلو من مجازفة لا موجب لها، فما جدوى أن يقرّر الباحث أنّ عددها كذا أو كذا، وأنّها لا تتجاوز هذا العدد أو ذاك، إذا ما افترض سهولة هذا الحصر ويسره"[6].

(1) عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، مرجع سابق، 159.
(2) انظر: المرجع نفسه، الهامش: ص159.
(3) انظر: جابر الفياض، الأمثال في القرآن الكريم، ص: 174 إلى 179.
(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 180 إلى 183.
(*) للاطلاع على الطّريقة التي انتهجها في جمعه انظر: المرجع نفسه، ص: 172 ـ 173.
(5) انظر: محمد حسين علي الصغير، الصّورة الفنيّة للمثل في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 131 إلى 143.
(6) جابر الفياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 193.

ولهذا فالجدير بالباحث أن لا يجزم ويقول بأنّ الأمثال الصّريحة في القرآن الكريم تبلغ كذا؛ لأنّ هذا لا يزيد أو ينقص من عظمتها، بالإضافة إلى أنّ هناك كثير من العقبات التي قد تعترض طريقه في سبيل تحقيق هذا الأمر.

وقد وضّح **"جابر فياض"** بعض المشاكل التي تعترض سبيل الباحث في هذا الأمر، من بينها أنّ هناك "من الأمثال القرآنيّة ما وردت بصيغ وأساليب لا يملك معها الدّارس أن يقطع بعدد التّمثيلات والتّشبيهات فيها"[1].

وقد ضرب مثلا لهذا ببعض الآيات القرآنيّة، من ذلك قوله تعالى:﴿**مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ**﴾ [هود: 24].

وقد علّق على هذه الآية بقوله «فالآية يمكن أن تعد مثلا واحدا، تناول المقارنة والموازنة بين الفريقين، ففريق الكفر إذا ما قيس بفريق الإيمان كالأعمى الأصمّ بالنّسبة للبصير السّميع. كما يمكن أن توجه إلى أنّها مثلان: مثل فريق الكفر، ومثل فريق الإيمان، فالأعمى الأصم مثل الكافر، والسّميع البصير مثل المؤمن»[2].

كما أشار إلى بعض من الآيات التي تتضمّن تمثيلا للمشبه والمشبه به، من ذلك قوله تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لاَّ يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾[البقرة: 264].

وقد علّق على هذه الآية بقوله: «فليس من اليسير القطع إذا ما كانت الآية قد تضمّنت مثلين للمانّ المؤذي بنفقته، هما: المرائي والصّفوان وأنّها تضمّنت مثلين ـ أيضا ـ أحدهما تمثيل للمانّ بالمرائي، والآخر تمثيل المرائي نفسه ـ بالصّفوان، وأنّها قد تضمّنت مثلا واحدا، وذلك بإلغاء أو تعليق المرائي

(1) جابر فيّاض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 194.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

اكتفاءً بما مثّل به ليعود الضّمير في قوله تعالى: ﴿مثله﴾ ـ عليه ـ فكأن المال والمرائي قد مثّل بالصّفوان»[1].

كانت هذه إذا أهمّ العقبات التي أشار إليها **"جابر فياض"**، والتي قد تعترض سبيل أيّ باحث في إحصاء وتحديد عدد الأمثال الصّريحة في القرآن الكريم، ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى ما ذكره **"عبد المجيد قطامش"** عن السّبب في اختلاف العلماء في تحديد عدد الأمثال القياسيّة في القرآن الكريم، والذي أرجعه بدوره إلى أمرين هما:

- أنّ هناك من العلماء من اعتبر كلّ آية ورد فيها لفظ "المثل" مثلا قياسيّا، والأمر ليس كذلك، لأنّ هذا اللّفظ قد يستعمل للتّشبيه، كما قد يستعمل لغير التّشبيه، حيث يتضمّن معاني أخرى كالحال والصّفة والقصّة[*].
- هناك بعض الآيات القرآنيّة لم يذكر فيها لفظ المثل صراحة إلاّ أنّها أمثال[2] قياسيّة[**].

ومحاولةً لتجاوز كلّ هذه العقبات والعراقيل سيعمد الباحث إلى الاعتماد على الأمثال الصّريحة التي صرّح القرآن الكريم بمثليتها، وذكر فيها لفظ المثل صراحةً أو تقديرًا (كأن يرد معطوفا على المثل الأوّل)، مثل قوله تعالى: ﴿**أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاء فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ**﴾ [سورة البقرة: الآية 19].

ثانيا: الأمثال الكامنة:

هي أمثال لم يصرّح القرآن الكريم بمثليّتها، ولا تحمل لفظ المثل لا صراحة ولا تقديرا «وهي عبارة عن ورود أقوال وأمثال مشهورة توافق في معناها بعض الآيات القرآنيّة، فقول العرب: (إنّ

(1) جابر فيّاض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص:195.

(*) وقد ذكرنا هذه المعاني في مفهوم المثل.

(2) أنظر: عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية، ط1، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 1408هـ، 1988م، ص: 13.

(**) هذه الأمثال استخرجها العلماء بقياسها على الأمثال الصّريحة التي ذكر فيها لفظ المثل صراحة، وهي أمثال يختلف حولها الدّارسون أيضا. إذ يصرّح عبد المجيد عابدين إلى أنّه "من العسير أن نهتدي إلى الأمثال القياسيّة فيما لم يصرّح القرآن به تصريحا". أنظر: عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، مرجع سابق، ص: 161.

الحديد بالحديد يفلح)، يقال: إنّه قريب من قوله تعالى:﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾، وقولهم: "من نكح الحسناء يعطي مهرها": يوافق معنى قوله: ﴿**لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُونَ**﴾»[1].

وهناك من عرّفها بأنّها «أمثال لم يصرح فيها بلفظ المثل أو التّشبيه وأنّها تحمل من المعاني الرّائعة والدّلالات الموجزة ما يجعل لها أثر ووقع إذا نقلت إلى ما يشبهها»[2].

وقد رجّح العلماء أنّ أوّل من أشار إلى هذا النّوع من الأمثال هو "**الزّركشي**" حين قسّم الأمثال في القرآن الكريم إلى قسمين، ظاهر مصرّح به، وكامن لا ذكر للمثل فيه.

إلاّ أنّ ما يجدر التّنبيه إليه هنا، هو أنّ "**الزرّكشي**" حين وضع هذا التّقسيم لم يورد أيّ نموذج أو مثال عن "المثل الكامن"، إنّما اكتفى بقوله «لا ذكر للمثل فيه»، وقد اختلف الدّارسون من بعده في تفسير قوله هذا، واحتاروا في مقصوده، يقول "**حسين علي الصغير**" «وما ندري ما قصد إليه في قوله: لا ذكر للمثل فيه، هل أراد أن لا يذكر التّمثيل المنتزع من صور متعدّدة، أو من هيئة مفردة، إذا فكيف اهتدى إلى أنه مثل من الأمثال؟، أم أراد لا ذكر لمادة مثل، فإن لم يذكرها الله مع عدم إرادته للمثل ضربا فالموضوع منفيٌّ جملة وتفصيلا، إن لم يذكرها حذفا،... أو عطفا،.... أو دلالة بناء على تضافر الرّوايات المعتبرة في ذلك كقوله تعالى: ﴿**وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا**﴾ [الأعراف، الآية: 58].

فهو المثل الصّريح الواضح الذي لا غبار عليه، وإن لم تذكر أداة التّمثيل أو مادة المثل»[3].

وواضح من كلام "**عليّ الصغير**" أنّه ينكر ويرفض وجود مِثْل هذا النّوع من الأمثال في القرآن الكريم، بل ويرى أنّه كان من الأولى أن يصطلح على الأمثال الكامنة اسم "الحكم الشّاردة" أو "الألفاظ القرآنيّة الجارية مجرى الأمثال[4].

---

(1) الحسين بن الفضل، الأمثال الكامنة في القرآن الكريم، تعليق: علي حسين البوّاب، ط1، مكتبة التّوبة، الرّياض- المملكة العربيّة السّعوديّة، 1412هـ-1922م، ص: 09.

(2) مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص: 27.

(3) محمد حسين علي الصغير، الصّور الفنيّة في المثل القرآنيّ، مرجع سابق، ص: 106.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 111.

أما "**السّيوطي**" فنجده يوافق "**الزّركشي**" في هذا التّقسيم، وإن كان زاد عليه حين وضع أمثلة لما يسمى "بالأمثال الكامنة" يقول «وأمّا الكامنة، فقال الماوردي: سمعت أبا إسحاق إبراهيم بن مضارب ابن إبراهيم يقول: سمعت أبي يقول: سألت الحسن أبو الفضل فقلت: إنّك تخرج أمثال العرب والعجم من القرآن فهل تجد في كتاب الله: (خير الأمور أوسطها)؟ قال: نعم، في أربع مواضع، قوله تعالى: ﴿**لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ**﴾ [البقرة: 68]، وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يُقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا**﴾ [الفرقان: 67]، وقوله تعالى: ﴿**ولا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ** ﴾ [الإسراء: 29]، وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً**﴾ [الإسراء: 110].

قلت: فهل تجد في كتاب الله (من جهل شيئا عاداه)؟، قال: نعم في موضعين:﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ**﴾ [يونس: 39]، و﴿**وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ**﴾ [الأحقاف: 11]، قلت: فهل تجد في كتاب الله (احذرّ شر من أحسنت إليه)؟ قال: نعم: ﴿**وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ**﴾ [التّوبة: 74] [1].

وهكذا إلى أن عرض أربعة عشر مثلا وما يقابله من آيات قرآنيّة نقلا عما جاء به "**أبو الفضل**".

ويبدو أن ما نقله "**السّيوطي**" لا يمكن عدّه أمثالاً كامنةً لأنّه "عبارة عن مقارنة بين أقوال النّاس وأقوال الله، قالت النّاس كذا وقد سبقها الله فقال كذا"[2].

واللّافت أنّ "**أبا منصور الثّعالبي**" (ت430هـ) قد أجرى مثل هذه المقارنة في كتابه "خاص الخاص"، حيث عقد بابا في كتابه هذا سمّاه "الباب الثّاني" في أمثال العرب والعجم والخاصّة والعامّة، جاءت في معانيها ألفاظ من القرآن الكريم، فهي أحسن وأبلغ، وأشرف، وأدلة بالاقتباس والتّمثيل بها".

(1) جلال الدّين السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص: 673.

(2) محمّد حسين عليّ الصغير، الصّورة الفنيّة في الأمثال القرآنيّة، مرجع سابق، ص: 107.

وقد ابتدأ هذا الباب بقوله:

«في فساد الأمر إذا عبره غير واحد:

العرب: لا يجتمع ليثان في غابة

الخاصّة: كثرة الأيدي في الصّلاح فساد.

العامّة: من كثرة الملاّحين غرقت السفينة.

وأحسن وأجلّ من هذا كلّه قوله عز وجل:﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ [الأنبياء:22]»[1].

وهكذا نجده فعل مع جميع المعاني التي عرضها حيث نجده يورد معنًى ما، ثمّ يقابله بما يشبهه بأقوال العرب والخاصّة، العامّة، وكذا ما يشبهه من آيات القرآن الحكيم.

ويذهب **"جابر فياض"** إلى أنّ إجهاد العرب لأنفسهم في مثل هذا الأمر- البحث عمّا يقابل أمثلتهم وأمثلة غيرهم من القرآن الكريم- غير نابع من اعتزازهم بأمثالهم، بقدر ما هو اعتزاز نابع من الأمثال بصفة عامّة، والأمثال القرآنيّة بصفة خاصّة، ولولا هذا الاعتزاز لما حصل مثل هذا التّفتيش، ولما أجريت مثل هذه المقابلات[2].

وقد تحدث **"عبد المجيد عابدين"** عن الأمثال الكامنة فقال: "أمثال يسمونها. (الأمثال الكامنة)، وهي التي لا يصرّح القرآن بأنّها أمثال، ولم ترد فيه حكاية الأمثال شائعة، وإنّما هي أمثال في نظر العلماء، من حيث ما ورد فيها من معنى قريب الصّلة بمعاني معروفة سائدة. فهي أمثال بمعانيها لا بألفاظها، ومن هنا سميّت أمثالا كامنة"[3].

وما نفهمه من هذا القول أنّ الأمثال الكامنة في القرآن الكريم هي أمثال شبيهة وقريبة في معانيها من معاني الأمثال السّائرة المعروفة عند العرب، ولهذا نسبت لها صفة المِثَليّة.

---

(1) أبو منصور الثّعالبي، خاص الخاص، شرحه وعلّق عليه: مأمون بن محي الدّين الجنان، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1414هـ/1994م، ص: 35.

(2) انظر: جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 210.

(3) عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، مرجع سابق، ص: 135.

إلا أنّ "**جابر فياض**"، يذهب إلى أنّه إذا كان "**الزّركشي**" قصد بالمثل الكامن ما أشبه الأمثال السّائرة، فإنّ ذلك يخرجها من دائرة الأمثال القرآنيّة على أساس أنّ المثل القرآنيّ عنده هو المثل الذي صرّح القرآن الحكيم بمثليّته، أو ما يشبهه وأمكن قياسه عليه، أمّا ما عدا ذلك فليس من المثل القرآنيّ[1].

وهو بهذا يستبعد وجود مثل كامن في القرآن الكريم بهذا المعنى، بل ويرى أن محاولة إخراج أمثال العرب والعجم والخاصّة والعامّة من القرآن الكريم يعدّ مضيعة للجهد والوقت، لأنّ ذلك لا يزيد أو يقلل من فضل القرآن الكريم[2].

ويذهب في الأخير إلى القول بأنّ «ما سميّ بالمثل الكامن في القرآن ليس مثلاً قرآنيًّا بالمفهوم القرآنيّ للمثل، مادام القرآن لم يصرّح بمثَليه، وليس في الأمثال التي صرّح بمثليها ما يمكن قياسه عليه "اللّهم إلاّ إذا أريد بالكامنة: ما لا تكاد تختلف عن الظّاهرة فيما سوى افتقارها للفظ المثل. ومع ذلك يظلّ مثل هذا التّفريق تفريقًا شكليًّا"[3].

ويظهر من كلام "**جابر فياض**" أنّه لا يوافق على هذا النّوع من الأمثال، على الرّغم من أنّه لم يصرّح بذلك مباشرة.

وإذا كان "**جابر فياض**" قد استبعد وجود هذا النّوع من الأمثال في القرآن الكريم، فإنّ "**عبد المجيد عابدين**"، ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث أنكر وجود أمثال كامنة في القرآن الكريم مستدلا على أنّ هذه التّسمية تفتقر لدليل نصيّ أو تاريخيّ كما يدلّ قوله: «ولكن من الواضح أنّ هذه العبارات القرآنيّة لا تدخل في باب الأمثال، فإنّ مجرّد اشتمال العبارة على معنى ورد في مثل من الأمثال، لا يكفي لإطلاق لفظ المثل على تلك العبارة، فالصّيغة الموروثة ركنٌ أساسيٌّ في المثل، لذلك نرى أنّ اصطلاح العلماء على تسمية هذه العبارات القرآنيّة «أمثالًا كامنة» محاولة لا تستند على دليل نصي ولا تاريخي»[4].

(1) انظر: جابر فياض، الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 209.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 210.

(3) المرجع نفسه، ص: 212.

(4) عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، مرجع سابق، ص: 136.

ونخلص في الأخير إلى القول، إنّ "الأمثال الكامنة" كما يسمّيها العلماء هي آيات تتضمّن في مضمونها معاني بعض الأمثال السّائرة والمشهورة عند العرب، إلّا أنّها لم تكتسب صفة المَثَليّة، لأنّ من صفات المثل التّداول والسّيرورة بين النّاس، ومعروف أنّ هذه الآيات القرآنيّة غير سائرة ومتداولة، فلا نجد شخصا مثلا يقول لشخص: خير الأمور أوسطها باستعمال الآية الكريمة ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ [سورة البقرة، من الآية:68]، بالإضافة إلى أنّ القرآن الكريم لم يصرّح بمثليّتها.

ثالثا: الأمثال السّائرة:

يعرّف العلماء هذا النّوع من الأمثال على أنّه: جمل أرسلت إرسالاً من غير تصريح بلفظ التّشبيه، فهي آيات جارية مجرى الأمثال[1].

وقد أشار **"السيّوطي"** إلى هذا النّوع من الأمثال، حيث نقله عن **"جعفر بن شمس الخلافة"** في كتابه "الآداب"، يقول في هذا السّياق: «عقد **"جعفر بن شمس الخلافة"** في كتابه الآداب بابا في: "ألفاظ من القرآن جارية مجرى المثل"، وهذا النّوع البديعي المسمى بإرسال المثل»[2].

ثم ساق نقلا عن كتابه هذا ثلاثين مثلا، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿**لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾ [آل عمران الآية: 92].

﴿**قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ**﴾ [يوسف الآية: 41]

﴿**أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ**﴾ [هود الآية: 81]

﴿**وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ**﴾ [فاطر الآية: 43]

﴿**الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ**﴾ [يوسف الآية: 51]

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلماء أطلقوا على هذا النّوع من الأمثال تسميات عدّة منها: "القول الموجز"، أو "الأمثال الموجزة"، أو "المثل الموجز السّائر في القرآن".

(1) مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص: 280.

(2) جلال الدّين السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص: 674.

وقد عرّفها **"عبد المجيد عابدين"** بقوله: «طائفة أخرى من الأمثال الموجزة، اكتسبت صفة المثَليّة بعد نزول القرآن، ولم تكن أمثالاً في وقت نزوله. وهي عبارة عن مبادئ خُلقيّة ودينيّة مركّزة»([1])

أمّا **"عبد الله الجربوع"** فقد عرّفها بقوله: «إنّ القول الموجز الحكيم إذا سار بين النّاس، وكثر تمثّلهم به يصبح مثلاً، ومن ذلك بعض الآيات الكريمة أو أجزاؤها التي تداولها النّاس، ولم تكن من الأمثال عند أول نزولها، ولكنّها اعتبرت أمثالا بعد أن سارت على ألسن النّاس، وتُمثل بها»[(2)].

وهكذا يتّضح أنّ الأمثال المرسلة أو الأمثال الموجزة في القرآن الكريم هي عبارة عن آيات أو أجزاء آيات قرآنيّة، جرت مجرى الأمثال السّائرة، فصار النّاس يتداولونها فيما بينهم، على الرّغم من أنّها لم تكن أمثالا عند أوّل نزولها، وإنّما صارت كذلك بعد أن سارت وانتشرت وكثر تداولها بين النّاس.

- **حكم استعمالها:**

اختلف العلماء والدّارسون حول حكم استعمال هذا النّوع من الأمثال في الحياة اليوميّة، وتضاربت أقوالهم في هذا الأمر بين مؤيد ومعارض، وآخر يقف موقفا وسطا، وفيما يأتي آراء بعض العلماء في هذا الشّأن.

لقد أبدى **"عبد المجيد قطامش"** رأيه في حكم استعمال هذا النّوع من الأمثال من خلال قوله: «سبق أن قرّرنا أنّ الحكمة إذا سارت بين النّاس لصدقها وإيجازها، دخلت في حضيرة الأمثال، ومن ثمّ جاز لنا أن نعدّ الآيات الكريمة أو أجزاء الآيات التي تشتمل على بعض مسائل الدّين، أو مبادئ الأخلاق الكريمة بصورة مركّزة أمثالا، لأنّ النّاس يتداولونها صباح مساء في شؤون الحياة والأخلاق، شفاهًا وكتابةً، وطبيعيّ أنّ هذه الآيات أو أجزاءها لم تكتسب صفة المثَلية عند أوّل نزولها، وإنّما اكتسبتها بعد أن سارت على الألسن والأقلام في زمن متأخر»[(3)].

(1) عبد المجيد عابدين، الأمثال في النّثر العربي القديم، مرجع سابق، ص: 136.

(2) عبد الله الجربوع، الأمثال القياسية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 46.

(3) عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية، مرجع سابق، ص: 130.

وما نستشفه من كلام **"عبد المجيد قطامش"** أنّه يجيز استعمال هذا النّوع من الأمثال والتّمثل به في الحياة اليوميّة، بحكم سيرورته ودورانه على ألسنة النّاس.

إلاّ أنّ هناك من يرفض رفضا تامّا التّمثل بهذا النّوع من الآيات، ويراه غير جائز من النّاحية الشّرعيّة، بل ويعتبره خروجا عن أدب القرآن، يقول **"فخر الدّين الرّازي"** في تفسير قوله تعالى: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ [سورة الكافرون، الآية 06]، «جرت عادة النّاس بأن يتمثلوا بهذه الآية عند المتاركة، وذلك غير جائز، لأنّه تعالى ما أنزل القرآن ليتمثل به، بل ليتدبر فيه ثم يعمل بموجبه»[1].

وقد تحدث منّاع القطان عن كره ونكران العلماء لفكرة ضرب الأمثال بالقرآن الكريم، وذلك من أجل الحفاظ على روعته ومكانته بين الناس، محتجّا على ذلك بقول مجموعة من العلماء من بينهم قول أبو عبيد: «وكذلك الرجل يريد لقاء صاحبه أو يهم بحاجته فيأتيه من غير طلب فيقول كالمازح ﴿**جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى**﴾ [طه، الآية 40] فهذا من الاستخفاف بالقرآن»[2].

وفي مقابل هذين الرّأيين نجد رأيا آخر يقف موقفا وسطا، بحيث لا يرى حرجا في التّمثل أو الاستشهاد بهذا النّوع من الأمثال إذا كان ذلك في إطار الجدّ، كأن يقول شخص صالح لشخص آخر فاسد يحاول أن يستهويه بأفكاره الباطلة قوله تعالى: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ [الكافرون الآية 06]، أمّا في حال التّمثل بهذه الآيات في إطار المزاح والهزل، فإنّ ذلك سيوقع مستعمله في الآثام الكبيرة[3].

وهو الرّأي الذي يتبناه الباحث، بحكم أنّ المثل السّائر على الرّغم من عدم تصريح القرآن الكريم بمَثَليّته، إلاّ أنّه سار وشاع وكثر دورانه على الألسن ، فاكتسب بذلك صفة المِثَليّة، إذ من أهمّ سمات المثل الشّيوع والتّداول بين النّاس، كما أنّه بالإضافة إلى هذه السّمة فإنّه يمتلك سمة أخرى من

(1) مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص: 281.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 283.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 281 نقلا عن: محمّد الخضر حسين، بلاغة القرآن، ص: 33.

سمات المثل وهي "الإيجاز"، إذ عادة ما يأتي هذا المثل بصيغة قصيرة وموجزة مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**﴾ [سورة الشّرح، الآية:06]. وقوله أيضا: ﴿**وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ**﴾ [سورة البقرة، من الآية:216]. وهو ما يتيح استعمال هذا النّوع من الأمثال، والتّمثل به في حلات معيّنة، وظروف مخصوصة، من دون المساس بقدسيّة وعظمة القرآن الكريم.

3. خصائص المثل القرآنيّ:

تختصّ الأمثال القرآنيّة بمجموعة من السّمات التي تجعلها تنفرد وتتميّز من غيرها من الأمثال الأخرى، لعلّ من أبرزها: خاصيّة الحقيقة والمجاز، خاصية الظّهور والكمون، بعض أجزاء آياته جرت مجرى الأمثال، خاصيّة القياس التّمثيلي، خاصيّة الإطلاق، وكذا التنوّع في طريقة عرضها، الحذف... وسنطرّق فيما يأتي إلى التّفصيل في كلّ خاصيّة من هذه الخصائص.

- **خاصيّة الحقيقة والمجاز:**

إنّ المثل في القرآن الكريم قد يكون حقيقيّا كما قد يكون مجازيّا، (فرضيّا)، فالمثل الحقيقيّ هو ذلك المثل الذي يطلق على الشّيء ذاته مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ [آل عمران، الآية 59].

فهذا المثل "حقيقيّ" أراد الله سبحانه وتعالى من خلاله أن يبيّن أن حقيقة خلق سيدنا عيسى كحقيقة خلق آدم، فكما أنّه استطاع خلق آدم من تراب من دون أب وأم، ثم نفخ فيه من روحه، فكان بشرا سويا، كذلك خلق سيّدنا عيسى من دون أب؛ حيث بعث لأمه مريم جبريل فنفخ فيها فحملت بإذنه سبحانه وتعالى[1].

وقد كان هذا المثل بمثابة الحجّة على الكفّار المشركين الذين أنكروا فكرة وجود ابن من دون أب وشككوا في عفة مريم ونزاهتها.

(1) انظر: سميح عاطف الزّين، معجم الأمثال في القرآن الكريم، ط2، دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، القاهرة/ بيروت، 1430هـ ـ 2009م، ص: 44.

ومن أمثلته كذلك –المثل الحقيقيّ– في القرآن الكريم قوله تعالى:﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ**﴾[سورة التّحريم، الآية 10].وقوله أيضا: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾.[سورة التّحريم، الآية:11]. فهي أمثال حقيقيّة أخذها القرآن الكريم من أرض الواقع وتمثّل بها.

أمّا "المثل الافتراضي" (المجازي) فهو ذلك المثل الذي يأتي على شكل صورة تشبيهيّة أو صورة استعارية، أو تمثيلية... [1].

وقد جاءت أغلب الأمثال القرآنيّة مؤسّسة عليه، من ذلك قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ [سورة الجمعة، الآية 05].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاء كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾.[سورة العنكبوت، الآية:41].

وقوله كذلك:﴿**أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾.[سورة الأنعام، الآية:122].

- **خاصيّة الظّهور والكمون**[*]:

من خصائص المثل في القرآن الكريم أنّه قد يكون ظاهرًا كما قد يكون كامنًا، فالمثل الظّاهر كما عرّفناه سابقا هو ما صرّح فيه بلفظ المثل أو التّشبيه، أمّا الكامن فهو المضمر الذي لا يظهر فيه لفظ

(1) انظر: سميح عاطف الزّين، معجم الأمثال في القرآن الكريم، ص: 45 ـ 46.

(*) لقد فصّلنا القول في هذين النّوعين في مبحث (أنواع الأمثال في القرآن الكريم من هذا البحث).

المثل (وإن كانت أراء العلماء قد تضاربت بين مؤيّد ومعارض حول وجود هذا النّوع من الأمثال في القرآن الكريم).

- **من خصائص المثل القرآنيّ كذلك:** أنّ بعض أجزاء آياته جرت مجرى الأمثال، فيما أصبح يعرف باسم المثل السّائر[1]، أو المثل المرسل وأمثلته كثيرة في القرآن الكريم، وإن كان هناك اختلاف حول حكم استعمال هذا النّوع من الأمثال كما أشرنا سابقا.
- **خاصيّة القياس التّمثيلي**[2]: ويمكن أن نعد هذه الخاصيّة إحدى أهم الخصائص التي تختص بها الأمثال القرآنيّة، وهو احتواؤها على القياس التّمثيلي.

ومن الشّواهد القرآنيّة على هذه الخاصيّة قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَب بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ**﴾ [الحجرات، الآية: 12]

فهذه الآية من حيث المبنى نجدها أظهر للقياس التّمثيلي؛ لأنّها تشبّه حال الشّخص الذي يغتاب أخاه، بحال الإنسان الذي يقطع لحم أخيه الميت ويأكله، وهو أكره شيء يمكن أن يتخيله إنسان مؤمن أو إنسان يشعر بإنسانيّته.

أمّا من حيث المعنى، فنجدها تبرز أحد المساوئ التي يتعرّض لها النّاس من إخوانهم، وهي الغيبة[3].

وقد أراد الله سبحانه وتعالى من خلال هذا التّمثيل أن يبعد النّاس عن الغيبة ويجنبهم الوقوع فيها، ولهذا شبه فاعلها بآكل لحم الميت وهو شيء تقرف منه النّفوس، وتكرهه، وتعافه، بل وتشمئز منه، فالخطاب القرآنيّ في هذه الآية الكريمة استعمل أسلوب "التّنفير من خلال تقبيح الشّيء وتبشيعه للمتلقي"، وهنا تكمن الفعاليّة الحجاجيّة.

(1) انظر: سميح عاطف الزّين، معجم الأمثال في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص: 50.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 46.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص: 46 ـ 47.

- **خاصية الإطلاق:**

تعالج الأمثال في القرآن الكريم الأمور أو القضايا بطريقة شموليّة ومجتمعة، من دون أن تأخذ كلّ أمر على حدة، الشّيء الذي جعل معاني ومدلولات المثل القرآنيّ لا تقتصر فقط على الأمر الذي يعالجه حينها، وإنّما يتّسع ليشمل جميع الأمور المماثلة له في كلّ زمان ومكان[1].

ويمكننا أن نمثّل لهذه الخاصيّة بقوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا**﴾ [سورة الكهف الآية: 45].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ**﴾.[سورة النّحل، الآية: 112].

وقوله أيضا:﴿**أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾.[الحديد، الآية: 20].

فعلى الرّغم من أنّ هذه الآيات قيلت في زمن بعيد إلاّ أنّها ظلّت وستظلّ صالحة للاستعمال عبر مختلف الزّمان والمكان، في ظروف مشابهة، وسياقات محدّدة.

ومن خصائص المثل القرآنيّ كذلك:

- **خاصيّة الحذف:**

إذ كثيرا ما نلمح فيه حذفا لمقاطع من الصّورة التّمثيلية، هذا الحذف الذي قد نجده في أوّل الصّورة أو في آخرها، فاتحا المجال لأهل الاستنباط كي يتصوّروا كامل الصّور في أذهانهم، ويتمتعوا بما حذف منها[2].من ذلك قوله تعالى: ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ**

(1) انظر: سميح عاطف الزّين، معجم الأمثال في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص: 51.

(2) انظر: حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، مصدر سابق، ص: 115، 116.

سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. [سورة البقرة، الآية:261]، حيث قيل إنّ «في الكلام حذف مضافٍ، تقديره: مثل نفقة الذين ينفقون أموالهم كمثل زارعٍ زرع في الأرض حبّةً فأنبتت الحبّة سبع سنابل؛ يعني أخرجت سبع سنابل، في كلّ سنبلة مئة حبّة، فشبّه المتصدّق بالزّارع، وشبّه الصّدقة بالبذر، فيعطيه الله بكلّ صدقة سبع مئة حسنة»[1].ولا شكّ في أنّ الحذف في هذا المقام كان أبلغ من الذّكر، لأنّه أكسب المعنى بعدا حجاجيّا يتمثّل في دفع المتلقي إلى محاولة اكتشاف واستنباط ما هو محذوف ومستور للوقوف على المعنى المقصود، فيكون المعنى من صنعه هو، وبالتّالي سيجد نفسه مرغما على تصديق ما توصّل له بنفسه، وفي هذا زيادة في درجة الإقناع والتّأثير.

ومن أجمل وأبلغ ما حذف فيه المضاف في القرآن الكريم قوله تعالى:﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾.[سورة البقرة، الآية:171].

«فأصل الجملة "ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع..."، ثمّ حذف المضاف وهو "داعي"، رفعا لشأنه في اللّفظ، عن أن يقرن بهذا الذي ينعق بما لا يسمع. وبقي المراد وهو أنّ الكفار صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون»[2].

- **خاصيّة التّنوّع في طريقة عرضها:** فالمتمعّن في أمثال القرآن الكريم يجد تنوعًا في طريقة عرضها، فتارة نجدها بالتّشبيه وتارة بالتّمثيل البسيط، وتارة أخرى بالتّمثيل المركب، وأخرى بالعرض المفاجئ... إلى غير ذلك من فنون القول وأساليبه[3].كما أنّه قد يتوفّر المثل الواحد على أكثر من فنّ بلاغيّ.

(1) ناصر مكارم الشيّرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، ط1، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1434هـ/2013م، المجلّد الثّاني، ج3-4/ ص: 103.

(2) أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، (د.ط)، نهضة مصر، 2005م، ص: 99.

(3) انظر: حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، مصدر سابق، ص: 115.

ونلمح في الأمثال القرآنيّة كذلك تلك الدّقة والبراعة العالية في تصويرها للأشياء ذلك "التّصوير الحيّ النّاطق ذو الأبعاد المكانيّة والزّمانيّة، والذي تبرز فيه المشاعر النّفسيّة والحركات الفكريّة للعناصر الحيّة في الصّورة"[1].

هذا ويمكننا أن نشير إلى أهمّ خاصيّة تتميّز بها الأمثال القرآنيّة، وهي أنّها أمثال مبتدعة، ابتدعها الله سبحانه وتعالى من غير مورد سبقها، الشّيء الذي يجعلها أمثالا فريدة من نوعها؛ لأنّها غير موراة.

وفي الأخير نخلص إلى أنّنا مهما عرضنا من خصائص وميزات للأمثال في القرآن الكريم إلاّ أنّنا لا نستطيع أن نوفيها حقّها؛ ذلك أنّ خصائصها كثيرة ومتعددة يكفي أنّها على الرّغم من عددها المحدود، استطاعت أن تعالج كلّ ما يهمّ الإنسان ويشغل تفكيره، أو لنقل كلّ ما يمكن أن يصادفه في مشوار حياته، فهي أمثال تلخّص الحياة الدّنيا بكل تفاصيلها وجزئياتها وليس أدلّ على ذلك من قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ [سورة الزمر، الآية: 27].

فقوله عزّ وجل ﴿**مِنْ كُلِّ مَثَلٍ**﴾ «تحتوي على جميع نماذج النّاس، ومعتقداتهم وخصائصهم، وجميع أصنافهم ومزاياهم، وصفاتهم، وعلى كلّ ما تحمل من العِبَر والعِضَات والبراهين»[2].

4. أغراض المثل القرآنيّ:

لا شكّ أنّ ضرب المثل في القرآن الكريم يكون لأغراض عديدة ومتنوّعة، فالله سبحانه وتعالى عندما ضرب الأمثال للنّاس لم يضربها عبثا، وإنّما هناك غايات وأغراض مقصودة من وراء ذلك، يقول عزّ وجلّ في كتابه العظيم: ﴿**وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ [الزّمر، الآية 27]، وقال أيضا: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ [العنكبوت، الآية 43].

(1) حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، مصدر سابق، ص:115.

(2) سميح عاطف الزّين، معجم الأمثال في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 54.

وعن الغرض من ضرب الأمثال في القرآن الكريم أقوال عديدة منها: قول "**الشّيخ عزّ الدّين**": «إنّما ضرب الله الأمثال في القرآن، تذكيرا ووعظا، فما اشتمل منها على تفاوت ثواب، أو على إحباط عمل، أو على مدح أو ذم أو نحوه، فإنه يدلّ على الأحكام»[1].

أمّا "**الزّركشي**" فقد استطاع أن يلخّص الغرض من ضرب المثل في القرآن الكريم بقوله: «ضرب الأمثال في القرآن يستفاد منه أمورا كثيرة: التّذكير والوعظ، والحثّ والزّجر، والاعتبار والتّقرير، وتقريب المراد للعقل، وتصويره في صورة المحسوس، بحيث تكون نسبته للعقل كنسبة المحسوس إلى الحسّ، وتأتي أمثال القرآن مشتملة على بيان تفاوت الأجر، وعلى المدح والذّم، وعلى الثّواب والعقاب، وعلى تفخيم الأمر أو تحقيره، وعلى تحقيق أمر أو إبطال أمر»[2].

ويقول "**الأصبهاني**": «لضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء النّظائر شأن ليس بالخفيّ في إبراز خفيات الدّقائق، ورفع الأستار عن الحقائق، تريك المتخيّل في صورة المتحقّق، والمتوهّم في معرض المتيقّن، والغائب كأنّه مشاهد، وفي ضرب الأمثال تبكيت للخصم الشّديد، وقمع لسورة الجامح الأبيّ، فإنّه يؤثّر في القلوب ما لا يؤثّر وصف الشّيء في نفسه»[3].

«وقد أكثر تعالى في القرآن وفي سائر كتبه من الأمثال، "وفي سور الإنجيل سورة الأمثال"[4]، وهذا يدلّ على أهميّة هذا الأسلوب، ودوره الكبير في عمليّة الإقناع والتّأثير.

وقد حدّد "**الميداني**" الغرض من ضرب المثل في القرآن الكريم في مجموعة من النّقاط نبرزها فيما يأتي[*]:

(1) جلال الدّين السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص: 671.

(2) الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1/ص: 4.

(3) جلال الدّين السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص:671،672.

(4) المصدر نفسه، ص: 4.

(*) عملية شرح الآيات القرآنيّة ستكون بصورة سطحيّة وبسيطة؛ لأنّنا سنقوم في الفصلين القادمين (بإذن الله) بمحاولة شرحها والإحاطة بمعانيها ومقاصدها، تفاديا للتّكرار.

أوّلا: تقريب صورة الممثّل له إلى ذهن المخاطب من طريق التّمثيل:

ويمكننا أن نستشهد على هذا الغرض بقوله تعالى: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [سورة الأعراف، الآية: 175، 176].

فهذا المثل يتضمّن صورة تدرك حسيّا، تصف الحالة النّفسيّة للمكذبين بآيات الله، هؤلاء الذين أخلدوا إلى الأرض طالبين لذّاتها وتحقيق السّعادة من طريقها، إلّا أنّهم لا ينالون منها شيئا، ويستمرون في لهث نفسي متواصل، فحالتهم هذه كحالة الكلب الذي يلهث باستمرار سواء بتعب أو من دون تعب[1].

ثانيا: الإقناع بفكرة من الأفكار:

وهذا الإقناع قد يتحقق "بحجّة برهانيّة"، أو "بحجّة خطابيّة"، وقد يقتصر على لفت النّظر إلى حقيقة من طريق صورة مشابهة[2]، وسنسوق فيما يأتي أمثالا قرآنيّة لكلّ حجّة من هذه الحجج.

أ. **الحجّة البرهانيّة:** هي حجّة إلزاميّة تفيد اليقين[3] ومن أمثلتها في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ، وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ، الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ، أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ، إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ [سورة يس الآيات 77، 78، 79، 80، 81، 82].

(1) انظر: حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرفيع، ص: 64.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 66 .

(3) انظر: المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

فهذا المثل يتضمّن حجّة برهانيّة تصوّر وتؤكد قدرة الله عزّ وجلّ على إعادة الخلق بعد فناءه؛ لأنّ من باستطاعته ابتداء الخلق، باستطاعته إعادته كذلك؛ ولأنّ الذي خلق الشّيء الكبير باستطاعته خلق ما هو أصغر منه... إنّما أمره كما قال عزّ وجلّ: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1].

ب.الحجّة الخطابيّة: هي حجة إقناعيّة تفيد الظّن ولفت النّظر بحيث تكتفي بإيراد المشابه[2]، ومن أمثلتها في القرآن لكريم قوله تعالى:﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ [النّحل، الآية: 75].

فهذه الآية تتضمّن إقناعا بحجّة خطابيّة، وهو أنّهم إذا كانوا في واقعهم الإنساني لا يستطيعون التّسوية بين العبد المملوك والحرّ، فكيف يريدون التّسوية بين الله وخلقه، ويجعلون له شركاء من عباده ومن جوامد خلقه[3].

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا رَّجُلا فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [الزّمر، الآية: 29].

ثالثا: التّرغيب بالتّزيين والتّحسين والتّنفير بكشف جوانب القبح[4]:

ومن الشّواهد القرآنيّة على هذا الغرض ما ضرب الله سبحانه وتعالى مثلا للكلمة الطّيبة والكلمة الخبيثة.

يقول الله سبحان وتعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء، تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ**

(1) انظر: حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، مصدر سابق، ص: 67.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 66.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص: 74.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص: 77.

يَتَذَكَّرُونَ، وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾ [سورة إبراهيم، الآيات: 24، 25، 26].

ففي المثل الأوّل نجد الله سبحانه وتعالى يحبّب ويرغّب في الكلمة الطّيبة، يظهر ذلك من خلال تمثيله لها بالشّجرة الطّيّبة، ذات الجذور الثّابتة والمتغلغلة في أعماق الأرض، والفروع الممتدة إلى عنان السّماء، بالإضافة إلى ثمارها التي لا تنقطع على مدار السّنة.

أما المثل الثّاني فنجده ينفّر ويقبّح من الكلمة الخبيثة هذه الكلمة التي مثّل لها بالشّجرة الخبيثة، تلك الشّجرة الضّارة والمؤذية، والمستأصَلة من فوق الأرض، بحيث لا يستطيع أيّ أحد أن ينتفع بها (لا إنسان ولا حيوان ـ فهي لا تنفع لا في ظلّها ولا في ثمرها ولا حتى في حطبها[1].

ومنه أيضا قوله تعالى:**﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾** [سورة الرّعد، الآية 35].

فالمثل في هذه الآية الكريمة يرغّب المؤمنين في الجنّة بذكر صفاتها الجميلة، ويرهّب وينفّر في الوقت نفسه من النّار، التي ستكون المصير المحتوم للكفار والمنافقين.

رابعا: إثارة محور الطّمع أو الرّغبة في الإنسان، أو إثارة محور الخوف والحذر:

ففي إثارة محور الطّمع والرّغبة، نجد قوله تعالى: **﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** [البقرة، الآية: 261].

حيث أراد الله سبحانه وتعالى من خلال ضربه لهذا المثل أن يبيّن للإنسان حقيقة مضاعفته لثواب المنْفقين في سبيله وفي هذا إشارة قويّة إلى مطامع الإنسان، وتحفيز للعمل الصّالح بعامّة، والإنفاق في سبيل الله بخاصة[2].

(1) انظر: حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، مصدر سابق، الصّفحات: 78، 79.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 82.

ومنه أيضا قوله تعالى:﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾[سورة البقرة، الآية:265].

أمّا فيما يخصّ إثارة محور الخوف والحذر لدى المخاطب فنجد قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لاَّ يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ [سورة البقرة الآية 264].

في هذا النّص القرآني يحذّر الله سبحانه وتعالى ي المؤمنين من إبطال صدقاتهم برذيلة المن والأذى، ويشبه حالهم بحال المرائي، الذي ينفق ماله رئاء النّاس، هذا الأخير الذي شبّه حاله بحال الزّارع على صخرة صمّاء ملساء، عليها طبقة رقيقة من التّراب حتى عندما ينزل الغيث لإنبات الزّرع وإمداده بالماء لا يجد فيها قابلية الامتصاص، فيتركها على حالها، وكذلك حال المرائي[1].

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [سورة آل عمران، الآية 117].

خامسا: المدح أو الذّم: والتّعظيم أو التّحقير[2]:

فمن أمثلة المدح قوله تعالى: ﴿**مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**﴾ [سورة الفتح الآية 29].

(1) انظر: حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، مصدر سابق، ص: 87 ـ 88.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 99.

فمن الواضح أنّ هذا المثل فيه مدح وبشرى للنّبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ولأصحابه.

أمّا من الأمثال التي الغرض منها الذّم نجد قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ [سورة الجمعة الآية 05].

حيث مثّل الله سبحانه وتعالى في هذه الآية حال الذي يتعلّم العلم ولا يعمل به، بحال الحمار الذي يحمل على ظهره أسفار العلم ولا يستنفع بها، وفي هذا ذم لهم، حيث ساوى جهلهم بجهل البهائم(1).

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاء كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾[سورة العنكبوت، الآية:41].

ومن الشّواهد التي الغرض منها التّعظيم ما ضربه الله مثلا للكلمة الطّيبة، وقد سبق عرض الآية مع الشّرح.

أما الشّواهد التي الغرض منها التّحقير، فهي كثيرة في القرآن الكريم، منه ما تكرّر في القرآن الكريم من أمثال لتحقير الحياة الدّنيا، من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا**﴾ [الكهف الآية 45].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿**اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾[سورة الحديد، الآية:20].

حيث نلمح في هذين المثلين تحقير وتهوين لشأن الحياة الدّنيا، لسرعة زوالها وفناءها(2).

(1) انظر: حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، مصدر سابق، ص: 101.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 102.

سادسا: شحذ ذهن المخاطب وتحريك طاقاته الفكريّة حتى يتأمّل ويتفكّر ويصل إلى إدراك المراد:

وهذا النّوع من الأمثال موجّه للأذكياء وأهل العلم؛ لأنّ استخدام أساليب ذكيّة يحتاج لأشخاص أذكياء تلفت أنظارهم وتحرّك طاقاتهم الفكريّة، وتدفعهم للتأمل والتّدبر من أجل فهم معانيها والوقوف على أسرارها(1).

لقوله تعالى: ﴿**لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [سورة الحشر: 21].

أمّا عبد الله الجربوع فقد حصر الأغراض التي ضرب لأجلها المثل القرآنيّ فيما يأتي(2):

- ضرب المثل لإيضاح المراد وتقريبه للمخاطب.
- الإقناع بالتّرغيب في الحق وتحسينه والتّرهيب من الباطل وبيان قبحه، والمدح والذّم.
- الدّلالة على كثير من الحكم والفوائد العلميّة.
- التّربية بإبراز القدوة الحسنة والحث على الاقتداء بها والتّنفير من ضدها.
- أنّ أمثال القرآن أصول وقواعد لعلم تعبير الرّؤيا هو الآخر.

وقد فصّل القول في كلّ عنصر من هذه العناصر، ومثّل له بآيات قرآنيّة، وقد اكتفينا بهذا القدر لأنّنا كنّا قد مثّلنا للأغراض السّابقة وهي أغراض لا تختلف كثيرا عمّا جاء به عبد الله جربوع.

وفي الأخير نقول: إنّه على الرّغم من تعدّد الأغراض التي تصبو الأمثال القرآنيّة إلى تحقيقها إلاّ أنّها تهدف إلى أمر واحد، هو إرشاد النّاس وتبصرتهم وهدايتهم إلى الطّريق السّوي، الذي يهديهم سبل الرّشاد، ويمنحهم الأمن والسّكينة في الحياة الدّنيا والآخرة، وذلك من خلال عبادة الله وحده لا شريك له، والعمل ابتغاء مرضاته. فالغرض واحد والأساليب متنوّعة.

(1) انظر: حسن حنبكّة الميداني، أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع، مصدر سابق، ص: 105.

(2) انظر: عبد الله الجربوع، الأمثال القياسيّة في القرآن الكريم، ج1/ ص: 155، 156

5. الاحتجاج بالمثل في القرآن الكريم:

يعدّ الخطاب القرآنيّ خطاب حجاجيّ بامتياز، هدفه الأساسيّ إقناع المتلقي، أو دفعه إلى الاقتناع بحقيقة أساسيّة وثابتة هي "عقيدة التّوحيد".

ومن أجل تحقيق هذا المقصد الحجاجيّ نجده قد استعمل آليات وأساليب مختلفة، لعلّ من أهمّها "الاحتجاج بالمثل"، نظرا لما يحتويه هذا الأسلوب من طاقة حجاجيّة عالية تفوق غيرها من الأساليب الأخرى، يقول تعالى في كتابه العزيز: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾(**سورة الحشر، الآية:21**). فهذه الآية القرآنية –وغيرها كثير في القرآن الكريم– تُبيِّن عظمة المثل القرآنيّ وأهميّته؛ هذه الأهميّة التي أشاد بها الرّسول الكريم (صلى الله عليه وسلّم)،حيث ورد في حديث رواه البيهقيّ عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنّه قال: " إنّ القرآن نزل على خمسة أوجه: حلال وحرام ومحكم ومتشابه، وأمثال، فاعملوا بالحلال، واجتنبوا الحرام، واتّبعوا المحكم، وآمنوا بالمتشابه، واعتبروا بالأمثال"[1].

وكما هو معروف أنّ ضرب المثل والاحتجاج به أمر شائع ومعروف منذ القدم، اهتمّ به العرب وغيرهم من الشّعوب الأخرى، بل إنّ العرب جعلوه ركيزة أساسيّة في حياتهم، يستمدون منه العبر والارشادات، ويستشهدون به في مختلف مسائل الحياة، حيث «صار المثل المضروب لديهم لأيّ شيء، كالعلامة التي يعرف بها ذلك الشّيء، وليس في كلام العرب أوجز من المثل، ولا أشدّ اختصارا منه في تقريب الفكرة إلى الذّهن، فكان للأمثال ذلك الشّأن الهام في ثقافتهم من أجل إبراز المعاني أو كشف الحقائق التي يريدونها، بحيث تجعل المتخيّل يرى وكأنّه في صورة المحقق، والغائب وكأنّه مشاهد، والمتوهم وكأنّه في معرض المتيقّن...»[2]

هذا ولم تقف أهمية المثل القرآنيّ عند هذا الحد، فقد تنبّه العديد من العلماء البلاغيين والمفسرين... إلى الدّور الذي يؤديه في عمليّة الإقناع والتّأثير وفي هذا السّياق يقول **"ابن وهب"**:

(1) جلال الدّين السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص: 671.

(2) سميح عاطف الزّين، معجم الأمثال في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص: 21.

"وأمّا الأمثال فإنّ الحكماء والعلماء والأدباء لم يزالوا يضربون الأمثال، ويبينون للنّاس تصرّف الأحوال بالنّظائر و[الأشباه]، والأشكال. ويرون هذا النّوع من القول أنجح مطلبا، وأقرب مذهبا، ولذلك قال عزّ وجل: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ**﴾. [الإسراء، الآية:89] وقال: ﴿وَسَكَنْتُم فِي مَسَاكِنِ الذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا وَضَرَبْنَا لَكُم الْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم، الآية: 45] وإنّما فعلت العلماء ذلك؛ لأنّ الخبر في نفسه إذا كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يدلّ على صحّته، والمثل مقرون بالحجّة"[1].

وقد ذهب أبو بكر العزّاوي إلى أنّ أغلب الأمثال تتضمّن مبادئ حجاجيّة عميقة، وتوظيفها في الخطاب يكون لغايات إقناعيّة استدلاليّة، كما أنّ هناك أمثالا أخرى توظّف باعتبارها حججا تخدم نتيجة معيّنة[2].

والمتمعّن في أمثال القرآن الكريم يجدها تحتوي على كثير من المبادئ الحجاجيّة التي يهدف الخطاب القرآنيّ منها إلى تقويم السّلوك الإنسانيّ، وإرشاده إلى الطّريق الصّحيح، من ضمنها تلك التي تحثّ على الإنفاق في سبيل الله، لما له من مضاعفة في الثّواب والأجر لقوله تعالى: ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [سورة البقرة، الآية: 261]، وكذلك تلك التي ترغّبه وتحبّبه في الكلمة الطّيّبة وتنفّره في المقابل من الكلمة الخبيثة، لقوله تعالى:﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء، تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ**﴾ [سورة ابراهيم: الآية: 24، 25، 26]،.. وغيرهما كثير في القرآن الكريم.

(1) أبو الحسين إسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحدشي، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1387هـ/1967م، ص: 145-146.

(2) انظر: أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مرجع سابق، ص: 84.

كما أنّ هناك من الأمثال القرآنيّة ما يمكن اعتبارها حجّة تخدم نتيجة معيّنة، وهو كثير في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ [سورة آل عمران، الآية: 59]. فهذا المثل كما سنبيّن فيما سيأتي هو حجّة للكفار والمعاندين الذين يدّعون أنّ عيسى هو ابن الله، يهدف إلى تحقيق نتيجة معيّنة وهو عدم ربوبيّة عيسى عليه الصّلاة والسّلام.

وهكذا فالأمثال القرآنيّة هي إحدى أهم الآليات الحجاجية، «باعتبارها معلما بارزا من معالم المنهاج التّربوي للقرآن العظيم؛ إذ تُبرز في بعض جوانبها النّموذج الخيّر، وتوضّح معالمه، وتبيّن دقائق تكوينه، حتى إنّه ليكاد يُرى ماثلا وشاخصا، أمام النّاظرين المتلقين فلا يملك الإنسان إلاّ أن يتمنى أن يكون هذا النّموذج، أو قريبا منه بأن يمتلئ قلبه وعقله ومشاعره بعوامل الرّغبة بالتّأسي به والسّير على نهجه، ودوافع الأخذ بما أخذ به والسّير على ما سار عليه»[1].

وتبرز القيمة الحجاجيّة للمثل القرآنيّ من خلال الوظائف التي يؤديها والتي من أهمّها:

«**الوظيفة التّصديقية:** ترتبط بعظمة ضارب المثل، وهو الله سبحانه وتعالى، وكذلك بعظمة من نزل عليه وحيا، ومن كان واسطة.

الوظيفة الفعليّة: عند تحقق الوظيفة التّصديقية، يتم الانتقال بالمتلقي إلى مستوى آخر وذلك بالتّأثير في سلوكه، وحمله على إنجاز فعل، أو التزام معتقد أو تركهما، بناء على تلك السّلطة التّصديقيّة المحققة، وبهذا تصبح كلّ النّتائج المحصلة من مقدماتها أفعالا طلبية إلزامية، وإقصائية في الآن نفسه»[2].

ونخلص في الأخير إلى أنّ الأمثال القرآنيّة هي أمثال ذات طبيعة حجاجيّة، وذلك لما لها من قدرة فائقة على التّأثير في المتلقين وحملهم على الاقتناع بما يعرض عليهم من حقائق وأفكار، بواسطة

(1) عبد الجليل العشراوي، آليات الحجاج القرآني دراسة في نصوص التّرغيب والتّرهيب، ط1، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد- الأردن، 2016م، ص: 98.

(2) المرجع نفسه، ص: 99.

ما تمتلكه من إيحاء وقدرة على تمثيل الأشياء وتشخيصها، إذ تصوّر المعاني تَصوّر الأشخاص، فهي أمثال تتضافر فيها الحركة والحيويّة، والأضواء والألوان، لترسم للمتلقي صورة حيّة ناطقة يتعسّر عليه رفضها أو التّشكيك فيها، وهذا منتهى التّأثير والحجاج.

إلاّ أنّ السّؤال الذي يمكن طرحه في هذا المقام هو: أين يكمن الجانب الحجاجيّ في المثل القرآنيّ؟ وماهي أهم الآليات البلاغيّة التي ارتكز عليها لإقناع المتلقي ودفعه إلى التّسليم والإذعان لما يعرض عليه؟.

الفصل الثّالث:

الحجاج البلاغي في المثل القرآني

توطئة:

علاقة البلاغة بالحجاج.

الصّورة البلاغيّة: مفهومها، أنواعها، حجاجيّتها.

1. مفهوم الصورة.

2. أنواع الصّور البلاغيّة.

3. حجاجيّة الصّورة البلاغيّة.

4. حجاجيّة الصّورة في المثل القرآني

أوّلا: حجاجيّة الصّورة المؤسّسة على التّشبيه.

ثانيا: حجاجيّة الصّورة المؤسّسة على التّمثيل.

ثالثا: حجاجيّة الصّورة المؤسّسة على الاستعارة.

توطئة: (البلاغة والحجاج).

بات من المعروف أنّ ارتباط البلاغة بالحجاج أمر لا مفرّ منه، «فوراء كلّ حجاج بلاغة، والعكس صحيح؛ لأنّ مدار ذلك هو الإغواء والاستغواء قصد الإمتاع والإقناع»[1].

وحين نتكلم عن البلاغة هنا، فإنّنا لا نقصد البلاغة القديمة، تلك البلاغة التي بقيت محصورة لعقود طويلة من الزّمن في «دراسة طرق التّعبير وأساليب القول، والصّور البيانية، والمحسّنات البديعيّة»[2]، وإنّما نقصد البلاغة الجديدة، أو البلاغة الأرسطيّة، الجديدة، التي هي «دراسة فن الإقناع ودراسة الوسائل النّاجِعة للتّعبير»[3]، ما يعني «أنّها آلية من آليات الحجاج، ذات فعاليّة قوليّة وظيفيّة، وأدائيّة، وذلك لاعتمادها الاستمالة والتّأثير، من طريق الحجاج بالصّور البيانيّة والأساليب الجماليّة، التي تضغط على حساسيّة المتلقي وتدفعه إلى الاقتناع بعرض المتكلّم، ومن ثمّ الاستجابة له؛ أي إقناع المتلقي عن طريق إشباع فكره ومشاعره معا»[4]. مما يعني أنّ البلاغة الجديدة لا توظف الجمال من أجل الإمتاع فقط، وإنّما من أجل تحقيق الإمتاع والاقتناع معا، «فأهميّة الوسائل البلاغيّة تكمن فيما توفّره للقول من جمالية قادرة على تحريك وجدان المتلقي والفعل فيه، فإذا انضافت تلك الجماليّة إلى حجج متنوّعة وعلاقات حجاجيّة تربط بدقّة أجزاء الكلام، وتصل بين أقسامه، أمكن للمتكلّم تحقيق غايته من الخطاب؛ أي قيادة المتلقي إلى فكرة ما، أو رأي معيّن ومن ثمّ توجيه سلوكه الوجهة التي يريدها له؛ أي أنّ الحجاج لا غنى له عن الجمال، فالجمال يوقد العمليّة الإقناعيّة، وييسّر على المتكلّم ما يرومه من نفاد إلى عوالم المتلقي الفكريّة والشّعوريّة، والفعل فيها»[5].

(1) حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجيّ "عناصر استسقاء نظري"، (مقال) ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ج3/ص: 45.

(2) الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانيّة، تقديم: محمّد العمري، ط1، دار الشّباب الجديدة المتّحدة، بيروت، 2014م، ص: 13.

(3) صابر حباشة، التّداولية والحجاج مداخل ونصوص ، صفحات للدّراسات والنّشر، سوريا، دمشق، 2008م، ص: 11.

(4) عزيز لديّة، نظرية الحجاج تطبيق على نثر ابن زيدون، ط1، عالم الكتب، إربد، 2015م، ص: 93.

(5) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص: 120.

إنّ التّداخل الحاصل بين البلاغة والحجاج دفع بعض الباحثين المحدثين إلى الجمع والمطابقة بينهما، على رأسهم "**شايم بيرلمان**" **Chaïm perelman** مؤسّس نظرية الحجاج الحديثة، وذلك في كتابه: "مصنّف في الحجاج (البلاغة الجديدة)"، والذي سعى فيه إلى إعادة الاعتبار للبلاغة وذلك بإخراجها من دائرة المحسّنات، وضمّها إلى بلاغة الحجاج، فالبلاغة حسب رأيه ليست مجرّد صور يؤتى بها من أجل زخرفة القول وتجميله، بقدر ما هي آلية حجاجيّة بامتياز، تعمل على «توضيح الواقع وتأسيسه، وتحويله إلى حجج إقناعية أو تأثيريّة أو اقتناعيّة باستدعاء السّامع المخاطَب، سواء أكان حقيقيّا أم افتراضيّا من أجل إشراكه في بناء الواقع بشكل إيجابي»[1].

أمّا "**صابر حباشة**"، فذهب إلى الجمع بينهما من خلال تعريفه للبلاغة الجديدة بأنّها نظريّة الحجاج يقول: «تعرّف البلاغة الجديدة بأنّها نظرية الحجاج التي تهدف إلى دراسة التّقنيات الخطابيّة، وتسعى إلى إثارة النّفوس، وكسب العقول عبر عرض الحجج، كما تهتمّ البلاغة الجديدة أيضا بالشّروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب ثمّ يتطوّر، كما تفحص الآثار النّاجمة عن ذلك التّطور»[2].

وهكذا ننتهي في الأخير إلى القول بأنّ كلّ حجاج هو بلاغة، وكلّ بلاغة هي حجاج؛ إذ مهما اختلفت التّسمية فإنّ التّوجه أو الهدف واحد ألا وهو إقناع المتلقي أو دفعه إلى الاقتناع بفكرة معيّنة، وذلك باستخدام مختلف الآليات الإقناعيّة ذات القدرة التّأثيريّة.

ومن أهمّ الوسائل البلاغيّة التي يتوسّل بها المتكلّم من أجل رفع وتعزيز الطّاقة الحجاجيّة والإقناعيّة لخطابه "الحجاج بالصّورة"، فما المقصود بها؟ وأين تبرز طاقتها الحجاجيّة في الخطاب عامّة، والمثل القرآنيّ بخاصّة؟.

(1) جميل حمداوي، شايم بيرلمان رائد البلاغة الجديدة، ط1، دار الرّيف للنّشر والتّوزيع والطّبع الإلكتروني، المملكة المغربيّة، 2020م، ص: 34.

(2) صابر حباشة، التّداوليّة والحجاج (مداخل ونصوص)، مرجع سابق، ص: 15.

❖ **الصّورة البلاغيّة: مفهومها، أنواعها، حجاجيّتها:**

1. **مفهوم الصّورة:** تعدّ كلمة "صورة" من أكثر الكلمات تداولا واستعمالا منذ القدم، سواء عند العرب أو الغرب، قديما أو حديثا، وذلك نظرا لأهميّتها ودورها الكبير في مجال الإبداع والتّأثير، فهي «ركيزة أساسيّة من ركائز العمل الأدبي، وبعدا من أبعاد أدبيّته وفنيّته»[1].

وقبل التّطرّق لأهمّ التّعريفات التي وضعت لهذا المفهوم وجب علينا أوّلا أن نعرّج على معناه الوضعي، وذلك بالعودة إلى أبرز المعاجم العربيّة.

أولا: المعنى الوضعي للصّورة:

يحدّد "**ابن منظور**" دلالة الجذر اللّغوي "صَورَ" انطلاقا من أحد أسماء الله الحسنى وهي "المصوّر" يقول: «المصوّر وهو الذي صوّر جميع الموجودات ورتّبها فأعطى كلّ شيء منها صورة خاصّة وهيئات مفردة يتميّز بها على اختلافها وكثرتها»[2].

وتصوَّرتُ الشّيء: توهّمت صورته فتصوّر لي. التّصاوير التّماثيل[3].

«والصّورة: ما يُنْتَقَشُ به الأعْيانُ، وَيَتَمَيَّزُ بها عن غيرها، وذلك ضربان، أحدهما محسوس يدركه الخاصّة والعامّة، بل يدركه الإنسان وكثير من الحيوان كصورة الإنسان والفرس، والحمار بالمعاينة، والثاني معقولٌ يدركه الخاصّة دون العامّة، كالصّورة التي اختصّ بها الإنسان من العقل، والرّويّة والمعاني التي خُصّ بها شيءٌ بشيء وإلى الصّورتين أشار بقوله تعالى: ﴿**وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ**﴾ (غافر/64)، وقال: ﴿**فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ**﴾ [الإنفطار/08][4].

فالصّورة إذا حسب هذا المفهوم نوعان: حسيّة: يدركها تقريبا جميع المخلوقات (تُعنى بالشّكل الخارجي)، عقليّة: ويقصد بها ما يتميّز بها الإنسان عن باقي المخلوقات من عقل وبصيرة ...(تُعنى بالشّكل الدّاخلي)

(1) كمال الزّماني، حجاجيّة الصّورة في الخطابة السّياسيّة لدى الإمام علي (رضي الله عنه)، مرجع سابق، ص: 11.

(2) جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مادة (صَ.وَ.رَ)، مصدر سابق، ج4/ص: 473.

(3) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) الرّاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط4، دار القلم/ الدّار الشّاميّة، دمشق/ بيروت، 1430هـ- 2009م، ص: 497.

ثانيا: مفهوم الصّورة اصطلاحا:

من الصّعب جدّا إعطاء تعريف جامع ودقيق لمعنى الصّورة، نظرا لاتساعها وتعدّد مجالاتها «فكلّ صورة تستمدّ معناها وحدودها ووظائفها من مرجعيّة محدّدة، ومن خصوصيّة الحقل التّواصلي الذي تندمج فيه ولذلك نجدها تتّسع لتحضن مجالات متعدّدة، فلا غرابة إذا أن نجد الصّورة الإشهاريّة والصّورة السّينمائيّة والصّورة التّشكيليّة والصّورة البلاغيّة...وغيرها. وتبعا لذلك تصبح الصّورة عمليّا بعدا خطابيّا يسهم بدوره في تحقيق التّواصل الإنساني سواء في اللّغة المنطوقة أو المكتوبة»[1].

فالصّورة إذا تتعدّد، وتختلف، وتتنوّع، باختلاف الحقل التّواصلي الذي تنتمي إليه، وهو ما دفع **"فرانسوا مورو" François moreau** إلى القول بأنّ «الكلمة .. صورة Image هي واحدة من الكلمات التي ينبغي أن يستعملها عالم الأسلوب بحذر وضبط دقيقين، إذ إنّها غامضة وغير دقيقة في نفس الآن، غامضة لكونها تسمح باستعمالها بمعنى عام مبهم جدّا وواسع جدّا، وذلك بالنّظر إلى هذا الاستعمال من منظور أسلوبي خاص، وغير دقيقة لأنّ استعمالها ولو في مجال البلاغة المحصور غائم وغير محدد بدقة»[2].

ويعدّ "**الجاحظ**" (150هـ – 255هـ) من أهمّ النّقاد العرب القدامى الذين أشاروا لهذا المفهوم، وذلك باستعماله لكلمة [تصوير]، حيث جاء قوله: «والمعاني مطروحة في الطّريق، يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ، القرويّ، و[المدنيّ]، وإنّما الشّأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللّفظ، وسهولة المخرج، [وكثرة الماء]، وفي صحّة الطّبع وجودة السّبك، فإنّما الشّعر صناعة وضرب من النّسج، وجنس من التّصوير»[3].

(1) كمال الزّماني، حجاجيّة الصّورة في الخطابة السّياسيّة لدى الإمام علي (رضي الله عنه)، مرجع سابق، ص: 13.

(2) فرانسوا مورو، البلاغة المدخل دراسة الصّور البيانيّة، ترجمة: محمد الولي وعائشة جرير، ط2، أفريقيا الشّرق، المغرب، بيروت، لبنان، 2003م، ص: 15.

(3) أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، ط2، مكتبة ومطبعة الباجي الحلبي وأولاده، مصر، 1335هـ- 1965م، ج3/ص: 131، 132.

فالملاحظ لهذا القول يجد أنّ "**الجاحظ**" قد جعل من "التّصوير" أحدّ أهم المرتكزات التي يُستنَد عليها في صياغة الشّعر، بل إنّ الشّعر عنده من دون تصوير لا يسمى شعرا «على أساس أنّه ليس المعوّل في الشّعر على نظم الحكم والأفكار المجرّدة، بل المعوّل فيه القدرة على صياغة هذه الأفكار صياغة جديدة مؤثّرة، تعتمد التّصوير»[1] الذي يتم بطرق كثيرة كاستعمال الكلمات الموحية، أو التّعبيرات المجازيّة التي تقدّم المعنى تقديما حسيّا يسهّل على المتلقي فهمه وتأويله كالتّشبيه والاستعارة والكناية وغيرها.

وهكذا، فاستخدام "**الجاحظ**" لمصطلح التّصوير «سواء قصد به التّخييل، أو التّقديم الحسيّ للمعنى يؤكّد المبدأ الأوّل المرتبط بالصّياغة المؤثرة لخطاب الصّورة وقدرتها على إثارة المتلقي واستمالته إلى موقف من المواقف»[2].

مما يعني أنّ التّصوير له دور كبير في تفعيل الخطاب وإكسابه طاقة إيحائية وتأثيريّة، الشّيء الذي يؤكّد أهميّة الجانب الحسّي في تقديم المعنى وصياغة الأفكار المجرّدة.

أمّا "**عبد القاهر الجرجاني**"(**ت471هـ**)، فقد كان تعريفه للصّورة أكثر دقةً وتحديدًا من سابقيه حيث يقول: «وأعلم أنّ قولنا "الصّورة"، إنّما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا البَينُونة في آحاد الأجناس تكون من جهة الصّورة، فكان تَبيُّن إنسان من إنسان وفرس من فرس، بخصوصيّة تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك ... ثم وجدنا المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقا، عبّرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: "للمعنى في هذا صورة"، غير صورته في ذلك، وليس العبارة عن ذلك بالصّورة شيئا نحن ابتدأناه فينكر مُنكرٌ، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ، وإنّما الشّعر صناعة وضرب من التّصوير»[3].

---

(1) جابر عصفور، الصّورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغة عند العرب، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، ص: 256.

(2) عبد الجليل العشراوي، آليات الحجاج القرآنيّ دراسة في نصوص التّرغيب والتّرهيب، مرجع سابق، ص: 279.

(3) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: أبو فهد محمود محمّد شاكر، ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2004م، ص: 324.

والمتمعّن لهذا القول، يجد أنّ "**الجرجاني**" يميّز بين شيئين اثنين: «الأوّل وهو المعنى الذي يراد توصيله، أمّا الثّاني فهو صورة تقديم هذا المعنى؛ أي مجموع الوسائل البلاغيّة التّصويريّة المتوسّل بها للتّعبير عنه»[1].

وهكذا يتّضّح أنّ المعنى حسب "**الجرجاني**" قد يكون واحدا، إلاّ أنّ طريقة تقديمه تختلف، ومن الأمثلة التي صاغها في هذا السّياق قوله: «تنظر إلى قول النّاس: "الطّبع لا يتغيّر"، "ولست تستطيع أن تخرج الإنسان عمّا جبل عليه"، فترى معنى غُفلا عاميّا معروفا في كلّ جيل وأمّة ثمّ تنظر إليه في قول المتنبي:

يُرادُ مِنَ القَلبِ نِسيانُكُم وَتَأبى الطِّباعُ عَلى النَّاقِلِ

فتجده قد خَرج في أحسن صورة، وتراه قد تحوّل جوهرة بعد أن كان خَرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئا»[2].

ف"**الجرجاني**" في هذا القول يؤكّد أنّ التّصوير وحده هو القادر على أن يصنع من معنى عاميّ غفل معنىً آخر استثنائيّا وأكثر تأثيرا وخصوصيّة، وهو ما يوحي بأهميّة هذا العنصر في صياغة الأفكار وترجمتها في صورة تجعلها مستحسنة ومقبولة لدى المتلقي.

ويربط "**الجرجاني**" النّظم بالتّصوير، فيقول: «ومعلوم أنّ سبيل الكلام، سبيل التّصوير والصّياغة، وأنّ سبيل المعنّى الذي يُعَبّرُ عنه، سبيل الشّيء الذي يقع التّصوير والصّوغ فيه، كالفضّة والذّهب يصاغ منهما خاتم، فكما أنّ محالا إذا أنت أردت النّظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضّة الحاملة لتلك الصّورة... كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزّية في الكلام أن تنظر إلى مجرّد معناه»[3].

(1) كمال الزّماني، حجاجيّة الصّورة في الخطابة السّياسيّة لدى الإمام علي (رضي الله عنه)، مرجع سابق، ص: 19.
(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص: 272.
(3) المصدر نفسه، ص: 173.

وما نستشفّه من محتوى هذا القول، أنّ "**الجرجاني**" لا يحصر الكلام أو النّظم، في مجرّد التّعبير عن المعنى تعبيرا حرفيّا مجرّدًا، وإنّما الكلام عنده لابدّ أن يصاغ صياغة دقيقةً ومحكمةً تعتمد على التّصوير.

نخلص في الأخير إلى أنّ "**الجرجاني**" لا يُرجع الفضل والمزّية في الكلام إلى المعنى وحده، بقدر ما يرجعه إلى الصّياغة المحكَمة المؤسَّسة على التّصوير، وهو بهذا يتفق مع ما جاء به الجاحظ ويؤيّده.

أما إذا انتقلنا إلى النّقاد والبلاغيين المحدثين فنجد "**جابر عصفور**" يعرّف الصّورة بقوله «إنّ الصّورة هي الوسيط الأساسيّ الذي يستكشف به الشّاعر تجربته ويتفهّمها كي يمنحها المعنى والنّظام، وليس ثمة ثنائيّة بين معنًى وصورة، أو مجاز وحقيقة، أو رغبة في إقناع منطقيّ، أو إمتاع شكليّ، فالشّاعر الأصيل يتوسّل بالصّورة ليعبّر بها عن حالات لا يمكن له أن يتفهّمها ويجسّدها، من دون الصّورة»[1].

وحسب هذا المفهوم، فإنّ "**جابر عصفور**" يرى بأنّ الصّورة لا يُؤتى بها لتحقيق الإقناع، أو الإمتاع فحسب، وإنّما من أجل تجسيد حالات خاصّة تعجز عنها اللّغة العاديّة.

«وبهذا الفهم لا تصبح الصّورة شيئًا ثانويّا يمكن الاستغناء عنه أو حذفه، وإنّما تصبح وسيلة حتميّة لإدراك نوع متميّز من الحقائق، تعجز اللّغة العاديّة عن إدراكه أو توصيله، وتصبح المتعة التي تمنحها الصّورة للمبدع قرينة الكشف والتعرّف على جوانب خفيّة من التّجربة الإنسانيّة، ويصبح نجاح الصّورة أو فشلها في القصيدة مرتبطا بتآزرها الكامل مع غيرها من العناصر»[2].

وهكذا يتّضح أنّ الصّورة في التّراث النقدي والبلاغي العربي لا يؤتى بها من أجل زخرفة القول وتنميقه، إنّما هي عنصر أساس وفعّال في العمل الأدبيّ، يستحضره المبدع من أجل إخراج المعنى إخراجا خاصّا، وتقديمه للمتلقي في صورة مستحسنة ومحمودة.

(1) جابر عصفور، الصّورة الفنيّة في التّراث النقدي والبلاغي، مرجع سابق، ص: 383.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

- **مفهوم الصّورة في التّراث الغربي:**

إذا بحثنا عن مفهوم "الصّورة" في الفكر الغربيّ، فإنّ أوّل مفهوم يستوقفنا هو ما جاء به "**أرسطو" Aristote**، إذ يعرّف الصّورة بقوله: «ثم إنّ الصّورة أيضا مجاز، لكنّهما يختلفان قليلا، فقول القائل في "**أخيلوس**" إنّه وثب وثبة أسد هو مجاز. فمن أجل أنّهما جميعا كانا شديدين سميّ أخيلوس بالمجاز والاختلاف أسدًا»[1].

ف"**أرسطو" Aristote** في هذا التّعريف يربط الصّورة بالمجاز، وإن كان يعترف بوجود فارق بسيط بينهما.

وحسب "**أرسطو" Aristote** فإنّ الصّورة نافعة حتى في الكلام العادي، إلّا أنّه لا يجب الإكثار منها، لأنّها ترتبط أكثر بالشّعر، يقول: «ما أنفع الصّورة في الكلام أيضا، ولكن ينبغي أن نقلّ استعمالها لأنّها من الشّعر»[2].

وقد ضرب "**أرسطو" Aristote** أمثلةً عدّة لتجليات الصّورة في الكلام، يقول: «فالّصورة في الكلام كمثل ما قيل إنّ "أَنْدْرُوطْيُونْ" وهو يتحدّث ضدّ "إيدرْيَا" قال: إنّه يشبه الجَرَاءَ التي حُلّت من الوثاق، فإنّ الجراء إذا كانت مشدودة نَهَشَتْ من قرُبَ منها، وإذا انطلقت من وثاقها امتشقت وأشرت. فكذلك "إيدريا" ما أن انطلق وثاقه كشف عن سخيمة نفسه»[3].

وواضح من كلام "**أرسطو" Aristote** أنّه يربط الصّورة بالمجاز، ويقصد بالمجاز "التّشبيه" مما يعني أنّ الصّورة عنده تقوم على فكرة "المشابهة".

أمّا "**فرانسوا مورو" François moreau** فيعرّف الصّورة بقوله: «ينبغي أن تُحدَّد الصّورة إذا بوصفها تطابقا Identification أو بوصفها في حال التّشبيهات مجرّد تقريب بين شيئين ينتميان إلى مجالين متباعدين قليلا أو كثيرا»[4].

---

(1) أرسطو طاليس، الخطابة، حقّقه وعلّق عليه: عبد الرّحمان بدوي، وكالة المطبوعات/دار القلم، الكويت/بيروت، لبنان، 1979م، ص: 195، 196.

(2) المصدر نفسه، ص: 196.

(3) المصدر نفسه، ص: 196.

(4) فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصّور البيانيّة، مرجع سابق، ص: 19.

ممّا يعني أنّ الصّورة حسب هذا المفهوم وسيلة تُقرّب أو تَجمع بين الأشياء المتباعدة التي تنتمي إلى مجالين مختلفين، وذلك بواسطة التّشبيه.

ويقدّم "**ميشال لوكيرن Michel Lokeren**" في أطروحته حول: "**الصّورة في آثار باسكال**" التّعريف الآتي: «إنّ الصّورة هي عنصر محسوس، يقتنصه الكاتب من خارج الموضوع الذي يعالجه، ويستخدم ذلك العنصر لأجل توضيح قوله، أو لأجل التّمكن من حساسيّة القارئ بواسطة الخيال»(1).

ويتّضّح من هذا القول أنّ "**ميشال لوكيرن Michel Lokeren**" يربط الصّورة بالجانب الحسيّ الذي يستحضره الكاتب من خارج الموضوع، وذلك لتوضيح الأفكار والأقوال، ومن ثمّ استمالة المتلقي والتّأثير فيه، بفضل ما تمتلكه هذه الصّورة من خيال.

أمّا "**بروتون Breton**" «فقد طوّر ووسّع مفهوم الصّورة لكي يشمل الاستعارة والتّشبيه وكلّ الأنماط المعتمدة للكشف عن المشابهات»(2).

وهو بهذا لم يبتعد كثيرا عمّا جاء به أرسطو، وذلك حين ربط الصّورة بعنصر أساسيّ وهو "علاقة المشابهة".

وفي الأخير نقول: إنّ الصّورة في مفهومها العام تعني صياغة المعاني والأفكار صياغة دقيقة ومحكمة تعتمد التّخييل، وذلك باستعمال مختلف الوسائل والآليات البلاغيّة كالتّشبيه، والتّمثيل، والاستعارة، وغيرها.

2. أنواع الصّور البلاغيّة:

قبل الحديث عن أنواع الصّور البلاغيّة لابدّ أن نشير بدءًا إلى أنّ هناك اختلافا كبيرا بَيْنَ العلماء والدّارسين حول الأشكال البلاغيّة التي يمكن عدّها صورا، إذ نجد من الباحثين من يحصر مفهوم الصّورة في الأشكال البلاغيّة القائمة على المشابهة دون غيرها من الأشكال الأخرى كالكناية،

(1) فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصّور البلاغيّة، مرجع سابق، ص: 18.

(2) محمّد الولي، الصّورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1990م، ص: 16.

والمجاز المرسل، هذا الأسلوب الذي اعتبره كثير من الدّارسين خارج نطاق الصّور البلاغيّة والسّبب في ذلك أنّ «الذي يفسح له مجال الاستعمال والرّواج هو مجرّد العرف، ولهذا فإنّ مجال الإبداع فيه ضيّق جدّا، كما أنّ قيامه على المجاورة؛ أي استبدال شيء بآخر يلازمه أو يجاوره لا يجد فيه المتلقي أيّة قيمة جماليّة »[1].

ممّا يعني أنّ قيام المجاز المرسل على علاقة المجاورة جعل مجال الإبداع فيه ضيّقا، يخلو من أيّة قيمة جماليّة، خصوصا وأنّه بهذا لا يترك محلّا شاغرا للمتلقي كيّ يفكّر ويؤوّل، وهو ما دفع الباحثان **"جان مولينو" jean molyneaux"** و**"جوئيل تامين" Joël tameen"** إلى القول عنه (المجاز المرسل): «وفي الحالتين فإنّ العدول أو الانزياح الذي يقوم عليه المجاز المرسل يتمّ تجاوزه واختزاله بسهولة، إذ إنّ العلاقة التي تجمع بين الطّرفين (...) طبيعيّة ومباشرة، إنّ هذه المجاوزات تقوم على علاقات جاهزة سلفا، وهي لا تتطلّب مجهودا، لا من الشّاعر لكي يبدعها، ولا من المتلقي لأجل تأويلها»[2].

وهكذا يتّضح أنّ بساطة المجاز المرسل، وسهولة إبداعه وتأويله هو ما دفع بعض العلماء والباحثين إلى إخراجه من دائرة الصّور البلاغيّة، وهو – حسب رأينا – أمر مجحف في حق المجاز المرسل؛ لما يتوفّر عليه هذا الأسلوب من "تلوين للأفكار، وتوليد للصّور، وبعث للإيحاء بما هو ملائم لطبيعة المعاني"[3].

ثم «إنّ مصطلح "صورة" في نظرنا أكثر رحابة، وأوسع نطاقا من أن يقتصر على التّشبيه والاستعارة، إذ إنّ إقصاء الكناية والمجاز المرسل من دائرة هذا المصطلح هو إقصاء للكثير من الصّور الموجودة في القرآن الكريم والشّعر العربيّ القديم، ونفي كلّ قيمة جماليّة عنهما»[4].

(1) محمّد الولي، الصّورة الشعرية في التّراث النّقديّ والبلاغيّ، مرجع سابق، ص: 16.

(2) المرجع نفسه، ص: 17.

(3) محمّد بدري عبد الجليل، المجاز وأثره في الدّرس اللّغوي، دار النّهضة للطّباعة والنّشر، بيروت، 1980م، ص: 50.

(4) كمال الزّماني، حجاجيّة الصّورة البلاغيّة في الخطابة السيّاسية لدى الإمام علي، مرجع سابق، ص: 34.

ولذلك فإنّنا نتفّق مع "**فرانسوا مورو**" الذي ربط هذا المفهوم بجميع الأشكال البلاغيّة التّصوريّة، سواء تلك القائمة على علاقة المشابهة، أو التي تجمع بينها علاقة المجاورة، حيث يقول في هذا السيّاق: «ينبغي أيضا أن نحدّد المحسّنات التي يمكن تسميتها صورا... نستطيع أن نميّز تلك التي تقوم على علاقة المشابهة بين طرفين – التّشبيه، والاستعارة، والتّمثيل، والرّمز – وتلك التي تجمع بين الطّرفين علاقة المجاورة – الكناية والمجاز المرسل»(1).

3. حجاجيّة الصّورة:

لم تعد الصّورة البلاغيّة مجرّد حلية يؤتى بها من أجل زخرفة القول وتجميله فحسب، كما كان سائدا في البلاغة القديمة، بقدر ما أصبح لها دورا كبيرا وفعّالا في عمليّة الإقناع والتّأثير، الشّيء الذي تؤكّده الباحثة "**ج. روس**"، بقولها: «إنّ الصّورة البلاغيّة هي عمليّة أسلوبيّة تنشّط الخطاب، ولها وظيفة إقناعيّة»(2).

فالصّورة وسيلة حجاجيّة فاعلة في الخطاب، وتكمن حجاجيّتها في «الطّريقة التي تفرض بها علينا نوعا من الانتباه للمعنى الذي تعرضه، والطّريقة التي تجعلنا نتفاعل مع ذلك المعنى ونتأثّر به، إنّها لا تشغل الانتباه بذاتها، إلّا أنّها تريد أن تلفت انتباهنا إلى المعنى الذي تعرضه، وتفاجئنا بطريقتها في تقديمه»(3).

مما يعني أنّ القيمة الحجاجيّة للصّورة لا تكمن في الصّورة بحدّ ذاتها، وإنّما في الطّريقة التي تستعملها لنقل الأفكار وعرضها على المتلقي، تلك الطّريقة التي تتّخذ الخيال وسيلة من أجل تحويل الأفكار المجرّدة إلى أشياء محسوسة (أو العكس)، تثير المتلقي وتستفزّ شعوره ومن ثم تحمله على الاقتناع التّام بما يعرض عليه من أفكار.

(1) فرانسوا مورو، البلاغة: المدخل لدراسة الصّور البيانية، مرجع سابق، ص: 19، 20.

(2) محمّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعيّ مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربيّة، ط2، أفريقيا الشّرق، المغرب/ بيروت-لبنان، 2002م، ص: 16.

(3) جابر عصفور، الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي، مرجع سابق، ص: 327، 328.

والصّورة على حدّ قول "**أوليفي ربول**" "**Olivier Reboul**" لها دوران: خارجيّ، وداخليّ، «يتمثل دورها الخارجيّ في تسهيل عملية الحجاج، فهي تشدّ الانتباه من خلال خرق المعتاد فتطبع الذّكرى في الذّهن كما أنّها تلائم بين الأفكار والمستمع، أي تسهل المعَاقلة. أمّا دورها الدّاخليّ، فيتجلى في دخولها هي نفسها في صلب الحجاج، كما هو حال الجناس، حيث يوهم تجانس الألفاظ تجانس المعاني»[1].

ويشير "**ربول**" "**Reboul**" في هذا المقام إلى أنّ هاتين الوظيفتين تكادان تكونان متلازمتين دائما[2].

وهكذا يتّضح أنّ الصّورة تسهم بشكل كبير في تفعيل عملية الحجاج وتسهيله، وذلك لما لها من دور في تعزيز الحضور وتنشيط الخيال ولفت الانتباه.

فالصّورة الحجاجّية «هي تلك الصّورة التي تتضمّن حججا وأدلّة ومقارنة ومقايسة، وتهدف إلى إحداث تغيير في موقف المتلقي على المستوى الوجداني والحركي، بمعنى أنّ الصّورة الحجاجية تتجاوز الوظيفة البيانيّة والجماليّة والأسلوبيّة والإمتاعيّة، نحو التّأثير والإقناع، والاقتناع، والحوار، والاستدلال، والبرهنة»[3]، فهي تستخدم مختلف الوسائل والآليات البلاغيّة، ليس بغرض التّجميل والإمتاع فحسب وإنّما بغرض التّأثير والإقناع. ومن هنا جاز لنا القول: إنّه لا يمكن أن نعدّ كلّ صّورة حجاجّية ما لم تضطلع بوظيفة التّأثير والإقناع.

إنّ الصّورة البلاغيّة "بما تثيره من استحسان وانفعال لدى المتلقي تخدم الأغراض الحجاجيّة، إذ العاطفة مدخل من مداخل الإقناع، أو –بالأحرى– التّأثير،...فلو أنّ المحاجِج استطاع أن يضرب على أوتار عواطف المتلقين؛ فإنّه سيكون قادرا على إقناعهم بأفكار بعينها أو اتباع سلوك بعينه،

(1) محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتّداول، ط2، إفريقيا الشّرق، المغرب، 2012، ص: 24.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 26.

(3) جميل حمداوي، أنواع الحجاج ومقوماته (من حجاج أرسطو إلى حجاج البلاغة الجديدة)، ط1، مطبعة RIVE، بتطوان، المملكة المغربيّة، 2020م، ص: 306.

فالأدلّة العاطفيّة تقيم رباطا محكما من الثّقة بين المتلقين والمحاجِج، فالمتلقي الذي يتماهى عاطفيا مع المتحدِّث يكون أكثر ميلا لقبول دعواه»[1].

وهكذا، فحجاجيّة الصّورة تكمن فيما تثيره في المتلقي من تأثير وانفعال عاطفيّ يدفعانه إلى الاقتناع والتّسليم بما يعرض عليه من أفكار. وقد ذهب **"شايم بيرلمان" perelman Chaïm** إلى أنّ الصّورة تكون ذات طبيعة حجاجيّة إذا ما وظّفت لغرض الإقناع والتّأثير، أمّا إذا وظّفت لغرض الزّخرفة والتّجميل فإنّها لا تعدو أن تكون محسنًا بديعيًا يقول: «تعتبر الصّورة حجاجيّة ذات منظور مغاير إذا بدا استعمالها مألوفا بالنّسبة لوضعها الجديد المفترض، أمّا إذا لم يهدف الخطاب إلى استجلاب موافقة المستمع لهذه الصّيغة الحجاجّية، فإنّ الصّيغة ستصبح محسنا بديعيّا لا تعدو أن تغدو مبعث إعجاب، ومصدر استحسان الخطيب»[2].

ويربط **"أوليفيه ربول" Olivier Reboul** "الصّورة البلاغيّة" بالحجاج، فيرى أنّ «الصّورة لا يمكن أن تكون بلاغيّة إلّا إذا كانت حجاجيّة، لذلك أقصى من البلاغة الصّور الشّعريّة والصّور السّاخرة، والصّور المعجميّة»[3]. مما يعني أن الصّورة البلاغيّة عنده هي بالضّرورة صّورة حجاجيّة وهذا يدّل على مساواته التّامة بين المصطلحين: فالبلاغة عنده هي الحجاج والعكس.

وهو نفس ما ذهب إليه **"ميشال ماير" "Michel Mayer"**، الذي يرى أنّ «الصّورة البلاغيّة في تنوّعها، واختلافها تؤدي وظيفة حجاجيّة، إذ تقوي الحضور، وتذكّي الخيال للتّركيز على نقطة معينّة. وتتجلى حجاجيّة الصّورة في خلق نوع من التّقارب، وتقوية القيم الحيّة التي تجمع المتكلّم

(1) جميل عبد المجيد، مدخل إلى بلاغيّة وحجاجيّة الخطاب القضائي، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 1431هـ/2010م، ج4/ص: 113.

(2) جميل حمداوي، شايم بيرلمان رائد البلاغة الجديدة، ط1، دار الرّيف للنّشر والطّبع الإلكتروني، المملكة المغربيّة، 2020م، ص: 34.

(3) جميل حمداوي، أنواع الحجاج ومقوماته (من حجاج أرسطو إلى حجاج البلاغة الجديدة)، مرجع سابق، ص: 312.

بالسّامع، وتقوية الشّعور بالتّضامن المشترك بين الطّرفين، فالاستعارة الجيّدة – مثلًا – هي بمثابة رؤية تستلزم وجهة نظر معيّنة، حيث تضيء صورتها سؤالا ما»[1].

وهكذا يتّضّح أن بلاغة الصّورة، أو الصّورة البلاغيّة، لا يقتصر دورها على ما تضفيه على الخطاب من زينة وجمال وإمتاع فحسب، بقدر ما تعمل على تفعيل الخطاب، وتعزيز حضور المتلقي بلفت انتباهه، واستفزاز شعوره، وتنشيط خياله، ومن ثمّ التّأثير فيه، وحمله على الاقتناع التّام بما يعرض عليه من أفكار.

فالبلاغة الجديدة لم تعد بلاغة جمال وإمتاع فحسب بقدر ما أصبحت بلاغة تأثير وإمتاع وإقناع في الوقت نفسه.

4. حجاجيّة الصّورة في المثل القرآني:

تعدّ الصّورة إحدى أهم المرتكزات التي استند عليها القرآن الكريم في صياغة أمثاله، وتجسيد أفكاره، فالمتمعّن في أمثال القرآن الكريم يجد أنّ أغلبها جاء على شكل صور مجازيّة[*] سواء أكانت (تشبيهيّة أو تمثيليّةأو استعاريّة...).

ولا شكّ في أنّ التّعبير بالصّورة، يكون أبلغ وأحسن من التّعبير بلغة الحقيقة؛ ذلك «لأنّ المخاطب لا يلجأ إلى استعمالها إلا لوثوقه من أنّها الأبلغ حجاجيّا، وأنّها تفيد ما لا تفيده الحقيقة، وذلك بفضل ما تضفيه على الخطاب من بعد فنّي وجماليّ من جهة، وما تمنحه للّغة من قوّة حجاجيّة وإقناعيّة من جهة أخرى»[2].

مما يعني أنّ الصّورة بالإضافة إلى ما تضفيه على الكلام من سحر وجمال، فإنّها تسهم كذلك في إكسابه طاقة حجاجيّة، وإقناعية عالية.

---

(1) جميل حمداوي، أنواع الحجاج ومقوّماته، مرجع سابق، ص: 313.

(*) هناك كثير من الأمثال القرآنية المرسلة التي نجدها مؤسسة على الواقع مثل قوله تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ القَريةِ...﴾ (سورة يس، من الآية 13)، وقوله أيضا: ﴿ضرب الله مثلا للذين كفروا امْرَأَةَ نُوح وَامْرَأَةَ لُوط...﴾. (سورة التّحريم، من الآية:10)

(2) كمال الزّماني، حجاجيّة الصّورة في الخطابة السّياسية لدى الإمام علي (رضي الله عنه)، مرجع سابق، ص: 215.

وتبرز العلاقة الفنيّة بين الصّورة والمثل القرآني في أنّ «الصّورة تكشف العلاقة القائمة بين اللّفظ والمعنى، والمثل يكشف العلاقة القائمة بين التخيّل والواقع، الصّورة تربط الشّكل بالمضمون، والمثل يربط المجرّد بالمادة، الصّورة صيغة التّعبير عن غير المباشر بالمباشر، والمثل تعبير عن الذّهني بالمتجسد.»[1] وهكذا فارتباط الصّورة بالمثل القرآني هو ارتباط وثيق جدّا، فأين يكمن دورها في عمليّة الإقناع والتّأثير؟.

- **حجاجية الصّورة المؤسسة على المشابهة في المثل القرآني:**

يندرج تحت هذا النّوع من الصّور كلّ من التّشبيه (بمختلف أنواعه، والتّمثيل، والاستعارة)، وقد حظي "التّمثيل" بحصة الأسد في الأمثال القرآنيّة، حيث جاءت أغلب الأمثال القرآنيّة مؤسّسة عليه أمّا التّشبيه البسيط أو (المفرد) فهو قليل جدّا مقارنة مع "التّمثيل والاستعارة" إذ لم نلمحه إلاّ في مثل أو مثلين.

ونشير في هذا المقام إلى أنّه في خضم دراستنا لهذا النّوع من الصّور استوقفتنا بعض الرّوافد البلاغيّة الأخرى كالمجاز المرسل، والمقابلة، والالتفات، والتّذييل والتّعريض...والتي كان لها دورا بارزا، وتأثيرا عظيما في تفعيل الحجاج وتعزيز القدرة الإقناعيّة للخطاب.

أولا: حجاجيّة الصّورة المؤسّسة على التّشبيه:

يعد التّشبيه من أقدم الفنون البلاغيّة التي حظيت باهتمام كثير من النّقاد والبلاغيين، وذلك لما له من دور كبير في عمليّة الإبداع والتّصوير.

وعلى الرّغم من أنّ جلّ – إن لم نقل كلّ – الدّراسات القديمة كانت تنظر إلى التّشبيه من زاوية نظر جماليّة، إمتاعيّة، فإنّ الدّراسات الحديثة اهتمت أكثر بإبراز الجانب الحجاجيّ والإقناعيّ لهذا الفنّ البلاغيّ.

فما التّشبيه؟

(1) محمد حسين علي الصغير، الصّورة الفنيّة في المثل القرآني دراسة نقدية وبلاغيّة، دار الرّشيد للنّشر، بغداد، 1981م، ص: 14.

وأين تكمن طاقته التّأثيريّة الإقناعيّة في الأمثال القرآنيّة؟

وهل جميع أنواع التّشبيه على درجة واحدة من حيث القدرة التّوجيهيّة والطّاقة الحجاجيّة؟.

أ. التّشبيه وضعا:

جاء في لسان العرب ما يأتي: «الشِّبْه والشَّبَه والشَّبيه: المِثْلُ والجمع أشباهٌ، وأشبَه الشّيء الشّيءَ: ماثلَه. وأَشْبَهْتُ فلانًا وشابهته واشتبه عليّ وتشابه الشّيئان اشتبها: أَشْبَهَ كلَّ واحدٍ منهما صاحبه... وشبهه إيّاه وشبهه مثله، والتّشبيه التّمثيل»[1].

نفهم من كلام "**ابن منظور**" أنّه يجمع بين الشِّبه والمِثل، كما يجمع بين التّشبيه والتّمثيل، مما يعني أنّ مفردتي "التّشبيه والتّمثيل"، تدلان على نفس المعنى وضعًا، وإن كانتا تختلفان في الاصطلاح.

ب.التّشبيه اصطلاحا:

اهتم العلماء بالتّشبيه وأوردوا له تعريفات عديدة منها ما جاء به "**الخطيب القزويني**" الذي عرّفه بقوله: «التّشبيه الدّلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى»[2].

وهو تعريف لا يمكننا الأخذ به لأنّه تعريف واسع جدّا وغير دقيق.

أمّا "**العلوي**"(**ت ق7هـ**)، فقد وضع لهذا الفنّ البلاغيّ تعريفات عدّة، إلّا أنّه في الأخير ردّها كلّها، واختار تعريفا واحدا وجده الأنسب، وهو أنّ التّشبيه يراد منه: «الجمع بين الشّيئين أو الأشياء بمعنى ما بواسطة الكاف ونحوها» [3].

ويشرح "**العلوي**" هذا التّعريف بقوله: «فقولنا "هو الجمع بين الشّيئين" يدخل فيه التّشبيه المفرد كقولك: "زيد كالأسد"، "أو الأشياء" ليدخل التّشبيه المركب على أوصافه ومراتبه...، وقولنا: "بمعنى ما"، عام لجميع الأوصاف كلّها العقليّة والحسيّة، المفردة والمركبة، وقولنا بواسطة الكاف "يخرج

(1) جمال الدّين ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة (ش. ب. ه)مصدر سابق، المجلّد 13/ص: 503.

(2) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع)، (د ط)، دار الكتب، بيروت، لبنان، ص: 217.

(3) حمزة بن يحي العلوي، الطّراز، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، المكتبة العصريّة، بيروت، 1423هـ/2002م، ج1/ص: 136.

العطف، لأنه جمع بين الشّيئين أو الأشياء لكن بغير الكاف، ويخرج عنه مضمر الأداة كقولنا: زيد أسد، فإنّه ليس من التّشبيه»[1].

وما نفهمه من هذا الشّرح أنّ "**العلوي**" يُخرج التّشبيه محذوف الأداة، أو ما يعرف في اصطلاح البلاغيين "بالتّشبيه البليغ" من دائرة التّشبيه ويجعله في سلك الاستعارة، مما يعني أنّ مفهومه للتّشبيه غير دقيق.

أما "**السّكاكي**"، فقد عرّف "التّشبيه" في كتابه "مفتاح العلوم" بقوله: «إنّ التّشبيه مستدعٍ طرفين، مشبهًا ومشبهًا به، واشتركا بينهما من وجه واختلافا من آخر»[2].

واللاّفت في هذا التّعريف أنّ "**السّكاكي**" ركزّ فقط على طرفي التّشبيه (المشبه والمشبه به)، مهملا في الوقت نفسه بقية أركانه كالأداة و الواسطة التي تجمع بينهما، الشّيء الذي يدفعنا إلى عدم الأخذ بمثل هذا التّعريف.

ولعلّ من أبرز التّعريفات الدّقيقة التي وضعت لهذا المفهوم، ما جاء به "**عبد الفتاح لاشين**" في كتابه "البيان في ضوء أساليب القرآن"، إذ يعرّف التّشبيه بقوله: "فالتّشبيه هو عقد مماثلة بين شيئين أو أشياء لاشتراكهما في معنى ما، بأداة ملفوظة أو ملحوظة كالكاف وغيرها لغرض مقصود»[3].

ويشرح "**عبد الفتاح لاشين**" هذا التّعريف بقوله: «فالجمع بين الشّيئين يدخل فيه المفرد، والأشياء يدخل فيه المركب، معنى ما: شامل لجميع الأوصاف كلّها العقلية والحسيّة، المفردة والمركّبة، بأداة ليميّز عن الاستعارة، بواسطة الكاف ونحوها ليخرج العطف؛ لأنّه الجمع بين الشّيئين والأشياء»[4].

(1) حمزة بن يحي العلوي، الطّراز، مصدر سابق، الصّفحة نفسها.

(2) أبو يعقوب السّكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1987م، ص: 132.

(3) عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، (د ط)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1420هـ/2000م، ص: 35.

(4) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

وبهذا يكون "**عبد الفتاح لاشين**" قد ألمّ بجميع نواحي التّشبيه، سواء أتعلّق الأمر بالتّشبيه المركّب أو البسيط، العقليّ أو الحسّي.

ج. حجاجيّة التّشبيه:

يعد التّشبيه من أكثر الصّور البلاغيّة تداولا واستعمالا في كلام العرب، سواء في الكلام العادي أو الكلام الإبداعيّ، فهو في الواقع ضرب من التّصوير. «ففي كتاب الله كثير من أنواعه جاءت لتصوّر المعنى أبدع تصوير، وهي صُور لم تأت حلية أو زينة تضاف إلى التّعبير، وإنّما هي جزء منه»[1]. مما يعني أنّ استعمال التّشبيه في الخطاب القرآنيّ عامّة، وأمثاله بخاصّة، يعدّ شيئا ضروريّا وأساسيّا من أجل وصول الخطاب إلى مبتغاه، وذلك لما له من دور كبير في توضيح الرّؤية لدى المتلقي، وتقريب المعنى المقصود إلى ذهنه.

ولا يقتصر دور التّشبيه على توضيح المعنى وتقويته فحسب كما كان سائدا في البلاغة القديمة، وإنّما أصبح له دور كبير في عملية الإقناع والحجاج باعتبار أنّه يمثّل «ضربا من القياس، فالتّسليم بالمقدمتين الصّغرى والكبرى يقودان المتلقي إلى التّسليم بالاستنتاج، بل إنّ قوّة التّشبيه والاستعارة تتأتى من قدرتهما على التّقريب بين عنصرين من نظامين مختلفين، نحو محاولة جاهدة لطمس ما بينهما من فروق، خلافا للمقارنة كطريقة في الاستدلال»[2].

وهكذا يتّضّح أنّ الصّورة التّشبيهية ليست صورة جماليّة بالدّرجة الأولى، بقدر ما هي صورة حجاجيّة، تهدف إلى إقناع المتلقي أو حمله على الاقتناع بما يعرض عليه من أفكار وأطروحات، الشّيء الذي يؤكّد أنّ التّشبيه في المثل القرآني يمثل شيئا ضروريّا وأساسيّا لاكتمال المعنى وإيصاله إلى المتلقي في صورة دقيقة وواضحة، تلامس شعوره وتُثِير عاطفته، «فالمثل القرآنيّ لا يقصد إلى التّشبيه تشبيها باعتباره حاجة فنيّة تُبنى عليها ضرورة الصّياغة والتّركيب، فهو وإن كان عنصرا بيانيّا يكسب

(1) أحمد مطلوب: فنون بلاغيّة البيان – البديع، ط1، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975م، 1395هـ، ص: 27.

(2) سامية الدّريدي، دراسات في الحجاج قراءة في نصوص مختارة من الأدب العربي القديم، ط1، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العالمي، إربد، 1430هـ - 2009م، ص: 48.

النّص روعة واستقامة وتقريب فهم، إلّا أنّه يعود عنصرا ضروريّا لأداء المعنى القرآنيّ متكاملا من جميع الوجوه»[1].

والمتمعّن في أمثال القرآن الكريم المؤسّسة على التّشبيه البسيط يجد أنّها جاءت على شكل صور يتداخل فيها الرّونق والجمال، مع الإقناع والحجاج، من ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ [سورة آل عمران، الآية 59].

«نزلت هذه الآية في وفد نصارى نجران، حيث قدموا إلى الرّسول، وجعلوا يحاجون في عيسى، ويزعمون فيه ما يزعمون من النّبوة والإلهيّة»[2].

وقد أراد الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة أن يبطل ويفندّ هذه الادّعاءات والأقاويل التي لا أساس لها من الصّحة، فجاء بهذا المثل المؤسّس على التّشبيه البسيط، القائم على القياس، والذي شبّه من خلاله طريقة خلق عيسى (عليه السّلام)، بطريقة خلق آدم (عليه السلام)، فقوله:« ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى﴾، شأنه الغريب، عند الله كمثل آدم، كشأنه في خلقه من غير أب، وهو من تشبيه الغريب بالأغرب ليكون أقطع للخصم، وأوقع في النّفس. ﴿خلقه﴾ أي آدم أي قالبه. ﴿مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ﴾ بشرا ﴿فيكون﴾. أي فكان، وكذلك عيسى، قال له كن من غير أب فكان»[3].

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّشبيهية في أنّ الذي «خلق آدم من غير أب وأم، قادر على أن يخلق عيسى بطريقة الأولى والأحرى، وإن جاز ادعاء النّبوّة في عيسى لكونه مخلوقا من غير أب، فجواز ذلك في آدم بطريقة الأولى، ومعلوم بالاتفاق أنّ ذلك باطل، فدعواه في عيسى أشدّ بطلانا، وأظهر فسادًا»[4].

فالرّابط بين عيسى وآدم (عليهما السّلام)، هو "علاقة التّشابه" في طريقة الخلق؛ لأنّ من باستطاعته أن يخلق بشرا من دون أب وأم، لا يعجزه خلق آخر من دون أب.

(1) محمد حسين علي الصغير، الصّورة الفنية في المثل القرآن، مرجع سابق، ص: 168

(2) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلّد الأوّل/ص: 333.

(3) صابر حسن محمد أبو سُليمان، غاية البيان في أمثال القرآن، ط1، دار عالم الكتب للنّشر والتوزيع، الرّياض، 1421هـ – 2001م، ص:31.

(4) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلّد1/ص: 333.

وهكذا، فقد كان هذا المثل المؤسّس على تشبيه الغريب بالأغرب، أو العجيب بالأعجب، دليلا قاطعا، وبرهانا ساطعا للنّصارى، الذين كانوا يرون في ولادة عيسى (عليه السّلام) من دون أب، حجة تبرّر زعمهم وادّعائهم بأنّه ابن اللّه، أو أنّه هو الله نفسه؛ «وإن كان خلق آدم من تراب لا يستدعي التعجّب لأنّ الله قادر على كلّ شيء؛ ولأنّ فعله وإرادته متناسقان، فإذا أراد شيئا يقول له كن فيكون، كذلك ولادة عيسى من أم وبغير أب، ليست مستحيلة»[1].

ونشير في هذا المقام إلى أنّ هناك من الباحثين من يرى بأنّه «ما كلّ أنواع التّشبيه بواقعة في نفس المستوى من النّاحيّة الحجاجيّة»[2]، وحجّتهم في ذلك أنّ قوّة التّشبيه تكبر كلّما حذفت أحد عناصره، أما إذا تمّ ذكرها جميعا فإنّها تضعفه أو يصبح بلا قوّة[3].

بمعنى أنّ التّشبيه يكون أكثر إقناعا وتأثيرا في المتلقي إذا حذفت بعض عناصره، وكلّما كانت نسبة الحذف أكثر كان التّأثير أقوى؛ ولهذا نجد أنّ أغلب البلاغيين يؤكدون أنّ "التّشبيه البليغ"؛ الذي حذفت منه الأداة ووجه الشّبه، من أقوى أنواع التّشبيه، وأكثرها إثارة وتأثيرا في المتلقي، أمّا «التّشبيه المرسل المفصل التّام الأركان، لا يمكن أن تكون طاقته الحجاجيّة قويّة، هذا إن كانت له طاقة حجاجيّة أصلا، والسّبب في ذلك، أنّ الكلام في التّشبيه المفصّل لا يحمل المتلقي على الإسهام في صنع نصف الكلام الضّمني، فيكون بذلك قد خطا خطوة أولى على درب الإقناع بما يعرض إليه»[4].

إلّا أنّ الملاحظ لنوع التّشبيه في هذه الآية الكريمة، يجد أنّه جرى عكس القاعدة الموضوعة، حيث آثر التّعبير القرآنيّ استعمال "التّشبيه المفصل" كامل الأركان، فذكر المشبّه "عيسى"، والمشبه به "آدم"، وأداة التّشبيه "ك"، وكذا وجه الشّبه وهو "الخلق من تراب"، وذلك ليكون الكلام في هذا المقام أقوى وأقنع «ففي وجه الشّبه قطع لشُبَهِ المحاججين بخلق عيسى دون أب، مع اعترافهم بخلق

(1) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، المجلد الثّاني، ج3/ ص: 248.
(2) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص: 567.
(3) انظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مصدر سابق، ص: 270.
(4) عبد اللّه صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 567.

آدم دون أب وأُمٍ، وما جاء به التّشبيه أصبح حاجة ضروريّة لإقامة الدّليل وإثبات الحجّة، وذلك من طريق تشبيه الغريب بالأغرب، والبعيد بالأبعد، فإذا اعترف بالأغرب والأبعد كان الاعتراف والإقرار بالغريب والبعيد أولى، لأنّ عيسى قد أشبه آدم بأحد الطّرفين، وهو الخلق دون أب، ولكن آدم زاد عليه بالطّرف الآخر، فاقتضى حسم النّزاع، ولم يكن ذلك إلّا لمحا للصّلة التي ربطت الأمرين في المجال الإعجازيّ من خلال التّشبيه»[1].

ونخلص في الأخير إلى أنّ التّشبيه في هذه الآية الكريمة تجاوز وظيفة التّزيين والتّجميل، إلى وظيفة الإقناع والتّأثير، حيث أسهم بشكل كبير في توجيه المتلقي، ودفعه إلى الاقتناع بعدم ربوبيّة عيسى (عليه السّلام)، وذلك بالقياس بين طريقة خلقه وطريقة خلق آدم (عليه السلام)، والتي تتشابه إل حد كبير فيما بينها، بالإضافة إلى ما أسهم به ذكره لوجه الشّبه من قطع لشُبه الخصم وإبطالٍ لدعواهم.

وما زاد في تأكيد الأمر وتقويته هو ابتداؤه بالأداة "إنّ" التي تفيد توكيد المعنى وتقويته أكثر.

وننبّه في هذا المقام إلى أنّ الصّورة بعامّة (سواء أكانت تشبيها أو تمثيلا، أو كناية...) تكتسب نجاعتها الحجاجيّة بدفعها المتلقي إلى إنتاج القسم الضّمني من الصّورة، انطلاقا من القسم المصرّح به، إلّا أنّ الصّورة القرآنيّة تنفرد في كونها توجّه المتلقي توجيها صارما نحو مفهوم بعينه، وذلك بفضل ما تمتلكه من مفهوم أوّل ملازم لها في عالم خطاب المتلقي الأوّل خاصّة[2].

(1) محمد حسين علي الصغير، الصورة الفنيّة في المثل القرآني، مرجع سابق، ص: 169.

(2) انظر: عبد اللّه صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 576.

وقد اتخذت العمليّة الحجاجيّة في الآية القرآنيّة المسار الآتي:

الدّليل	القياس	النّتيجة
مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون	الله سبحانه وتعالى خلق آدم من دون أب وأم	من باستطاعته خلق إنسان من دون أب وأم لا يعجزه خلق غيره من دون أب

ومن الأمثال المؤسّسة على التّشبيه كذلك:

قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25) ومَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (26)**﴾ [سورة إبراهيم، الآيات: 24، 25، 26].

يهدف الخطاب القرآنيّ في هذه الآيات الكريمة إلى تحقيق مقصد من مقاصد الشّريعة الإسلامية، يتمثل في التّرغيب في الكلمة الطّيّبة، وتحبيب المؤمن فيها، في مقابل تنفيره من الكلمة الخبيثة، وحثّه على الابتعاد عنها.

ولتحقيق هذا المقصد نجده يوظّف آلية مهمّة من آليات الحجاج البلاغيّ، تتجسّد في "التّشبيه"، إذ شبّه الكلمة الطّيّبة، التي هي «كلمة التّوحيد، وقيل كلّ كلمة حسنة كالتّسبيحة والتّحميدة، والاستغفار، والتّوبة، والدّعوة...» [1]، شبّهها بالشّجرة الطّيّبة، التي هي «كل شجرة طيّبة الثّمار كالنّخلة، وشجرة التّين، والعنب، والرّمان، وغير ذلك... وعن ابن عبّاس (رضي الله عنهما) شجرة في الجنّة»[2].

(1) الزّمخشري الخوارزمي، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيوب الأقاويل في وجوه التّأويل، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه؛ خليل مأمون شيما، ط3، دار المعرفة، بيروت – لبنان، 1430هـ – 2009م، ص: 551.

(2) المصدر نفسه، ص: 551.

وفي مقابل ذلك نجده يشبّه الكلمة الخبيثة التي هي «كلمة الشّرك، وقيل كلّ كلمة قبيحة»[1]، بالشّجرة الخبيثة، التي هي «كلّ شجرة لا يطيب ثمرها، كشجرة الحنظل والكشوث، ونحو ذلك...»[2].

والتّعبير القرآنيّ من خلال هاتين الصّورتين التّشبيهيتين يهدف "إلى تجسيم مشهد من مشاهد الحقّ والباطل، الكفر والإيمان، الطّيب والخبيث"[3]، وذلك لبلوغ هدف معيّن ومقصد حجاجيّ محدّد، يتمثّل في التّرغيب في الكلمة الطّيبة والحثّ على التّمسك بها، لما فيها من خير وثبات وبقاء واستمرار في الحياة الدّنيا والآخرة، في مقابل تنفيره من الكلمة الخبيثة وترهيبه منها لما تحمله من بؤس وشقاء ومضرّة لأصحابها في الدّنيا والآخرة.

من أجل ذلك نجده يشبّه الكلمة الطّيّبة بالشّجرة الطّيّبة، ذات الأصل الثّابت المتغلغل في أعماق الأرض، والتي لا تستطيع أي قوّة زحزحتها من مكانها، فهي شجرة ثابتة شامخة «ومن الواضح أنّ الأغصان كلّما كانت عالية وسامقة، تكون بعيدة عن التّلوث والغبار، وتصبح ثمارها نظيفة، وتستفيد أكثر من نور الشّمس، والهواء الطّلق، فتكون ثمارها طيّبة جدّا»[4]، وكذلك الإنسان المؤمن، كلّ ما يصدر منه من أقوال أو أفعال طيّبة يصعد من الأرض إلى السّماء، ويرفعه إلى أعلى الدّرجات، لقوله تعالى: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ**﴾ [سورة فاطر، الآية 10].

ثمّ إنّ هذه الشّجرة هي شجرة مثمرة كثيرة العطاء تؤتي أكلها كلّ حين، حالها كحال الإنسان المؤمن، الدّائم العطاء، والذي لا يسأم من فعل الخير ليلا، نهارا دون أيّ مقابل، وإنّما إرضاءً لربّه الكريم.

فالذي يجمع بين الكلمة الطّيّبة والشّجرة الطّيّبة هي "علاقة المشابهة"، إذ أنّ كلّ منهما يشترك في الثّبات والعلوّ، والعطاء...

(1) الزّمخشري الخوارزمي، تفسير الكشّاف، مصدر سابق، ص:551.
(2) المصدر نفسه، ص: 252.
(3) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج11، 12/ ص: 456.
(4) المصدر نفسه، ص: 457.

وقد جاء التّشبيه في هذا المقام على أساس "التّشبيه المقلوب"، لأنّ المشبّه به أدنى درجة من المشبّه؛ فالشّجرة مهما علت قيمتها، ومهما بلغ وصفها، لا ترقى لأن تكون بمستوى كلمة التّوحيد، أو كلمة الحق...، وإنّما أساس التّشبيه هنا، هو تقريب الصّورة أكثر للمتلقي، وذلك بدفعه إلى الكشف عن الصّفات المشتركة بين كلّ من الكلمة الطّيبة والشّجرة الطّيّبة.

أمّا في الصّورة المقابلة فنلمح ترهيبًا وتنفيرًا من الكلمة الخبيثة، التي هي أصل كلّ رذيلة وشقاء؛ وقد شبّهها القرآن الكريم بالشّجرة الخبيثة، تلك الشّجرة الضّارة، التي «ليس لها أصل، ولا نمو، ولا تكامل، ولا ثمار، ولا ظلّ، ولا ثبات، ولا استقرار، بل هي قطعة خشبيّة لا تصلح إلّا للاشتعال... بل أكثَر من ذلك هي قاطع للطّريق، تُزاحم السّائرين، وأحيانا تؤذي النّاس»[1].

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهاتين الصّورتين التّشبيهيتين في قدرتهما على التّأثير في المتلقي، ودفعه إلى الاقتناع، والتّصديق بما يعرض عليه، وذلك بفضل ما تمتلكه من قدرة على تمثيل المعاني الذهنيّة المجرّدة، وتجسيدها في مشهد حسيّ ملموس، تسهيلا لاستيعابها، وإدراكها، فكما هو معلوم أنّ المعاني المحسوسة أقرب إلى ذهن المتلقي، وأقوى تأثيرا ووقعا في نفسه من المعاني المجرّدة.

وهكذا، فتشبيه الكلمة الطّيّبة، التي هي شيء معنويّ مجرّد، بالشّجرة الطّيّبة وهي شيء ماديّ محسوس، أسهم بشكل كبير في توضيح المعنى الحجاجيّ المقصود وتقريبه للمتلقي، بل ودفعه إلى التّصديق والتّسليم بما يعرض عليه، وذلك بتجسيم الوجه الحقيقي لكلمة الإيمان، والحقّ، والنّاس الطّيّبة، وترغيب المتلقي فيها ونفس الشّيء ينطبق على الكلمة الخبيثة، التي شبّهها بالشّجرة الخبيثة، والذي من خلاله استطاع «تجسم الوجه الحقيقي لكلمة الشّرك، والبرامج المنحرفة، والنّاس الخبثاء...»[2]، ومن ثم ترهيب المتلقي وتنفيره منها.

(1) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق،ج12،11/ ص: 459.
(2) المصدر نفسه، ص: 459.

والمتأمل في آيات المثل القرآني يجد أنّها جاءت على شكل مقابلات، جمعت بين عدّة متضادات، فجمعت الكلمة الطّيّبة والكلمة الخبيثة، والشّجرة الطّيّبة والشّجرة الخبيثة، وكذا "أصلها ثابت وفرعها في السّماء"، و"اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار".

وقد أسهم هذا الأسلوب (أسلوب المقابلة)، بدور كبير في تعزيز القوّة التّأثيرية والإقناعيّة للخطاب، حيث عمل على «رفع مستوى ما نريد إثباته إلى درجة التّصديق به، إذ إنّ السّياق الأوّل في النّص يعّد مدخلا للسيّاق الثّاني الذي سيكون متقابلا مع الأوّل، ويدعمه؛ لأنّ المتقابلات يحتاج كلّ منها إلى الآخر للتّأثير، والإثبات، وكما هو معروف أنّ المعنى قد لا يتّضّح إلّا بإيراد نقيضه، كما أنّ التّقابل يولّد نتيجة ما يريده الخطاب، نظرا لما يحتويه من تضاد يَتّجه نحو جدلهما في السّياق»[1].

وهكذا، فالقيمة الحجاجيّة لهذا الأسلوب تكمن في كون الفكرة الثّانية، المقابلة (للفكرة الأولى) تأتي داعمة للفكرة الأولى، ومن ثم تؤكدّها وتدفع المتلقي إلى تصديقها. ففي «مقابلة الكلمة الطّيّبة الموصوفة بالحسن والبهاء، والبقاء، بالكلمة الخبيثة الموصوفة بالقبح والفناء مقابلة للتّرغيب بالتّرهيب، وفي ذلك زيادة تأكيد وترسيخ لطلب المحمود وترك المذموم»[2].

وممّا زاد في تفعيل القوّة الحجاجيّة لآيات المثل هو اختيار الخطاب القرآني لمفردات بعينها، وهو من دون شكّ اختيار مقصود، لمقصد حجاجيّ محدّد؛ فالخطاب القرآنيّ "إذ يعمد إلى اختيار كلمة دون أخرى مما يرادفها، أو يظن أنّه يرادفها، إنّما يرمي إلى مزيد من التّأثير في ذهن المتلقين، على أساس أنّ الكلمة المختارة أعلق بعالم خطابهم، وأمضى أثرًا فيه، بما لها من زوائد معنويّة جاءتها من اللّغة أو من الاستعمال، أو منهما معا»[3].

(1) مثني كاظم صادق، أسلوبيّة الحجاج التّداولي والبلاغي، تنظير وتطبيق علي السّور المكيّة، ط1، دار الأمان، الرّباط، 2015م، 1436هـ، ص: 195.

(2) أسامة حيدر الدّيري، التّنغيم الصّوتي في الأمثال القرآنية قراءة في بلاغة الخطاب، ط1، دار وائل للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 2019م، ص: 221.

(3) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 73، 74.

ففي قوله تعالى: "كلمة طيّبة" و"كلمة خبيثة"، نلاحظ أنّ سياق الآية هنا جاء بلفظ "كلمة"، والتي تدلّ عند علماء التّفسير على معنى مفرد، كقولنا "خالد" أو معنى جمع، كقولنا "لا إله إلا الله"[1].

بالإضافة إلى أنّ «الكلمة في معناها الواسع تشمل جميع الموجودات، ولهذا السّبب يقال للمخلوقات "كلمة الله"»[2].

ونلمس القيمة الحجاجيّة لهذه المفردة في مراعاتها «لإفهام المخاطَبين على مختلف مستوياتهم، وأجناسهم، وألوانهم، فبهذه الصّيغة يمكن أن تعطي لفظة "كلمة" للخاصّة مفهومهم وهو الكلام، وبالصّيغة نفسها يمكن أن تعطي للعامّة مفهومهم وهو المفرد، وبذلك يسهل عليهم ما به»[3].

وهكذا، فمنزلة الكلمة عند الله سبحانه وتعالى عظيمة، سواء أكانت مفردة أو جمعا، وفي هذا بلاغ للإنسان إلى عدم الاستهانة بالأشياء البسيطة، فكم من قول أو عمل قد يبدو بسيطا إلّا أنّ أجره عند الله عظيم، والعكس صحيح. لقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾ [سورة الزّلزلة، الآيتان: 07-08].

بالإضافة إلى أنّ هناك مقصدا حجاجيّا آخر من وصف هذه الكلمة "بالطّيّبة" دون غيرها من المفردات الأخرى التي قد تبدو مرادفة لها كحسنة وجميلة، أو حميدة... على الرّغم من أنّ جميع هذه الصّفات صحيحة، والسّبب يكمن فيما تحمله هذه المفردة من «معنى الطّيب أو العطر وما يتبعه من انتشار الرّائحة ونفاذها، فضلا عمّا تضفيه من إحساس بالسّعادة والنّقاء»[4]، ممّا يعني أنّ هذه الكلمة ليست مجرّد كلمة عادية وإنّما هي كلمة طيّبة تترك أثرها العطر أينما تحلّ.

(1) انظر: أسامة حيدر الديري، التنغيم الصوتي في الأمثال القرآنية قراءة في بلاغة الخطاب، مرجع سابق، ص: 226.
(2) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ص: 457.
(3) أسامة حيدر الدّيري، التّنغيم الصّوتي في الأمثال القرآنيّة قراءة في بلاغة الخطاب، مرجع سابق، ص: 226.
(4) المرجع نفسه، ص: 227.

«ومن الطّريف أنّ القرآن الكريم فصّل الحديث في وصف الشّجرة الطّيّبة بينما اكتفى في وصف الشّجرة الخبيثة بجملة واحدة ﴿**اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ**﴾، وهذا من لطافة البيان أن يتابع الإنسان جميع خصوصيات ذكر "المحبوب" بينما يمرّ بسرعة في جملة واحدة يذكر المبغوض»[1].

فدرجة النّفور والكره لهذه الكلمة بلغ حدّ عدم الرّغبة في إطالة الحديث عنها، أو ذكرها بصورة سريعة، مختصرة، على عكس الكلمة الطّيّبة التي أطال في وصفها وفي بيان ميزاتها ومنافعها، حثًا على التّمسك بها.

وقد اتّخذت العمليّة الحجاجيّة من خلال هاتين الصّورتين التّشبيهيتين المسار الآتي:

المثل1:

الحجّة	النّتيجة
مثل كلمة طيّبة كشجرة طيّبة أصلها ثابت وفروعها في السّماء تؤتي أكلها كلّ حين بإذن الله	التّرغيب في الكلمة الطّيبة والحثّ على التّمسك بها لما فيها من منفعة...

المثل2

الحجّة	النّتيجة
مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار	التّنفير من الكلمة الخبيثة والحثّ على الابتعاد عنها لما فيها من مضرة...

(1) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ص: 459.

ثانيا: حجاجيّة الصّورة المؤسسة على التّشبيه المركّب (التّشبيه التّمثيلي) في المثل القرآني:

للتّمثيل دور كبير في عمليّة الإقناع والتّأثير، وهو أمر أشاد به كثير من العلماء والدّارسين القدماء والمحدثين على حدّ سواء، ويَعنِي في تعريفه التّقليدي: «ما وجهه وصف منتزع من متعدّد أمرين أو أمور»[1]، بمعنى أنّه لا يحصل إلّا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر[2]، وهذا النّوع من التّشبيه «يحتاج إلى عمليات ذهنيّة أطول وأكثر تعقيدا من تلك التي يتطلّبها التّشبيه المفرد. وهو لذلك أمتع عند المتقبل لأنّه لا يفي بمعناه إلّا بعد مداراة وعلاج طويلين، فالصّورة فيه مشهد يتابعه شيئا فشيئا، ويبيّنه شيئا فشيئا»[3].

وقد كشف "**عبد القاهر الجرجاني**" عن أهميّة هذا الفنّ البلاغيّ ودوره الكبير في استمالة المتلقي والتّأثير فيه عقليّا وشعوريّا حيث يقول: «واعلم أنّ مما اتّفق عليه العقلاء، أنّ التّمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونُقلت عن صُورها الأصليّة إلى صورته، كساها أُبّهة، ورفع من أقدارها، وضاعف قواها في تحريك النّفوس لها، ودعا القلوب إليها، فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم، وإن كان ذمّا كان مسّه أوجع، ومَيْسَمُه ألذع، ووقعه أشدّ... وإن كان حجاجا، كان برهانه أنور وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر، وإن كان افتخارًا كان شأوه أبعد، وشرفه أجدّ، ولسانه ألدّ، وإن اعتذارا كان إلى القَبول أقرب، وللقلوب أخلب، وإن كان وعظا كان أشفى للصّدر وأدعى إلى الفكر، وأبلغ في التّنبيه والزّجر...»[4].

فالتّمثيل من الوسائل التي يتخذها المتكلّم من أجل تقوية خطابه وإيضاح مقاصده، لما يثيره في المتلقي من مشاعر وانفعالات، تمكّن المعنى من نفسه، وتقرّبه إلى عقله.

---

(1) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع)، (د ط)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ص: 253.

(2) انظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 108.

(3) الأزهر الزّناد، دروس البلاغة العربيّة نحو رؤية جديدة، ط1، المركز الثقافي العربي للنّشر والتّوزيع/ العربيّة (محمد علي الحامي) للنّشر، بيروت/ تونس، 1992م، ص: 26.

(4) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 115، 116.

إلّا أنّ ما ينبغي أن نشير إليه في هذا المقام هو أنّ التّمثيل الذي تحدّث عنه "**عبد القاهر الجرجاني**"، وغيره من البلاغيين العرب هو تمثيل قائم على أساس المشابهة التّخييليّة التي تكسب النّص جمالية وشعريّة، وتكون آلية إمتاع أكثر من كونها آليّة إقناع[1].

أمّا التّمثيل في البلاغة الجديدة فهو تقنية حجاجيّة بامتياز «تعلو قيمتها على مفهوم المشابهة المستهلك، حيث لا يرتبط التّمثيل بعلاقة المشابهة دائما، وإنّما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ما كان لها أن تكون مترابطة»[2].

وبناء على ذلك فإنّ الذي يجمع بين عناصر التّمثيل ليست "علاقة المشابهة" كما هو الحال في التّشبيه، وإنّما هو "تشابه العلاقة".

ويذهب كلّ من "**بيرلمان Perelman**" و"**تيتكا Tytica**" إلى أنّ «التّمثيل في الحجاج ينبغي أن تكون له مكانته باعتباره أداة برهنة، فهو ذو قيمة حجاجيّة، وتظهر قيمته الحجاجيّة هذه حين ننظر إليه على أنّه تماثل قائم بين البُنى، وصيغة هذا التّماثل العاملة هي: إنّ العنصر [أ] يمثّل إلى [ب] ما يمثّله العنصر[ج]، بالنّسبة للعنصر [د]» [3].وقد أطلق الباحثان على العلاقة [أ.ب] لفظ "الموضوع" فيما أطلقا على العلاقة [ج.د] لفظ الحامل[4].

واشترطا في التّمثيل حتى يكون فاعلا في المتلقي أن يكون كلّا من الموضوع والحامل ينتميان إلى مجالين مختلفين، ومردّ ذلك أنّ الهدف الأساس من التّمثيل هو توضيح الموضوع بواسطة الحامل، ولهذا وجَبَ أن يكون الحامل أشهر من الموضوع[5]؛ ذلك أنّنا نحتاج إلى أشياء معلومة ومعروفة لدى

(1) انظر: جميل عبد الحميد، البلاغة والاتصال، مرجع سابق، ص: 174.

(2) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، مرجع سابق، ص: 91.

(3) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص: 56.

(4) انظر: محمد مشبال، في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغيّة حجاجيّة لتحليل الخطابات، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2018م/1439هـ، ص: 99.

(5) انظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج "الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتيكا، (مقال): ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الربيّة من أرسطو إلى اليوم، مرجع سابق، ص: 340.

المتلقي، حتى نوضّح أشياء غير معلومة وغير معروفة بالنّسبة له. بحيث لا يمكننا توضيح الغموض بالغموض، أو بالأغمض منه.

وهكذا فحجاجيّة التّمثيل تبرز في التّفاعل الحاصل بين "الموضوع" من جهة، و"الحامل" من جهة أخرى، وذلك بتبادل التّأثر والتّأثير فيما بينهما[1]، فكما يؤثّر الحامل على الموضوع ويكسبه قيمة معيّنة، كذلك يؤثّر الموضوع على الحامل هو الآخر، وإن كان تأثير الحامل على الموضوع أظهر وأبين. «حيث يلجأ التّمثيل إلى نقل القيمة المتّفق عليها من المثال المعروف (أو الحامل) إلى الحال الممثّل لها (أو الموضوع) التي لا تعلم قيمتها»[2].

ففي قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...**﴾ [سورة الجمعة، الآية:05].

نجد أنّ الحامل الماثل في قوله تعالى: ﴿**الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا**﴾ قد أكسب الموضوع الممثل في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا**﴾ قيمة سلبيّة؛ أي أنّ المثال سمح بنقل القيمة السّلبيّة المِاثِلة في حال الحمار الذي يحمل كتبا إلّا أنّه لا ينتفع بها، إلى الحالة المتمثلة حال اليهود والنّصارى الذين حمّلوا التّوراة إلّا أنّهم لا يعملون بها[3].

فالقيمة السّلبيّة في المثال أعلاه انتقلت من الحامل إلى الموضوع، إلّا أنّ هذا لا يعني بتاتا أنّ الموضوع لم يؤثر في الحامل، أو أنّ الحامل لم يتأثر بالموضوع، بل على العكس «فكون "الحمار يحمل أسفارا" أمرٌ لا غرابة فيه، ولا قيمة سلبيّة له في حدّ ذاته»[4]؛ بمعنى أنّنا نستطيع القول إنّ «القيمة السّلبيّة للحامل مشتقة على الأقل جزئيّا من التّمثيل الذي استخدم فيه هذا الحامل»[5]، وهو ما يثبت تبادل التّأثر والتّأثير في الآخر، وإن كان تأثير الحامل في الموضوع أظهر وأعمق وأبين.

(1) انظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص: 60.
(2) محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع سابق، ص: 104.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 104.
(4) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مرجع سابق، ص: 59.
(5) محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع سابق، ص: 104، 105.

ونخلص ممّا سبق أنّ فهم الصّورة التّمثيلية ومحاولة الوقوف على أسرارها، وإدراك مقاصدها الحجاجيّة، لا يمكن أن يتحقّق إلّا باكتشاف علاقة المشابهة التي على أساسها تم الرّبط أو الجمع بين الموضوع والحامل، ما يدفع المتلقي إلى القيام بعمليات استدلاليّة وذلك بتفكيكه للصّورة التّمثيليّة، ومحاولة تأويلها تأويلا يتوافق وينسجم مع سياقها الدَّلالي، ومقصدها الحجاجي.

وبهذا يصبح المتلقي طرفا فاعلا في العمليّة الحجاجيّة، بكشفه عن الجانب الخفيّ أو الضّمني للصّورة.

وقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أنّ أغلب أمثال القرآن الكريم جاءت على شكل "صورة تمثيلية" أو "تشبيهات تمثيلية"، استعملها القرآن الكريم لتوضيح مضامينه ومقاصده الحجاجيّة، إذ لا يخفى على أحد الدّور الكبير الذي يؤديه هذا النّوع من التّشبيه في إيضاح الأمور، وكشفه عن المستور.

ومن الأمثال القرآنيّة التي أسّست على "تشبيه التّمثيل" نذكر قوله تعالى: ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة، الآية: 261].

تعدّ مسألة "الإنفاق" من المسائل المهمّة والعميقة التي حظيت باهتمام القرآن الكريم وعنايته، حيث تحدّث عنها في كثير من آياته.

ومن هذا المنطلق، فقد جاءت الآية أعلاه لتحقيق مقصد حجاجيّ محدّد، يتمثّل في الحثّ على الإنفاق في سبيل الله لما فيه من مضاعفة في الأجر والثّواب، خاصّة إذا كانّ العمل خالصا لوجه الله، وابتغاء مرضاته.

ولتحقيق هذا المقصد، نجد الخطاب القرآنيّ يوظّف آليّة من آليات الحجاج البلاغيّ، تتمثّل في "تشبيه التّمثيل"، حيث مثّل حالُ المنفق لمالِه في سبيل الله بحال الحبّة التي تنتج سبع سنابل، في كلّ سنبلة مئة حبة.

وقد قيل «في الكلام حذف مضافٍ، تقديره: مثل نفقة الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبّة. وطريق آخر: مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع زَرَعَ في الأرض حبَّة فأنبتت الحبّة سبعَ سنابل، يعني أخرجت سبع سنابل، في كلّ سنبلة مئة حبَّة، فشُبِّه المتصدّق بالزّارع، وشُبِّهت الصّدقة بالبّذر، فيعطيه الله بكلّ صدقة له سبع مئة حسنة»[1].

وتكمن القوّة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيليّة في كون مادتها مستوحاة من العالم الطّبيعي (المجال الزّراعي)، وهو من الأمور التي يدركها المخاطَبون، ويشاهدونها في حياتهم اليوميّة، وبالتّالي فهم يدركون أنّ الحبَّة تنتج عددا من السّنابل، وأنّ السّنبلة الواحدة تنتج عشرات الحبّات، بل قد تصل إلى المئات، حيث أنّ «الصّحف كتبت أخيرًا أنّ بعض مزارع القمح أنتجت في السّنوات الممطرة سنابل طويلة، يحمل بعضها نحوًا من أربعمائة حبّة، وهذا يدلّ على أنّ تشبيه القرآن واقعيّ وحقيقيّ»[2].وبهذا يكون الخطاب قد ضمن لفت المتلقي وضمن انخراطه في العمليّة الحجاجيّة.

وتتحقّق القيمة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيليّة في قدرتها على التّأثير في المتلقي، ودفعه إلى الاقتناع بما يعرض عليه، وذلك بدفعه إلى القيام بعمليات استدلاليّة من أجل إدراك المعنى الحجاجيّ النّاتج عن التّفاعل بين الموضوع والحامل؛ أي بين "الإنفاق في سبيل الله"، و"الحبّة التي تنبت سبع سنابل، في كلّ سنبلة مئة حبّة".

وبذلك يكون المعنى المقصود من صنع المتلقي نفسه، وهنا مكمن الحجاج؛ لأنّه بهذا لا يستطيع تكذيب أو تفنيد ما توصّل إليه هو بنفسه.

ومن الأشياء التي عزّز حضورها القوّة الإقناعيّة للخطاب استعماله للألفاظ ذات حكم عاطفي، أو شّحنات عاطفيّة، «هذه الألفاظ ذات الوقع الشّعوري والوجداني على المتلقي، فهي تثير فيه شعور الرّغبة أو شعور الرّهبة، تمهيدا لحمله على إتيان عمل ما أو سلوك ما»[3]. وتتمظهر هذه الألفاظ في هذه الآية الكريمة من خلال "الكم" أو "العدد" ﴿**حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ**

(1) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج4/ ص: 318.

(2) ناصر مكارم الشّيرازي، امثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، المجلّد الثّاني، ج4،3/ ص: 103.

(3) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 592.

مِّائَةُ حَبَّةٍ﴾، وهو ما يوحي بمضاعفة أجر المنفِقِين في سبيل الله أضعافا مضاعفة، وفي هذا ترغيب للمتلقي وحثٌّ على الاقتداء بهذا العمل لكسب ثوابه.

كما أسهم في تفعيل القوّة الحجاجيّة لهذه الآية استعمال صيغة جمع الكثرة في مفردة "سنابل"، والتي كان من المفترض مجيئها بصيغة جمع القلّة كما ورد في سورة يوسف (عليه السّلام) في قوله تعالى: ﴿**سَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَى يَابِسَاتٍ**﴾ [سورة يوسف: من الآية 46].

ولا شكّ في أنّ عُدول الخطاب القرآنيّ إلى هذه الصّيغة جاء لتحقيق غرض حجاجيّ محدّد، يتمثل في «مناسبة سياق الآيات الدّال على التّكثير والمباركة من الله تعالى لهذه الصّدقة، وإلّا فقد أُسْتُغرب التّمثيل بسنبلة تنبت مئة، واستشكلوا إمكان وقوع ذلك، والمقصود أنّه مقام تكثير وبركة من الله تعالى، وجزاء واسع غير محدود»[1]، ولذا ذُيّلت الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾.

فقوله: ﴿**وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ يجعل في مضمونه معنى الزّيادة التي لا تقدّر ولا تحصى[2].

أمّا في قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾، فإنّ كلمة واسع تحمل في معناها مفاهيم عدّة، منها أنّ الله «نعمه لا يمكن أن يعدّها إلّا هو، إذًا هو يجازي بغير حساب، إذًا هو يضاعف الحسنة إلى ما لا نهاية، إذًا هو يضاعف حسنة الإنفاق في سبيله ألف مرّة أو مليون مرّة أو سبعمائة مرّة، وهو مَفَادُ التّمثيل في الجملة الأصليّة»[3].

وقد عدل الخطاب القرآنيّ عن التّعبير بالحقيقة إلى "التّمثيل"، بوصفه الأقوى حجاجيّا؛ لأنّه «أبلغ في النّفوس من ذكر عدد السّبعمائة، فإنّ هذا فيه إشارة إلى أنّ الأعمال الصّالحة ينمّيها الله عزّ

(1) عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصّرفي في القرآن الكريم دراسة نظريّة تطبيقية التّوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، ط1، المكتبة العصريّة، صيْدا – بيروت، 2001م، ص: 180.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص: 180.

(3) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 374.

وجلّ لأصحابها، كما ينمي الزّرع لمن بذره في الأرض الطّيّبة، وقد ورد في السّنة بتضعيف الحسنة إلى سبعمائة ضعف»[1].

وقد تمكّن الخطاب القرآنيّ باستعماله لهذه الصّورة التّمثيليّة المليئة بالإثارة والحركة والألوان، من تعزيز القدرة التّأثيريّة والإقناعيّة للخطاب، وذلك بفضل مساهمتها في نقل المعنى الذّهنيّ المجرّد المتمثّل في "الإنفاق في سبيل الله"، إلى صورة حسيّة مرئيّة، ما أسهم في توضيح المعنى الحجاجيّ وتقريبه للمتلقي.

وقد اتخذت العمليّة الحجاجيّة في آية هذا المثل المسار الآتي:

الدّليل	الضّامن	المدلول
الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل في كلّ سنبلة مائة حبة	الحبّة يتضاعف عددها مئات المرّات أثناء غرسها.	إذا المنفق في سبيل الله يُضَاعف له الأجر مئات المرّات

ويستمرّ الخطاب القرآنيّ في حثّ المؤمنين وترغيبهم في الإنفاق في سبيل الله، لما فيه من خير يعود على صاحبه بالمنفعة في الدّنيا والآخرة، يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ [سورة البقرة: الآية: 265].

يصوّر الخطاب القرآني في هذا المثل حال الإنسان المؤمن الذي ينفق ماله ابتغاء مرضاة الله، وتقويةً لروح الإيمان والاطمئنان في قلبه، بالجنّة المتواجدة في مكان مرتفع، «تستقبل الهواء الطّلق وأشعّة الشّمس الوافرة، والمطر الكثير النّافع، وإذا لم يهطل المطر، ينزل الطّل، وهو المطر الخفيف، وذرّات الهُباب، ليحافظ على طراوة المزرعة ولطافتها، فتكون النّتيجة أنّ مزرعة كهذه تعطي ضعف ما تعطي المزارع الأخرى»[2].

(1) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلّد الأوّل/ص: 28.

(2) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله، المنزّل، مصدر سابق، ج (3، 4) /ص: 109.

فالآية الكريمة تحتجّ لأهميّة الإنفاق والتّصدق في سبيل الله، وذلك بالكشف عن حقيقة مهمّة تتمثّل في: مضاعفة أجر المنفقين لأموالهم ابتغاء مرضاة اللّه كما تتضاعف ثمار الجنّة ذات المكان المرتفع بسُقوط الأمطار، سواء أكانت أمطارا غزيرة أو خفيفة، فالثّمار متضاعفة في كلتا الحالتين، وكذلك حال المؤمنين المنْفِقِين لأموالهم في سبيل الله، فأجرهم مضاعف سواء أكان الإنفاق كثيرًا أو قليلا.

والصّورة هنا مستمدّة من العالم الطّبيعي، وبالتّحديد المجال الزّراعي المتمثّل في قوله تعالى: ﴿**جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ**﴾، والمعلوم أنّ الجنّة هي «الحديقة ذات الشّجر والنّخل... ولا تكون الجنّة في كلام العرب إلّا وفيها نخل وعنب، فإن لم يكن فيها وكانت ذات شجر، فهي حديقة وليست بجنّة»[1].

أمّا الرَّبْوَة: فهي «المكان المرتفع ارتفاعا يسيرا، معه في الأغلب كثافة التّراب، وما كان كذلك فَنَبَاتُهُ أحسن ولذلك خصّ الرّبوة بالذِّكر»[2].

وقد فسّرها "**الخليل**" بقوله: «الرّبوة أرض مرتفعة طيّبة، وخصّ الله تعالى بالذّكر التي لا تَجري فيها ماء من حيث العرف في بلاد العرب، فمثّل لهم ما يحسّونه ويدركونه»[3].

وهكذا، فاستناد الآية القرآنيّة في بناء مادة صورتها على "المجال الزّراعيّ"، وهو من الأمور المحسوسة التي يدركها المتلقي ويشاهدها في حياته، أسهم بشكل كبير في تفعيل القدرة التّأثيريّة والإقناعيّة للخطاب.

وتبرز القيمة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيلية من خلال التّفاعل الحاصل بين كلّ من الموضوع والحامل؛ أي بين "الإنفاق ابتغاء مرضاة الله"، و"الجنّة التي تؤتي أُكُلها ضعفين"، والذي بفضله ينتج المعنى الحجاجيّ المتمثل في "ترغيب المؤمنين وحثّهم على الإنفاق ابتغاء مرضاة الله" لما فيه من مضاعفة للأجر والثّواب، كما تتضاعف ثمار هذه الجنّة.

وقد اتخذت العمليّة الحجاجيّة في هذه الآية القرآنيّة المسار الآتي:

(1) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، المجلد: 13/ ص: 100.
(2) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج4/ص: 335.
(3) المصدر نفسه، ص: 336.

الدّليل	الضّامن	المدلول
الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل...	الجنّة الموجودة في مكان مرتفع وتصيبها أمطار غزيرة نافعة أو حتى أمطار خفيفة يتضاعف إنتاجها أضعاف المرّات.	المؤمن الذي ينفق ماله طاعة لله وابتغاء مرضاته يتضاعف أجره سواء كان إنفاقه كثيرا أو قليلا.

وإذا كان الإنفاق في سبيل الله وابتغاء مرضاته يكسب صاحبه الثّواب والأجر المضاعف، فإنّ العمل لغير الله، مصيره الفناء والزّوال؛ فهو لا ينفع صاحبه لا في الدّنيا ولا في الآخرة.

وفي هذا يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ**﴾ [سورة إبراهيم: الآية: 18].

يصّور الخطاب القرآنيّ في هذا المثل حقيقة أعمال الكفّار المزّيفة والمشبوهة، المملوءة بالنّفاق والرّياء، وكيف أنّها أعمال لا يستطيع أصحابها الاستفادة منها؛ لأنّها مَبْنِيّة على أساس غير ثابت، فمصيرها المحتوم التّلاشي والاندثار.

والصّورة هنا مستمدّة كالعادة من العالم الطّبيعي، وهو ممّا يدركه المخاطَب ويشاهده في حياته المعيشيّة، فالجميع يعرف بأنّ الرّيح العاصف حين تهبّ تكون قويّة بحيث تعجز الأشجار عن مقاومتها، فكيف بذرات الرّماد الخفيفة وغير المتلاحمة.

فالخطاب القرآنيّ يسعى إلى نفي استفادة الكفّار من أعمالهم، وحجّته في ذلك هو كفرهم ومعصيتهم لله سبحانه وتعالى.

وتبرز القوّة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيليّة في قدرتها على التّأثير في المتلقي، وذلك بمساهمتها في نقل المعنى الذّهني المجرّد، المتمثّل في "عدم استفادة الكفار من أعمالهم"، إلى صورة حسيّة يشاهدها المتلقي ويدرك حقيقتها، والمتمثّلة في "الرّماد الذي اشتدّت به الرّيح في يوم عاصف"، ومعلوم أنّ المعاني المحسوسة أقرب إلى ذهن المتلقي وأكثر تأثيرا فيه من المعاني المجرّدة والذّهنيّة.

وممّا زاد في تفعيل القوّة الإقناعيّة للخطاب، اختياره لألفاظ بعينها، فكما هو معروف أنّ اختيار القرآن الكريم لمفرداته هو اختيار مقصود، يهدف منه إلى تحقيق مقاصد وأغراض حجاجيّة محدّدة، فالقرآن الكريم حين يختار مفردة دون أخرى، أو يعدل عن مفردة إلى مفردة أخرى لا يكون ذلك بصفة عشوائية، وإنما هو اختيار مقصود، «يرمي إلى مزيد من التّأثير في ذهن المتلقين على أساس أنّ الكلمة المختارة أعلق بعالم خطابهم، وأمضى أثرا فيه، لما لها من زوائد معنويّة جاءتها من اللّغة أو من الاستعمال أو منهما معا»[1].

من ذلك اختيار القرآن الكريم لمفردة "رماد"، حيث جاء التّشبيه في هذا المقام بالرّماد، «مع إمكان الاستفادة من التّراب والغبار في ذلك؛ لأنّه عبارة عن بقايا الاحتراق، والآية توضّح أنّ أعمالهم ظاهريّة فقط، وليس لها أي محتوى، فيمكن أن تنمو وردةً جميلة في حَفنة من التّراب، ولكن لا يمكن أن ينمو في الرّماد حتى العلف الرّديء»[2].

بالإضافة إلى أنّ هذا «الرّماد خفيف الوزن، والتّافه، وعديم الفائدة، والذي لا يمكن لأيّ موجود أن يعيش فيه، يتلاشى بسرعة حينما تهبّ الرّيح عليه، ويزول حتى ظاهره المخادع»[3].

كما لا يخفى على المتلقي اختيار القرآن لكلمة "الرّيح" مفردة، دون الرّياح بالجمع، وهو من دون شكّ اختيار أكسب الخطاب القرآنيّ بعدا حجاجيّا عميقا، خاصّة إذا عرفنا أنّ "لفظ الرّيح في القرآن الكريم لا يرد إلّا في سياق الشّر، على عكس الرّياح بالجمع التي تأتي في سياق الخير"[4].

ثم إنّنا إذا بحثنا عن السّبب وجدنا أنّ «ريح الشّرّ تهبّ مدمّرة عاصفة لا تهدأ، ولا تدع النّاس يهدؤون لاستمرارها، ريح واحدة لا يشعر النّاس فيها بتحول ولا تغيّر ولا يحسّون بهدوء يلمّ بها، فهي متّصلة في عصفها وشدّة تحطيمها، وذلك مصدر الرّهب منها والفزع، أمّا الرّياح التي تحمل الخير

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 73. 74.
(2) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله، المنزّل، مصدر سابق، ج (3، 4)/ص: 444. 445.
(3) المصدر نفسه، ص: 445، 446.
(4) انظر: أحمد أحمد بدوى، من بلاغة القرآن، مرجع سابق، ص: 109.

فتهبّ حينا وتهدأ حينا لتسمح للسّحب أن تمطر، فهي متقطعة تهبّ في هدوء، ويشعر المرء فيها بفترات سكون، وأنّها رياح متتابعة، ففي تعبير القرآن تصوير للإحساس النّفسي»[1]

وهكذا فقد أسهمت هذه الصّورة التّمثيليّة بعلاقاتها وألفاظها وكذا إيحاءاتها في رسم صورة حيّة لأعمال الكفّار التي لا نفع من ورائها.

وقد اتّخذت العمليّة الحجاجيّة المسار الآتي:

الدّليل	الضّامن	النّتيجة
الذين كفروا بربّهم أعمالهم كرماد اشتدّت به الرّيح في يوم عاصف...	الرّماد الذي تشتد به الرّيح تنثره في كلّ مكان فيتفرّق ويندثر ويزول.	أعمال الكّفار تذهب هباءً منثورًا، بحيث لا يستطيعون الاستفادة منها.

ويستمرّ الخطاب القرآنيّ في وصف أعمال الكفّار المزيّفة والمشبوهة، التي قَدْ تبدو جميلة ومحمودة لأصحابها إلّا أنّها في الحقيقة أعمال غير مثمرة، ولا نفع من ورائها، فهي أعمال يسودها الظّلام والسّواد من كلّ جانب، حتى لا تكاد تظهر وتبان، يقول تعالى في كتابه العزيز: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسابِ (39) أَوْ كَظُلُماتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَما لَهُ مِنْ نُورٍ (40)**﴾ [سورة النّور، الآيتان: 39، 40].

نلمح من هاتين الآيتين «تمظهرين صوريين متتابعين، اختصّا معا في وصف مشبه واحد هو "أعمال الكفار، وقد تمّ الفصل/ الجمع بينهما عبر "أو" التي كان لها كينونة فاعلة من خلال ما منحته للتّحقق الصّوري الثّاني من استقلاليّة، لما تحمله من دلالة التّخيير لا مجرّد الجمع فحسب»[2].

(1) أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، مرجع سابق، ص: 109.

(2) عشتار داود محمد، الإشارة الجماليّة في المثل القرآني، (د ط)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م، ص: 79.

وقد وظّف الخطاب القرآنيّ في هاتين الصّورتين آليّة مهمّة من آليات الحجاج البلاغي؛ تتمثّل في "تشبيه التّمثيل"؛ وذلك لتحقيق مقصده الحجاجي، المتمثّل في بيان زيف أعمال الكفّار وعدم انتفاعهم بها في الحياة الآخرة.

حيث عمد الخطاب في الصّورة الأولى إلى تشبيه أعمالهم بالسّراب، الذي هو «لمعان يُشاهَد في الصّحارى والمنحدرات من بعيد وكأنّه ماء، وما هو إلّا انعكاس لأشعّة الشّمس»[1].

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيليّة، في التّفاعل الذي تقيمه بين كلّ من الموضوع والحامل؛ (أي بين أعمال الكفّار من جهة، والسّراب الذي يظنّه الظّمآن ماءً من جهة أخرى)، والذي من خلاله ينتج المعنى الحجاجيّ المتمثل في: هلاك الكفّار، وعدم انتفاعهم بأعمالهم المزيّفة التي يخيّل إليهم أنّها أعمال نافعة كما يخيّل السّراب الموجود في صحراء قاحلة للظمآن أنّه ماء، إلّا أنّه عندما يصل إليه لا يجده سوى انعكاسًا لأشعّة الشّمس.

وممّا زاد في تفعيل القوّة الإقناعيّة لهذه الصّورة التّمثيليّة استعمالها لمفردة "ظمآن" هذه المفردة التي تحمل من الشّحنات الحجاجيّة مالا تحمله أيّ مفردة أخرى قد تبدو مرادفة لها كمفردة "الرّائي" مثلا، والسّبب يكمن في كون "الظمآن" يكون أشدّ عطشا، وبالتّالي فهو أوّل المنخدعين "بالسّراب" وأكثرهم رغبة وحرصا للوصول إليه، ممّا يعني أنّ استعمال القرآن الكريم لهذه المفردة بالتّحديد، أسهم بشكل كبير في جعل الخطاب يبدو أكثر إقناعا وتأثيرا، وذلك لانسجامها التّام مع الفكرة المراد إيصالها.

أمّا الصّورة الثّانية، فقد وضعت مثلا آخر لأعمال الكفار، حيث شبّهتها بالظّلمات الموجودة في بحر عميق كثير الأمواج.

وللوقوف على المعنى الحجاجيّ لهذه الصّورة التّمثيلية وجب علينا أوّلًا: استنتاج القسم الضّمني من الكلام، وذلك انطلاقا من القسم المصرّح به، والمتمثّل في تشبيه أعمال الكفّار بقوله: **﴿كَظُلُماتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ﴾**.

(1) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله، المنزّل، مصدر سابق، ج (3، 4)/ص: 444. 445.

إنّ بؤرة الحجاج في هذا التّمثيل تكمن في استعماله لمفردة "لجيّ"، والتي تعني «البحر الواسع والعميق، وهي في الأصل مشتقة من "اللّجاج" بمعنى متابعة عمل ما... ثم أطلقت على تتابع أمواج البحر واستقرارها الواحدة بعد الأخرى، وقد استخدمت هذه الكلمة بهذا المعنى لأنّ البحر كلّما كان عميقا وواسعا تزداد أمواجه»[1]، مما يعني أنّ قوله تعالى: ﴿**يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ**﴾، هو وصف لهذا البحر العميق الهائج الذي تتتابع أمواجه واحدة تلو الأخرى.

وكما هو معلوم أنّ «الماء إذا كان هادئًا يعكس النّور بشكل أفضل، بينما تكسر أمواج البحر أشعّة الشّمس، ولا تسمح لها بالنّفوذ إلى العمق إلّا بقدرٍ أقلٍّ، وإذا أضفنا إلى ذلك مرور سحاب داكن اللّون فوق هذا البحر الهائج، فإنّ الظّلام يزداد عتمة وسوادًا»[2].

فاجتماع ظلمة البحر العميق، وظلمة الأمواج المتتابعة والمتتالية وراء بعضها، وكذا ظلمة السّحاب الذي يعلوهم أسهم بشكل كبير في بيان وتجسيد حقيقة أعمال الكفّار المشبوهة، التي قد تبدو محمودة، إلّا أنّ باطنها مظلم ومخيف، وموحش، يعكس بطبيعة الحال تفكير أصحابها الكافرين الذين غرقوا في ظلمات الكفر، وافتقدوا نُور الإيمان.

وقد فسّر بعض علماء التّفسير هذه الظّلمات الثّلاث بأنّها عبارة «عن مراحل جهل غير المؤمنين، وأوّلها أنّهم لا يعلمون، وثانيتها أنّهم لا يعلمون بأنّهم لا يعلمون، وثالثها أنّهم مع كلّ هذا يتصّورون أنّهم يعلمون، وبهذا يعيشون في جهل مركّب دامس»[3].

وبهذا فقد استطاع الخطاب القرآنيّ باستعماله لهاتين الصّورتين التّمثيليتين أن يرسم للمتلقي صورة حيّة مليئة بالحركة، والألوان المظلمة لأعمال الكفار المزيفّة التي يسودها الظّلام من كلّ جانب.

وعلى الرّغم من أنّ محتوى الخطاب في كِلتا الآيتين واحد، وهو "التّمثيل لأعمال الكفّار"، إلّا أنّنا لابدّ أن نشير إلى فارق بسيط بينهما، يتمثّل في كون الآية الأولى: اهتمت بتمثيل الجانب الظّاهر لأعمال الكّفار، وكيف تبدو مستحسنة ومحمودة بالنّسبة إليهم، ولذلك جاء تمثيلها بالنّور الكاذب

(1) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله، المنزّل، مصدر سابق، ج (3، 4)/ص: 86.

(2) المصدر نفسه، ص: 87.

(3) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

الذي نجده في الصّحاري الجافة الخالية من الماء، ثم إنّ هذا النّور الكاذب يجرّ الظّمآن إليه ظنّا منه أنّه سوف يروي ظمأه به، فيسعى جاهدا للوصول إليه، إلّا أنّه ينصدم في الأخير عندما يجده لا شيء، وكذلك أعمال الكفّار، قد تتراءى لهم أنّها أعمال نافعة، إلّا أنّهم في الأخير لا يجدون شيئا من نفعها، على العكس فهي تضُرّهم ولا تنفعهم.

أمّا الشّق الثّاني من الصّورة، فنلاحظ أنّ الآية القرآنيّة تطرّقت مباشرة إلى وصف باطن هذه الأعمال، وكيف أنّه باطن مظلم ومخيف وموحش، كالظّلام الذي يسود البحر اللّجيّ كثير الأمواج، ويعلوه بالإضافة إلى ذلك سحاب.

«وبهذا تكون صورة السّراب هذه، وصورة البحر اللّجيّ، قد تشاطرتا معًا في وصف أعمال الكافر في حياته كلّها، وبيان النّتيجة التي سيؤول إليها بعد انتهاء حياته، تلك النّتيجة التي لم يضعها في الحسبان. لذلك كانت المفارقة المتحققة جرّاء هذا التّوظيف هي تلك التي تجسّد التّناقض بين الإنسان بنوازعه وبين ما يؤول إليه القدر»[1].

وقد اتّخذت العمليّة الحجاجيّة المسار الآتي:

الصّورة	الدّليل	الضّامن	النّتيجة
التّمثيلية الأولى	الذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء	السّراب يوهم كلّ من يراه بأنّه ماء، وما هو إلّا انعكاس لأشعة الشّمس فلا يستفيد منها	أعمال الكفّار قد تتراءى لهم بأنّها أعمال صالحة إلّا أنّهم لا يستطيعون الاستفادة منها في الحياة الآخرة لأنّها مزيفة وغير حقيقيّة.
الصّورة التّمثيلية الثّانية	كظلمات في بحر لجيّ يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب	البحر العميق الذي تكثر أمواجه وتَعْلُوهُ سُحُبْ من فوقه يكون في أعماقه مظلم جدّا وموحش.	الكفّار الذين غرقوا في ظلمات الكفر أعمالهم باطنها موحش ومظلم يعكس تفكير أصحابها.

(1) عشتار داود محمّد، الإشارة الجماليّة في الأمثال القرآنيّة، مرجع سابق، ص:81.

ومن وصف الخطاب القرآنيّ لأعمال المنافقين إلى وصف المنافقين أنفسهم، يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17) صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18) أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ(19)**﴾ [سورة البقرة: الآيات: 17، 18، 19].

يحتوي هذا النّص القرآنيّ على صورتين تمثيليتين اختصتا معًا في وصف مشبه واحد، هم "المنافقون". حيث اختصّ الشّطر الأوّل من المثل، والمتمظهر في قوله تعالى: ﴿**مثلهم كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا...**﴾، «بتصوير حال المنافقين الذين انخرطوا في صفوف المؤمنين عن اعتقاد حقيقيّ، ثمّ تزعزعوا واتّجهوا نحو النّفاق»[1]. وقد شبّههم في اشترائهم الضّلالة بالهدى، «وصيرورتهم بعد البصيرة إلى العمى، بمن استوقد نارًا، فلمّا أضاءت ما حوله، وانتفع بها، وأبصر ما عن يمينه وشماله وتأنّس بها... انطفأت ناره، وصار في ظلام شديد، لا يبصر ولا يهتدي، وهو مع هذا أصمّ لا يسمع، وأبكم لا ينطق، وأعمى لو كان ضياء لما أبصر، فلهذا لا يرجع إلى ما كان عليه قبل ذلك، فكذلك هؤلاء المنافقون في استبدالهم الضّلالة عوضا عن الهدى، واستحبابهم الغيّ على الرّشد»[2].

وقد آثر الخطاب القرآني التّعبير باستعمال "تشبيه التّمثيل"، الذي يعدّ من أهم الآليات الحجاجيّة التي تعمل على رفع القدرة التّأثيريّة والإقناعيّة للمتلقي، نظرا لما «يقيمه من مشاهدة هي أقرب ما تكون إلى تجربة علميّة، تستبدل بتكذيب المتلقي تصديقه، أو تزيده تصديقا على تصديق»[3].

وتكمن القوّة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيلية في قدرتها على التّأثير في المتلقي، وذلك بفضل ما تقيمه من تفاعل بين كلّ من "الموضوع" و"الحامل"؛ أي بين المنافقين الذين استبدلوا الإيمان بالكفر، وبين الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم"، وبهذا ينتج المعنى الحجاجيّ المتمثّل

(1) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، المجلّد الأول، ج1،2/ ص: 79.
(2) ابن كثير الدّمشقيّ، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلد الأول/ص: 53.
(3) جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، مرجع سابق، ص: 172.

في هلاك المنافقين وحيرتهم، وضياع حالهم في الحياة الدّنيا والآخرة، «والتّشبيه هاهنا في غاية الصّحة، لأنّهم بإيمانهم اكتسبوا أوّلا نورًا، ثمّ بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك، فوقعوا في حيرة عظيمة، فإنّه لا حيرة أعظم من حيرة الدّين»[1].

وممّا أسهم في تفعيل القدرة الإقناعيّة للخطاب القرآنيّ استعماله لأسلوب **"الالتفات"**، وهو من أبرز الأساليب البلاغيّة ذات القدرة التّأثيرية ؛ إذ يعدّ «مبرزا لحضور الفكرة التي لها قيمة حجاجيّة؛ لأنّها تروم التّأثير في المتلقي، فمن طريق الالتفات يؤثّر المرسل في المتلقي، ويجعله ينتبه، لذا فالالتفات يساق بحسب ما يُحتاج إليه من تثبيت رؤية ما»[2].

وقد تجلّى هذا الأسلوب في الخطاب القرآني من خلال قوله تعالى: ﴿ **بِنُورِهِمْ**﴾، إذ انتقل الخطاب بصورة مفاجئة من التّعبير بصيغة المفرد إلى التّعبير بصيغة الجمع. وقد كان لهذا الانتقال أثره الإيجابي، حيث اعتبره **"ابن كثير"** أفصح وأبلغ، يقول: «وهذا أفصح في الكلام، وأبلغ في الظّلام»[3].

ولا شكّ في أنّ **"الالتفات"** في هذا المقام كان الأنسب، من حيث أنّه وسيلة يعمد إليها المتكلّم في سياق عرضه لفكرة مهمّة تتطلّب الانتباه والتّركيز من المتلقي، باعتباره «يقع في منطقة الاتصال المتتابع، بكسره للرّتابة لكي يضع المتلقي في حالة دائمة من التّيقظ والانتباه، لذا فهو مثير أسلوبيّ وحجاجيّ في آن واحد»[4].

ثمّ إنّ اختيار الخطاب القرآني لهذه المفردة (بنورهم) بحدّ ذاتها قد أسهم بشكل فعّال في تدعيم الطّاقة الإقناعيّة للخطاب، وذلك لما تتوفّر عليه من شحنات حجاجيّة ثانوية في نفسها، حيث جاء التّعبير بقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ﴾، «ولم يقل بنارهم ليطابق أوّل الآية، لأنّ النّار فيها الاحراق والإشراق، فذهب بما فيها من الإضاءة والإشراق، وأبقى عليهم ما فيها من الأذى والاحراق، وكذلك

(1) ابن كثير الدّمشقيّ، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلد الأول/ ص: 53.
(2) مثني كاظم صادق، أسلوبيّة الحجاج التّداولي والبلاغي، مرجع سابق، ص: 77.
(3) ابن كثير الدّمشقيّ، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلد الأول/ص: 53.
(4) مثني كاظم صادق، أسلوبيّة الحجاج التّداولي والبلاغي، مرجع سابق، ص: 190.

حال المنافقين، ذهب نور إيمانهم بالنّفاق، وبقي في قلوبهم حرارة الكفر والشّكوك والشّبهات تغلي في قلوبهم»[1].

كما أنّه قال: «"بنورهم" ولم يقل: "بضوئهم"، في قوله: ﴿ **فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ**﴾ لأنّ الضّوء هو زيادة في النّور، فلو قال: ذهب الله بضوئهم، لأوهم الذّهاب بالزّيادة فقط – دون الأصل – فلما كان النّور أصل الضّوء، كان الذّهاب به ذهابا بالشّيء وزيادته»[2].

بالإضافة إلى أنّ اختيار القرآن الكريم للفظ "استوقد" «كان أبلغ في هذا الموضع من (أوقد) بما دلّت عليه الهمزة والسّين والتّاء من طلب ومشقّة»[3]،وكما هو معروف فإنّ كلّ زيادة في المبنى يؤدي إلى زيادة في المعنى.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى ما أضفاه قوله تعالى: ﴿**أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ**﴾ من معاني حجاجيّة أسهمت بشكل كبير في توجيه الخطاب نحو النّتيجة المرجوة، حيث «جعل ضوؤها خارجا عنه منفصلاً، ولو اتّصل ضوؤها به، ولابسة، لم يذهب، لكنّه كان ضوء مجاورة، لا ملابسة ومخالطة، وكان الضّوء عارضا والظّلمة أصليّة، فرجع الضّوء إلى معدنه، وبقيت الظّلمة في معدنها، فرجع كلّ منها إلى أصله اللّائق به»[4].

ثمّ إنّ وصف الخطاب القرآنيّ لهؤلاء المنافقين بـ: "الصّم، البكم، العمي"، وهي صفات لا تحمل في ذاتها أي قيمة أخلاقيّة، ولكنّ القرآن الكريم استعارها، «لينشئ بها حكم قيمة يضغط بواسطته على ذهن المتلقي، ويوجّه أعماله»[5]، ومعلوم أنّ «القوّة الحجاجيّة التي للوحدة المعجميّة (...)

(1) عبد الفتّاح لاشين، ابن القيم وحسّه البلاغي في تفسير القرآن، ط1، دار الرّائد العربي، بيروت – لبنان، 1402هـ/ 1982م، ص: 170.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) محمد عبد الله سعادة، من أسرار النّظم القرآني آيات وعبر، (د ط)، مكتبة بسملة، الإسكندرية، ص: 55.

(4) عبد الفتاح لاشين، ابن القيم وحسّه البلاغي، مرجع سابق، ص: 170.

(5) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 590.

مستخدمة بطريقة الاستعارة، أعظم من القوّة الحجاجيّة التي لنفس الوحدة مستخدمة على الحقيقة»[1] كما أنّ «وجه الحجاج بواسطتها أظهر وأعمق»[2].

ويبرز أهميّة حكم القيمة الأخلاقي المستفاد من قوله تعالى: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ**﴾ في كونها صفات كما يرى "**أحمد بدوي**" تكاد تخرجهم من دائرة البشر وهذا يدلّ على طغيانهم وشدّة جهلهم وبلاهتهم[3].

وهكذا فقد تمكّنت هذه الصّورة التّمثيليّة بفضل ما تمتلكه من إيحاءات واستدعاءات أن ترسم للمتلقي صورة حيّة لحياة المنافق المظّلمة بعدما سيطر الشكّ على عقله، وأعمت الحيرة بصيرته، فأصبح يعيش في ظلمات تحيط به من كلّ جانب لدرجة أنّه سيفقد «في النّهاية قدرة الرّؤية الصّحيحة، والاستماع الصّحيح، والنّطق الصّحيح، وهذه نتيجة طبيعيّة للاستمرار في الانحراف، والإصرار على الغيّ، حيث يؤدي إلى إضعاف آليات الإدراك لدى الإنسان فيرى الحقائق مقلوبة، فيصير في نظره شرّا...»[4].

ويمكننا التّمثيل للوظيفة الحجاجيّة لآية هذا المثل فيما يأتي[*]:

الوظيفة الحجاجيّة	غير المدرك والمتغافل عنه	المدرك المألوف الذي يشاهد ويدرك بالحواس
بناء غير المدرك والمتغافل عنه على المدرك المألوف الذي هو حيّز المشاهدة	إشراك المنافقون بعد إيمانهم يجعل حياتهم مظلمة، ويجعلهم يعيشون في حيرة واضطهاد	ذهاب النّور بعد إبصار الطّريق يؤدي إلى الظّلام والتّيه والحيرة في الطّريق

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 591.

(2) المرجع نفسه، ص: 590.

(3) انظر: أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، مرجع سابق، ص: 57.

(4) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، المجلد الأول، ج1،2/ص: 77.

(*) طريقة الجدول مستوحاة من كتاب: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة.

أمّا الشّطر الثّاني من المثل، والمتمثّل في قوله تعالى: ﴿**أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ**...﴾ فقد صوّر من خلاله القرآن الكريم حالة الخوف والفزع والاضطهاد التي يعيشها المنافقون، والتي شبّهها بـ «ليلة ظلماء، مخوفة خطرة، يهطل فيها مطر غزير، وينطلق من كل ناحية منها نور يكاد يخطف الأبصار، ويملأ الجوّ صوت مهيب مرعب يكاد يمزّق الآذان».

ونشير في هذا المقام إلى أنّ «تكرار تمثيل حال المنافقين يشير إلى أنّ المنافقين ينقسمون إلى فئتين: الطّبقة السّفليّة العاميّة ويناسبها التّمثيل الأوّل، وطبقة المتكبّرين والمغرورين الذي يناسبهم التّمثيل الثّاني. وقد ناسب هذا التّمثيل مقامه، فالنّظر إلى السّامع الذي هو ابن بيئته الصّحراويّة الذي يفترش الصّحراء ويتخيّم بالسّماء، فيستأنس بها الحس وتؤثّر فيه»[1].

والصّورة هنا مستوحاة من المجال الحسيّ، وهو ممّا يدركه المتلقي ويشاهده في حياته اليوميّة، حيث تضافرت عناصر الطّبيعة ممثّلة في كلّ من "الصّيب، والرّعد، والبرق". لترسم للمتلقي صورة حسيّة حركيّة، مليئة بمشاعر الاضطراب والخوف، والقلق والفزع، الذي يعيشه المنافقون، الشّيء الذي عزّز الإقناع وقوى عمليّة الحجاج .

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذه الصّورة في قدرتها على التّأثير في المتلقي، وذلك بدفعه إلى إنتاج القسم الضّمني من الكلام، انطلاقا من القسم المصرّح به لينتج بذلك المعنى الحجاجيّ المتمثّل في حالة الخوف والرّعب والحيرة التي يعيشها المنافقون، هؤلاء الذين «استحبوا العمى على الهدى، فعطّلوا قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم عن اتباع الحق، فلم يجدوا غير طريق الحيرة والظّلمة والشّك والتّيه والاضطراب، فالمشهد جسّم لنا حالة نفسيّة يعيشوها المنافقون في كلّ زمان ومكان»[2].

وما يلفت الانتباه في هذه الصّورة التّمثيلية هو استعمالها لألفاظ ذات حكم عاطفي، من مثل: "رعد، وبرق، وظلمات" وهي ألفاظ تثير في المتلقي مشاعر الرّهبة، والفزع الشّيء الذي يجعل حضورها في الخطاب ذا غاية إقناعيّة وتأثيريّة بالدّرجة الأولى، و«كأنّ المنافقين قد سافروا في صحراء

(1) لطيفة الفارسي، الإعجاز البياني في القرآن الكريم عند بديع الزّمان سعيد النّورسي، ط2، دار سوزلر للنّشر، القاهرة، 2016م، ص: 254.

(2) المرجع نفسه، ص: 256.

موحشة، في ليلة مظلمة تحت مطر شديد، وكأنّ قطراته مصائب تصيب مرمامها، وجاءت لفظة "رعد" تهويلا للحال، و"برق" بالتّنكير إشارة إلى أنّه غريب عجيب. وتأتي "أو" لتشير إلى أنّ حال المنافقين على قسمين...والعدول عن لفظ المطر المعروف إلى لفظ الصيّب، إشارة إلى أنّ قطرات المطر تنزل عليهم كالمصائب، ترمى إليهم بقصد فتصيبهم مع فقد السّاتر»[1].

كما أسهم في تفعيل القدرة الإقناعيّة للخطاب استعماله لآلية المجاز المرسل، والذي يعد من أهم الأساليب البلاغيّة الفاعلة في الخطاب، «فهو من جهة أولى يؤدي وظيفة استدلالية ويتوجّه بالأساس إلى عقل المخاطب، ومن جهة ثانية يؤدي وظيفة نفسيّة ويستهدف التّأثير في نفسية المخاطب، ومن جهة ثالثة يؤدي وظيفة جماليّة تأسر ذوق المخاطَب»[2].

وقد تجلى هذا الأسلوب في آية المثل في قوله تعالى: ﴿**يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم**﴾، إذ من المستحيل أن يتمكّن الإنسان من وضع كل أصابعه داخل أذنه، أو حتى أصبع واحد، وإنّما المقصود هنا أناملهم أو "رؤوس أصابعهم"، فالتّعبير القرآني إذاً أطلق الكل وأراد به الجزء، وهذا يدلّ على المبالغة في وصف حالة الخوف والفزع التي يعيشها هؤلاء المنافقون، فهول الأصوات التي يسمعونها «جعل الأمور تختلط عليهم بل أفقدهم ذلك الانسجام بين الذّات والعقل كمحرك لها، فبدأوا يجعلون أصابعهم في آذانهم دون أن يهتدوا إلى جعل واحدة وهي السّبابة»[3].

فاستعمال لفظ الأصابع في هذا المقام كان الأنسب والأقوى حجاجيّا من أي لفظ آخر كالأنامل أو رؤوس الأصابع مثلا، لأنّه تمكّن من تجسيد حالة الذّعر والقلق والخوف التي يعيشها المنافقون، بالإضافة إلى أنّ «في ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل»[4].

(1) لطيفة الفارسي، الإعجاز البيانيّ في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 255.

(2) سالمة الرّاجحي، حجاجيّة المجاز المرسل في القرآن الكريم، (مقال)، من كتاب، التّحليل الحجاجي للخطاب، إشراف وتقديم: أحمد قادم وسعيد العوادي، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتوزيع، عمّان، 1437هـ – 2016م، ص: 144.

(3) الزّمخشري الخوارزمي، تفسير الكشّاف، مصدر سابق، ص: 53.

(4) المصدر نفسه، ص: 54.

وفي الأخير اختتمت آية المثل بقوله تعالى: ﴿**واللهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ**﴾ وهي جملة اعتراضية للجملة الأصلية التي تسبقها ﴿**يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ**﴾، وفي هذا لفتة حجاجيّة مفادها أنّ «من وجوه الحجاج في القرآن الكريم حكاية أقوال الخصوم أو مواقفهم في الجملة الأصليّة، والرّد عليها بواسطة الاعتراض على نحو تبدو معه الجملة الاعتراضية داخلة مع الجملة الأصليّة في علاقة تقابل ويؤدي هذا التّقابل تركيبيّا دلاليّا صيغة من قبيل "والحال أنّ"، أو "في حين أنّ"، أو "الحق أنّ"»[1].

وهكذا فقد حقّقت الجملة الاعتراضية "والله محيط بالكافرين" وظيفة حجاجيّة تكمن في تحذير المنافقين وتنبيههم من أنّ لا ملجأ يقيهم من صاعقة عقابه تعالى مهما فعلوا.

ويمكننا التّمثيل للوظيفة الحجاجيّة لهذه الآية القرآنية من خلال ما يأتي:

الوظيفة الحجاجيّة	غير المدرك أو المتغافل عنه	المدرك المألوف الذي هو حيّز المشاهدة
بناء غير المدرك أو المتغافل عنه على المدرك المألوف الذي هو حيّز المشاهدة	حالة الخوف والرّعب والحيرة والاضطهاد والتيه التي يعيشها المنافقون	الأمطار الغزيرة التي يصحبها ظلام ورعد وبرق يولّد حالة من الخوف والرّعب والورع

ومن الأمثال القرآنيّة التي جاءت كذلك في شكل صورة تمثيليّة قوله تعالى: ﴿**مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ**﴾ [سورة الرعد، الآية: 35].

يسعى الخطاب القرآني من خلال هذا المثل إلى وصف مشهد من مشاهد الجنّة التي وعد بها الله سبحانه وتعالى عباده المتّقين، وكيف أنّها جنّة تجري من تحتها الأنهار، دائمة الظّلال والثّمار.

ولاشكّ في أنّ وصف الجنّة بهذا الوصف يحمل في طياته مقصدا حجاجيّا مهمّا يتمثل في ترغيب المؤمنين في الجنّة وحثّهم على العمل الصّالح لبلوغها وكسب ثوابها، في مقابل تنفيرهم من النّار وترهيبهم منها.

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 356.

فالآية الكريمة تحمل في طيّاتها تفصيلا دقيقا وعميقا لنعيم الجنّة التي وعد بها الله سبحانه وتعالى عباده المخلصين، فقوله تعالى: ﴿**أُكُلُهَا دَائِمٌ**﴾ يبيّن أنّ ثمار هذه الجنّة دائم وغير منقطع على مدى السّنة، وأنّه «ليس في الجنّة فصل لتساقط الأوراق، ونعلم من ذلك – أيضا–أنّ شعاع الشّمس موجود في الجنّة، وإلّا كان التّعبير بالظّل هنا ليس له أيّ مفهوم»(1).

واللاّفت في هذه الآية أنّ الله سبحانه وتعالى فصّل ودقّق في وصف نعيم الجنّة «ولكن بالنّسبة إلى أصحاب النّار، ذكر جملة قصيرة وبعنف، حيث ذكر أنّ عاقبة أمرهم النّار»(2)، ما أسهم بشكل كبير في إثارة المتلقي ولفت انتباهه إلى هذا النّعيم الخالد الذي لا زوال له، وهو ما يجعله يرغب في الجنّة ويعمل من أجل كسبها والتّمتع بنعيمها الدّائم.

وقد استعان الخطاب القرآني لتحقيق مقصده الحجاجيّ كعادته بعناصر الطّبيعة، وذلك من خلال استعماله لألفاظ مثل: الأنهار، والثّمار، والظّل، وهي عناصر يدركها المتلقي ويشاهدها في حياته اليّوميّة، ما أسهم بشكل كبير في رفع القدرة الحجاجيّة للخطاب.

كما أسهم أسلوب "**التّقابل**" في تعزيز القدرة الإقناعيّة للخطاب وذلك من خلال ما رسمته الآية الكريمة من مقابلة وموازنة صريحة ومباشرة بين مصير كلّ من أهل الجنة وأهل النّار، تتمظهر في قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ**﴾ «ولا يخفى على أحد أنّ مثل هذا الأسلوب له أثر بالغ في المتلقي؛ إذ به تتضح الصّورة وينجلي ماكان خفيّا منها، فضلا عن بيان كلّ فريق من الفريقين لأنّ الضّد بالضّد يعرف»(3).

وهكذا، فمقابلة مصير المؤمنين بمصير الكافرين هي في حقيقة الأمر «مقابلة للتّرغيب بالتّرهيب، وفي ذلك زيادة تأكيد وترسيخ لطلب المحمود وترك المذموم»(4).

(1) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، المجلد السّادس، ج12/ ص: 403.

(2) المصدر نفسه، ص: 404.

(3) معن توفيق دحام الحيالي وعدنان عبد السّلام الأسعد ومازن موفق صديق الخيرو، من روائع النّظم البلاغي في الخطاب القرآنيّ دراسات في جماليّة البنية والأسلوب، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، 2020م، ص: 37.

(4) أسامة حيدر الديري، التّنغيم الصّوتي في الأمثال القرآنية، مرجع سابق، ص: 221.

ويمكنا التّمثيل للوظيفة الحجاجيّة التي ارتكزت عليها الآية الكريمة بالجدول الآتي:

الوظيفة الحجاجيّة	غير المدرك أو المتغافل عنه	المدرك المألوف الذي هو حيّز المشاهدة
بناء غير المدرك أو المتغافل عنه على المدرك المألوف الذي هو حيّز المشاهدة	صفة الجنّة التي وعد الله بها عباده المتّقين	جنّة تجري من تحتها الأنهار وهي كثيرة الثّمار والظّلال

ومن التّمثيلات البليغة التي اعتمدها التّعبير القرآنيّ في صياغة معانيه وتحقيق مقاصده الحجاجيّة تلك التي مادتها مستوحاة من المجال الحيوانيّ، وهو مجال معروف لدى المتلقي، الشّيء الذي يسهم في رفع القدرة الإقناعيّة والتّأثيرية للخطاب، من ذلك قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ [سورة الجمعة، الآية: 05].

شبّه الخطاب القرآنيّ في آية هذا المثل «حال اليهود في جهلها بما معها من التّوراة وآياتها الباهرة بحال الذي يحمل أسفار الحكمة وليس له من حملها إلاّ الثّقل والتّعب من غير فائدة»[1].

فالذي يجمع بين اليهود والحمار في هذه الصّورة التّمثيليّة هو "تشابه العلاقة"؛ أي أنّ علاقة اليهود بالتّوراة تشبه إلى حدّ كبير علاقة الحمار بالأسفار، والمتمثّلة أساسا في الجهل وعدم الانتفاع.

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيلية في قدرتها على تصوير الأمر المعنوي المجرّد المتمثّل في (عدم انتفاع اليهود بالتّوراة) في صورة حسيّة مشاهدة (وهي صورة الحمار الذي يحمل أسفارا ولا يعلم ما فيها)، وهو ما أسهم بشكل كبير في «توضيح المشبّه وتصويره في هيئة قبيحة تشمئز منها النّفوس السّليمة»[2].

كما دعّم القدرة الإقناعيّة للخطاب استعماله لألفاظ ذات حكم قيمة أخلاقيّ، من ذلك كلمة "**بئس**"، هذه المفردة التي يمكن تصنيفها أخلاقيّا في باب "القبيح"، وذلك لما تحمله من معنى

(1) عبد الله الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1/ص: 493،

(2) أسامة حيدر الدّيري، التّنغيم الصّوتي في الأمثال القرآنية قراءة في بلاغة الخطاب، مرجع سابق، ص: 148.

الذّم والقبح، ما يجعل الكلام ذا وقع تأثيريّ على نفسيّة المتلقي «وفي هذا تنبيه من الله تعالى لمن حمل كتابه أن يتعلّم معانيه ويعلم ما فيه لئلا يلحقه من الذّم ما لحق هؤلاء»[1].

ثمّ إنّ لفظ "الحمار" يحمل في ذاته «قيمة سلبيّة موجودة بالغياب في أذهان المتلقين»[2]، فهو معروف عند العرب منذ القدم، ويوصف بالذّلة والهوان، فقد قالت العرب "أذلّ من حمار"، كما يوصف بالجهل والبلادة[3].

ويمكننا التّمثيل للوظيفة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيليّة بالجدول الآتي:

الوظيفة الحجاجيّة	غير مدرك أو المتغافل عنه	المدرك المألوف الذي هو حيّز المشاهدة
بناء غير المدرك أو المتغافل عنه على المدرك المألوف الذي هو حيّز المشاهدة	جهل اليهود لآيات التّوراة وعدم استنفاعهم بها.	جهل الحمار لما يحمله من أسفار وعدم استفادته منها.

ونخلص في الأخير، إلى أنّ أسلوب التّمثيل أسهم بدور كبير في رفع وتعزيز القدرة الحجاجيّة للمثل القرآنيّ، بفضل ما يمتلكه من قدرة على تصوير المعاني المجرّدة في صورة محسوسة مشاهدة، وكذا مساهمته الفعّالة في التّقريب بين شيئين ينتميين إلى مجالين مختلفين، الشّيء الذي يوضّح الصّورة أكثر ويبرزها للمتلقي، ومن ثمّ يمكننا عدّه «من أهم الآليات الحجاجيّة الإستراتيجيّة التي بها يبنى الواقع الخطابي. وبالتّالي، يهدف إلى إغناء الخطاب من طريق الاستدلال الحجاجيّ، وخلق المشابهة العلائقية بين البنى والوضعيات»[4].

(1) أحمد ابن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج: 20/ ص: 456.

(2) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 553.

(3) انظر: الحسن اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، مصدر سابق، ج3/ص: 14.

(4) جميل حمداوي، حجاج الخطاب بين النّظرية والتّطبيق، ط1، ركائز للنّشر والتّوزيع، اربد-الأردن، 2021م، ص: 178.

ثالثا: حجاجيّة الصّورة المؤسّسة على الاستعارة في المثل القرآنيّ:

تعدّ الاستعارة من أبرز الفنون البلاغيّة التي حظيت باهتمام كثير من الدّارسين، منذ القديم، ولئن كان الاهتمام بها سابقا منصبّا أكثر على إبراز الجانب الفنيّ والجماليّ فيها، فإنّ مفهومها حديثا تطوّر لتصبح فنّ الخطاب الإقناعيّ بامتياز. ولهذا ميّز العلماء المحدثون بين نوعين من الاستعارة: استعارة بديعيّة، وأخرى حجاجيّة، وإن كان هذا التّقسيم ليس غريبا أو جديدا علينا، لأنّه يذكّرنا بتقسيم وضعه العلّامة الكبير **"عبد القاهر الجرجاني"**؛ وذلك حين قسّم بدوره الاستعارة إلى قسمين: مفيدة وغير مفيدة. حيث يقول في الاستعارة غير المفيدة: "وموضع هذا الذي لا يفيد نقله حيث يكون اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أُريد به التّوسّع في أوضاع اللّغة، والتّنوّق في مراعاة دقائق في الفروق والمعاني المدلول عليها، كوضعهم للعضو الواحد أسامي كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان، نحو وضع الشّفة للإنسان والمِشفر للبعير، والجحلفة للفرس"[1].

وقد ضرب مثالا لهذا النّوع من الاستعارة بقول أحد الشّعراء:

"فَبِتْنَا جُلُوسًا لَدَى مُهْرِنَا نَنْزَعُ مِنْ شَفَتَيْهِ الصِّفَارَا"[2].

وواضح من كلام **"الجرجاني"** أنّه لا يعتدّ بهذا النّوع من الاستعارة، بل ويقلّل من قيمته، لأنّه في نظره مجرّد توسّع وتنوّق في الكلام، ولا يضيف للمعنى أيّ جديد.

أمّا الاستعارة المفيدة فهي الأصل من كلّ استعارة في نظر **"الجرجاني"**، لأنّ استعمالها يضيف للكلام معنى، ويزيده فائدة، والسّر في هذا كلّه يكمن في اعتمادها على التّشبيه، يقول **"عبد القاهر الجرجاني"** في هذا السّياق:" وأمّا المفيد فقد بان لك باستعارته فائدة، ومعنى من المعاني، وغرض من الأغراض، لولا مكان تلك الاستعارة لم يحصل لك، وجملة تلك الفائدة وذلك الغرض التّشبيه.. "[3]

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود شاكر، (د.ط)، مطبعة المدنى/ دار المدنى، القاهرة/ جدّة، ص: 30

(2) المصدر نفسه، ص: 32.

(3) المصدر نفسه، ص: 33،32.

وقبل الحديث عن البعد الحجاجيّ والإقناعي لهذا الفنّ البلاغيّ في المثل القرآنيّ، وجب علينا أوّلا تسليط الضّوء على معناه الوضعيّ والاصطلاحيّ.

أ. الاستعارة وضعا:

جاء في لسان العرب «... والعارية والعارة: ما تداولوه بينهم، وقد أعاره الشّيء وأعاره منه، وعاوره إيّاه.

والمعاورة والتّعاور: شبه المداولة، والتّداول في الشّيء يكون بين اثنين...»[1].

ما نفهمه من هذا التّعريف أنّ الاستعارة المجازيّة مأخوذة في الأصل من الاستعارة الحقيقيّة، إذ يستعير شخص من آخر بعض ما يلزمه، ومعلوم أنّ هذا لا يحصل إلّا بين شخصين تربطهما علاقة وثيقة كالأخوين أو الصّديقين... وهو ما ينسجم والاستعارة المجازيّة، إذ يتعذّر علينا استعارة لفظ آخر، أو تركيب لآخر دون أن تكون بينهما علاقة وثيقة تربطهما وهي علاقة المشابهة.

ب. الاستعارة اصطلاحا:

تعدّدت تعريفات الاستعارة واختلفت باختلاف الدّارسين لها، فهي عند "**الجاحظ**" تعني «تسمية الشّيء باسم غيره إذا قام مقامه»[2]، أما عند "**الرّماني**" فهي «تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللّغة على جهة النّقل للإبانة»[3].

والملاحظ لهذين التّعريفين يجدهما يركّزان على فكرة واحدة، وهي "فكرة النّقل"؛ أي نقل اللّفظ من معناه اللّغوي الذي وضع له، إلى معنى آخر لم يوضع له، «وقد ظلّت فكرة النّقل مسيطرة على مفهوم الاستعارة حتى جاء عبد القاهر الجرجاني وركّز على فكرة أخرى هي "المشابهة"»[4]والادعاء.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عَ.وَ.رَ)، مصدر سابق، المجلّد الرّابع، ص: 618.

(2) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتّبيين، تحقيقي وشرح: عبد الرّحمن محمد هارون، ط7، مكتبة الخنّاجي، القاهرة، 1418هـ – 1998م، ص: 152.

(3) الرّماني، النُّكت في إعجاز القرآني الكريم (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدّراسات القرآنية والنّقد الأدبي)، حققها وعلّق عليها: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلوم سلام، ط3، دار المعارف، مصر، 1979م، ص: 85.

(4) زين كامل الخويكسي وأحمد محمود المصري، رؤى في البلاغة العربيّة (دراسة تطبيقيّة لمباحث علم البيان)، ط1، دار الوفاء لدنيا الطّباعة والنّشر، الإسكندرية، 2006م، ص: 101، 102.

يقول **"الجرجاني"** في كتابه الدّلائل: «الاستعارة أن تريد تشبيه الشّيء بالشّيء فتدع أن تفصح بالتّشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبّه به فتعيره المشبّه وتجريه عليه...»[1].

وبهذا يكون **"الجرجاني"** قد ركّزّ على الفكرة الأساسيّة التي تقوم عليها الاستعارة، وهي "التّشبيه" أو "المشابهة"، وقد توسّع في كتابيه "الدّلائل" و"الأسرار" في إثبات هذه الفكرة يقول: «والاستعارة ضرب من التّشبيه ونمط من التّمثيل»[2]. وهو تعريف ينسجم مع ما جاء به العلماء المحدثون، الذين أجمعوا تقريبا على أنّ الاستعارة "تشبيه بليغ حذف أحد طرفيه»[3].

ويمكننا أن نوجز مفهوم الاستعارة فنقول بأنّها: مجاز لغويّ يستعمل فيه اللّفظ أو التّركيب في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي؛ (قد تكون لفظيّة أو حاليّة).

ونشير في هذا المقام إلى أنّ اعتماد الاستعارة على التّشبيه لا ينفي وجود فارق بينهما، سواء من النّاحية الجماليّة الفنيّة، أو من النّاحية الإقناعيّة، فهي تمتاز عنه «بأنّها أكثر إيجازا لأنّها حذفت أحد طرفي التّشبيه، كما أنّها أكثر تأكيدا لأنّها جعلت المشبّه داخلا في جنس المشبه به أو مستحقًا لأن يوصف بصفاته»[4].

ج. حجاجيّة الاستعارة:

بات من المعروف جدّا الدّور الكبير الذي تؤديه الاستعارة في مجال الحجاج والإقناع، فبعد أن كانت وظيفتها في البلاغة القديمة تقتصر على إبراز الجانب الفنّي والجماليّ للخطاب، والاكتفاء بدغدغة الحسّ الشعوري والوجداني للمتلقي، أصبحت الاستعارة «مكوّنا بنيويا للمعنى، وفوق ذلك لها القدرة على أن تجعل هذا المعنى أكثر حيوية، كأنّ هناك خاصيّة نفسيّة انفعاليّة تلازم القول الاستعاري. فالاستعارة لا تسمح بأن يشارك المتلقي متكلّمه في الفكرة أو في الدّعوى التي يدّعيها

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص: 60.

(2) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 60.

(3) غازي يموت، علم أساليب البيان، ط2، دار الفكر اللّبناني للطّباعة والنّشر، بيروت – لبنان، 1995م، ص: 249.

(4) محمد مصطفى هدّارة، في البلاغة العربيّة (علم البيان)، ط1، دار العلوم العربيّة، بيروت – لبنان، 1409هـ/ 1989م، ص: 87.

فقط، بل هي تدفعه إلى أن يشاركه إحساسه وانفعاله»[1]، مما يعني أنّ لها قدرة السّيطرة الكليّة على المتلقي فكريا وشعوريّا، وذلك بمساهمتها في «تركيب ونسج المعطيات الواقعيّة بطريقة إبداعيّة، مما يجعل من هذه الصّور محط اهتمام، تدفع السّامع إلى تصوّرها من خلال تركيبه ونسجه الخاص لوقائع أو حقائق أخرى، فتجعله بذلك يشترك مع المتكلّم في إبداعه، وهو نوع من التّوافق الذي يطلبه الحجاج، وإن كان توافق غير واضح وغير مباشر»[2].

وتبرز حجاجيّة الاستعارة في صعوبة إبطال الحجاج القائم على أساسها، حيث تعمل على توريط المتلقي وإجباره على تأويل القول، وبذلك يجد نفسه ملزما بتصديق النّتيجة التي توصّل إليها بنفسه، أمّا الإمكانيّة الوحيدة لإبطالها فتكمن في الإتيان باستعارة تناقضها، وهذا لا يحصل دائما[3].

ويتّضح ممّا سبق أنّ حضور الاستعارة في الخطاب الحجاجيّ يسهم بشكل كبير في عمليتي الفهم والتّأويل، والإقناع والتّأثير وذلك بفضل ما تقوم به من نقل الأشياء المجرّدة إلى أمور محسوسة يدركها المتلقي ويشاهدها في حياته المعيشيّة، الشّيء الذي يدفعه إلى التّصديق والاقتناع بما بعرض عليه، ومن ثمّ جاز لنا القول إنّ القول الاستعاريّ أقوى حجاجيّا وأكثر تأثيرا من القول العادي، يقول في ذلك "**ميشال لوقرن**" (**Michel le Guern**) «وأودّ أن أنطلق هنا من ملاحظة واضحة كلّ الوضوح، وهي أنّ كلمة "الحمار" عندما تطلق على الحيوان طويل الأذنين أقلّ دلالة على القدح ممّا إذا استخدمناها في حقّ شخص ما»[4].

(1) محمّد الواسطي، أساليب الحجاج في البلاغة العربيّة، مقال ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، مرجع سابق، ص: 166.

(2) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التّواصل والحجاج، (د. ط)، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2006م، ص: 123.

(3) انظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص: 269.

(4) المرجع نفسه، ص:254، نقلا عن مقال: مشال لوقرن، "الاستعارة والحجاج"، ترجمة: د. طاهر عزيز، مجلة المناظرة، ص: 87.

و«تقوم الاستعارة من خلال انزياحات اللّغة التي تنشؤها ببناء تصوّرات مكمّلة أو جديدة تماما، تعيد توجيه الفكر إلى طريق فيه معاني لا توفّرها القواعد العاديّة لنشاط اللّغة»[1]. مما يعني أنّها تعمل على إبراز المعنى وإيضاحه في صورة مثيرة ملفتة يتعذّر على المتلقي رفضها أو عدم قبولها، وذلك من خلال ما تقيمه من تناسب بين المستعار منه والمستعار له، يصل حد الانصهار والذّوبان.

إنّ وظيفة الاستعارة في الخطاب الحجاجيّ تتعدى وظيفة الجمال والتّزيين إلى وظيفة الإقناع والتّأثير، وذلك باعتمادها على خاصيتي التّكثيف والتّخييل، هذا الأخير «الذي يجمع بين معاني الأفكار والتّصورات والمفاهيم، ويحرّك مخيّلة السّامع ويسمو به من حقيقة الواقع إلى فضاء الخيال، انطلاقا من عمليات ذهنيّة تقوم على الفهم والتّأويل، وهذه الوظيفة التي تحرّك خيال السّامع تعمل على استدراجه بشكل غير مباشر إلى حقل المتكلّم، وتثير انتباهه لما يقوله، وما يريد الوصول إليه، وبالتّالي تدمجه في التّفاعل الذي ينشده الحجاج»[2].

وهكذا، فإنّ فكرة الانتقال بالاستعارة من دائرة المحسّنات وجعلها ضمن بلاغة الحجاج، أو الانتقال من الاستعارة الجماليّة، إلى استعارة حجاجيّة إقناعيّة دفع بعض الباحثين إلى التّمييز بين نوعين منها حيث ذهب **"ماير" Mayer** إلى القول بأنّ «الاستعارة عندما يراد بها الدّفاع عن دعوى أو مخاطبة المتلقي والتّأثير العملي فيه، فنحن بإزاء الحجاج بالاستعارة، وعندما يراد بها التّعبير عن رؤيتنا للأشياء، وخلق التّماثلات بمعزل عن الغرض الإقناعي، فنحن بإيزاء استعارة أدبيّة، فالتّمييز بينهما يؤول أحيانا إلى المقام وطبيعة الاستعمال ويؤول أحيانا أخرى إلى طبيعة بنيتها»[3].

وما نفهمه من كلام **"ماير" Mayer** أنّ الاستعارة الحجاجيّة هي استعارة تهدف إلى إثارة المتلقي، والتّأثير فيه بغية إقناعه وتوجيه سلوكه إلى فكرة معيّنة، في حين أنّ الاستعارة الجماليّة أو

(1) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجيّة للخطاب الفلسفي (ط1)، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت – لبنان/ الجزائر، 1430هـ – 2009م، ص: 154.

(2) عبد السّلام عشير، عندما نتواصل نغيّر مقاربة تداوليّة أوليّة معرفيّة لآليات التّواصل والحجاج، (د ط)، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2006م، ص: 123.

(3) محمّد مشبال، في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغيّة حجاجيّة لتحليل الخطابات، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2018م/1439هـ، ص: 314.

الأدبيّة فإنّ مهمّتها لا تتعدى زخرفة القول وتنميق الأسلوب، لأنّ مستعملها «يهدف أساسا إلى إظهار مقدرة أدبيّة وبراعة في تحسين القول وإخراجه مخرجا بديعيّا»[1].

وقد أبدى الباحث **"ميشال لوقرن"** رأيه في هذا الأمر، وانتهى إلى أنّ الاستعارة البديعيّة تحمل في طياتها مضامين حجاجيّة، يقول: «وهكذا نجد في مقابل الغاية الجماليّة للاستعارة الشّعرية مطمحا إقناعيّا للاستعارة الحجاجيّة»[2].

وفي هذا السّياق لابدّ أن نشير إلى نقطة مهمّة، وهو أنّ استعمالنا لمصطلح "الاستعارة الحجاجيّة" لا يعني بالضّرورة أنَّها استعارة خالية من الجمال «فالجمال متى رفد الحجاج أضحى الخطاب أكثر إقناعا وأقدر على إقتحام عالم المتلقي وتغييره»[3]، ولكنّنا نقصد أنّ عنصر الجمال فيها لا يكون أساسيّا، وإنّما هو عنصر مكمّل أو متمّم لوظيفتها الإقناعيّة، لأنّها بحاجة إلى أن تظهر بمظهر البداهة العقليّة، وبشكل عفويّ، لا تصنُّع فيه ولا تكلُّف، في حين أنّ الاستعارة الجماليّة تحتاج إلى الجهر بأنّها كذلك[4]، فعنصر الجمال فيها هو عنصر أساس حسب المبدع، بل ومقصود لذاته، بغية لفت المتلقي إليها، وإثارة إعجابه بها، «ولا يتمّ ذلك إلّا متى فاجأته وأدهشته بأصالتها أو بندرتها أو بحسن صياغتها»[5].

أمّا **"شايم بيرلمان"** فقد صرّح بأنّ الوظيفة الأولى للاستعارة هي "الإقناع"، أو الدّفع إلى الاقتناع، وهو ما دفعه إلى إنكار ورفض أي تصوّر غير حجاجيّ لها، يقول في كتابه Traité de l'argumentation" «إنّ أي تصوّر للاستعارة لا يلقي الضّوء على أهميّتها في الحجاج لا يمكن أن يحظى بقبولنا»[6].

(1) سامية الدريدي، دراسات في الحجاج، مرجع سابق، ص: 110.
(2) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي القديم، مرجع سابق، ص: 121.
(3) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص: 268.
(4) انظر: سامية الدريدي، دراسات في الحجاج، مرجع سابق، ص: 110، 111.
(5) سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي، مرجع سابق، ص: 267.
(6) محمّد الوليّ: الاستعارة في محطات يونانيّة وعربيّة، ط1، دار أمان، الرّباط، 1426هـ/ 2005م، ص: 459.

ويتّضح ممّا سبق أنّ الاستعارة آلية مهمّة من آليات الحجاج، وحجاجيتها، «تقوم في مستويات ثلاث: استدلال شبيه يتضمّن على مثال يُقتدى به في فهم مضمون الفكرة والاقتناع به، وسلطة قاهرة في نبوءة الفعل وعلامة تحقّقه فلا يكون الفهم سوى تحصيل حاصل، فهي تضمن التّوجيه والتّحكم، والثّالث: شكل أسلوبيّ فيه بيان وإيضاح أنّ ما يفهم من لغز الاستعارة والتباس الألفاظ المبنيّة عليها يكون أكثر رسوخا من فهم السّلوك العادي للّغة»[1].

ويمكننا أن نعتبر هذه العناصر الثّلاث مقوّمات أساسيّة لكلّ استعارة حجاجيّة.

وقد حظيت الاستعارة باهتمام القرآن الكريم، حيث تجلى حضورها في كثير من آياته، كما جاءت العديد من أمثاله مؤسّسة عليها من ذلك قوله تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ [سورة النّحل، الآية: 75].

يسعى الخطاب القرآني في هذا المثل إلى تحقيق مقصد حجاجيّ مهم يتمثّل في دحض عبادة الأصنام وإبطال المشاركة أو التّسوية بينها وبين الله سبحانه وتعالى.

ولتحقيق هذا المقصد، نجده يستخدم آلية من آليات الحجاج البلاغي، والمتمثّلة في "الاستعارة التّمثيليّة"، حيث مثّل سبحانه وتعالى «ما يُشرَك به بالمملوك العاجز عن التّصرّف رأساً، ومَثّل نفسه بالحرّ المالك الذي رزقه الله مالًا كثيرًا، فهو يتصرّف وينفق منه كيف يشاء، واحتج بامتناع الاشتراك والتّسوية بينهما مع تشاركهما في الجنسيّة والمخلوقيّة على امتناع التّسوية بين الأصنام التي هي أعجز مخلوقات الله وبين الله القادر على الإطلاق»، استعير التّركيب الدّال على الحالة المشبّهة المتمثل في حال من سوّى بين عبد مملوك لا يقدر على فعل شيء، وآخر حرّ رزقه الله مالا كثيرا فهو يتصرّف فيه وينفق منه كيف يشاء، للحالة المشبّهة التي هي حال من سوى بين الأصنام التي تعد من أضعف مخلوقات الله/ وبين الله الواحد الأحد، والجامع: هو إبطال ونفي التّساوي بينهما؛ فكما لا يتساوى

(1) عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجيّة للخطاب الفلسفيّ، مرجع سابق، ص: 160.

العبد المملوك العاجز عن فعل أيّ شيء مع العبد الحرّ الذي يملك مالا ويتصرّف فيه كيف يشاء كذلك لا تتساوي الأصنام التي هي أضعف مخلوقات الله، مع الله الواحد القادر على الإطلاق»[1].

وتبرز القيمة الحجاجيّة لهذه الصّورة الاستعاريّة في كون مادتها مستوحاة من «الفضاء الاجتماعي، الذي تنشط فيه مجموعة المتلقين الأوّلين، وفيه تتحرّك وتنسج مجمل علاقاتها الخاصّة والعامّة»[2]. ففئة العبيد والأحرار هي من الأمور التي يدركها المتلقي الأوّل خاصّة)، ويشاهدها في حياته اليوميّة، الأمر الذي يسهّل عملية الإقناع ويزيد من فعاليّة الحجاج.

كما أسهم في تفعيل الطّاقة الإقناعيّة لهذه الاستعارة التّمثيليّة، مجيئها على شكل "مقابلة"؛ حيث قابل المثل بين "عبد مملوك لا يقدر على شيء"، وآخر "حرّ رزقه الله مالا كثيرا فهو ينفق منه كيف يشاء"، وقد كان لهذا «التّقابل بلاغته وجماليّته في المثل القرآنيّ، ذلك أنّ «الضّديّة الظّاهرة بين طرفيه تعدّ مظهرا بارزا أمام المتلقي، وبلاغتها تكمن في المعنى الحقيقيّ المتخفي وراء المتضادين»[3]. والمتمثّل هنا في أنّ «عبادة الأوثان، والاعتقاد بأنّها قربة لله ما هو إلّا شرك بالله تعالى، وقد رسمت الآية لوحة تقابليّة مفعمة بالإيقاع الصّوتي وهي تصوّر مشهدا حيّا لمن سوّى بين مملوك عاجز عن التّصرّف، وبين حرّ مالك قد رزقه الله فهو يتصرّف فيه وينفق فيه كيف يشاء»[4].

وما عزّز القدرة الاقناعيّة للخطاب استعماله لأسلوب **"الالتفات"**، هذا الأسلوب الذي يعدّ من الأساليب البلاغيّة، ذات القدرة التّأثيرية في المتلقي، وذلك لما يحدثه من لفت للانتباه، وكسر لرتابة الخطاب كما أشرنا سابقا.

(1) الشّيرازي الشّافعي البيضاوي، أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل، المعروف بـ: تفسير البيضاوي، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التّراث العربي/ مؤسسة التّاريخ العربي، بيروت، لبنان، ج3/ص: 234.

(2) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 520.

(3) أسامة حيدر الدّيري، التّنغيم الصّوتي في الأمثال القرآنيّة – قراءة في بلاغة الخطاب–، مرجع سابق، ص: 209.

(4) المرجع نفسه، ص: 210.

وتكمن قيمته الحجاجيّة في هذا المقام، في «تعظيم أمر الرّزق الذي لا يأتي إلّا من عظيم لا يدانيه في عظمته أحد»[1].

وهكذا، فقد مثّل لفظ "رزقناه" نقطة التّحول، وبؤرة الحجاج في الخطاب، إذ «لما كان الكلام منصّبا على الرّزق وتفريعاته، وبيان أنّ الرّزاق هو الله كان لابدّ من تغاير الأسلوب، والتّحوّل من الغيبة إلى التّكلم، ليكون أدخل في الاستماع، وأشدّ تعظيما لهذا الرّزق»[2].

وقد بيّن "**عبد الله صولة**" الفائدة الحجاجيّة لهذا النّوع من الالتفات في الخطاب القرآنيّ بقوله: «إنّ هذا التّغيير في نوع الضّمائر مع بقاء الملتفت عنه واحدا لا يتغيّر، ليس لمجرّد نشاطه، وإنّما هو كذلك وربّما أساسا "لتوريط" هذا السّامع، والزّج به في القضايا التي يتناولها الخطاب، ويجعله طرفا فيها معنيّا بها»[3].

ممّا يعني أنّ مهمّة "**الالتفات**" عند "**عبد الله صولة**" تتجاوز لفت انتباه المتلقي إلى توريطه ودفعه إلى التّفاعل مع الخطاب، من أجل إيجاد تأويل خاصّ لهذا العدول.

وإذا كان استعمال هذا النّوع من الالتفات في الخطاب القرآنيّ يزيد من قدرته التّأثيريّة وطاقته الحجاجيّة "فإنّ تركه «والاستمرار في الكلام بضمير الغائب مدعاة إلى أن ينغلق الكلام القرآنيّ على نفسه، وإلى أن تنحصر وظيفته في مجرّد الإخبار عن أوضاع ومواقف وأحداث مرّت وولّى زمانها، ولكن القرآن كتاب حجاج، ومن خصائص الكلام الحجاجيّ أنّه كلام مواجهة، وانفتاح على المقام»[4].

ونخلص في الأخير إلى أنّ استعمال الخطاب القرآنيّ لهذا الأسلوب هو استعمال مقصود، يهدف من ورائه إلى رفع مستوى الإقناع والتّأثير في نفوس المتلقين إلى أبعد حدود.

---

(1) عبد الله خضر حمد، جماليات النّص القرآنيّ دراسة أسلوبيّة في المستوى التّركيبي، دار القلم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ص: 138.

(2) المرجع نفسه، ص: 139.

(3) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 462.

(4) المرجع نفسه، ص: 462، 463.

وقد اتخذت العمليّة الحجاجيّة المسار الآتي:

الحجة/ الدّليل	الضّامن	النّتيجة
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منّا رزق حسنا فهو ينفق منه سرًّا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون	العبد المملوك هو إنسان عاجز غير قادر على فعل شيء، أمّا العبد الحرّ فهو قادر ويتصرّف كيف يشاء. إذا لا يستوون.	الأصنام عاجزة غير قادرة على فعل شيء بينما الله قادر على الإطلاق إذا لا يستوون.

ويستمرّ الخطاب القرآنيّ في إبطال وإنكار التّسوية بين الأصنام التي هي من أضعف وأعجز مخلوقات الله، وبين الله الواحد القادر على الإطلاق، يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ [النّحل، الآية: 76].

«وهذا مثل آخر ضربه الله تعالى لنفسه وللوثن، فالأبكم الذي لا يقدر على شيء هو "الوثن"، والذي يأمر بالعدل هو الله تعالى»[1].

وقد لجأ الخطاب القرآنيّ إلى التّعبير عن مقاصده باستعمال تقنية "الاستعارة التّمثيلية"، باعتبارها من الوسائل البلاغيّة ذات القدرة الإقناعيّة في المتلقي، وذلك لما تملكه من «عنصر الإيحاء الذي يغذي الدّلالة، ويعمّقها بشكل يفتح التّأويل إلى معان متنوّعة وإن كان المصبّ واحدا»[2]، حيث استعير التّركيب الدّال على الحال المشبّه (حال من سوّى بين رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وآخر حرّ يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، للحال المشبّه به (حال من سوّى بين الأصنام الضّعيفة والله القادر على الإطلاق)، (والجامع هو امتناع وانتفاء التّساوي بينهما) فكما لا يستوي الرّجل الأبكم الذي لا يقدر على شيء، مع الرّجل الحرّ الذي يأمر بالعدل وهو نفسه على صراط

(1) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج12/ ص: 386.

(2) رشيد شعلال، شعريّة الاختزال عند البردوني "الصّورة الاستعاريّة أنموذجا"، مجلّة التّواصل، مجلّة نصف سنويّة محكّمة تعنى بقضايا الأدب والنّقد، تصدر عن مخبر الأدب العام والمقارن، كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة والاجتماعيّة، العدد الثّاني، جامعة باجي مختار، عنابة (الجزائر)،جوان 2008، ص: 110.

مستقيم، فكذلك لا تستوي الأوثان (الأصنام) التي هي أضعف مخلوقات الله مع الله القادر على الإطلاق.

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيلية في توجيهها للخطاب نحو نتيجة معيّنة، تتمثل في امتناع وانتفاء التّساوي بين الأصنام أضعف مخلوقات الله، وبين الله الواحد القادر على الإطلاق.

كما تبرز الفعاليّة الحجاجيّة لهذه الصّورة الاستعاريّة في كون مادتها مستوحاة من المحيط الاجتماعي، فالرّجل الأبكم هو «الذي ولد أخرس فلا يَفهم ولا يُفهم»[1]، وهذا معروف لدى كلّ إنسان، كما معروف عنه أنّه لا يقدر على شيء، وأنّه عبئٌ وثِقل على غيره، وهو ما أسهم في تقريب الفكرة، لذهن المتلقي، وزاد من قوّتها الإقناعيّة والتّأثيرية.

وممّا زاد في تفعيل القوّة الحجاجيّة لهذه الصّورة الاستعارية استعمالها لألفاظ ذات حكم قيمة أخلاقي. حيث وصف الخطاب الرّجل الأوّل بـ "الأبكم، لا يقدر على شيء، كَلٌّ على مولاه، لا يأت بخير"، وهي صفات تحمل في ذاتها حكم قيمة سلبي إذ توحي هذه الصفات: بالعجز والضَّعف، فيما وصف الرّجل الثّاني بقوله "يَأمر بالعدل، على صراط مستقيم"، وهي صفات منافية للتي قبلها، حيث تحمل في ذاتها قيمة إيجابية، إذ توحي هذه الصّفات بالخير، والعدل والإحسان والقوّة.

ولاشكّ في أنّ انتقاء الخطاب القرآنيّ لهذه القيم هو اختيار مقصود، يتوافق مع مقاصده وأغراضه الحجاجيّة، والتي تتمثّل في عدم التّسويّة بين الأصنام العاجزة الضّعيفة، واللّه العادل القادر. كما نلمح فيها أيضا تنفيرا من عبادة الأصنام التي لا تسمن ولا تُغني من جوع، في مقابل تحبيب وترغيب في عقيدة التّوحيد، التي تدعو إلى العدل ونشر الخير والسّلام.

وقد اتخذت العمليّة الحجاجيّة المسار الآتي:

(1) الزّمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف، مصدر سابق، ص: 580.

الحجّة	الضّامن	النّتيجة
ضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كلّ على مولاه أينما يوجّهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم.	الأبكم شخص عاجز وغير قادر على فعل شيء، أما السّليم الذي يأمر بالعدل فهو قادر. إذا لا يستويان.	الأصنام عاجزة غير قادرة على فعل شيء، بينما الله قادر على الإطلاق إذا لا يستويان.

وتبقى قضيّة التّوحيد، وإفراد الله سبحانه وتعالى بالرّبوبيّة ونبذ الشّرك والوثنيّة أهمّ المقاصد الحجاجيّة التي يروم الخطاب القرآني تحقيقها يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿**أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾ [سورة الأنعام، الآية: 122].

يقارن الخطاب القرآنيّ في هذا المثل بين «حال الإنسان المؤمن الذي كان هالكا، حائرا، ضائعا في حياته، فأحيا الله قلبه للإيمان، وهداه ووفّقه لإتّباع رُسله، وجعل لهُ نورًا يمشي به في النّاس، ويهتدي كيف يسلك وكيف يتصرّف به، بحال من مثله في الظّلمات؛ أي الجهلات والأهواء والضّلالات المتفرّقة والتي ليس بخارج منها؛ أي لا يهتدي إلى منفذ ولا مخلص ممّا هو فيه»[1].

وتكمن القوّة الحجاجيّة لهذه الآية القرآنيّة في احتوائها على كمّ هائل من الاستعارات (التّصريحيّة)؛ التي عزّز حضورها القدرة الإقناعيّة للخطاب، حيث استعارة كلّا من:

الموت: للشّرك والكفر.

الإحياء: للحياة الحقيقيّة المتمثلة في حصول الإيمان الحقيقيّ؛ إذ «تفيد جملة ﴿**فَأَحْيَيْنَاهُ**﴾ أنّ الإيمان – وإن استلزم سعي الإنسان لنيله – لا يتمّ إلّا بهداية من الله»[2].

ثمّ جاء قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ﴾، حيث استعير لفظ "النّور" في هذا المقام للقرآن الكريم، الذي هو طريق مضيء يرشد كلّ إنسان مؤمن، إذ في «ضوء هذا النّور يستطيع أن يميّز مسيرة

(1) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، ج2/ص: 57.

(2) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل ، مصدر سابق، المجلد4 ، ج07 – 08/ ص: 403.

حياته بين النّاس، وأن يصون نفسه ويحافظ عليها، ويحصّنها ضدّ ما يقع فيه الآخرون من أخطار الطّمع والجشع والأفكار المادّية المحدودة...»[1].

وفي الأخير استعير لفظ "ظلمات" للمشرك الكافر ولطريقه المظلم والمعتم.

ولا شكّ في أنّ استعارة ثنائيّة "الموت والحياة" للشّرك والإيمان قد استمدّت مادتها من المجال "العقائدي"، وهو ممّا تؤمن به العرب وغيرها من شعوب العالم، فقضيّة الموت والحياة هي قضيّة حتميّة ثابتة، موجودة ومعترف بها عند كلّ الشّعوب وعبر مختلف العصور.

أمّا استعارة النّور والظّلمات 'للإيمان" و"الكفر"، فقد استمدّت مادتها من مجال "الطبيعة، ولا شكّ في أنّ الإنسان بطبعه وفطرته محبّ للنّور، وكاره للظّلام.

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذه الاستعارات أساسا، «في جعل المعاني المستعار لها ممّا لا يجادل فيه متلقو القرآن من العرب خاصّة»[2]، وسائر الأمم عامّة، فهم إن جادلوا في أنّ الإيمان بالله الواحد الأحد ليس أفضل من وثنيتهم وشركهم، فإنّهم لا يستطيعون أن ينكروا أنّ الحياة أفضل من الموت وأجمل منه بكثير.

كما أنّهم قد يعترضون على أنّ القرآن يهدي إلى الطّريق السّويّ، وينير الدّرب، لكنّهم لا يستطيعون أن يعترضوا أيضا على ما يحمله النّور من معنى الهداية والإرشاد.

وقد يعترضوا أيضا على أنّ "الكفر ضلال" بقولهم "إنّ الكفر ليس بضلال " ولكنّهم لا يستطيعون أن يعترضوا على ما يحمله لفظ "الظّلام" من معنى المتاهة والضّلالة والضّياع، والشّتات في الأمر.

وقد كشف "**الزّركشي**" في كتابه "البرهان في علوم القرآن" عن البعد الحجاجيّ في استعارة النّور والظّلام للإيمان والكفر بقوله: «... فالمرغبّ في الإيمان مثلا إذا مثّل له بالنّور تأكّد في قلبه المقصود، والمزهّد في الكفر إذا مثّل له بالظّلمة تأكّد قبحه في نفسه»[3]، ذلك أنّ الإنسان يميل بطبعه إلى النّور

(1) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج:7-8/ص: 173.
(2) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 542.
(3) الزرّكشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق،ج1/ص: 488.

والضّوء، الذي يولّد البهجة وانشراح الصّدر، وينفر من الظّلمة والعتمة وما ينجرّ عنها من إحساس بالحزن والكآبة والضّيق. «ولكن هل غير لون البياض وما يترتّب عليه جعل النّور محبّبا عندهم؟، وهل غير لون السّواد وما ينجم عنه من أمور مستكرهة جعل الظّلام منفرّا لهم؟ بحيث يكون مرجع الأمور دائما إلى مسألة اللّون التي غدت تمثّل موضع قول عند العرب، وقد أكثر القرآن استخدامها من أجل ذلك»[1].

وهكذا فاستعارة "البياض" و"السّواد"، أو ما يفهم منه بياض/سواد، كاستعارة النّور والظّلام، للحياة والموت أسهم بشكل كبير في تحقيق الغرض الحجاجيّ المقصود، والمتمثّل في التّحبيب في الإيمان، والدّعوة إلى التّمسك به، في مقابل التّنفير من الشّرك والكفر والدّعوة إلى التّخلي والابتعاد عنه، «فالإيمان إذ يوصف بالنّور يوضع على المحور الذي ينتظم الأمور البيضاء الميمونة، المباركة، فيكون بذلك ميمونا مباركا، مشحونا بقيمة إيجابيّة، والكفر إذ يوصف بالظّلام يوضع في زمرة الأشياء السّوداء المشؤومة، البغيضة عادة، فيكون بغيضا مشؤوما»[2].

وقد اتّخذ الخطاب القرآنيّ من "القيم" حجّة أساسيّة يستدلّ بها لإيصال أفكاره وإبراز مقاصده، من ذلك استعماله لكلمتي "النّور" و"الظّلمات"، وهي من القيم المحسوسة التي توجّه السّلوك وتقرّر الأفعال، وقد وظّفت في سياق هذه الآية بمعنى "الإيمان" و"الكفر". ولاشك في أنّ هاتين اللّفظتين تفيدان في ذاتهما «حكم قيمة أخلاقيا، ولكن ليس لها رغم ذلك نفس الطّاقة الحجاجيّة للألفاظ التي استعارها القرآن لها، ومعنى هذا أنّ حكم القيمة الذي تحمله الاستعارة يكون أنجع في الحجاج وأقطع للمحاجج من حكم القيمة الذي يحمله اللّفظ على الحقيقة»[3].

ممّا يعني أنّ إطلاق لفظ الظّلمات على الكفر أشدّ تأثيرا ووقعا في نفس المتلقي من لفظ الكفر مجرّدا، ونفس الشّيء بالنّسبة لمفردة النّور في إطلاقها على الإيمان.

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 536.
(2) المرجع نفسه، ص: 537.
(3) المرجع نفسه، ص: 590.

ولعلّه من المهمّ جدّا أن نشير في هذا المقام إلى حقيقة مهمّة مفادها أنّ لفظ النّور يرد في القرآن الكريم بصيغة المفرد بينما تأتي الظّلمة بصيغة الجمع "ظلمات"[1].

وفي هذا لفتة حجاجيّة لطيفة، «إلى حقيقة كون الظّلام (المادي والمعنوي) مصدرا دائما للتّشتت والانفصال، والتّباعد، بينما النّور رمز التّوحيد والتّجمع... فنور العلم والقرآن والإيمان، أساس الوحدة، وظلام الجهل والكفر والنّفاق أساس التّفرقة»[2].

ونخلص في الأخير إلى أنّ الصّورة الاستعاريّة أسهمت بشكل فعّال في بناء المثل القرآنيّ، كما أسهمت في تعزيز قدرته الإقناعيّة وإيصال مقاصده الحجاجيّة للمتلقي، وذلك بفضل ما تحدثه من تناسب بين المستعار والمستعار له يصل حدّ الانصهار والذّوبان، وهو ما يكثّف المعنى ويجعله أكثر إيحاء وأعمق أثرا ، ما يدفع المتلقي إلى محاولة تأويله وفكّ شفرته، ومعرفة المعنى الضّمني منه، انطلاقا من المعنى المصرّح به، وبهذا يجد نفسه مرغما على تصديق ما توصّل إليه بنفسه، وهنا مكمن الحجاج.

(1) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، المجلد الرّابع، ج (07-08)/ص: 08.
(2) المصدر نفسه، ص: 08.

الفصل الرّابع:

الحجاج التّداولي في المثل القرآني.

توطئة:

علاقة التّداوليّة بالحجاج.

أوّلا: الرّوابط الحجاجيّة في المثل القرآني.

ثانيا: العوامل الحجاجيّة في المثل القرآني.

ثالثا: الأفعال اللّغويّة في المثل القرآني.

رابعا: حجاجيّة الحوار في المثل القرآني.

توطئة: الحجاج والتّداولية:

لقد كان للبحوث التّداولية دورا كبيرا في تطوير بلاغة الحجاج في الرّبع الأخير من القرن العشرين، خاصّة عندما استقطبت نظريّة الحجاج نتائج المباحث اللّسانيّة والبلاغيّة والاجتماعيّة والتّقنيّة، وهي مباحث تصبّ كلّها في الحقل التّداولي، الذي يهدف إلى استثمار كلّ الوسائل والآليات المتاحة من أجل إيصال رسالة لغويّة معيّنة، وجعل المعني بها يعيها ويستوعبها ويتحرّك في إطار إنجازها[1].

ويذهب "**الحبيب أعراب**" إلى أنّ الاعتقاد بأنّ دراسة الحجاج في الخطاب اللّفظي هو من شأن التّداوليّة له ما يبرّره، إذ أنّ كلّ خطاب حجاجيّ يخضع ظاهريّا وباطنيّا لقواعد شروط القول والتّلقي، مما يعني أنّ كلّ خطاب حجاجيّ تبرز فيه مكانة القصديّة والتّأثير والفعاليّة، وهو ما يؤكّد انتماء النّص الحجاجيّ إلى مجال التّداوليات، على الرّغم من أنّ التّداولية مجالها واسع ومتشعّب، وهو ما يتيح القول بوجود تداولية البلاغيين وتداولية اللّسانيين والمناطقة... وبغض النّظر عن تداخل اختصاصات المقاربة التّداولية فإنّ هذه الأخيرة تحاول الإجابة على أسئلة مهمّة مثل:

من يتكلّم؟ وإلى من يتكلّم؟

ماذا تقول بالضّبط حين تتكلّم؟

ما مصدر التّشويش والإيضاح؟

كيف تتكلّم بشيء وتريد قول شيء آخر؟

وهي أسئلة تستدعي الإجابة عنها استحْضار مقاصد التّكلّم وأفعال اللّغة وبعدها التّداولي والسّياقي، كما أنّها تنطبق على كلّ أنواع الخطاب بما فيها الخطاب الحجاجي[2].

(1) انظر: محمد سالم محمّد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 175.

(2) انظر: الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري)، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد –الأردن، 1431هـ- 2010م، ج3/ص: 35-36.

ثمّ إنّ الحجاج اللّغوي التدّاولي في الخطاب يندرج في الأساس ضمن التّداولية المدمجة التي وضع أسّسها كلّ من"**ديكرو" Ducrot** و"**أنسكومبر" Anscombre**، والتي تعنى بدراسة الوسائل اللّغوية وإمكانات اللّغة الطّبيعيّة التي يتوفّر عليها المتكلّم لتوجيه خطابه وجهة معيّنة تمكّنه من تحقيق مقاصد حجاجيّة محدّدة.

وهذا الانتماء للتّداولية أقرّ به **"ديكرو" Ducrot** نفسه أثناء تحديده المجال الذي تنتمي إليه أبحاثه يقول: «أريد بادئ ذي بدء أن أحدّد الاختصاص الذي تنتمي إليه أبحاثي، إنّه التّداوليّة الدّلاليّة، أو التّداولية اللّسانيّة»[1].

إنّ التّداولية المدمجة أو التّداولية اللّسانية جاءت في الأساس لتفنّد وتعارض التّصوّر القائل بوجود علاقة خطيّة بين كلّ من المستوى النّحوي والمستوى الدّلالي والمستوى التّداولي، وأنّ كلّ مستوى من هذه المستويات ينطلق من النّتائج التي توصّل إليها المستوى الذي يسبقه، لتنتهي إلى أنّ الجانب التّداوليّ مدمج في الجانب الدّلاليّ، ولذلك وجب البحث عن الجوانب التّداوليّة المتواجدة في كلّ من الجانب التّركيبيّ والدّلاليّ لا الاقتصار عمّا يخبر عنه الجانب الدّلاليّ[2].

أمّا الفكرة الأساسيّة التي تقوم عليها "التّداولية المدمجة" فتتمثّل في أنّ جميع الملفوظات تحقّق بالضّرورة عملا تداوليّا/حجاجيّا، إذ أنّ دورها لا يقتصر على مجرّد الإخبار فقط وإنّما لها دور كبير في توجيه القول وجهة حجاجيّة معيّنة. مما يعني أنّ القيمة التّداولية/الحجاجيّة لقول ما هي القيمة الأساسيّة. وليس القيمة الإخباريّة –كما كان سائدا فيما سبق– والتي هي في الأساس متفرّعة من المعطيات الحجاجيّة[3].

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 35.

(2) انظر: عبد الواحد بن السّيد، الحجاج في الخطابة، تقديم: أبو بكر العزّاوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، 2020م، ص: 41.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص: 40، 41.

وبناء على ذلك، "حصرت التّداوليّة المدمجة دراسة الجوانب التّداوليّة في اللّغة، وحصرت كذلك الحجاج داخل بنية اللّغة، وذلك لما تتّصف به اللّغة من وظائف حجاجيّة تيسّر توصيل الرّسالة إلى المتلقي"[1].

ويتمظهر البعد التّداولي في الخطاب الحجاجيّ في مستويات عدّة أهمّها: مستوى أفعال الكلام، ومستوى السّياق، ومستوى الحوار، وسنفصّل القول في هذه المستويات فيما يأتي:

أ. مستوى أفعال الكلام:

من المعروف أنّ نظريّة الحجاج انبثقت في الأساس من نظرية أفعال الكلام التي وضعها أسّسها كلّ من "**أوستين**" **Austin** و"**سورل**" **Searle**، حيث قام "**ديكرو**" **Ducrot** و"**أنسكومبر**" **Anscombre** بتطوير أفكارهما، واقترحا إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج[2].

"والخطاب بحسب مفهوم التّداوليات التّحليليّة –كما في نظريّة أفعال الكلام– عبارة عن أفعال كلاميّة تتجاوز الأقوال والملفوظات إلى الفعل الإنجازي، والتّأثيري الذي يتركه ذلك الإنجاز"[3].

فالتّصوّر التّداولي للّغة يرفض رفضا تامّا أن تكون اللّغة مجرّد وسيلة لتمثيل الواقع، وإنّما هي بدرجة أولى جهاز يمكّن من إنجاز أفعال من نمط معيّن كالأمر والاستفهام والنّهي وغيرها من الأفعال الكلاميّة التي هي في حقيقة الأمر أقوال يمتزج فيه القول بالفعل[4].

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذه الأفعال الكلاميّة في قدرتها على التّأثير في المتلقي، وذلك بتوجيهه نحو نتيجة معيّنة أو صرفه عنها.

(1) بن يحي طاهر ناعوس، الحجاج في القرآن الكريم نماذج تطبيقيّة، ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمّان، 2022م، ص: 110.

(2) انظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 15.

(3) انظر: أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي – دراسة تداوليّة–، ط1، الدّار المتوسطيّة للنّشر، 1437هـ-2016م، ص: 132.

(4) انظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص: 116، 117.

ب.مستوى السّياق:

من المعروف أنّ نجاح خطاب ما لا يعتمد فقط على كفاية المتكلّم اللّغوية، وإنّما يعتمد أكثر على كفايته التّداوليّة، التي يندرج تحتها قدرته على إنجاز خطاب ملائم للسّياق[1]، فنجاح الخطاب تداوليّا يرتبط بمدى نجاحه في السّياق الذي يرد فيه، ولهذا فلا فائدة من الحديث عن إنجاز أفعال الكلام خارجا من السّياق المحدد تحديدا اجتماعيّا ولغويّا[2].

ونشير في هذا المقام إلى أنّ السّياق لا يُنظَر إليه من زاوية المتكلّم فقط حتى يتمكن من إنجاز خطاب مؤثر، وإنّما يُنظر إليه كذلك من زاوية المتلقي والخطاب اللّغوي نفسه[3]؛ ذلك أنّ معرفة السّياقات المتعدّدة التي يتم فيها التّلفظ تساعد المتلقي على فهم دلالة النّصوص، ومن ثمّ تمكّنه من تأويل الخطاب تأويلا سليما ينسجم ومقاصد المتكلّم الحجاجيّة.

ممّا يعني أنّ السّياق له دور كبير في تحديد وتوجيه دلالة النّصوص، وحسن توظيفه واحترام حدوده يعدّ من العوامل المساعدة التي تضمن نجاح وسلامة المخطّط الإقناعي. فهو إذا مؤطّر تداولي لأيّ خطاب حجاجيّ بحيث لا يمكن الحكم على نجاح الخطاب الحجاجيّ إلاّ من خلال ربطه بالسّياق الذي ورد فيه[4].

ج. مستوى الحوار والتّحاور:

وهو من المستويات البارزة التي يتجلى فيها البعد التدّاولي للخطاب الحجاجيّ، وعلى الرّغم من أنّ الظّاهرة التّخاطبية الحواريّة تعتبر صميميّة في كلّ خطاب، إلاّ أنّه من منظور بعض الاتجاهات التّداولية يعدّ أساس الحجاج[5].خاصّة أنّه يؤسّس على الحقيقة واحترام آراء غيره، بالإضافة إلى

(1) انظر: أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي –دراسة تداولية، مرجع سابق، ص: 133.

(2) انظر: محمد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 186.

(3) انظر: أمال يوسف المفامسي، الحجاج في الحديث النبوي –دراسة تداولية–، مرجع سابق، ص: 134.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص: 135، 136.

(5) انظر: الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"، مقال ضمن كتاب، الحجاج مفهومه ومجالاته، مرجع سابق، ج3/ ص: 37.

إشراكه المخاطَب في العمليّة الحجاجيّة، ممّا يعني أنّه يعرض الحجج والحجج المضادّة، بغية الوصول إلى تفاهم أو اتفاق حول فكرة معيّنة.

"وقد تجلّت أهميّة المستوى الحواري التّداولي في الحجاج في نظريات الحجاج كما عند "**بيرلمان perelman**"، الذي انطلق من فكرة أنّ الحجاج في النّهاية ليس سوى دراسة لطبيعة العقول، ثمّ اختيار أحسن السّبل لمحاورتها، ثمّ محاولة حيازة انسجامها الإيجابي، والتحامها مع الطّرح المقدّم، وإلاّ كان الحجاج بلا تأثير"[1]، وهو ما يؤكّد أنّه جزء لا يتجزأ من العمليّة الحجاجيّة بأسرها.

كانت هذه أهمّ المستويات التي يتجلى فيها البعد التّداولي في الخطاب الحجاجيّ، وهذا يدلّ على التّرابط والتّداخل الشّديد بين كلّ من اللّسانيات التّداوليّة ونظريّة الحجاج ، وهو أمر لا غرابة فيه؛ لأنّ الأخيرة ولدت في الأساس من رحم اللّسانيات التّداوليّة، بالإضافة إلى أنّ "**ديكرو**" **Ducrot** مؤسّس نظريّة الحجاج اللّغوي صرّح كما أشرنا في بداية الفصل بأنّ نظريّته تنتمي في الأساس إلى مجال التّداوليات.

ومن هذا المنطلق يسعى هذا الفصل إلى قراءة حجاجيّة للأمثال القرآنيّة وفق المعطيات اللّغوية/التّداوليّة وذلك من خلال الإجابة على السّؤالين الآتيين:

ما هي أهمّ الوسائل والآليات الحجاجيّة التّداوليّة التي أسّست عليها الأمثال القرآنيّة؟ وأين تبرز قيمتها الحجاجيّة؟

1- الآليات الحجاجية في المثل القرآنيّ:

ارتكزت الأمثال القرآنيّة على مجموعة من المؤشرّات الحجاجيّة التي عزّز استعمالها القدرة الإقناعيّة والتّأثيريّة للمثل القرآنيّ من ذلك نذكر:

أولا: الرّوابط الحجاجية في المثل القرآني: أشرنا فيما سبق إلى أنّ دور الرّوابط لا يقتصر فقط على الرّبط بين أجزاء النّص من أجل تحقيق التّماسك والانسجام فحسب، وإنّما تضطلع الرّوابط بدور

(1) أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي –دراسة تداوليّة–، مرجع سابق، ص: 137.

كبير في تفعيل عمليّة الإقناع والتّأثير، وذلك لما تحمله من خصائص ومميّزات تجعلها تُسهم في فهم الخطاب وإدراك مقاصده وأغراضه الحجاجيّة.

فأهميّة الرّوابط الحجاجيّة تكمن في أنّها تربط بين قضيتين أو أكثر تُسهم في بناء هيكلة مكوّنات الخطاب، ويكون لها دور كبير في ربط المقدمات بالنّتائج داخل الخطاب وذلك بالانتقال من أحدهما إلى الآخر وفق تسلسل معيّن، وباستعمال أدوات لغويّة معيّنة[1].

وقد حفلت الأمثال القرآنيّة بمجموعة من الرّوابط الحجاجيّة التي عزّز حضورها القوّة الإقناعيّة للخطاب، لعلّ من أبرزها: الواو، والفاء، ولكن، وإذ، ولو...

وسنتطرق فيما يأتي إلى عرض بعض النّماذج لهذه الرّوابط مع تفصيل أدق.

- **توظيف الرّابط الحجاجي "الواو" في المثل القرآني:**

وهو حرف عطف له شروط في ربط الجمل، كما يعدّ من الرّوابط الحجاجيّة المهمّة التي تعمل على ربط وترتيب الحجج، ونسجها في خطاب واحد متكامل، ليس هذا فحسب وإنّما يعمل كذلك على تقوية الحجج بعضها ببعض[2] من أجل تحقيق النّتيجة المقصودة من الخطاب.

ويتوفّر هذا الرّابط الحجاجيّ على تمظهران حجاجيّان هما:

الأوّل: تحقيق الانسجام النّصي.

الثّاني: تحقيق التوّجه الحجاجي وتعميقه[3].

وقد تجلّى هذا الرّابط الحجاجي في المثل القرآني في مواضع عديدة لعلّ من أبرزها قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاء غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاء حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ**﴾ [سورة محمّد، الآية: 15].

(1) انظر: عايد جدّوع حنّون وثائر عمران الجنابي، الحجاج في القرآن – آيات الأحكام نموذجا–، مرجع سابق، ص: 21.

(2) انظر: عبد الهادي بن ظافر الشهيري، استراتيجيات الخطاب، مرجع سابق، ص: 472.

(3) انظر: عايد جدّوع حنون وثائر عمران الجنابي، الحجاج في القرآن – آيات الأحكام نموذجا، مرجع سابق، ص: 32- 33.

تتضمّن الآية الكريمة وصفا دقيقا لمصير كلّ من المؤمنين والكافرين، فالفئة الأولى هم المتّقون الذين يعملون الصّالحات والذين يبشّرهم الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم بالجنّة خالدين فيها، أمّا الفئة الثّانية فهم الذين زُيّن لهم سوء أعمالهم، وقد توعدهم الله سبحانه وتعالى بالنّار خالدين فيها[1].

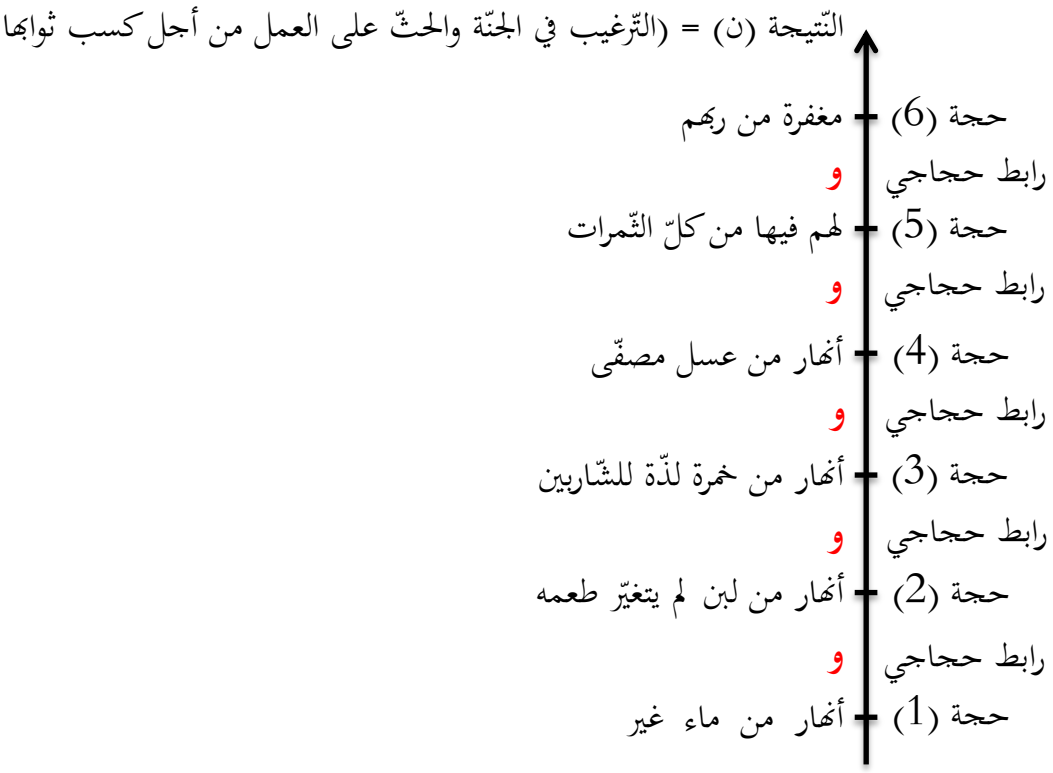
والآية الكريمة بهذا الوصف ـ لمصير كلّ من أهل الجنّة وأهل النّار – إنّما تهدف إلى تحقيق مقصد حجاجيّ مهم يتمثل في التّرغيب في الجنّة، وحثّ المؤمنين على العمل من أجل كسب ثوابها، في مقابل التّنفير من النّار والتّرهيب منها لتجنّب عقابها وعذابها.

وقد كشف المثل القرآنيّ عن ستّ صفات للجنّة التي وعد بها الله سبحانه وتعالى عباده المتّقين تتمثّل في: ﴿**أَنْهَارٌ مِّن مَّاء غَيْرِ آسِنٍ، وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ، وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ، وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى، وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ، وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ**﴾، وقد مثّلت هذه الصّفات في الآية الكريمة حججًا تضافرت فيما بينها لخدمة نتيجة واحدة.

وقد قام الرّابط الحجاجيّ "الواو" بالرّبط بين هذه الحجج وعمل على ترتيبها الواحدة تلو الأخرى، وذلك لتقوية وتدعيم النّتيجة المقصودة والمتمثّلة في "ترغيب المؤمنين في الجنّة وحثّهم على العمل من أجل كسب ثوابها".

وقد أضفى هذا الرّبط النّسقي بين الحجج سلميّة تدريجيّة باتجاه الحجّة الأقوى بشكل عمودي على النّحو الآتي:

(1) أنظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج23- 24/ ص: 543.



وهكذا فقد توفّرت آية المثل على ستّ حجج تضافرت فيما بينها وتدرّجت في القوة من "الأضعف إلى الأقوى" بواسطة الرّابط الحجاجي "الواو" لخدمة نتيجة ضمنيّة واحدة مفادها التّرغيب في الجنّة وحث المؤمنين على العمل لكسب ثوابها.

ومن الأمثال القرآنيّة كذلك التي تجلى فيها هذا الرّابط الحجاجيّ نذكر قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ**﴾ [سورة هود، الآية 24].

لقد ضرب الله سبحانه وتعالى من خلال هذه الآية الكريمة مثلا للإنسان المؤمن والإنسان الكافر حيث شبّههما بـ ﴿الأعمى و الأصمّ و السّميع و البصير﴾، أي: «مثل فريق المسلمين كالبصير والسّميع، ومثل فريق الكافرين كالأعمى والأصم، لأنّ المؤمن ينتفع بحواسه لاستعماله إياها، والكافر لا ينتفع بها، فصارت بمنزلة المعدوم، وإنّما دخل الواو ليبيّن أنّ حال الكافر كحال الأعمى على حدّة، وكحال الأصم على حدّة، وحال من يكون قد جمع بين الصّنفين جميعا ﴿**هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً**﴾ أي:

هل يستوي حال الأعمى والأصم وحال السّميع والبصير عند عاقل، فكما لا تستوي هاتان الحالتان عند العقلاء كذلك لا تستوي حال الكافر والمؤمن»[1]

وقد جاء التّمثيل في هذا المثل من «طريق المقارنة بين الأضداد؛ لاستمالة المتلقي وإقناعه بالفرق الواسع بين الإيمان والكفر، وأنّ توظيف حاسة السّمع والبصر؛ لأهميتهما لأنّهما حاستان تدركان عمق الأشياء واستيعابها، وأنّ عمليّة طمسهما وإلصاقهما بالفريق الأوّل؛ لكي يستقرّ الإذعان والتّسليم في النّفس»[2]

إنّ هذه الآية الكريمة «لها طابع حجاجيّ لأنّها تسعى إلى التّأثير في الآخر، والطّلب منه باتّخاذ موقف أو تغيير موقفه السّابق»[3]، وقد أسهم الرّابط الحجاجي "الواو" في تحقيق الرّبط النّسقي بين الجمل حيث عمل على ترتيب الحجج وتسلسلها داخل الخطاب للوصول إلى النّتيجة المقصودة، والمتمثلة في إبراز الفرق الكبير والواضح بين الإنسان المؤمن والإنسان الكافر.

- **الرّابط الحجاجي "الفاء" في المثل القرآنيّ:**

يعدّ الرّابط "الفاء" من الرّوابط الحجاجيّة البارزة والمهمّة التي تُسهم في إنجاح العمليّة الحجاجيّة، ولهذا الرّابط دلالات عديدة تختلف باختلاف السّياق الذي يرد فيه، إذ لا يقتصر دوره على التّرتيب والتّعقيب فحسب وإنّما يعمل كذلك على الرّبط بين السّبب والنّتيجة، وكذا «الرّبط بين النّتيجة والحجّة من أجل التّعليل والتّفسير، فهو أداة ربط عليّة واستنتاجيّة في الخطاب الحجاجيّ التّداولي»[4]،كما أنّه أداة ربط سريعة، إذ يفيد الرّبط السّريع بين الأفعال والأحداث كقوله تعالى: ﴿**إِنَّما أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾. [سورة يس، الآية:82].

---

(1) أمين الإسلام بن حسن الطّبرسي، مجمّع البيان في تفسير القرآن، ط1، دار المرتضى، بيروت-لبنان، 1427هـ/ 2006م، ج5/ص: 199-200.

(2) مثنى كاظم صادق، أسلوبيّة الحجاج التّداولي والبلاغي تنظير وتطبيق على السّور المكيّة، مرجع سابق، ص: 172.

(3) لطيف حاتم الزّاملي، حجاجيّة الرّوابط والعوامل في الجزء الثّلاثين من القرآن الكريم مقاربة في ضوء التّداوليّة المدمجة، مقال ضمن كتاب: الحجاج بين النّظريّة والتّطبيق، إعداد وتقديم: أبو بكر العزاوي، ط1، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد، الأردن، 2020م، ص: 186.

(4) رائد مجيد جبّار الزّبيدي، الحجاج في نهج البلاغة الرّسائل اختيارا، جزء من متطلبات نيل شهادة دكتوراه فلسفة في اللّغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة البصرة، 1435هـ/ 2013م، ص: 117.

ومن أمثلة هذا الرّابط في المثل القرآنيّ قوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا**﴾ [سورة الكهف، الآية: 45].

يهدف الخطاب القرآنيّ من ضربه لهذا المثل أن يصوّر للمتلقي مشهدًا حيًّا وصادقا عن سرعة زوال وانقضاء الحياة الدّنيا التي يتنافس النّاس عليها ويلهثون وراءها، ولهذا نجده يشبّهها بالماء الذي اختلط به نبات الأرض «أي ما فيها من الحبّ، فشّب وحسُن، وعلاه الزّهر والنّور والنّظرة، ثم بعد هذا كلّه أصبح (هشيما) يابسا (تذروه الرّياح)؛ أي تفرقه وتطرحه ذات اليمين وذات الشّمال»[1].

وقد تمّ الرّبط بين عناصر المثل القرآني بواسطة الرّابط الحجاجي "الفاء"، والذي أفاد في هذا المقام التّرتيب والتّعقيب من دون مهلة زمنيّة، ما أسهم في تقوية النّتيجة الضّمنيّة المقصودة من الخطاب والمتمثلة في "سرعة زوال وانقضاء الحياة الدّنيا"، والهدف من هذا التّمثيل هو تنبيه الإنسان حتى لا يغترّ ويركض وراء هذه الحياة الزّائلة.

ومن أمثلة هذا الرّابط كذلك قوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ**﴾ [سورة النّحل، الآية: 112].

إنّ الخطاب القرآني في هذا المثل يصوّر حال قرية كانت تعيش في أمان واطمئنان، يأتيها رزقها سهلا هنيئا من كلّ مكان، فجحدت وأنكرت نعم الله عليها «ولهذا بدّلهم الله بحالِيهم الأولين خلافها»[2] فقال: ﴿**فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ**﴾، «استعار الذّوق لإدراك أثر الضّرر، واللّباس بما غشيهم واشتمل عليهم من الجوع والخوف»[3].

(1) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلّد الثّالث/ ص: 78.

(2) المصدر نفسه، المجلّد الثّاني/ ص: 530، 531.

(3) الشّيرازي الشّافعي البيضاوي، أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل المعروف بتفسير البيضاوي، مصدر سابق، ج3/ ص: 242.

نلاحظ أنّ الرّابط الحجاجي "الفاء" في هذا المثل قد ربط الحجّة (فكفرت بأنعم الله)، بالنّتيجة (فأذاقهم الله لباس الجوع والخوف)، ممّا يعني أنّ جحود وإنكار هذه القرية لأنعم الله كان سببا في إهلاكها من خلال تجويعها وتسليط الخوف عليها، فالعلاقة بين الحجّة والنّتيجة هي علاقة السّببيّة.

وفي المثل لفتة حجاجيّة مفادها أنّ الخطاب القرآنيّ قد عدل في استعماله لكلمة "أنعم" من التّعبير بصيغة "جمع الكثرة" إلى صيغة "جمع القلّة"، إذ على الرّغم من كثرة النّعم التي أغدق بها الله سبحانه وتعالى على هذه القرية إلاّ أنّ التّعبير القرآنيّ استعمل مفردة "أنعم" بدل "نعم".

ولا شكّ في أنّ هذا العدول جاء لتحقيق مقصد حجاجيّ مهم أشار إليه العلاّمة **"أبو سعود"** حيث قال: « وإيثار جمع القلّة للإيذان بأنّ كفران نعمة قليلة حيث أوجب هذا العذاب، فما ظنّك بكفران نعم كثيرة»[1]. وفي هذا ترهيب وتخويف لكلّ معاند جاحد لنعم الله عليه.

كما تجلى الرّابط الحجاجي "الفاء" كذلك في أمثال عديدة أخرى من القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ**﴾ [سورة التحريم، الآية: 10].

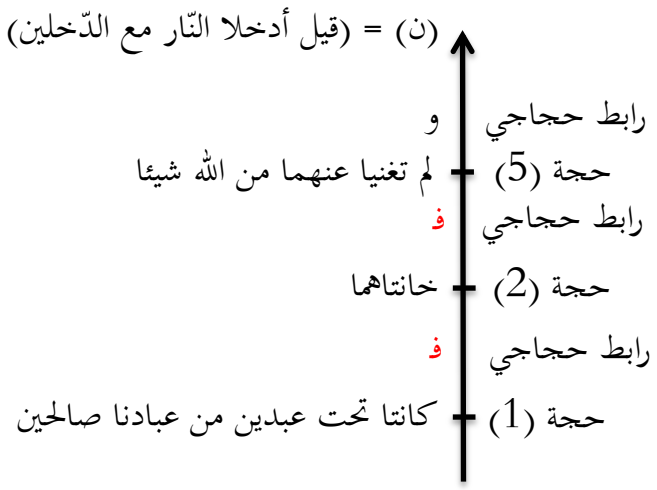
وهذا مثل ضربه الله سبحانه وتعالى للكفّار في عدم استفادتهم بقرابة المؤمنين، حيث مثّل لهم بامرأة نوح وامرأة لوط كانتا في عصمة نبيين كريمين عظيمين، -وقد وصفهما الله سبحانه وتعالى بالعبوديّة تشريفًا وتكريمًا لهما- فخانت كلّ واحدة زوجها بالكفر وعدم الإيمان-، فلم يدفعا عنهما ذلك شيئا من العذاب، وكان مصيرهما النّار خالدين فيها مع الكفّار والمجرمين[2].

وقد جاء الرّابط الحجاجيّ "الفاء" ليربط الحجج بالنّتيجة وفق المسار الحجاجيّ الآتي:

---

(1) عبد الحميد أحمد يوسف الهنداوي، الإعجاز الصّرفي في القرآن الكريم – دراسة نظريّة تطبيقيّة التّوظيف البلاغي لصيغة الكلمة-، ط1، المكتبة العصريّة، صيدا-بيروت، 1422هـ/2001م، ص: 179. نقلا عن: تفسير أبو السّعود، ج5/ص: 145.

(2) انظر: محمّد علي الصّابونجي: صفوة التّفاسير، ط4، دار القرآن الكريم، بيروت، 1402هـ/1981م، المجلد3/ص: 411-412.



لقد توفرّت آية المثل على ثلاث حجج تضافرت وترابطت فيما بينها بواسطة الرّابط الحجاجي "الفاء" لخدمة نتيجة واحدة مفادها "دخول امرأتي نوح ولوط النّار رغم أنّهما كانتا تحت عصمة نبيّين عظيمين. فأصبحتا بذلك مثلا لكلّ كافر لا تنفعه قرابة المؤمنين يوم القيامة؛ لأنّ الجزاء حينها سيكون بالأفعال لا بالأنساب أو بدرجة القرابة.

ممّا يعني أنّ السّبب في دخول هاتين الامرأتين إلى النّار هو خيانتهما لزوجيهما بـ: (الكفر والشّرك). فالعلاقة إذا بين الحجّة والنّتيجة هي علاقة "السّببيّة".

روابط التّعارض الحجاجي:

هو صنف من الرّوابط الحجاجيّة يعمل على توجيه الحجج لمساندة نتيجتين متعارضتين؛ بمعنى أنّ كلّ حجّة تخدم نتيجة تتعارض وتتناقض مع النّتيجة التي تساندها الحجة الأخرى، ومن أبرزها في اللّغة العربية "لكن" و"بل"[1].

- **الرّابط الحجاجي "لكن" في المثل القرآني:**

تُعدّ "لكن" من أبرز الرّوابط الحجاجيّة التي تدرج حججا قويّة، تفيد في معناها الدّلالي الاستدراك مخفّفة ومثقّلة[2]،«كأنك لما أخبرت عن الأوّل بخبر خفت أن يُتوهم من الثّاني مثل ذلك فتداركت بخبره إنْ سلبا أو إيجابا، ولا بدّ أن يكون خبر الثّاني مخالفا لخبر الأوّل، لتحقيق معنى

(1) انظر: عايد جدّوع حنون وثائر عمران الجنابي، الحجاج في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص: 30.
(2) انظر: بدر الدّين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج4/ص: 389.

الاستدراك، ولذلك لا تقع إلّا بين كلامين متغايرين في النّفي والإيجاب»[1]، ولا يجوز أن تقع بين متوافقين.

إنّ التّلفظ بأقوال من نمط "أ" لكن "ب" يستلزم أمرين:

1. يقدّم المتكلّم "أ" و "ب" باعتبارهما حجتين، تخدم كلّ حجّة منهما نتيجة مضادة للنّتيجة التي تؤديها الحجة الأخرى. فتكون بذلك (ح1) موجهة نحو (ن)، و(ح2) موجّهة نحو النّتيجة المضادة (لا-ن).
2. يقدم المتكلم الحجة الثّانية باعتبارها الحجة الأقوى والموجّهة للخطاب برمته[2].

وقد تجلى هذا الرّابط الحجاجي في المثل القرآني في قوله تعالى: ﴿**واتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوِينَ، ولَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها ولكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ واتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [سورة الأعراف، الآية: 175-176].

إنّ الخطاب القرآنيّ في هذا المثل يصوّر للمتلقي «قصّة رجل كان في البداية في صفّ المؤمنين، حاملا للعلوم الإلهيّة والآيات، إلّا أنّه انحرف عن هذا النّهج، فوسوس له الشّيطان، فكانت عاقبة أمره أن انجرّ إلى الضّلال والشّقاء»[3].

وقد شبهه الخطاب القرآنيّ بالكلب الذي يعدّ من أخسّ الحيوانات وأوضعها قدرا. وفي هذا التّشبيه سرّ بديع يكمن في أنّ فرط اتّباع هذا الرّجل لهواه وشدّة لهفه وحرصه على الحياة الدّنيا، وانقطاع قلبه عن الدّار الآخرة، يشبه إلى حدّ كبير لهث الكلب الدّائم في حال زجره أو تركه[4]. وفي هذا ذمّ وتحقير لهذا الرّجل الذي اتبع ما يمليه عليه هواه، وانسلخ من آيات الله التي كانت السّبيل في

(1) ابن يعيش النّحوي، شرح المفصّل، صحّحه وعلّق عليه جماعة من العلماء بعد مراجعته على أصول خطيّة بمعرفة مشيخة الأزهر المعمور، (د ط)، إدارة الطّباعة المنيريّة، مصر، (د ت)، ص: 80.

(2) انظر: عبد الله العزّاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص:49.

(3) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق،ج7،8/ ص: 478.

(4) انظر: عبد الفتّاح لاشين، ابن القيّم وحسّه البلاغي في تفسير القرآن، مرجع سابق، ص: 175.

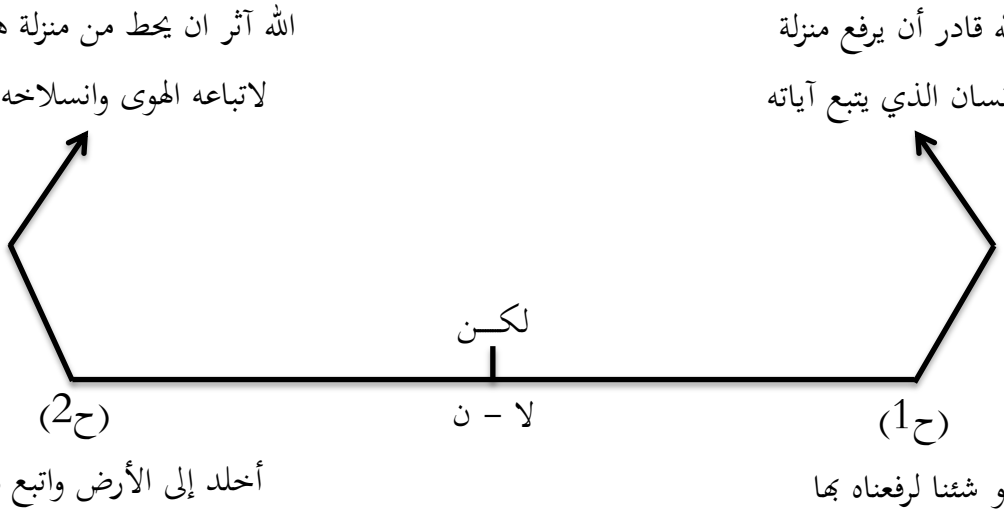
رفع منزلته يوم القيامة، إلّا أنّه بتركه لها واتّباعه الهوى حطّ من قيمته ونزلت منزلته. وهو ما يمثله قوله تعالى: ﴿**ولَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها ولكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ واتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ**﴾.

نلحظ في هذا المثل أنّ الرّابط الحجاجي "لكن" قد أقام تعارضا حجاجيّا بين حجّتين:

الحجّة الأولى: هي التي تسبق الرّابط يمثّلها قوله تعالى: ﴿**ولَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها**﴾. وهي حجة تخدم نتيجة ضمنيّة مفادها أنّ "الله سبحانه وتعالى قادر على رفع منزلة الإنسان الذي يتّبع آياته".

أما الحجّة الثّانية: والتي تلت الرّابط مباشرة ﴿**أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ واتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ**﴾ فهي تخدم نتيجة ضمنيّة مضادة للنّتيجة الأولى (لا– ن) مفادها "الله سبحانه وتعالى آثر أن يحط من منزلة هذا الإنسان؛ لأنّه اتّبع هواه وانسلخ من آياته".

وبما أنّ الحجّة الثّانية هي الحجّة الأقوى، لأنّها جاءت بعد الرّابط الحجاجيّ "لكن" فهذا يعني أنّها تمثل نتيجة القول برمته وهو ما يمثله الشّكل الآتي:



ونشير في هذا المقام إلى أنّ "لكن" لم تقع بين متوافقين؛ لأنّ ذلك لا يجوز في الأصل وإنّما جاء قوله: ﴿**ولَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها**﴾، في سياق لو، ولو تدلّ على امتناع الشّيء لامتناع غيره، فدلّ على أنّ المشيئة ممتنعة في المعنى. فلمّا قيل ﴿ولكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ واتَّبَعَ هَواهُ﴾ عُلم إثبات ما فهم إثباته أوّلا وهو سبب إنزال منزلة هذا الرّجل، وهو نفيٌ للمشيئة. فيصبح المعنى: ولكن الله لم يشأ أن يرفعه بها لإخلاده إلى الأرض واتباعه لهواه.

وقد تجلى هذا الرّابط الحجاجيّ كذلك في قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ**(*) **أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [سورة آل عمران، الآية: 117].

يرسم الخطاب القرآنيّ في الآية الكريمة صورة حسيّة لنفقة الكافر في بطلانها، وذهابها، وعدم استفادته منها، إذ يشبّهها بزرع أصابته ريح باردة أو نار فأهلكته، فلم ينتفع أصحابه بشيء بعدما كانوا يرجون فائدته(1).

واللاّفت في هذا المثل أنّ هذه الرّيح البّاردة، أو النّار لم تهلك حرث أيّ قوم، وإنّما أصابت حرث «قوم ظلموا أنفسهم»؛ «بأن زرعوا في غير وقت الزّراعة، أو في غير موضعها، فأدّبهم الله لوضعهم الشّيء في غير موضعه»(2)، وهو ما يؤكّد أنّهم "يستحقون ذلك الجزاء"، وكذلك الكافر الذي يظلم نفسه بإنفاقه غير الصّحيح، لا من حيث المكان ولا الزّمان ولا الهدف، فتذهب كلّ أمواله ونفقاته هباء منثورا(3).

وفي الأخير يعقّب الخطاب القرآني على ذلك الإنفاق، إنفاق الكافر الذي لا يعود عليه بالخير ولا يجني منه إلاّ كلّ سوء بقوله: ﴿**وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾.

وقد تضمّن هذا القول حجّتين تخدما نتيجتين متناقضتين. فالحجّة الأولى يمثّلها قوله تعالى: ﴿**وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ**﴾ وقد جاءت مقترنة بالنّفي؛ وفي هذا ردّ ودفع لاعتقاد يعتقده المتلقي، وإثبات في الوقت نفسه لعدم ظلم الله لهؤلاء القوم؛ لأنّ هذه الحجّة تخدم نتيجة ضمنيّة مفادها: "الله لا يظلم أحدا".

(*) الصّرّ: البرد الشّديد، وقيل: أصله من الصّرير وهو الصّوت، فهو صوت الرّيح الشّديد.
الرّجاج: هو صوت النّار التي كانت في ذلك الرّيح. انظر: أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5/ ص: 271.

(1): انظر: المصدر نفسه، ص: 271.

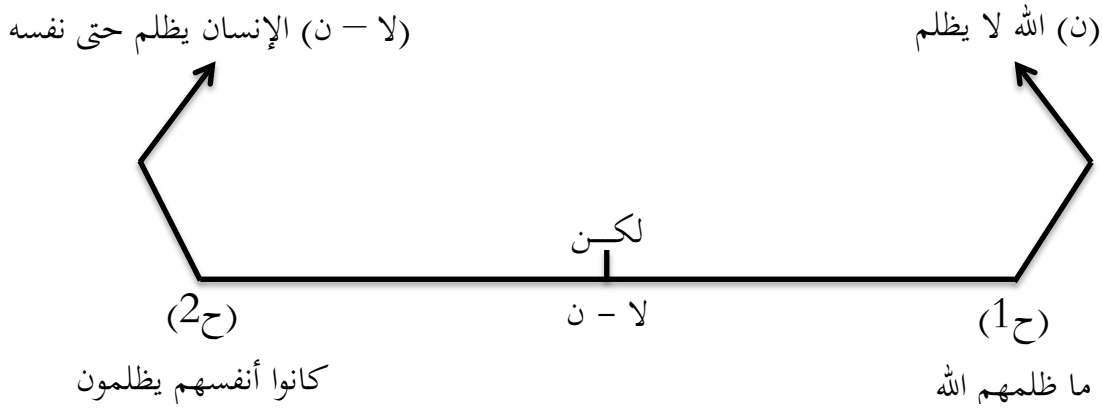
(2) المصدر نفسه، ص: 272.

(3) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، ج3، 4/ ص: 338.

وقد دعّم هذا القول مجيء الرّابط الحجاجي "لكن"، الذي أسهم بدوره في دفع وإبطال ما يعتقده المتلقي بواسطة الاستدراك، وإدراجه حجّة أقوى من الحجّة الأولى، والتي يمثّلها قوله تعالى: ﴿**كانوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾. وهي حجّة تخدم نتيجة ضمنيّة مضادة للنّتيجة الأولى مفادها "الإنسان يظلم نفسه". وهي النّتيجة التي توجه القول برمّته باعتبارها الأقوى حجاجيّا.

وهكذا فقد توسّطت "لكن" في هذا المقام بين النّفي والإثبات، وحقّقت الاستدراك، بأن نسبت للقول الذي بعدها ﴿كانوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ حكما مضادا لما قبلها ﴿**مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ**﴾.

وهو ما يوضّحه الشّكل الآتي:



- **الرّابط الحجاجي "إذ" في المثل القرآني:**

تعدّ إذ من أدوات الرّبط العليّة (التّفسيريّة)، والاستنتاجيّة في الخطاب الحجاجي التّداولي، إذ تفيد معنى التّعليل والتّفسير، وتتموضع بعد إلقاء النّتيجة مباشرة (الأطروحة)، مرتبطة بالحجج بما أنّها هي ذاتها تفسيرات ومبرّرات لسلامة الطّرح[1]. كما أنّها تتضمّن معنى المفاجأة، وتسمّى إذ الفجائيّة، مثل قوله تعالى:﴿**هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِمَ الْمُكْرَمِينَ، إذ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ**﴾.[سورة الذّاريات، الآيتين:24-25].

(1) انظر: هاجر مدقّن، الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، 1434هـ-2013م، ص: 162.

ومن الأمثال القرآنية التي توظّف فيها هذا الرّابط الحجاجيّ نجد قوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [سورة التّحريم، الآية: 11].

من المعروف أنّ زوجة فرعون (آسية) قد آمنت بالله عزّ وجلّ منذ أن رأت معجزة موسى أمام السّحرة، إلاّ أنّها ظلّت تكتُم إيمانها إلى أن علم زوجها "**فرعون**" بها، فحاول أن يجعلها تتخلى عن رسالة "موسى وربّه، إلاّ أنّ هذه المرأة المؤمنة والصّالحة أبت ورفضت الاستسلام، فأمر في الأخير بتعذيبها وقتلها. وفي تلك اللّحظات نطقت بهذا الدّعاء ﴿**رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ**...﴾[1].

وقد جاء الرّابط الحجاجيّ "إذ" في آية هذا المثل بعد النّتيجة مباشرة، والتي مفادها "إيمان امرأة فرعون رغم أنّها كانت تحت رجل ظالم، فأصبحت بذلك مثلا لكلّ امرأة متمسّكة بإيمانها رغم كلّ الظّروف.

فالرّابط الحجاجيّ "إذ" جاء ليربط النّتيجة بالحجج، بما أنّها هي ذاتها تفسير وتعليل لسلامة الطّرح.

ويمكننا التّمثيل للمسار الحجاجي لهذا المثل بالسّلم الحجاجيّ الآتي.

(ن) = إيمان امرأة فرعون رغم أنها كانت تحت رجل ظالم

ح1 ← إذ قالت ربي ابن لي عندك بيتا في الجنة

ح2 ← ونجني من فرعون وعمله

ح3 ← ونجّني من القوم الظّالمين

لقد توفّرت الآية الكريمة على ثلاث حجج متتالية جاءت لخدمة نتيجة واحدة مفادها "إيمان امرأة فرعون رغم أنّها كانت تحت رجل ظالم".

(1) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج27- 28/ ص: 250.

وقد تدرّجت هذه الحجج في القوّة من الأقوى إلى الأضعف، لتؤدي النّتيجة المقصودة من الخطاب؛ فالحجّة الأولى ﴿**رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ**...﴾ تمثّل الحجّة الأقوى بالنّسبة للنّتيجة، لذلك فهي تقع في أعلى درجات السّلم الحجاجيّ، تليها الحجة الثّانية ﴿**وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ**﴾، ثم تأتي الحجّة الثّالثة وهي الحجّة الأضعف يمثّلها قوله تعالى: ﴿**وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ والتي تتموضع في أدنى درجة من السّلم الحجاجيّ.

وهكذا فقد تدرّجت هذه الحجج في القوّة وتضافرت فيما بينها بواسطة الرّابط الحجاجي "الواو" لخدمة نتيجة واحدة مفادها "إيمان امرأة فرعون رغم أنّها كانت تحت رجل ظالم وطاغية"، إلاّ أنّ هذا لم يؤثر على إيمانها، وعلى كسبها لثواب الجنّة. فأصبحت بهذا مثلا لكلّ «مؤمن في عدم تضرّره ببقاء قريبه على الكفر إذا كان هو مؤمنا»[1].

ثانيا: العوامل الحجاجيّة في المثل القرآني:

ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك فرقا بين كلّ من الرّوابط والعوامل الحجاجيّة داخل الخطاب، فإذا كان دور الرّوابط الحجاجيّة يندرج في ترتيب الحجج وربطها بنتائجها، وكذا تحقيق ترابط وانسجام النّص، فإنّ دور العوامل الحجاجيّة يكون "بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجيّة التي تكون لقول ما، فهي عبارة عن مورفيمات إذا وجدت في ملفوظ فإنّها تحوّل وتوجّه إمكاناته الحجاجيّة"[2].

ومن أبرز العوامل الحجاجيّة التي توفّرت عليها بعض الأمثال القرآنيّة نذكر: أسلوب القصر، أسلوب النّفي، النّداء، الأمر، النّهي، الشّرط، وكذا الموجّهات التّوكيدية...

- **حجاجية الشّرط بـ "لو":**

يعدّ الشّرط بـ "لو" من الوسائل اللّغوية التي تسهم في توجيه الخطاب نحو ما يريده المخاطب، وذلك من خلال ما يقوم به من حصر للإمكانات الحجاجيّة للقول داخل الخطاب.

(1) محمد علي الصّابوني، صفوة التّفاسير تفسير للقرآن الكريم جامع بين المأثور والمنقول، مصدر سابق، المجلد الثّالث/ ص: 412.

(2) كمال الزّماني، بلاغة الحجاج نماذج مختارة، مرجع سابق، ص: 113.

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذا الأسلوب في توفيره علاقة اقتضاء شكلي بين السّبب والنّتيجة، سبب يمثّله الشّرط ونتيجة يمثّلها الجواب في مستوى أوّل، وكذا توفير علاقة اقتضاء بين حجّة يمثّلها الشّرط والجواب معًا ونتيجة قد تكون صريحة أو ضمنيّة[1]. ممّا يعني أنّ علاقة الاقتضاء التي يوفّرها هذا الأسلوب تتجلى في مستويين اثنين.

مستوى أوّل: جملة الشّرط (سبب) ← جملة جواب الشرط (نتيجة)

مستوى ثان: جملة الشّرط (حجة 1) + جملة الشّرط (حجة 2) ← جملة جواب الشّرط (صريحة أو ضمنيّة)

وقد تجلى هذا الأسلوب في المثل القرآني في قوله تعالى: ﴿**لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [سورة الحشر، الآية: 21].

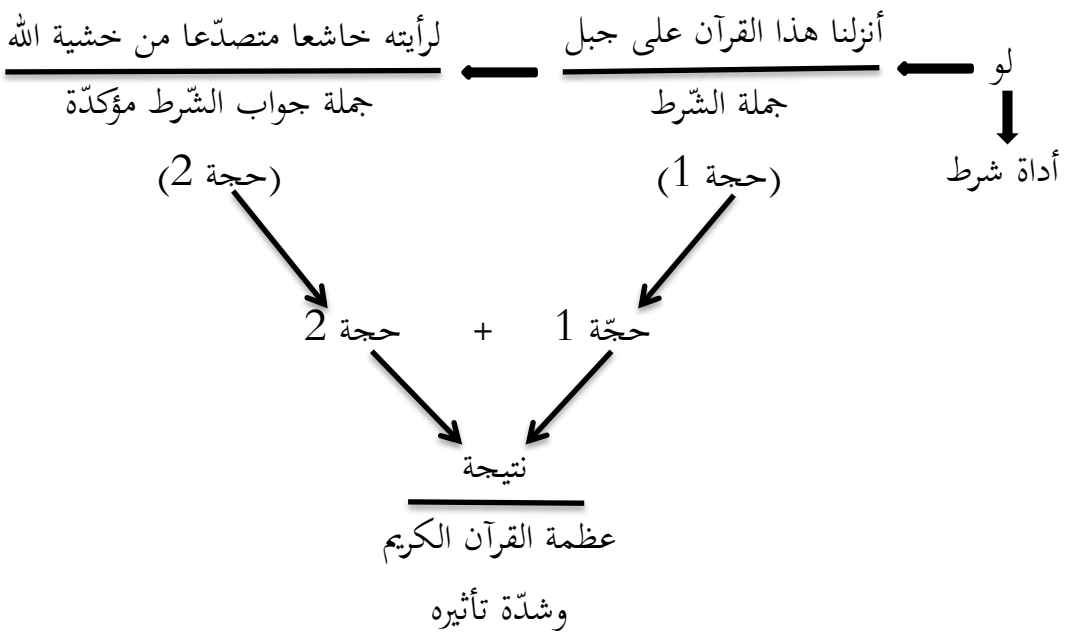
يهدف الخطاب القرآنيّ في هذا المثل إلى تحقيق مقصد حجاجيّ مهم يتمثّل في بيان عظمة القرآن الكريم وقوّة تأثيره التي تتّسع لتشمل الجمادات، فهو لو أُنزل على الجبال لهزّها وحرّكها وجعلها في وضع من الاضطراب المقترن بالخشوع، أمّا الإنسان قاسي القلب فيسمع آيات الله تتلى عليه إلاّ أنّ روحه لا تتحرّك وقلبه لا يخشع[2]، وهو ما يجعله في ضلال دائم.

إنّ الخطاب القرآني في هذا المثل يعقد بالشّرط علاقة اقتضاء شكلي بين حجّتين ونتيجة، وذلك حين جعل خشوع وتصدّع الجبال في حال أُنزل القرآن عليها حجّة تقود إلى نتيجة ضمنيّة مفادها عظمة القرآن الكريم وشدّة تأثيره في الجماد، إلاّ أنّ الإنسان لم يتأثّر به.

ويمكننا التّمثيل للمسار الحجاجي لهذا المثل بالشّكل الآتي:

(1) انظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته، وأساليه، مرجع سابق، ص: 136.

(2) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج27- 28/ ص: 88.

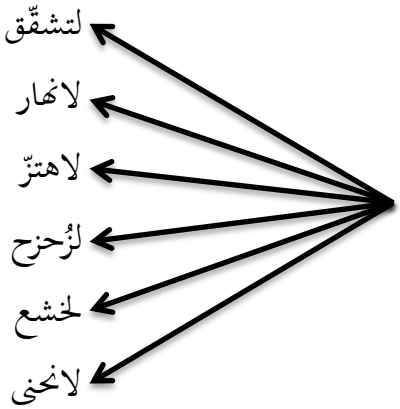


إنّ الشّرط هنا قائم على جزأين إلاّ أنّ جواب الشّرط فيه (لرأيته خاشعا متصدّعا من خشية الله) لا يمكن له أن يتحقّق لعدم تحقّق أو لاستحالة تحقّق جملة الشّرط (أنزلنا هذا القرآن على جبل).

فالشّرط هنا جاء باستعمال الأداة "لو" التي هي حرف شرط «يدلّ على امتناع الثّاني لامتناع الأوّل»؛ أي امتناع الجواب لامتناع الشّرط[1].

وتبرز القيمة الحجاجيّة لهذا الأسلوب في دفع «الخصم إلى المشاركة في صوغ جواب يدعّم الأطروحة المقترحة بطريقة حتميّة، وذلك نظرا للتّلازم الضّروري بين فعل الشّرط وجوابه[2].

فقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ﴾ يضع المتلقي أمام جملة من الاختيارات يمكن أن نمثّل لها بالشّكل الآتي:



(1) الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الدّاني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدّين قباوة ومحمّد نديم فاضل، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، 1419هـ- 1922م، ص: 276.

(2) عبد العزيز لحويدق، الحجاج في المناظرة – مقاربة حجاجيّة لمناظرة أبي حنيفة مع الملحدين-، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، 1431هـ/2010م، ج4/ص: 329.

وهكذا، فإنّ المتلقي بمجرّد سماعه لجملة الشّرط ﴿**لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ**﴾ ستتبادر إلى ذهنه مجموعة من الخيارات الممكنة، إلاّ أنّه سيجد نفسه ملزما «على اقتراح جواب وحيد لا غير، وبذلك تصبح الحجّة حجّته الخاصّة، ومن ثم تكون أكثر فعاليّة في إقناعه، وأقوى في سلّمه الحجاجي، لأنّها أضحت من اعتقاده وتفكيره»[1]. وهنا تكمن الفعاليّة الحجاجيّة لهذا الرّابط الحجاجي والمتمثّلة في حصر الإمكانات الحجاجيّة للقول، وبالتّالي توجيه المتلقي الوجهة التي أرادها له المخاطِب.

كما أسهم في تفعيل القوّة الحجاجيّة لهذا الأسلوب استعماله للفعل "**رأى**" وهو من أفعال اليقين، التي تفيد التّأكيد وإزاحة الشّك، ما جعل الكلام أكثر قوّة وتأثيرا في المتلقي.

- **حجاجيّة أسلوب القصر في المثل القرآني:**

يعدّ القصر من الآليات اللّغويّة التي تُسهم في تحقيق وظيفة اللّغة الحجاجيّة؛ حيث يعمل على حصر وتقييد الإمكانات الحجاجيّة للقول داخل الخطاب، وتوجيهه نحو نتيجة واحدة لا غير؛ وبالتّالي يحدُّ من غموض الخطاب وتعدّد نتائجه، وهو ما يسمح بالقضاء على كلّ استلزام لا يعضد تلك النّتيجة[2].

وأدوات القصر عديد ومتنوّعة من أبرزها القصر بـ "إنّما"، و"أنّما"، وإن كان لهما نفس العمل في الخطاب.

وقد أشاد "**عبد القاهر الجرجاني**" كثيرا بهذا الأسلوب – القصر بإنّما –، وبدوره الكبير في تحقيق بلاغة الخطاب؛ وذلك لما يحمله من دلالات خاصّة تجعل الخطاب أكثر دقّة وأقوى أثرًا، حيث قال فيه:« اعلم أنّ موضوع "إنّما" على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطَب، ولا يدفع صحّته، أو لِما يُنزّل هذه المنزلة. تفسير ذلك أنّك تقول للرّجل: إنّما هو أخوك، وإنّما هو صاحبك القديم؛ لا تقوله

(1) المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

(2) انظر: ألطاف إسماعيل أحمد الّشامي، العوامل الحجاجيّة في شعر البردوني (النّفي أنموذجا)، مجلّة كليّة العلوم الاسلاميّة مجلّة فكريّة فصلية محكمة، ج1، العدد: 43، بغداد، 16 ذي الحجة 1436هـ/30 أيلول 2015م، ص: 424.

لمن يجهل ذلك، ويدفع صحّته، ولكن لمن يعلمه ويقرّ به، إلاّ أنّك تريد أن تنبّهه للذي يجب عليه من حقّ الأخ وحرمة الصّاحب»[1].

وقد تجلى هذا الأسلوب في المثل القرآنيّ، في قوله تعالى: ﴿**اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾ [سورة الحديد، الآية: 20].

لقد وقع القصر في الآية الكريمة بالأداة "**أنّما**"، وهي عادة تأتي لإثبات وتأكيد ما بعدها، ونفي ما سواه[2]، كما أنّها تأتي لخبر لا يجهله المخاطَب كما أشار "**الجرجاني**".

إنّ الخطاب القرآنيّ في هذا المثل يلخّص المراحل العمريّة للإنسان في الحياة الدّنيا، وذلك بحصرها في خمسة مراحل هي:

مرحلة الطّفولة: والتي عادة تكون مقترنة باللّعب والجهل. ثم مرحلة المراهقة، والتي يأخذ فيها اللّهو مكان اللّعب، ويكون الإنسان في هذه المرحلة لاهيا وراء الأشياء التي تلهيه وتسلّيه، أمّا المرحلة الثّالثة: فهي مرحلة الشّباب والحيويّة وحبّ الزّينة، ثمّ تأتي المرحلة الرّابعة التي تولّد فيه دوافع العلوّ والتّفاخر. وأخيرا المرحلة الخامسة، والتي يجد نفسه فيها يفكّر في جمع الأموال وزيادة الأولاد[3] "وهو من عادات أهل الجاهلية"[4].

والخطاب القرآنيّ باستعماله لأسلوب القصر، يريد أن يحصر للمتلقي حقيقة الحياة الدّنيا التي لا تخرج عن الأشياء الخمس التي ذكرها وهي: اللّعب، واللّهو، والزّينة، والتّفاخر، والتّكاثر في الأموال والأولاد. وهي من دون شكّ أمور يدركها المخاطَب ولا يشكّ في أمرها، وإنّما كان الهدف من ذكرها هو تنبيهه المخاطب وحثّه في الوقت نفسه على عدم الاغترار بها والجري من ورائها لأنّها حياة فانية،

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصدر سابق، ص: 222.
(2) انظر: أبو يعقوب السّكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 291.
(3) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج25- 26/ ص: 520.
(4) انظر: أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج20/ص: 250.

فمتاعها لا يطول ولا يدوم، وهو ما يوضّحه المثل الذي ضربه الله تعالى لها بقوله: ﴿**كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا**﴾؛ أي «حال الحياة الدّنيا كحال غيث... إلخ، فشبّهت هيئة أهل الدّنيا في أحوالهم الغالبة عليهم والمشار إلى تنويعها بقوله: "لعب ولهو إلى آخره" بهيئة غيث أنبت زرعا فأينع ثمّ اصفرّ ثمّ اضمحلّ وتحطّم؛ أي تشبيه هيئة هذه الأحوال الغالبة على النّاس في الحياة في كونها محبوبة للنّاس، مزهّية لهم وفي سرعة تقضّيها بهيئة نبات جديد أنبته غيث فاستوى واكتمل وأُعجب به من رآه فمضت عليه مدّة فيبس وتحطّم»[1].

إنّ تشبيه المراحل التي يمر بها الإنسان في الحياة الدّنيا والتي قد تستغرق سبعين سنة من عمره، بمراحل نموّ النّبات التي قد تدوم بضعة أشهر[2] فيه إيحاء بسرعة زوال وفناء هذه الحياة التي سحرت النّاس بجمالها، وجعلتهم يركضون وراءها ناسين أنّها مجرد متعة زائلة، ونعمة فانية، وأنّ الآخرة هي الأصل، وهي دار القرار.

والتّشبيه في هذا المقام على الرّغم من أنّه تشبيه هيئة مركّبة بهيئة مركّبة أخرى إلاّ أنّه يصلح للمقابلة بين أجزاء الهيئة المشبّهة بأجزاء الهيئة المشبه بها. ويكون كالآتي:

تشبيه أوّل مراحل الحياة وإقبالها بالنّبات بعد أن سقاه الغيث، وتشبيه النّاس المنتفعون بإقبال الدّنيا بالزّراع، ثم تشبيه أحوال الحياة وقوّة الكهولة بهياج الزّرع، ثمّ يشبّه مرحلة الضّعف والشّيخوخة باصفرار الزّرع وتهيّجه، وفي الأخير يشبه ما كان للمرء من قوّة ومال بتحطّم الزّرع[3].

وقد أسهم القصر **"بأنّما"** في الآية الكريمة في تقليص الإمكانات الحجاجيّة للقول، وذلك بتوجيه المخاطَب نحو نتيجة ضمنيّة واحدة، مفادها تحقير الحياة الدّنيا والتّقليل من شأنها، وفي هذا دعوة إلى ترك الانشغال بها وبمتاعها، لأنّها حياة زائلة.

(1) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج 27/ ص: 404.

(2) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج25- 26/ ص: 521.

(3) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج27/ ص: 406.

وبما أنّ المثل يدلّ على سرعة زوال الحياة الدّنيا، فقد اقتضى المقام الحديث عن الآخرة باعتبارها كائنة لا محالة[1]. وهو ما يوضّحه قوله تعالى: ﴿**وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ**﴾ والمقصود: التّحذير من أمر الآخرة من جهة، والتّرغيب فيما فيها من خير [2].

وأخيرًا تَختم الآية الكريمة حديثها عن الحياة الدّنيا بجملة ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾.

والغرور "في الأصل من مادة (غرّ) بمعنى الأثر الظّاهر للشّيء، ثم أطلقت على حالة الغفلة، فالإنسان قد يبدو في الظّاهر أنّه واع ولكنّه في الحقيقة غافل، وقد تستعمل أيضا بمعنى الخدعة والحيلة"[3].

وبهذا يكون المعنى أنّ الحياة الدّنيا هي مجرّد "متاع فان غارّ لمن ركن إليه، فإنّه يغترّ بها وتعجبه حتى يعتقد أنّه لا دار سواها، ولا سعادة وراءها، وهي حقيرة قليلة بالنّسبة إلى دار الآخرة"[4].

وقد أسهم أسلوب "النّفي والاستثناء" وهو طريقة من طرق القصر التي تحقّق الإيجاز والتّوكيد، في حصر الإمكانات الحجاجيّة للقول، بتوجيهه نحو نتيجة ضمنيّة واحدة مفادها عدم الاغترار والجري وراء الحياة الدّنيا؛ لأنّها متاع فان.

وباستعمال الخطاب القرآنيّ لهذا العامل الحجاجيّ يكون قد «قيّد وحصر إمكانات التّأويل لدى المرسل إليه إلى مقصود المرسل مباشرة، ودون تأويل»[5]، وبالتّالي يكون قد تخلّص من كلّ الاحتمالات التي قد تؤوّل كلامه تأويلا لا يتفق ولا ينسجم مع مقاصده وأغراضه الحجاجيّة.

كما دعّم القوّة الإقناعيّة للخطاب القرآني ابتداؤه بالفعل "**اعلموا**"، وهو من أفعال اليقين التي تفيد التّأكيد وإزالة الشّك، وتوظيفه في الخطاب القرآنيّ جاء بقصد إقناع المتلقي ودفعه إلى الاعتقاد

(1) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلّد الرابع/ ص: 270.

(2) انظر: المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج25- 26/ ص: 521.

(4) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلّد الرّابع/ ص: 270.

(5) حمدي منصور جودي، الحجاج في كليلة ودمنة لابن المقفع، ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمّان، 2018م، ص:133.

بصحّة هذا الكلام والعمل بمحتواه، لكونه من الأفعال التي توجّه الخطاب توجيه إثبات بفضل ما يحقّقه من يقين واعتقاد جازم بمحتواه القضوي[1].

- **حجاجيّة أسلوب النّفي في المثل القرآني:**

يعدّ النّفي من أبرز الآليات اللّغويّة التي اعتمدها القرآن الكريم عامّة والمثل القرآنيّ خاصّة، من أجل إيصال أفكاره وإبراز مقاصده وأغراضه للمتلقي. وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذا العامل في توجيه المخاطَب مباشرة نحو النّتيجة التي أرادها له المخاطِب.

وقد اهتمّ **"ديكرو" Ducrot** بهذا العامل الحجاجيّ، وخصّص له حيّزا كبيرا من كتابه "السّلالم الحجاجيّة" معتبرا إيّاه أدقّ العوامل في تحديد منزلة الملفوظ من السّلم الحجاجي منطلقا من المثالين المشهورين الآتيين:

- لم يقرأ زيد جميع روايات بلزاك.
- قرأ زيد جميع روايات بلزاك.

وقد عبّر عن هذين المثّالين من حيث أنّ الأوّل موجّه إلى نتيجة سالبة من صنف أنّ زيدًا لا يعرف بلزاك جيدا، في حين أنّ الثّاني موجّه نحو نتيجة موجبة من صنف أنّ زيدًا يعرف بلزاك[2].

فالنّفي "تلفظ على تلفظ فهو توجيه على توجيه، لذلك بمجرّد إدماج عامل النّفي تتحدّد النّتيجة (ن) بسرعة، ولا يجد المتقبّل حرجا أو كدّ ذهن في إدراك المفهوم"[3].

وقد تجلى هذا العامل في المثل القرآني في قوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَزُلْزِلُواْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ**﴾ [سورة البقرة، الآية: 214].

(1) انظر: كمال الزّماني، بلاغة الحجاج نماذج تطبيقيّة، مرجع سابق، ص: 128.

(2) انظر: عزّ الدّين ناجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، ط1، مكتبة علاء الدّين، صفاقس، تونس، 2011م، ص: 49، 50.

(3) المرجع نفسه، ص: 50.

لقد أجمع أغلب الدّارسين على أنّ هذه الآية القرآنيّة نزلت في غزوة الخندق، حين أصاب المسلمين ما أصابهم من شدّة الجهد والبرد، والتّعب وضيق العيش[1]، فجاءت هذه الآية لتشجّع الرّسول الكريم وكافة المؤمنين، وتحثّهم على الثّبات والصّبر على أذى المشركين[2]. وتخبرهم بأنّهم ليسوا الوحيدين الذين ابتلوا بالمصائب من قِبل الأعداء، وإنّما الأمم السّابقة أيضا ابتلوا بهذه الشّدائد والمصائب إلى درجة أنّهم مستهم البأساء والضّراء حتى استغاثوا منها[3].

فالآية الكريمة تهدف إلى تحقيق مقصد حجاجيّ مهم، يتمثل في أنّ دخول الجنّة، ونيل درجتها يتطلّب من المؤمن صبرا وثباتا وتقبُّلا لجميع الابتلاءات والمصاعب التي قد تواجهه في حياته.

ولتحقيق هذا المقصد نجده يوظّف آلية من آليات الحجاج اللّغوي، تتمثّل في: "أسلوب النّفي"، والذي نفى على المؤمنين نفيا مطلقا إمكانية دخول الجنّة من دون أن يبتلوا ويمتحنوا كما فُعِل مع الذين من قبلهم ﴿**مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء**﴾؛ أي "الأمراض والأسقام والآلام والمصائب والشّوائب"[4].

والنّفي في هذا المقام جاء مؤكّدا باستعمال عامل النّفي "لما"، وهي «أخت لم في الدّلالة على نفي الفعل، ولكنّها مركّبة من "لم" و"ما" النّافية، فأفادت توكيد النّفي؛ لأنّها رُكِّبت من حرفي نفي، ومن هنا كان النّفي بها مُشعرًا أنّ السّامع كان يترقّب حصول الفعل المنفي بها فيكون النّفي بها نفيًا لحصول قريب، وهو يشعر بأنّ حصول المنفي بها يكون بعد مدّة»[5].

والنّفي هنا غايته التّفنيد، إذ يشير إلى اعتقاد ضمنيّ ويردّ عليه، فهو يتضمّن خبرا إثباتيّا حاصلا في الواقع أو مفترضا مسندا إلى المخاطَب الذي يعتقد أنّ الإيمان أو الإسلام وحده كاف لدخول الجنّة، «أو أنّه داخل الجنّة من غير ابتلاء، وهذا أمر غير متحقّق، وقد اقترن الحامل المعجمي

(1) انظر: أحمد بن أبي بكر الطّبري، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج3/ص: 409.
(2) انظر: الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج2/ص:313 .
(3) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج1- 2/ ص: 429.
(4) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلّد الأوّل/ ص: 230.
(5) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج2/ ص: 315.

للاقتضاء بفعل "حسب" الذي يقتضي عدم تحقق محموله، وعلى هذا الأساس فالمقتضى النّاجم عن العنصر المعجمي "حسب" غير متحقّق وهو "دخول الجنّة من دون ابتلاء"»[1]، ولهذا جاء الرّد ليخبرهم أنّ هذا الإيمان لا بدّ أن يُختبر، وذلك بمواجهة المشاق والتّحديات والصّبر على كلّ الصّعوبات والابتلاءات التي قد تعترضهم ليكون ذلك اختبارا لصدق إيمانهم[2].

وما يجدر التّنبيه إليه هنا هو أنّ «عدم صدق هذا المعنى يقتضي صدق نقيضه، فوجب اعتبار "دخول الجنّة بالابتلاء مقتضى صادقًا متحقّقًا، وهذا المقتضى المعجمي الواقع من لفظة "حسب" من خلال شروط انتقاءها المعجميّة أشّر على بروز حجاج بالمثال، على اعتبار أنّ هذا المقتضى يهيئ المؤمن على تقبّل مسألة الابتلاء مثلما ابتلي الرّسول (صلى الله عليه وسلّم) والمؤمنون في مواقف كثيرة"[3].

وهكذا، فقد شكّل عامل النّفي حجّة توجّه المتلقي نحو نتيجة ثابتة مفادها أنّ دخول الجنّة مرتبط بمدى صبر المؤمن وقدرته على تحمّل المصاعب والابتلاءات، والغاية من ذلك تحفيز المؤمنين وحثّهم على الصّبر، وتبشيرهم بالجنّة في الوقت نفسه.

ونشير في هذا المقام إلى أنّ ابتداء المثل القرآني بفعل كلام انجازي "أم"[*]، والتي تفيد الإنكار في هذا المقام، أسهم في تحقيق المقصد المطلوب. حيث «خرج الاستفهام هنا إلى معنى مستلزم وهو النّفي»[4]؛ أي نفي دخول الجنّة من دون امتحانات وابتلاءات.

---

(1) محمّد بريم، الاقتضاء في سورة البقرة ووظائفه الحجاجيّة، مقال ضمن كتاب: التّحليل الحجاجي للخطاب، إشراف وتقديم: أحمد قادم وسعيد العوادي، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 1437هـ/2016م، ص: 107.

(2) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج1- 2/ ص: 428.

(3) محمّد بريم، الاقتضاء في سورة البقرة ووظائفه الحجاجيّة، مرجع سابق، ص: 107.

(*) استفهم بـ "أم" في ابتداء لم يتقدّمه حرف استفهام لسبوق كلام هو به متصل، ولو لم يكن قبله كلام يكون به متّصلا وكان ابتداءً، لم يكن إلاّ بحرف من حروف الاستفهام. محمد جرير الطّبري، تفسير الطّبري جامع البيان من تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج1/ ص: 235.

(4) باسم خيري خضير، الحجاج وتوجيه الخطاب مفهومه ومجالاته وتطبيقات في خطب ابن نباتة، ط1، دار الصّفاء للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2019م- 1440هـ، ص: 172.

ومن أمثلة النّفي في المثل القرآني كذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ**﴾ [سورة الحج، الآية: 74].

يهدف الخطاب القرآني في هذا المثل إلى تحقيق مقصد حجاجيّ مهم، يتمثل في بيان عجز وضعف الأوثان، وكذا تفاهة منطق المشركين في تسويغ عبادتهم لها[1].

ولتحقيق هذا المقصد وجّه سبحانه وتعالى خطابا لجميع النّاس، يتحدى به المشركين في أن تتمكّن معبوداتهم ـ التي اتّخذوها آلهة من دونه ـ من خلق مجرّد ذباب، أو تستطيع فقط استعادة ما قد يسلبه منها[*].

وقد ابتدأ الخطاب بفعل كلام إنجازي يتمثل في "النّداء"، "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" لما يحمله هذا الأسلوب من تنبيه ولفت لانتباه المتلقين.

والمراد بالنّاس هنا هم المشركين، لأنّهم المقصود بالرّد والزّجر، وبقرينة قوله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ**﴾ وقد يكون المراد جميع النّاس[2].

فالله سبحانه وتعالى في هذا النّص القرآني يدعو كافة النّاس وبالخصوص المشركين إلى الانتباه والتّركيز، بل والتّدبر لما سيمليه عليهم هذا المثل، ليخبرهم: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا**﴾.

إنّ الخطاب القرآني، ينفي على المشركين نفيا مطلقا إمكانية استطاعة آلهتهم التي اتخذوها من دون الله من أن تخلق مجرّد "ذباب"، هذه الحشرة التي تعدّ من أضعف وأتفه، بل وأحقر مخلوقات الله.

(1) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج15- 16/ ص: 388.

(*) "قيل أنهم كانوا يطلونها بالطّيب والعسل، ويغلقون عليها الأبواب، فيدخل الذّباب من الكوى فيأكله، ارجع: الشّيرازي الشّافعي البيضاوي، أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل المعروف بتفسير البيضاوي، مصدر سابق، ج4/ ص: 79.

(2) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتنوير، مصدر سابق، ج2/ص: 337- 338.

وقد جاء الخبر مثبتا ومؤكدا بحرف التّوكيد "إنّ"، فيما جاء النّفي بالحرف "لن"، «وهي أخت لا في نفي المستقبل إلاّ أنّ لن تنفيه نفيا مؤكدا»[1] وأبديّا، وفي هذا تأكيد على استحالة حدوث خلق للذّباب من قبل هذه المعبودات.

والنّفي في هذا المقام يشير إلى إثبات ضمني ويردّ عليه؛ لأنّ المشركين "بجعلهم الأصنام آلهة، يقتضي إثباتهم الخلق إليها، وقد نفى عنها الخلق في المستقبل لأنّه أظهر في إقحام الذين ادّعوا لها الإلهيّة؛ لأنّ نفي أن تخلق في المستقبل يقتضي نفي ذلك في الماضي بالأحرى"[2]. فالنّفي جاء ردّا على اعتقاد المشركين، الذين يُنسبون عملية الخلق إلى معبوداتهم (أصنامهم)، ليخبرهم أنّ هذه الأخيرة تعجز عن خلق أصغر وأتفه المخلوقات، فكيف لها أن تخلق ما هو أعظم من ذلك.

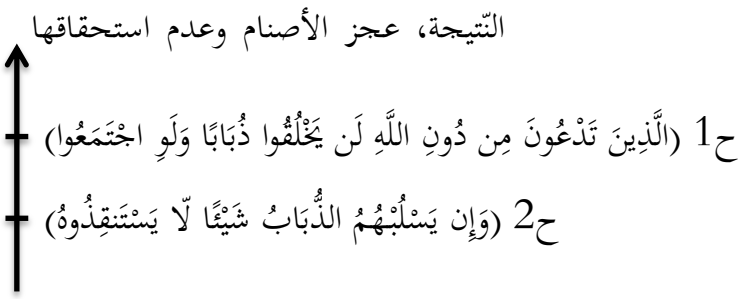
ويتّضح ممّا سبق أنّ الخطاب القرآنيّ في لفته انتباه المتلقي «إلى خلق الصّغائر، يحيل بالنّتيجة المنطقيّة إلى كبائر ذاك الخلق، دونما الحاجة إلى ذكرها صراحة، وتلك النّتيجة ستؤسّس من ثمّ قاعدة لنتيجة أعظم منها تتمثّل بالخالق الأوحد»[3].

وقد أسهم النّفي في توجيه الخطاب نحو نتيجة ضمنيّة واحدة مفادها تعجيز وتحقير آلهة المشركين، أمّا الغاية من هذا النّفي فتكمن في إبطال عبادة الأوثان، وإفراد الله سبحانه وتعالى بالعبوديّة والرّبوبيّة.

وقد جاءت الحجج في هذا المثل متدّرجّة في القوّة من الأقوى إلى الأضعف، فالحجّة الأولى يمثّلها قوله تعالى: ﴿**لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا**﴾ تمثل الحجة الأقوى من حيث إقناع المتلقي والتّأثير فيه، تليها الحجّة الثانيّة التي يمثّلها قوله تعالى: ﴿**وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لّا يَسْتَنقِذُوهُ**﴾، وقد تدرّجت هذه الحجج في القوّة، إلاّ أنّها تضافرت بعضها ببعض لتؤدي إلى نتيجة ضمنيّة واحدة، مفادها تعجيز الآلهة وتحقيرها، (عجز الآلهة "الأصنام" وعدم استحقاقها للألوهية).

فالآية الكريمة إذا اشتملت على قانون الخفض، وهو ما يمثّله الشّكل الآتي:

(1) الزّمخشري الخوارزمي، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، مصدر سابق، ص: 701.
(2) محمد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج2/ص: 341.
(3) عشتار داود محمد، الإشارة الجمالية في المثل القرآني، مرجع سابق، ص: 105.



ثالثا: حجاجيّة الأفعال الكلاميّة في المثل القرآني:

اهتم كثير من الدّارسين الغرب المحدثين بالفعل وعلاقته بالقول في إطار نظرية الحجاج اللّغوي، منطلقين من فكرة أساسيّة مفادها أنّ اللّغة ليست مجرّد وسيلة تواصل وإنّما هي كذلك وسيلة للإقناع والتّأثير في نفوس المتلقين[1].

ومن أهم النّتائج التي توصلوا إليها في هذا الشّأن هو أنّه لا يوجد قول نقوله إلاّ وهو يحمل عملين: عملا قوليّا وعملا لا قوليّا وقد اصطلح عليه **"أوستين"** اسم: Acte perlocutionnaire[2].

ممّا يعنّي أنّ الأقوال التي ننتجها في حياتنا اليوميّة هي أقوال يمتزج فيها القول بالفعل[3]، وهو ما اصطلح عليه البلاغيون العرب القدامى اسم: "الأسلوب الإنشائي" أو "الجمل الإنشائيّة"، والتي تتمظهر في كلّ من صيغ: الأمر، والنّهي، والنّداء، والاستفهام، والدّعاء، ...

- **حجاجيّة النّهي في المثل القرآني:**

يعدّ النّهي من الأفعال اللّغويّة ذات القدرة التّأثيرية والإقناعية في المتلقي إذ يعدّ من الأقوال اللّغويّة التي تحمل معنى الإنجاز، إلاّ أنّه إنجاز ضمنيّ يحمل معنى الدّعوى، والهدف منه توجيه المتلقي إلى سلوك معيّن[4]، «وله حرف واحد وهو "لا" الجازمة في قولك "لا تفعل"، وهو كالأمر في الاستعلاء»[5].

(1) انظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته، وأساليه، مرجع سابق، ص: 147.
(2) انظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.
(3) انظر: أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، مرجع سّابق، ص: 117.
(4) انظر، سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص: 149.
(5) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني البديع، مصدر سابق، ص: 149.

«فالنّهي أسلوب خطابيّ مقنع على وجه الإلزام، ولعلّ المرسل يتّخذ منه معبرا إلى بنية حجاجيّة ضمنيّة ذات شحنّة عميقة متّصلة بالسّياق»[1].

وقد تجلى هذا الأسلوب في المثل القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لاَّ يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ [سورة البقرة، الآية: 264].

إنّ الخطاب القرآنيّ في هذا المثل يهدف إلى توجيه المؤمنين، وذلك بنهيهم عن إتْباع صدقاتهم بالمنّ والأذى؛ لأنّ ذلك يُبطلها، فلا ينتفعون منها، وعند جمهور العلماء أنّ «الصّدقة التي يعلم الله من صاحبها أنّه يمنّ ويؤذي بها فإنّها لا تقبل، وقيل: بل قد جعل الله للملك عليها أمارةً فهو لا يكتبها»[2].

وقد ابتدأ الخطاب القرآني بأسلوب "النّداء"، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا...﴾، وفي هذا تنبيه للمتلقي ولفت لانتباهه إلى محتوى الخطاب.

والخطاب في هذا المقام موجّه للمؤمنين بخاصّة، وهو ما يمثله قوله تعالى: ﴿**أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾، والذي يقصد منه مدح المخاطبين به، وهم أهل المدينة، إلاّ أنّ هذا المدح مستفاد من معنى الكلمة لا من مقتضاها، لأنّ مقتضاها جاء لتذكير المخاطبين بوضعهم السّابق الذي كانوا عليه قبل اعتناقهم الدّين الإسلامي، والمتمثل في الخوف[3].

وبهذا يكون "شبح الخوف" الذي يحمله مقتضى هذا القول استخدم لضمان نجاح العمليّة الحجاجيّة والمتمثلة في نهي المؤمنين عن إبطال صدقاتهم بالمنّ والأذى، لأنّ هذا العمل يؤذيهم هم أنفسهم.

(1) مثنى كاظم صادق، أسلوبيّة الحجاج التّداولي والبلاغي، مرجع سابق، ص: 148، 149.

(2) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج4/ص: 329.

(3) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 127- 128.

ونشير في هذا المقام إلى أنّ استخدام الخطاب القرآنيّ لعبارة "يا أيها الذين آمنوا" افعلوا كذا، ولا تفعلوا كذا، فيه إيحاء بأنّ الإيمان وحده لا يكفي لتحقيق السّلام والأمن الدّاخلي، وإنّما لابدّ للإنسان المؤمن أن يعمل على جميع الأصعدة الحياتيّة، حتى يحيا حياة آمنة وسعيدة، ويتخلّص من شبح الخوف الذي يذكّره به مقتضى هذا القول[1].

وقوله تعالى: ﴿**لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَى**﴾ هو حجّة تفضي إلى نتيجة ضمنيّة مفادها أنّ كلّ صدقة يتبعها منٌّ وأذى فهي صدقة باطلة وغير مقبولة.

ويمكن أن نمثّل للمسار الحجاجي لهذا الفعل الإنجازي بالشّكل الآتي:

الحجة (الضّمنيّة): ⟸ النّتيجة:

الصّدقة المتبوعة بالمنّ والأذى — لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذّى

هي صدقة باطلة

فالخطاب القرآنيّ باستعماله لأسلوب النّهي ﴿**لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَى** ﴾ إنّما يسعى إلى توجيه "المخاطَبين" (المؤمنين) إلى اتباع السّلوك الحسن، وذلك بنصحهم وإرشادهم لما فيه صلاح وخير لهم في الحياة الدّنيا والآخرة.

وقد دعّم القدرة الإقناعيّة للخطاب مجيئه على شكل صورة تمثيليّة مثّل بها القرآن الكريم حال الإنسان المؤمن الذي يمنُّ ويؤذي بصدقته، بحال من ينفق ماله رئاء النّاس، وليقال عنه جواد، لا لوجه الله تعالى، ثمّ مثّل هذا المنفق أيضا بحال صفوان عليه تراب فيحسبه النّاظر أرضا طيّبة صالحة للبذر، وما أن يصبه وابل من المطر حتّى يذهب ذلك التّراب عنه، ويتركه صلدا أملس، فكذلك هذا المرائي، فالمنّ والأذى والرّياء كلٌّ منهم يكشف عن النّية في الآخرة فيبطل الصّدقة كما يكشف الوابل عن الصّفوان[2].فيبطل الزّرع.

(1) انظر: المرجع السّابق، ص: 128.

(2) انظر: أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج4/ص: 332.

وتبرز القوّة الحجاجيّة لهذه الصّورة التّمثيليّة في قدرتها على التّأثير في المتلقي؛ وذلك بمساهمتها في نقل المعنى الذّهني المجرّد المتمثّل في "إيذاء الصّدقات بالمنّ والأذى" إلى صورة حسيّة ملموسة يشاهدها المتلقي ويدركها في حياته المعيشيّة "صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا"، ممّا أسهم في توضيح المعنى الحجاجيّ وتقريبه أكثر لذهن المتلقي.

رابعا: حجاجيّة النّسق الحواريّ في المثل القصصيّ القرآنيّ:

يعدّ الحوار من أبرز الأساليب البليغة والمؤثرة التي استعملها القرآن الكريم لنقل رسالته وإيصال مقاصده وأغراضه إلى متلقيه. إذ يعد الأسلوب الغالب في قصص الأمم السّابقة والأداة الأولى للأنبياء وأتباعهم في نشر الدّعوة وعرض مسائل العقيدة(1)، فهو «أسلوب من أساليب القصّ إلى جانب الوصف والسّرد»(2).

والحوار مأخوذ من المحاورة وهي "مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة"(3).

والمقصود بالحوار "مناقشة بين طرفين أو أطراف يقصد بها تصحيح كلام، وإظهار حجّة وإثبات حق، ودفع شبهة، وردّ الفاسد من القول والرّأي"(4).

والمتمعّن في أسلوب القرآن الكريم يجده يتوفر على نماذج كثيرة ومتنوّعة من الحوارات، منها ما جرى بين الله ملائكته كقوله تعالى:﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [سورة البقرة، الآية:30] ، ومنها ما جرى بين الله ورسله، كقوله عزّ وجلّ ﴿ **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ**

(1) انظر: عبد الله الجيوسي، أسلوب الحوار في القرآن الكريم (خصائصه الإعجازية وأسراره النفسية)، المجلة الأردنية في الدّراسات الإسلامية، العدد 2، 1427هـ/2006م، ص: 01.

(2) عادل بن علي الغامدي، الحجاج في قصص الأمثال القديمة مقاربة سرديّة تداوليّة، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان-الأردن، 1437هـ/2017م، ص: 265.

(3) جمال الدّين ابن منظور الافريقي، لسان العرب، مادة (ح.و.ر)، مصدر سابق، مجلد 4/ص: 218.

(4) صالح بن عبد الله بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، ط1، دار المنارة للنّشر والتّوزيع، جدّة، مكّة، 1415هـ-1994م، ص: 06.

أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة البقرة، الآية:260]، ومنها ما جرى بين الرّسل وقومهم كقوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً قَالُواْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ، قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾** [سورة البقرة، الآية:67] ، والرّسل وأتباعهم، أو الرّسل واخوانهم كقوله تعالى في قصّة يوسف:﴿ **إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ، اقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُواْ مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ، قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لاَ تَقْتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ﴾** [سورة يوسف، الآيات: 8-9-10]، إلى غير ذلك من المحاورات التي صيغت على شكل قصص تهدف بدرجة أولى إلى تحقيق الإقناع والتّأثير في نفوس المتلقين.

فالقرآن الكريم هو خطاب حواريّ لأنّه "مسرح عليه تتحاور الذّوات وتتجادل ويحاجّ بعضها بعضا. فهو تكثر فيه بصفة لافتة للانتباه، حكاية أقوال الكافرين والرّد عليها (صيغة يقولون/ قل، وغيرها)، كما تكثر فيه حكاية أقوال المتخاصمين والمتخاطبين على اختلاف أنواعهم[1].

والحوار جزء لا يتجزأ من الحجاج، فالطّابع الحواريّ سمة مميّزة للنّص الحجاجيّ، إذ "ليس مجال الحجاج هو القول (أو الجملة)، وإنّما مجاله الحقيقيّ هو الخطاب والحوار، حيث تتجلى طرق اشتغاله وتظهر وجوه استعماله"[2]. فالحجاج في جوهره مؤسّس على الحوار، والحوار بدوره قائم على الحجاج فهما إذا متلازمان.

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 42-43.

(2) أبو بكر العزّاوي، الخطاب والحجاج، ط1، مؤسسة الرّحاب الحديثة للطّباعة والنّشر، بيروت –لبنان، 2010م، ص: 125.

و"يتجلى الحضور الحواريّ عند **"ديكرو"** في مجموعة من الآليات التّلفظيّة والحجاجيّة مثل السّخرية، والأسلوب غير المباشر الحر، والنّفي، ووجهات النّظر المختلفة، والخطابات الحواريّة المعروضة، وآليات الرّبط والاستدلال والتّضمّن..."[1].

وباختصار شديد، يمكن القول إنّ "كلّ مورفيم أو لفظة تؤدي معناها في الحوار تعتبر وحدة معنويّة وخطابيّة في ترسيم معالم حوار محكم البناء وتام الحجّة"[2].

وقد حضر هذا الأسلوب بشكل لافت في الأمثال القرآنيّة، خاصّة القصصيّة التي حضر فيها بشكل صريح ومباشر، وقد تعدّدت القصص والأغراض التي استعمل لأجلها، إلاّ أنّها تصبو جميعا إلى إقناع الخصم أو دفعه إلى الاقتناع بما يعرض عليه من أفكار وأطروحات.

ومن أهمّ الأمثال القرآنيّة التي تجلى فيها أسلوب الحوار بقوّة قصة "أصحاب القرية في سورة يس"، حيث جاء قوله تعالى: ﴿**وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ**(*) **إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ**(**)، **إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ، قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَن مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ، قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ، وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ، قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ، قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ، وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ، اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ، وَمَا لِي لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَن بِضُرٍّ لاَّ تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلاَ**

(1) جميل حمداوي، من حجاج الإقناع إلى حجاج الاقتناع أو (من حجاج المتكلّم إلى حجاج المخاطب)، ط1، ركاز للنّشر والتّوزيع، إربد – الأردن، 2022م، ص: 114.

(2) إبراهيمي بوداود، استراتيجية توظيف الإجراء الحجاجي في كتابة النّص المسرحي، دراسة في ضوء مقترح أبو بكر العزاوي، مقال ضمن كتاب: الحجاج بين النّظرية والتّطبيق، إعداد وتقديم أبو بكر العزّاوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، 2020م، ص: 170.

(*) القرية هي أنطاكية في قول جميع المفسرين فيما ذكر الماوردي، نسبت إلى أهل أنطيس، وهو اسم الذي بناها ثم غيّر لمّا عرّب، ذكره السهلي، انظر: أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج7/ص: 432، 433.

(**) اختلف المفسّرون حول أسماء هؤلاء الرّسل هناك من قال أنّهم: صادق وصدوق وشلوم، فيما ذهب آخرون: إلى أنّهم شمعون ويوحنا والثالث بولص. انظر: ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، المجلد الثّالث، مصدر سابق، ص 505.

يُنقِذُونِ، إِنِّي إِذًا لَّفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ، إِنِّي آمَنتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ، قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ، وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِن بَعْدِهِ مِنْ جُندٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ، إِن كَانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ [سورة يس، الآيات: من 13 إلى 29].

تسرد هذه الآيات "تاريخ عدد من الأنبياء السّابقين، الذين بُعثوا لهداية المشركين عبّاد الأوثان، والذين سمّاهم القرآن الكريم ﴿أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ﴾ وكيف أنّهم نهضوا لمخالفة أولئك الأنبياء وتكذيبهم، فكانت خاتمتهم أن أخذهم العذاب الأليم"[1].

إنّ سرد الخطاب القرآنيّ لهذه الآيات يحمل في مضمونه مقصدا حجاجيّا مهمّا، يتمثل في تخويف وترهيب مشركي مكّة وحثّهم على إتباع الرّسول (صلى الله عليه وسلم) من جهة، وكذا تسلية الرّسول الكريم ولفئة المؤمنين القليلة من جهة أخرى[2].

وتبرز الفعاليّة الحجاجيّة لهذا النّص القرآنيّ في**"الحوار"** الذي جاء صريحا ومباشرا بين كلّ من "أصحاب القرية" و"المرسلين" من جهة، و"أصحاب القرية" و"الرّجل المؤمن الذي يكتم إيمانه" من جهة أخرى.

وقد أسهم في تفعيل **"الحوار"** استعمال كلّ طرف من المتحاورين لمختلف الآليات اللّغويّة والحجاجيّة، وذلك لإقناع الطّرف الآخر والتّأثير فيه.

ابتدأت آيات المثل بقوله تعالى: **﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾**.

ينقل الخطاب القرآني من هذه الآيات **"الحوار"** الذي قام بين المشركين (أهل القرية)، والمرسلين الذين بعثوا من أجل نصحهم وإرشادهم إلى توحيد الله سبحانه وتعالى. وهو حوار قرعت فيه الحجّة بالحجّة، وحاول فيه كلّ طرف الانتصار لرأيه.

(1) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المترسل، مصدر سابق،ج21-22/ ص: 105.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 106.

بدأ الحوار القرآنيّ بقول: "المرسلون" ﴿إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾ عارضين دعوتهم بهدوء وسلام، مؤكّدين قولهم باستخدامهم لأداة التّوكيد "إنّ" وذلك لإقناعهم بصدق نبوّتهم "وقد جاء الخبر في هذا المقام مؤكدا تأكيدا وسطا، ويسمى هذا خبرا طَلَبيا"[1].

إلّا أنّ ردّة فعل "أصحاب القرية" كانت عكس ما أراده هؤلاء الرّسل، حيث كذّبوهم مرّة أخرى، ونَفوا صدق رسالتهم وتحجّجوا "بنفس الأعذار الواهية التي يتذرّع بها كثير من الكفّار دائما في مواجهة الأنبياء"[2] والمرسلين، حيث قالوا: ﴿**مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَن مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ**﴾.

وما نلمحه في هذه الآية الكريمة أنّ "أصحاب القرية" أوردوا مجموعة من الحجج لإنكار ونفي بعثة هؤلاء المرسلين، تتمثّل في:

الحجة 1: ما أنتم إلاّ بشر مثلنا.

الحجة 2: ما أنزل الرّحمن من شيء.

الحجة 3: إن أنتم إلاّ تكذبون.

وقد جاءت هذه الحجج متدرّجة في القوّة، ومتضافرة فيما بينها، وذلك لخدمة نتيجة ضمنيّة واحدة مفادها "أنتم لستم مرسلين".

ويمكننا أن نمثّل للمسار الحجاجي لهذا القول بالسّلّم الحجاجيّ الآتي:

(ن) أنتم لستم مرسلين

ح3 إن أنتم إلاّ تكذبون.

ح2 ما أنزل الرّحمن من شيء.

ح1 ما أنتم إلاّ بشر مثلنا.

(1) انظر: محمّد الطّاهر بن عاشور، تفسير التّحرير والتّقرير، (د. ط)، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984، ج22/ص: 360.

(2) ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج 21- 22/ص:107.

إنّ ابتداء "أصحاب القرية" محاورتهم لهؤلاء الرّسل بأسلوب القصر، ﴿مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ جعل لكلامهم بعدا حجاجيّا بيّنا، بحيث أنّ كلامهم لو جاء خاليا من هذا الأسلوب كأن يقولوا: "أنتم بشر مثلنا" لتغيّر معنى الجملة برمّته، فدخول صرافم من قبيل: "ما... إلاّ"، أو "إن هو... إلاّ" على ملفوظ معيّن من شأنها أن تخرجه من الإبلاغيّة إلى الحجاجيّة، حيث تعمل العوامل المذكورة أعلاه على توجيه الخطاب نحو نتيجة بعينها، وهذه النّتيجة واحدة في جميع الحالات [1].

ومن ثمّ فإنّ قول أصحاب القرية ﴿**مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا**﴾ يتضمّن حجّة ضمنيّة مفادها أنّ البشر لا يمكن أن يكونوا رسلا، وهذا «صالح لأن يصدر من عبدة الأوثان، وهو ظاهر لظنّهم أنّ الآلهة لا تبعث الرّسل ولا توحي إلى أحد»[2].

ويمكننا التّمثيل للمسار الحجاجيّ لهذه الحجّة بالشّكل الآتي:

ما أنتم إلاّ بشر مثلنا ⟸الضّامن البشر لا يمكن أن يكونوا رُسلا ⟸النّتيجة أنتم لستم مرسلين.

أمّا الحجّة الثّانية والتي مثّلها قولهم ﴿**ما أنزل الرّحمن من شيء**﴾ فقد جاءت من أجل تقوية الحجّة الأولى وتدعيمها، وذلك من خلال استعمال عامل النّفي "ما"، والذي شكّل بدوره حجّة توجّه المتلقي نحو نتيجة ضمنيّة ثابتة مفادها "أنتم لستم مرسلين"، والغاية من هذا النّفي تكذيبهم وعدم اتباعهم فيما جاءوا به.

وبما أنّ "النّفي قد يحتاج إلى تفسير، وتفسيره هو الجملة الواردة بعده مباشرة، إذا كانت متعلّقة به بوجه من الوجوه بغرض الحديث في الجملة المنفيّة، وتسمّى هذه الجملة بجواب النّفي، ونقصد به ما يعقّب به المتكلّمون جمل النّفي التي ينجزونها، وعليه فقط يتمّ تحديد القصد من الجملة المنفيّة[3].

(1) انظر: عزّ الدّين ناجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة ،ط1، مكتبة علاء الدّين للنّشر والتّوزيع، صفاقس ــ تونس، 2011م، ص: 510.

(2) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 360.

(3) انظر: ألطاف إسماعيل أحمد الشّامي، العوامل الحجاجيّة في شعر البردوني (النّفي أنموذجا)، مجلّة كلّية العلوم الإسلاميّة (علميّة فصليّة، محكّمة)، (ج1)، العدد 43، جامعة بغداد، ذي الحجة 1436هـ – 30 أيلول 2015، ص: 439.

وجواب النّفي هنا يتجسّد في قول "أهل القرية" ﴿**إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ**﴾ حيث جاء هذا القول لتأكيد النّفي من جهة، وإبراز المقصود منه من جهة أخرى، خاصة وأنّه جاء بأسلوب الحصر، الذي يعدّ ضربا من ضروب توكيد المعنى وإثباته.

ونشير في هذا المقام إلى أنّ لجوء المتكلّم إلى تفسير النّفي، بإيراد جواب له، يأتي عادة عند نفيه لإثبات أو حقيقة سابقة، فيتصوّر أنّ المتلقي سيستفسره عن سبب النّفي، أو أنّه سينكر عليه نفيه، فيغنيه عن ذلك بإيراد الجواب[1].

وهو ما استعمله "أصحاب القرية"، الذين نفوا حقيقة إرسال الله للرّسل من الأساس، وبرّروا نفيهم هذا بأَنْ اتّهموا هؤلاء المرسلين بالكذب.

وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

الجملة المنفيّة	السّؤال المقدّر	جواب النّفي
ما أنزل الرّحمن من شيء	لما نفيتم ذلك/ما حجّتكم	إنّ أنتم إلاّ تكذبون

وعلى الرّغم من استعمال "أصحاب القرية" مختلف الحجج لتكذيب هؤلاء الرّسل، وممارسة الضّغط عليهم، وزعزعت ثقتهم بأنفسهم إلاّ أنّهم لم يستسلموا، ولم ييأسوا، وإنّما استمروا في مخاطبتهم، والتّحاور معهم محاولين إقناعهم باستعمالهم لمختلف الحجج، حيث جاء ردّهم بأن قالوا: ﴿**رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُون وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ البَلاَغُ الْمُبِينُ**﴾.

والمتمعّن في هذا القول يجده يحتوي على العديد من الوسائل اللّغويّة، التي أسهمت بشكل كبير في تعزيز القدرة الإقناعيّة للخطاب، من ذلك استعمالهم للفعل اللّغوي "**يعلم**"، وهو من أفعال اليقين التي تفيد إزالة الشّك، وقد أسندوه إلى الله سبحانه وتعالى "وهو يجري مجرى القسم"[2]، "لأنّه استشهاد بالله على صدق مقالتهم وهو يمين قديمة انتقلها العرب في الجاهلية"[3]. وتكمن قيمته

(1) انظر: ألطاف اسماعيل أحمد الشّامي، العوامل الحجاجيّة في شعر البردوني، مرجع سابق، ص: 440.

(2) انظر: ناصر الدّين الشّيرازي الشّافعي البيضاوي، أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل المعروف بتفسير البيضاوي، إعداد وتقديم: محمد عبد الرّحمن المرعشلي، ، ط1، دار إحياء التّراث العربي/مؤسسة التّاريخ العربي، بيروت، لبنان، (د. ت)، ج4/ص: 265.

(3) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير مصدر سابق، ج22/ص: 361.

الحجاجيّة في توكيد المعنى وإثباته، وفي هذا النّطاق يقول "**ديكرو**" "o.ducro"«إنّ العلامة اللّسانيّة "ش يعلم أنّ..." عندما توظّف في ملفوظ "ش يعلم بـ (ق)" فإنّها توظّف عامّة للتّأكيد على حقيقة (ق)؛ لأنّ: "ش يعلم بـ (ق)" هي مماثلة لـ "ق حقيقة"»[1].

وقد أَتبعوا هذا القسم المتضمّن للتّوكيد توكيدًا آخر لرفع مستوى الإقناع لديهم، يتجلى ذلك في قولهم ﴿**إِنَّا إِلَيكُم لَمُرسَلُونَ**﴾، حيث جيء بالتّوكيد بواسطة "إنّ" مع "اللام" لجعل أمر إرسالهم إليهم أمرا ثابتا لا جدال فيه، ومعلوم أنّ توكيد الكلام بـ "إنّ" و"لام التّوكيد" يستعمل في أغلب الأحيان لدفع إنكار يكون من المخاطَب. ويكون ذلك في مسائل معيّنة يتصدّى خصوم القرآن لإنكارها كالبعث والآخرة، والثّواب والعقاب، ورسالة محمّد وسائر الرّسل[2].

وبما أنّ المقام هنا هو مقام إنكار وتكذيب لهؤلاء الرّسل، فقد جاء ردّهم مؤكّدا بـ"إنّ" مع لام التّوكيد للقيام بوظيفة حجاجيّة تتمثل في كونهم حقيقة رسلٌ من ربّ العالمين.

ولو أنّ قولهم جاء بصيغة "الخبر الابتدائي" كأن يقولوا: "نحن إليكم مرسلون"، أو "إنّا إليكم مرسلون" بصيغة "الخبر الطّلبي"، لما حقّق ما حقّقه قولهم ﴿**إِنَّا إِلَيكُم لَمُرسَلُونَ**﴾ بصيغة الخبر الإنكاري، فكلامهم هنا «كان بمنزلة تكرار الجملة ثلاث مرّات، لأنّ "إنّ" أفادت التّكرير مرّتين، فإذا دخلت اللاّم صارت ثلاثا»[3].

وبهذا يكون معنى قولهم ﴿**إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ**﴾؛ أي تيقنوا تيقنا قاطعا لا يعترضه شك أنّنا رسلُ ربّ العالمين.

فالتّوكيد الحاصل في هذا المقام جاء «ليؤكّد المنطوق توكيدًا مضاعفا، يؤخّر لحظة اعتراض السّامع على القضيّة التي يعرضها هذا المنطوق، ونكتة ذلك أنّ القضيّة قد تحوّلت بواسطة التّوكيد مُثنّى إلى مُقتضى يجعل استئنافها والتّعقيب عليها قد فات أوانه»[4].

---

(1) كمال الزّماني، بلاغة الحجاج نماذج تطبيقيّة، مرجع سابق، ص: 129.

(2) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 299.

(3) بدر الدّين محمّد الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج2/ص: 408.

(4) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 305.

وهو ما يمكن أن نستشفّه إذا أخضعنا المثال السّابق للنّفي أو الاستفهام كما في الجدول الآتي:

الآية	منطوقها	إخضاعها للنّفي والاستفهام	المقتضى
إنّا إليكم لمرسلون	يقين قاطع أنّنا رسل ربّ العالمين	• ليس يقينا قاطعا أنكم رسل ربّ العالمين. • هل يقين قاطع أنّكم رسل ربّ العالمين	يقين قاطع أنّنا رسل ربّ العالمين

ولم تكن هذه هي الحجّة الوحيدة التي أكّد بها هؤلاء المرسلين أمر رسالتهم، ولكنّهم أتبعوا هذا التّوكيد بتوكيد أقوى منه. وهو ما يمثّله قولهم ﴿**وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا البَلاَغُ المُبِين**﴾.

حيث كان هذا القول بمثابة «وعظ وَعظوا به القوم ليعلموا أنّهم لا منفعة تنجرّ لهم من إيمان القوم، وإعلانٌ لهم بالتّبرء من عهدة بقاء القوم على الشّرك، وذلك من شأنه أن يثير النّظر الفكريّ في نفوس القوم»[1].

ثمّ إنّ استعمال هؤلاء الرّسل لأسلوب "الحصر والاستثناء" مّا... إلاّ في محاورتهم لأهل القرية جعل الكلام يبدو أكثر تأثيرا وقوة، حيث عمل هذا الأسلوب على تأكيد المعنى وتكثيفه، وكذا توجيه الكلام لخدمة نتيجة واحدة مفادها أنّ مسؤوليتهم تنحصر في إبلاغ الرّسالة التي أُمروا بها فحسب، وفي هذا تأكيدٌ على أنّهم لن يستفيدوا شيئا من إيمانهم وأنّهم لم يأتوا ليحاسبوهم أو يكرهوهم أو... غير ذلك.

فاستعمال هؤلاء المرسلين لهذا العامل الحجاجيّ أسهم في القضاء على كلّ محاولات تأويل كلامهم تأويلا لا ينسجم ومقاصدهم الحجاجيّة، كما عمل على توجيه الكلام لخدمة نتيجة واحدة لا غير، وهو ما جعل عوامل "**القصر**" من العوامل الأقوى حجاجيّا، والتي تضمن انخراط المخاطب في مضمون الكلام.

وهكذا يتضّح أنّ هؤلاء "المرسلين" استعملوا مختلف الآليات اللّغويّة ذات الطّاقة الحجاجيّة، وذلك من أجل التّأكيد على صدق رسالتهم، بدءا بالقسم، إلى التّوكيد بـ "إنّ" و"لام" التوّكيد، وصولا إلى القصر من خلال "النّفي والاستثناء" وهي كلّها موجّهات حجاجيّة أسهمت في «توجيه

(1) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 362.

المقول والقول معًا. والمقصود بالمقول موضوع الكلام، وبالقول مدى حضور الذّات القائلة في كلامها»[1].

وقد أشار **"صولة"** في هذا المقام إلى أنّ «كلّ وسائل التّوكيد إذا دخلت على قضايا محلّ نزاع بين القرآن وخصومه تفيد معنى "حققت كذا، الحق كذا»[2].

وهو ما سنوضّحه في الجدول الآتي:

القضيّة	المؤكّد موجّه الاثبات	معنى الموجّه
صدق هؤلاء المرسلون	1. إنّ + لـ: ﴿إنّ إليكم لمرسلون﴾. 2. القصر/الحصر ما... إلاّ ﴿ما علينا إلاّ البلاغ المبين﴾	اليقين القاطع أنّنا رسل ربّ العالمين

وعلى الرّغم من كلّ هذه الحجج التي أبداها هؤلاء الرّسل والتي تؤكدّ تأكيدا قاطعا لا يعترضه شكّ على صدق رسالتهم، إلاّ أنّ أصحاب القرية استمروا في عنادهم وإصرارهم على كفرهم، ليس لضعف حجج الرّسل، وإنّما مكابرة منهم حيث «انصرفوا إلى ستر خجلهم وانفحامهم بتلفيف السّبب لرفض دعوتهم، بما حسبوه مقنعا للرّسل بترك دعوتهم، ظنّا منهم أنّ ما يدّعونه شيء خفيّ، لا قبل لغير مخترعه بالمنازعة فيه، وذلك بأن زعموا أنّهم تطيّروا بهم، ولحقهم منهم شؤم»[3]، بل سوّلت لهم أنفسهم أن يحاجوهم باستعمالهم لأسلوب التّخويف والتّهديد، والوعيد بالعذاب الأليم، حيث جاء ردّهم بقولهم: ﴿**قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾.

والمتمعن في هذا القول يجده قد تأسّس على فعل حجاجيّ مهم يتمثل في استعمالهم "لأسلوب الشّرط"، والذي يعدّ أحد أبرز العوامل الحجاجيّة التي تعمل على توجيه المتلقي نحو ما يريده المخاطِب مباشرة، باعتباره من ضمن المقيّدات لإمكانات اللّغة الحجاجيّة.

(1) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع سابق، ص: 316.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

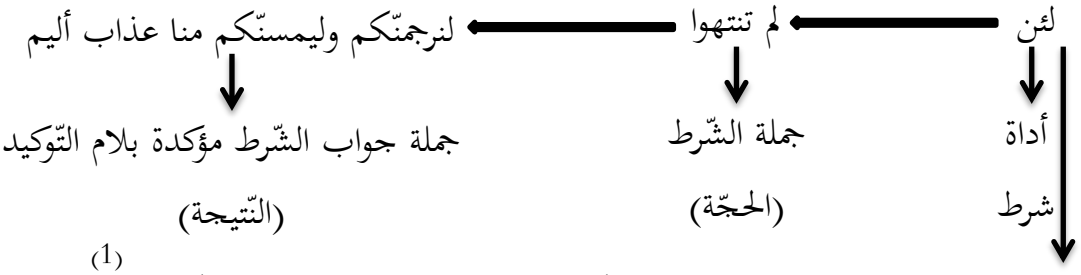
(3) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 362.

فأصحاب القرية في قولهم السّابق يعقدون بالشّرط علاقة اقتضاء بين سبب ونتيجة، وذلك حين جعلوا عدم انتهاء هؤلاء القوم عمّا جاؤوا لأجله سببا في رجمهم وتعذيبهم عذابا أليما.

والشّرط هنا قائم على جزئين، يتحقّق الجزء الثّاني منه بتحقّق الجزء الأوّل والعكس.

ففي قولهم: ﴿**لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ نجد أنّ الجزء الثّاني من الكلام، والمتمثّل في الرّجم والتّعذيب لا يمكن له أن يتحقّق إلاّ إذا استمرّ هؤلاء المرسلون في الدّعوة لما جاؤوا من أجله، أمّا في حال ما إذا انتهوا ورجعوا عن أمرهم فإنّ فعل الرّجم والتّعذيب لن يحدث، فالعلاقة بين جملة الشّرط وجوابه هي علاقة تلازميّة اقتضائيّة.

ويمكننا التّمثيل للمسار الحجاجي لهذا القول بالشّكل الآتي:



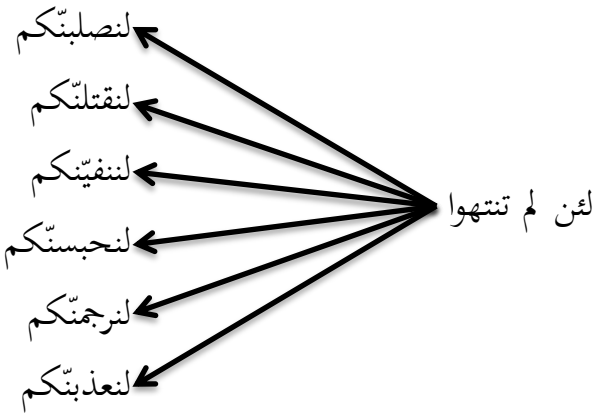
«لام: "لئن لم تنتهوا"، موطئة للقسم حكى بها ما صدر منهم من قسم بكلامهم (1)

وما نستشفّه من هذا الشّكل أنّ الوصول إلى النّتيجة لا يتحقّق إلاّ بالمرور عبر الحجّة، فإن تحقّقت الحجّة تحقّقت النّتيجة والعكس.

وتبرز القيمة الحجاجيّة والتّداوليّة لهذا الأسلوب في كون الجزء الثّاني منه هو الذي يحدّد القيمة الخطابيّة التي يريد المخاطِب إيصالها إلى المخاطَب، وذلك بقصر مجموعة من الخيارات المتعدّدة على خيار واحد فقط، فيعمل هذا القصر على توجيه ذهن المخاطَب نحو ما أراده المخاطِب مباشرة(2). وهو ما يوضحه الشّكل الآتي:

(1) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 363.

(2) انظر: محمّد فارح وعبد اللّطيف حنّي، الشّرط وأثره الحجاجيّ في الخطاب، مقاربة تداوليّة حجاجيّة في "مناظرة بين العلم والجهل للشّيخ محمّد الدّيسي الجزائري، مجلّة (لغة ــ كلام) تصدر عن مخبر اللّغة والتّواصل، المجلّد:7، العدد:1،جامعة غليزان، الجزائر، 2021م ص: 312.



نلمح من هذا الشّكل أنّ هناك مجموعة من الخيارات الممكنة التي ستتبادر إلى ذهن المتلقي بمجرّد سماعه لجملة الشّرط، إلاّ أنّ وضع إمكان واحد أمامه من مجموع هذه الإمكانات أسهم بشكل كبير في تحديد الوجهة التي يريدها المخاطِب، ومن هنا تبرز القيمة الحجاجية التي تنضوي تحت الملفوظ وبنيته الحجاجيّة[1].

إنّ أسلوب التّهديد هذا، على الرّغم من قساوته وعنفه، إلاّ أنّه لم يجدِ نفعا مع هؤلاء الرّسل ولم يحرّك فيهم ساكنا، بل زادهم ثباتا وقوّة، وأصرّوا على تبليغ ما أمروا به، حيث جاء ردّهم بمنطق عال، وحجّة أقوى من حجّتهم ﴿**قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ**﴾، "أي أنّ ما أصابكم من سَوْء وحوادث شؤم لسنا نحن سببه؛ وإنّما سببه أعمالكم المشؤومة، وأفكاركم المنحّطة، واتباعكم لطريق الهوى والشّهوات، فمشكلتكم هي مشكلة إسراف وتجاوز للحق"[2].

والمتمعّن في هذا القول يجده قد تأسّس على حجّتين متدرّجتين في القوّة، وذلك لخدمة نتيجة واحدة، مفادها أنّ ما أصاب أصحاب القرية من سوْء وشؤم كانوا هم أنفسهم سببه وهو ما يمثله قولهم ﴿**طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ**﴾. وقد تمّ الرّبط بين (ح1) و(ح2) بواسطة الرّابط الحجاجيّ "بل" وهو من الرّوابط المدرجة للحجج، "يفيد معنى الإضراب وله حالان:

الأوّل: أن تقع بعده جملة فيكون إمّا إضرابا عمّا قبلها على جهة الإبطال، وإمّا على جهة التّرك للانتقال من غير إبطال.

(1) انظر: محمّد فارح وعبد اللّطيف حنّي، الشّرط وأثره الحجاجيّ في الخطابة، مرجع سابق، ص: 317.

(2) انظر: ناصر مكام الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج (21- 22)/ ص: 109- 110.

الثّاني: إذا وقع بعدها مفرد فهي حرف عطف، تفيد الإضراب"[1].

وهكذا، فقد أقام الرّابط الحجاجيّ "بل" علاقة حجاجيّة بين حجّتين:

ح1: ﴿**أَئِن ذُكِّرْتُم**﴾ وقد جاءت «بطريقة الاستفهام الإنكاري الدّاخل على (إن) الشّرطيّة، فهو استفهام على محذوف دلّ عليه الكلام السّابق، وقيّد ذلك المحذوف بالشّرط الذي حذف جوابه أيضا استغناءً عنه بالاستفهام عنه»[2].والتّقدير هنا "أإن ذكّرتم تطيّرتم وتشاءمتم".

ح2: ﴿**أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ**﴾، وهي حجّة تلي الرّابط مباشرة، وهي أقوى من الحجّة التي قبلها، وقد جاءت لتجيب عن السّبب الرئيس لهلاك أصحاب القرية والمتمثّل في الإسراف.

وقد أفاد الرّابط الحجاجي "بل" في هذا المقام الإضراب، مع الانتقال من حجّة إلى حجّة أقوى منها من غير إبطال.

ويمكننا التّمثيل للمسار الحجاجيّ لهذا القول بالسّلم الحجاجيّ الآتي:

(ن) طائركم معكم

ح2 أنتم قوم مسرفون.

رابط حجاجي بل.

ح1 أإن ذكّرتم.

ويواصل الحوار مساره بدخول طرف آخر ثالث جاء لنصرة ومساندة هؤلاء المرسَلين، وهو ما يمثّله قوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ، اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ، وَمَا لِي لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَن بِضُرٍّ لاَّ تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلاَ يُنقِذُونِ، إِنِّي إِذًا لَّفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ، إِنِّي آمَنتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ**﴾ [سورة يس، الآيات: من 20 إلى 25].

(1) انظر: الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الدّاني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدّين قباوه ومحمد نديم فاضل، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1413هـ- 1992م، ص: 235- 236.

(2) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق،ج22/ ص: 364.

تشير هذه الآيات الكريمة إلى جانب آخر من جهاد الرّسل، يتعلّق بالدّفاع المدروس للمؤمنين القلائل، وبشجاعتهم في قتال الأغلبيّة الكافرة[1]، حيث تصف هذه الآيات كيف أنّ هذا الرّجل جاء مسرعًا من أقصى المدينة، لما «بلغه همّ أهل المدينة برجم الرّسل وتعذيبهم، فأراد أن ينصحهم خشيةً عليهم وعلى الرّسل، وفي هذا ثناء على هذا الرّجل يفيد أنّه ممّن يقتدى به في الإسراع إلى تغيير المنكر»[2].

وهكذا، فقد تولى هذا الرّجل مسؤولية الدّفاع عن هؤلاء الرّسل، محاولا محاورة أهل قريته وإقناعهم بضرورة تصديقهم واتباعهم، ولهذا نجده قد اعتمد في بناء خطابه على مجموعة من الآليات، اللّغويّة ذات القدرة التّأثيرية والإقناعية.

ابتدأ هذا الرّجل حواره بأسلوب النّداء "يا قوم" لما يحمله هذا الأسلوب من "طلب لانتباه السّامع وتوجيه له وتأثير عليه"[3] في الوقت نفسه. كما أنّ استعمال وصف "القوميّة" في ندائه لأهل قريته فيه إيماء بأنّ ما سيقوله لهم هو مجرّد نصيحة لأنّه يحبّ لهم ما يحبّ لنفسه[4].

وقد ترتّب عن هذا النّداء أمر باتباع هؤلاء الرّسل، وهو ما يمثله قوله: ﴿اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾، حيث جاء الأمر بصيغة "افعلوا" وهو أمر صريح وحقيقيٌّ، يفيد النّصح والإرشاد.

فالرّجل يحاول وبحرقه نصح قومه وإرشادهم إلى الطّريق السّوي، وذلك بحثّهم على اتّباع ما جاء به هؤلاء الرّسل.

واللّافت أنّ هذا الرّجل قد كرّر فعل الأمر "اتّبعوا" مرّتين في خطابه، حيث أتبع كلامه بقوله: ﴿**اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ**﴾، وفي هذا تقرير وتأكيد للجملة التي قبلها "مع زيادة

(1) ناصر مكام الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج (21- 22)/ ص: 110.

(2) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 366.

(3) عبد الواحد بن السّيّد، الحجاج في الخطابة، تقديم: أبو بكر العزاوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد- الاردن، 2020م، ص :254.

(4) انظر: محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 366.

الإيماء إلى علّة اتّباعهم بلوائح علامات الصّدق والنّصح على رسالتهم، إذْ هُمْ يَدْعُونَ إلى الهدى ولا نفع ينجرّ لهم من ذلك"[1].

وقد ذكر الزّركشي أنّ "عادة العرب في خطاباتها إذا أبهمت بشيء إرادةً لتحقيقه وقُرْب وقوعه، أو قصدت الدّعاء عليه كرّرته توكيدًا، وكأنّها تقيم تكراره مقام المقسّم عليه، أو الاجتهاد في الدّعاء عليه حيث تقصد الدّعاء، وإنّما نزل القرآن بلسانهم، وكانت مخاطباته جارية فيما بعضهم وبعض، وبهذا المسلك تستحكم الحجّة عليهم في عجزهم عن المعارضة"[2].

ويواصل هذا الرّجل الشّجاع محاورة قومه محاولا إقناعهم بضرورة اتّباع الرّسل، فيقول: ﴿ **وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾، وفي هذا إشعار لقومه بأنّه اتبع المرسلين وترك عبادة الأصنام، حيث أظهر كلامه في صورة استفهام إنكاريّ بصيغة ومالي لا أفعل[3].

«وهذا احتجاج منه عليهم، أضاف الفطرة إلى نفسه، لأنّ ذلك نعمة عليه توجب الشّكر، والبعث إليهم لأنّ ذلك وعيد يقتضي الزّجر، فكان بإضافة النّعمة إلى نفسه أظهر شكرًا، وإضافة البعث إلى الكافر أبلغ أثرًا»[4].

واللّافت أنّ هذا الرّجل أتبع هذا الاستفهام الإنكاريّ باستفهام إنكاريّ آخر، وهو ما يمثله قوله: ﴿**أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً**﴾ إذ يتضمّن هذا القول "استفهام إنكار وتوبيخ وتقريع"[5] في الوقت نفسه. فهو ينكر عن نفسه أن يتّخذ آلهة من دون الله.

وكما هو معروف أنّ لهذا الأسلوب دورا كبيرا وشأنا عظيما في عمليّة الإقناع والتّأثير، فالرّجل باستعماله لهذه الاستفهامات الإنكاريّة إنّما يعمد إلى ممارسة الضّغط والتّأثير على قومه، وذلك بدفعهم إلى الإجابة على الأسئلة التي طرحها، وهم بذلك سيجدون أنفسهم أمام خيارين اثنين بقولهم:

(1) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 367.
(2) بدر الدّين محمد بن عبد الله الزرّكشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج3/ص: 09.
(3) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 368.
(4) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج17/ ص: 430.
(5) ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلّد الثّالث/ ص: 506.

جوابا على الاستفهام الأوّل: نعم لا تعبد الذي فطرك وإليه نرجع.

وبقولهم جوابا على الاستفهام الثّاني: نعم اتّخذ آلهتنا من دونه.

وهم في هذه الحالة سيضعون أنفسهم في موقف محرج وسخيف ينمّ عن جهلهم وسفاهتهم؛ لأنّ أجوبتهم تفتقر للعقل والمنطق، فكيف لا يعبد الإنسان من خلقه وإليه يرجع، وكيف يتّخذ من دونه آلهة لا تدفع عنه الضّرر ولا تنفعه.

ثم إنّهم حتى لو استمروا في عنادهم، وقدّموا هذه الأجوبة السّخيفة وغير المنطقيّة فإنّهم سيضعون أنفسهم في موضع آخر أكثر حرجا من الأوّل، إذ سيصبح بإمكان هذا الرّجل «أن يتّخذ من إجابتهم مطيّة لكشف فساد ادعاءاتهم وغلط أكاذيبهم، وذلك بدعوتهم إلى متابعة المسار الحجاجيّ على الشّكل الآتي»[1].

المثال الأوّل:

(ق الرّجل): ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون.

(القوم): نعم لا تعبد الذي فطرك وإليه نرجع.

(ق الرّجل): لماذا لا أعبده.

(ق القوم): ؟ لا جواب.

المثال الثّاني:

(ق الرّجل): أأتخذ من دونه آلهة لا تدفع عني الضّرر.

(ق القوم): نعم اتخذ من دونه آلهة.

(ق الرّجل): لماذا؟.

(ق القوم): ؟ لا جواب

إنّ هذه الاستفهامات الإنكاريّة التي أبداها الرّجل أثناء مخاطبته لقومه، كانت بمثابة أسئلة تعجيزيّة لهؤلاء القوم، بحيث لم يستطيعوا إيجاد جواب مقنع يبّررون به تصرّفهم، ويفحمون به

(1) كمال الزّماني، بلاغة الحجاج نماذج تطبيقية، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، 2020م، ص: 10.

خصمهم، فهم حتى وإن ردّوا عليها فسيكون ردّهم حجّة عليهم وليس لهم «إذ مهما كان جوابهم على الاستفهامات الإنكاريّة الموجّهة إليهم، فسرعان ما يصبح هذا الجواب في سياق الخطاب حجّة على فساد معتقدهم»[1].

ولهذا عادة ما نجد المتكلّم (المحاجِج) يعدل من التّعبير بصيغة النّفي إلى الاستفهام الإنكاريّ لتحقيق مقصده الحجاجيّ؛ ذلك أنّ استخدام صيغة النّفي بدل أسلوب الإنكار أو الاستفهام الإنكاريّ «من شأنه أن يشعرنا بوجود اختلاف في وجهات النّظر بين طرفي الخطاب»[2]. وقد يزول هذه الاختلاف في حال ما صدّق المخاطَب هذا النّفي، أمّا في حال أنّه لم يصدّق فسيبقى الاختلاف قائما، وهو ما يهدّد البناء الحجاجيّ برمّته[3].

ونشير في هذا المقام إلى أنّ القيمة الحجاجيّة للاستفهامات الإنكاريّة تكمن في «وجود معنى ضمنيّ يختفي وراء الفعل اللّغوي غير المباشر، يدعو الآخر إلى محاولة اكتشافه، وفكّ ألغازه وإماطة اللّثام عنه، وذلك عبر سلوكه لمسار حجاجيّ استدلاليّ انطلاقا مما هو مصرّح به، وصولا إلى دلالة محدّدة تمثّل الهدف من الكلام»[4].

مما يعني أنّ الأقوال الصّريحة في هذا المقام، والتي تمثّلها الاستفهامات الإنكاريّة: ﴿**وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾، و ﴿**أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً**﴾ هي ما تدفع بالمخاطب إلى استنتاج القسم الضّمنيّ من الكلام، وبذلك يكون المعنى من صنع المتلقي نفسه، وهو ما يجعله غير قادر على رفض ما توصّل إليه بنفسه.

(1) كمال الزّماني، بلاغة الحجاج نماذج تطبيقيّة، مرجع سابق، ص: 12.
(2) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، مرجع سابق، ص: 429.
(3) انظر: كمال الزّماني، بلاغة الحجاج نماذج تطبيقية، مرجع سابق، ص: 06.
(4) المرجع نفسه، ص: 18.

ولهذا نجد الدّارسين يجمعون على أنّ أقوى الحجج وأكثرها إفحاما للخصم ما نطق بها هو نفسه، وأسهم في صنعها بإجابته على الأسئلة الموجّهة إليه، وعلى هذا الأساس يكون الاستفهام الإنكاريّ أقوى من مجرّد النّفي[1].

وهو ما يمثّله الجدول الآتي:

الصّريح ← الضّمني	
• ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون.	• أنا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون.
• أأتخذ من دونه آلهة.	• لا أتّخذ من دونه آلهة.

واللّافت هنا هو أنّ هذا الرّجل أتبع استفهامه الإنكاري ﴿**أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً**﴾، بجملة شرط ﴿**إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَن بِضُرٍّ لاَّ تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلاَ يُنقِذُونِ**﴾. «والمقصود: التّعريض بالمخاطبين في اتخاذهم تلك الآلهة بعلّة أنّها تشفع لهم عند الله وتقرّبهم إليه زلفى، وقد عُلم من انتفاء دفعهم الضّر أنّهم عاجزون عن جلب نفع»[2].

فالرّجل يحتجّ على عدم استحقاق هذه الأصنام للعبادة بحجّة عدم قدرتها على إنقاذه والشّفاعة له عند الله إن أراده بسوء. وبهذا يكون قد "أبطل اعتقادهم بأنّهم شفعاء مقبولو الشّفاعة"[3].

لينتهي إلى أنّ اتخاذه آلهة من دون الله سيجعله في ضلال مبين. وهو ما يمثّله قوله ﴿**إِنِّي إِذًا لَّفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾، والذي جاء جوابا للاستفهام الإنكاريّ ﴿**أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً**﴾.

وبعد أن انتهى هذا الرّجل المقاتل من استعراض حججه الدّامغة، واستدلالاته القوية والمؤثّرة نجده في الأخير يصرّح بإيمانه أمام الجميع حيث قال: ﴿**إِنِّي آمَنتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ**﴾ وفي هذا القول احتمالين: «قال ابن مسعود: خاطب الرّسل بأنّه مؤمن بالله ربّهم. ومعنى فاسمعون أي: فاشهدوا. أي كونوا شهودي بالإيمان. وقال كعب ووهب: إنّما قال ذلك لقومه: إنّي آمنت بربّكم الذي كفرتم به»[4].

(1) انظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ص: 429.

(2) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج22/ص: 369.

(3) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج17/ ص: 430.

وقد رجّح **"ابن كثير"** الاحتمال الأوّل؛ أي أنّ خطابه هنا توجّه به إلى الرّسل[1].

وهكذا يتّضح أن هذا الرّجل بإعلانه لإيمانه واستعماله لفعل الأمر "فاسمعون" يريد أن يُشهد هؤلاء الرّسل على براءته ممّا يشرك به قومه.

وتكمن القيمة الحجاجيّة لهذه الصّيغة الإنجازيّة "فاسمعون" في تحدّيه لقومه، وعدم الاكتراث لهم ولآلهتم.

إلاّ أنّ ردّة فعل قومه كانت عنيفة ورهيبة، حيث ثاروا عليه وقتلوه بمنتهى القسوة، فكلامه المثير والمليء بالاستدلالات القويّة واللّفتات الخاصّة والنّافذة لم يكن لها الأثر الإيجابيّ في تلك القلوب السّوداء فحسب، بل على العكس أثارت فيها الحقد والعداوة، وهو ما دفعهم لقتله من دون أدنى رحمة ولا شفقة[2].

وهكذا كانت نهاية هذا الرّجل في الحياة الدّنيا، إلاّ أنّ الله سبحانه وتعالى عوّضه بأحسن منها، وذلك بأن أدخله الجنّة، "وهو فيها حي يرزق"[3]. وهو ما يمثّله قوله تعالى: ﴿**قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ**﴾، وهو ثواب يستحقه هذا الرّجل المؤمن والمقاتل الشّجاع؛ «لأنّه كان من الشّهداء، والشّهداء لهم مزّية التّعجيل بدخول الجنة دخولا غير موسع»[4].

وعلى الرّغم من أنّ فرحة هذا الرّجل بهذا الثّواب فرحة لا توصف، إلاّ أنّها لم تلهه عن حال قومه، وتمنى أن يعلموا بما لقي من ربّه ليؤمنوا ويصيروا إلى مثل حاله[5]. وهو ما يمثّله قوله: ﴿**يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ**﴾. وهذا يدلّ على سعّة قلب هذا الرّجل، وخوفه على قومه، وتمنيه الخير لهم حتى بعد أن فعلوا به ما فعلوا، وفي هذا «تنبيه عظيم ودلالة على وجوب كظم الغيظ، والحلم عن أهل الجهل والتّرؤف على من أدخل نفسه في غمار الأشرار»[6].

(1) انظر: ابن كثير الدّمشقي، تفسير ابن كثير، مصدر سابق، المجلد الثّالث/ ص: 506.
(2) انظر: ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مصدر سابق، ج (21- 22)/ص: 113- 114.
(3) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج17/ ص: 432.
(4) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ص: 370.
(5) انظر: المصدر نفسه، ص: 370. وانظر أيضا: أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17/ ص: 432.
(6) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج17/ ص: 433.

إلاّ أنّ الله سبحانه وتعالى أغضبه هذا الفعل الشّنيع، فعجّل نقمته على هؤلاء القوم، وقد كان ذلك بأن أمر جبريل فصاح بهم صيحةً واحدة فماتوا عن آخرهم[1]. وهو ما يمثله قوله عزّ وجل: ﴿**وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِن بَعْدِهِ مِنْ جُندٍ مِّنَ السَّمَاء وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ، إِن كَانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ**﴾ [سورة يس، الآية: 28- 29].

وما يجدر التّنبيه إليه في هذا المقام هو أنّ افتتاح الخطاب القرآنيّ طريقة عقاب أصحاب القرية بعد قتلهم للرّجل، وتكذيبهم للرّسل باستعمال عامل النّفي "ما" ﴿**مَا أَنزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِن بَعْدِهِ مِنْ جُندٍ مِّنَ السَّمَاء**﴾ أسهم في إكساب الخطاب بعدا حجاجيّا مهمّا، حيث جاء النّفي في هذا المقام لإبطال مقتضى مفترض مفاده "أن الله سبحانه وتعالى أرسل جندا من السّماء لإهلاك أصحاب القرية"، أو "أنّه سيرسل جندا من السّماء لإهلاكهم".

وهو أيضا «تعريض بالمشركين من أهل مكّة إذ قالوا للنّبي (صلى الله عليه وسلم): أو تأتي بالله والملائكة قبيلا، أي؛ تأتي بالله الذي تدعي أنّه أرسلك ومعه جند من الملائكة ليثأر لك»[2].

وقد أتبع النّفي بنفي آخر يؤكّده ويثبته. وهو ما يمثّله قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ**﴾ حيث أسهم تكرار النّفي في توجيه المتلقي نحو نتيجة ضمنيّة واحدة مفادها أنّ «سنّة الله تعالى لم تجرِ بإنزال الجنود على المكذبين، وشأن العاصين أدْوَن من هذا الاهتمام»[3].

وفي هذا إيماء أيضا بتعظيم الرّسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) حيث أشارة إلى أنّ «إنزال الجنود هو من عظائم الأمور التي لا يؤهل لها إلاّ مثلك، وما كنّا نفعله لغيرك»[4].

ويمكننا أن نمثل للسّلم الحجاجيّ لهذا القول بالشّكل الآتي:

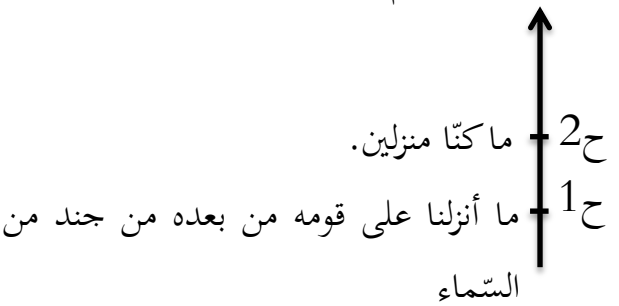
(1) انظر: أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج17/ص:433.

(2) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق ج23/ ص: 06.

(3) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج17/ ص: 434.

(ن) العقاب لم يكن بإرسال جند من السماء



إذا كيف كانت طريقة العقاب؟

إنّ النّفي في هذا المقام يحتاج إلى جواب وجواب النّفي هو الجملة الواردة بعده مباشرة والتي يمثّلها قوله تعالى: ﴿**إِن كَانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ**﴾ [يس، الآية: 30].

حيث بيّن الخطاب القرآنيّ في هذه الآية الكريمة الطّريقة التي أهلك بها الله سبحانه وتعالى "أصحاب القرية"، والتي لم تكن أكثر من صيحة واحدة صاحها الملك "**جبريل**" (عليه السّلام) عليهم فصاروا ميّتين «ومجيء إذا الفجائية في قوله ﴿**إِذَا هُمْ خَامِدُونَ**﴾ أفاد سرعة الخمود إليهم بتلك الصّيحة»[1].

وقد أسهم استخدام أسلوب "القصر" في هذا المقام في تأكيد النّفي من جهة، وبيان المقصود به من جهة أخرى.

ونخلص في الأخير إلى أنّ ارتكاز المثل القصصيّ في القرآن الكريم على أسلوب "الحوار" أكسبه بعدا حجاجيّا عميقا، وجعله أكثر إقناعا وتأثيرا في المتلقي، إذ "لا يخفى أنّ الاعتماد على هذا الأسلوب له دور كبير في كشف نفسيات الآخرين، ومدى تقبّلهم لما يُطرح من أفكار"[2]، وهو ما نلمحه من ردّ الخصوم في هذا المثل الذي جاء "مشحونا بالانفعالات النّفسيّة التي تغلب على أسلوب العقل"[3] ما جعل ردودهم عنيفة ومؤذية، مؤسّسة على التّكذيب، والتّهديد، والتّعنيف، على

(1) انظر: محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، مصدر سابق، ج23/ص: 06.

(2) عبد الله محمّد الجيوسي، التّعبير القرآني والدّلالة النّفسيّة، ط1، دار الغوثاني للدّراسات القرآنيّة، دمشق، 1426هـ/2006م، ص: 435-436.

(3) المرجع نفسه، ص: 441.

عكس الرّسل الذين كانوا متحكمين في مشاعرهم أثناء الحوار، وهو ما عكس الطّابع العقليّ على ردودهم.

فالحوار استطاع أن يكشف و"يجسّد الفرق بين أسلوب الرّسل في الدّعوة، وأسلوب الكفّار في الرّد"[1]، وكيف أنّ أسلوب الرّسل جاء مؤسّسا على حجج عقليّة منطقيّة، خالية من كلّ انفعال أو اضطراب عاطفيّ، على عكس ردود الكفّار التي كانت ضعيفة خالية من الحجج، ويغلب عليها الطّابع الانفعالي، والتّعاند الخطابيّ. وهذا يدلّ على أنّ الأنبياء كانوا "أشدّ حرصا على احتواء كلّ حالة نفسيّة تصدر من أقوامهم، ولهذا كان يغلب على أسلوبهم في الحوار الجانب الوعظي إضافة إلى الجانب العقليّ، الذي يجمع بين اللّين والشّدة، موعظة وتذكيرا، فهذا الأسلوب كفيل باحتواء كلّ حالة شاذّة أو معقّدة"[2].

(1) عبد الله محمّد الجيوسي، التّعبير القرآنيّ والدّلالة النّفسيّة، مرجع سابق، ص: 442.

(2) المرجع نفسه، ص: 444.

الخاتمة

الخاتمة:

أفضت هذه الدّراسة التي حاولنا فيها الكشف عن البعد التّأثيري والإقناعي للمثل القرآنيّ، وذلك باستجلاء أهمّ الآليات الحجاجيّة التي ارتكز عليها إلى مجموعة من النّتائج نجملها فيما يأتي:

- إنّ نظريّة الحجاج في مفهومها العام تُعنى بدراسة مختلف والوسائل والآليات (سواء أكانت بلاغيّة أم لغويّة أم منطقيّة)، يستعملها المتكلم لإقناع المتلقي بفكرة معيّنة، يحقّ له الاعتراض عليها أو قبولها أو مناقشته فيها؛ ممّا يعني أنّ القاعدة الأولى التي يؤسّس عليها هذا المفهوم هو نبذه للعنف والإلزام والإكراه، ومناشدته للحريّة والعقلنة والحوار.
- أسهم ثلّة من الباحثين والدّارسين العرب المعاصرين في تطوير الدّرس الحجاجيّ العربيّ، وذلك بتطبيق أفكار هذه النّظرية على العديد من النّصوص التّراثيّة، وقد مكّنهم من ذلك ثقافتهم المستمدّة من التّراث العربي الأصيل، وكذا استفادتهم من الدّراسات الغربيّة المعاصرة ممّا يعني أنّ دراستهم تجمع بين الأصالة والمعاصرة.
- أثبتت الدّراسة أنّ الخطاب القرآنيّ هو خطاب حجاجيّ بالأساس؛ لأنّه جاء لتغيير وضع قائم، وذلك باستخدام مختلف الوسائل والآليات الحجاجيّة ذات القدرة التّأثيريّة والإقناعيّة في المتلقي، من أهمّها أسلوب ضرب المثل.
- كشفت الدّراسة أنّ المثل القرآنيّ هو مثل يختلف اختلافا بيّنا عن المثل السّائر الممثّل مضربه بمورده؛ فهو مثل لا يستقيم حمله على المعنى اللّغوي للأمثال الذي هو الشّبه والنّظير، ولا على معنى الأمثال عند من ألّفوا في الأمثال، إذ ليست أمثال القرآن الكريم أقوالا استعملت على وجه تشبيه موردها بمضربها، وإنّما هي أمثال من وقت نزولها، ابتدعها الله سبحانه وتعالى من غير مورد سابق، كما أنّ بنيتها التّركيبيّة تختلف اختلافا كبيرا عن المثل السّائر.
- جاءت بعض الأمثال القرآنيّة على شكل أمثال قصصيّة، تجلّت فيها الحكمة والموعظة الحسنة، وامتاز أسلوبها بالمحاورة الهادئة والحجج المقنعة والدّامغة من قبل الأنبياء والمرسلين، والمؤمنين، وهذا جوهر الحجاج.

- أثبتت الدّراسة أنّ المثل القرآنيّ هو مثل حجاجيّ بامتياز، والحجاج فيه لايقتصر على جانب معيّن من جوانبه، فهو موجود على مستوى ألفاظه وتراكيبه وصوره، وقد يجمع المثل الواحد كلّ وسائل الإثارة والإقناع والتّحاور.
- تعدّدت الأساليب والآليات الحجاجيّة التي ارتكز عليها المثل القرآنيّ لرفع مستوى التّبليغ والإقناع، حيث نجد منها ما هو بلاغيّ، ومنها ما هو لغويّ، وقد تضافرت هذه الأساليب بعضها ببعض – وإن كنّا قد فصلنا بينها في البحث إلاّ أنّه مجرّد فصل منهجيّ– من أجل تحقيق غرض واحد، وهو إقناع المتلقي والتّأثير في سلوكه.
- جاءت أغلب الأمثال القرآنيّة مادتها مستوحاة من العالم الطّبيعي خاصّة المجال الزّراعي، وهو من الأمور التي يشاهدها ويدركها المتلقي، –خاصّة المتلقي الأوّل– الشّيء الذي عزّز ودعّم عملية الإقناع والتّأثير.
- كشفت الدّراسة أنّ للصّورة البلاغيّة أثرا كبيرا في تفعيل العملية الحجاجيّة، حيث تعمل على تعزيز حضور المتلقي وذلك بلفت انتباهه، وتنشيط خياله، ومن أهمّ الأساليب البلاغيّة التي اضطلعت بها الأمثال القرآنيّة "أسلوب التّمثيل"، حيث حظي هذا اللّون البلاغيّ بحصّة الأسد، فقد جاءت أغلب الأمثال مؤسّسة عليه، وذلك يعود إلى أهميته الكبيرة في تعزيز القدرة الإقناعيّة للخطاب، وذلك بتكثيفه للمعاني، ونقلها من المجرّدات إلى المحسوسات والعكس.

إلاّ أنّنا لا ننسى بعض الرّوافد البلاغيّة الأخرى، والتي عزّز حضورها القدرة الإقناعيّة للخطاب من بينها:

التّشبيه البسيط: ورد هذا اللّون البلاغي بشكل قليل في المثل القرآنيّ، إلاّ أنّ تأثيره في المتلقي كان كبيرا؛ وذلك لاعتماده على خاصيّة القياس، التي تدفع المتلقي إلى تأويل القول، ومن ثمّ الوصول إلى النّتيجة، فيكون بذلك أقنع نفسه بنفسه.

المجاز المرسل: حيث أسهم حضور هذا الأسلوب بجماله السّاحر وتأثيره القويّ في تعزيز القدرة الإقناعيّة للمثل القرآنيّ، خاصّة بتخيّره للعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، بحيث تكون هذه العلاقات المجازيّة وسيلة حجاجيّة تستميل المتلقي وتثير شعوره.

المقابلة: برزت قوّتها الحجاجيّة في إثبات الفكرة وتأكيدها، إذ عادة ما تأتي الفكرة الثّانية في هذا الأسلوب مدعّمة للفكرة الأولى ومثبتة لها، وهو ما يدفع بالمتلقين إلى تصديقها.

الالتفات: من الأساليب البلاغيّة المهمّة التي اضطلعت بها الأمثال القرآنيّة لما له من قوّة حجاجيّة تمكّنه من وضع المتلقي في حالة دائمة من التّيقظ والانتباه، فهو مثير أسلوبيّ وحجاجيّ في الوقت نفسه.

جاءت بعض أمثال القرآن الكريم متضمّنة لألفاظ ذات حكم عاطفي من ذلك: رعد، وبرق، ظلمات، كما تجسدّت من خلال الكم مثل قوله تعالى:﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةَ حَبَّةٍ﴾، وهي ألفاظ ذات وقع شعوريّ ووجدانيّ في المتلقي، لأنّها تثير فيه شعور الرّهبة أو الرّغبة، وبالتّالي تحمله على إتيان سلوك معيّن أو تركه.

- تعدّدت الرّوابط الحجاجيّة وتنوّعت في المثل القرآنيّ بتعدّد الأغراض التي يصبو المثل إلى تحقيقها، منها روابط جاءت لغرض التّساوق (كالفاء، والواو، وثمّ)، وأخرى أفادت التّعارض مثل (بل، لكن)، وجاءت أخرى مدرجة للنّتائج مثل: إذا، وقد تحلّت مهمّتها في مستويين: مستوى أفقي (نصّي)، من حيث إسهامها في تحقيق ترابط وانسجام النّص، ومستوى عمودي (تداوليّ)، يتمثّل في تنظيم وترتيب الحجج وفق سلميّة تدريجيّة للوصول إلى نتيجة معيّنة.
- وظّف المثل القرآنيّ العديد من العوامل اللّغويّة الحجاجيّة كالنّفي والاستفهام وأسلوب القصر والأسلوب الشّرط، وهي عوامل على الرّغم من اختلافها وتنوّعها إلاّ أنّ هدفها واحد وهو حصر وتقييد الامكانات الحجاجيّة لقول ما، وتوجيهه نحو نتيجة واحدة، لتحقيق الغرض الحجاجيّ المقصود.

- ارتكز المثل القرآنيّ على بعض الأفعال الكلاميّة، كالنّهي، والأمر، والنّداء، وهي أفعال إنجازيّة تكمن قوّتها الحجاجيّة فيما تمنحه للخطاب من قوّة إقناعيّة تساعد في توجيه الخطاب للهدف الحجاجيّ المحدّد.
- جاء اتجاه السّلّم الحجاجيّ في المثل القرآنيّ في أغلب الحالات بصورة تصاعديّة؛ من الحجّة الأضعف إلى الأقوى، إلاّ أنّه ورد كذلك بصورة تنازليّة؛ أي من الأقوى إلى الأضعف وذلك وفق ما يقتضيه السّياق أو المقام.
- استعمل المثل القرآنيّ أفعال الشّك واليقين مثل: حسبتم، رأى، اعلموا..، وذلك لما لها من قوّة حجاجيّة عاليّة في تعزيز الحجاج من جهة، وإضعاف موقف الخصم من جهة أخرى.
- كان لأسلوب الحوار أثر كبير في تعزيز القدرة الإقناعيّة للمثل القرآنيّ، حيث أسهم في تحقيق أعلى درجات التّواصل بين المرسل والمتلقي، للوصول إلى أقصى حدود الإذعان والتّسليم.

ونختم بالقول: إنّنا لا ندّعي أنّنا أحطنا بالموضوع من جميع زواياه ، لأنّ مجال البحث في المثل القرآنيّ واسع، وثري، ومتشعّب، ومحاولة الإلمام بجميع جوانبه ليس بالأمر السّهل، ولهذا فإنّ ما توصّلنا إليه في هذا البحث لا يعدّ سوى محاولة من محاولات أخرى ممكنة لدراسة جوانب أخرى من المثل القرآني، كدراسة "البنية التّركيبيّة للمثل القرآني "دراسة حجاجيّة" أو "دراسة نحويّة دلاليّة"، أو دراسة "الأمثال القرآنيّة السّائرة دراسة حجاجيّة"....، ولذلك يبقى المجال مفتوحا أمام الباحثين حتّى يوسّعوا مجال البحث فيه، ويحقّقوا أهدافا أخرى لم نتمكّن من تحقيقها.

وفي الأخير أسأل الله تعالى أن يتقبّل هذا العمل وأن ينتفع به المؤمنين، فإنّه نعم المولى ونعم النّصير. وصلى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا الحمد لله ربّ العالمين

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع.

المصادر:

1. أحمد بن ابراهيم النّيسابوري الميداني، **مجمّع الأمثال**، حقّقه وفصله وضبط غرائبه وعلّق حواشيه: محمّد محي الدّين عبد الحميد، مطبعة المسالمهدية، 1374هـ/1955م.
2. أحمد بن أبي بكر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السّنة وآي الفرقان**، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التّركي، شارك في تحقيق هذا الجزء: محمّد رضوان عرق سوسي، ط1، مؤسّسة الرسالة، بيروت – لبنان، 1427هـ/2006م.
3. أحمد بن يوسف بن عبد الدّائم، **عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ معجم لألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
4. أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمّع البيان في تفسير القرآن**، ط1، دار المرتضى، بيروت – لبنان، 1427هـ/2006م.
5. بدر الدّين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د ط، مكتبة دار التراث، القاهرة. (د ت).
6. أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبري، **تفسير الطّبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي بالتّعاون مع مركز البحوث والدّراسات العربيّة والإسلاميّة، عبد السّند حسن يمامة، ط1، هجر للطباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، القاهرة، 1427هـ-2001م.
7. جعفر السّبحاني، **الأمثال في القرآن الكريم دراسة مبسطة حول الأمثال الواردة في الكتاب العزيز**، (د ط)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السّلام، (دت).
8. جلال الدّين السّيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، اعتنى به وعلق عليه: مصطفى شيخ مصطفى، ط1، مؤسّسة الرسالة ناشرون، بيروت –لبنان، 1422هـ/2008م.

9. جلال الدّين السّيوطي، **المزهر في علوم اللّغة وأنواعها**، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه: محمّد أحمد جاد المولى بك ومحمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد البجاوى، ط3، مكتبة دار التّراث، القاهرة. (د ت).

10. الحسين بن الفضل، **الأمثال الكامنة في القرآن الكريم**، تعليق: علي حسين البوّاب، ط1، مكتبة التّوبة، الرّياض- المملكة العربيّة السّعوديّة، 1412هـ/1922م.

11. الحسن بن قاسم المرادي، **الجنى الدّاني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدّين قباوه ومحمد نديم فاضل، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1992م.

12. الحسن اليوسي، **زهر الأكم في الأمثال والحكم**، حقّقه: محمّد حجّي ومحمّد الأخضر، ط1، دار الثّقافة، الدّار البيضاء-المغرب، 1401هـ/1981م.

13. حمزة بن يحي العلوي، **الطّراز**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، المكتبة العصريّة، بيروت، 1423هـ/2002م.

14. أبو الحسين إسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحدشي، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1387هـ/1967م.

15. الخطيب القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع)**، (د ط)، دار الكتب، بيروت، لبنان.

16. الرّماني، **النُّكت في إعجاز القرآني الكريم (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدّراسات القرآنية والنّقد الأدبي)**، حققها وعلّق عليها: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلوم سلام، ط3، دار المعارف، مصر، 1979م.

17. الزّمخشري الخوارزمي، **تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيوب الأقاويل في وجوه التّأويل**، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه؛ خليل مأمون شيما، ط3، دار المعرفة، بيروت – لبنان، 1430هـ / 2009م.

18. الشّيرازي الشّافعي البيضاوي، **أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل، المعروف بـ: تفسير البيضاوي،** إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التّراث العربي/ مؤسسة التّاريخ العربي، بيروت، لبنان. (د ت).

19. صابر حسن محمد أبو سُليمان، **غاية البيان في أمثال القرآن،** ط1، دار عالم الكتب للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1421هـ / 2001م.

20. ضياء الدّين بن الأثير، **المثل السّائر في أدب الكاتب،** قدّمه وعلّق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، الفجالة– القاهرة.

21. عبد الرحّمن حنبكة الميداني، **أمثال القرآن وصور من أدبه الرّفيع،** تأملات وتدبّر: حسن حنبكة الميداني، ط2، دار القلم، دمشق، 1412هـ/1992م.

عبد القاهر الجرجاني:

22. **دلائل الإعجاز،** قرأه وعلّق عليه: أبو فهد محمود محمّد شاكر، ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2004م.

23. **أسرار البلاغة،** قرأه وعلّق عليه: أبو فهلا محمود محمد شاكر، (دط)، مطبعة المدن/ دار المدني، القاهرة/ جدة، (د ت).

أبو عثمان عمرو بن الجاحظ:

24. **البيان والتّبيين،** تحقيقي وشرح: محمد هارون، ط7، مكتبة الخنّاجي، القاهرة، 1418هـ / 1998م.

25. **الحيوان،** تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، ط2، مكتبة ومطبعة الباجي الحلبي وأولاده، مصر، 1335هـ/ 1965م.

26. علي بن محمّد حبيب الماوردي، **الأمثال والحكم،** تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، دار الوطن للنّشر، 1420هـ- 1999م.

27. ابن قيم الجوزية، **أمثال القرآن الكريم**، تحقيق، سعيد محمد نمر الخطيب، (د ط)، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت لبنان، 1981م

28. ابن كثير الدّمشقي، **تفسير ابن كثير المسمّى تفسير القرآن العظيم**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، 2017م.

29. محمّد الطّاهر بن عاشور، **تفسير التّحرير والتّنوير**، (د. ط)، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984م.

30. محمّد بن عبد الله الزّركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل ابراهيم، (دط)، دار التّراث، القاهرة.

31. محمد علي الصّابوني، **صفوة التّفاسير تفسير للقرآن الكريم**، جامع بين المأثور والمنقول، ط4، دار القرآن الكريم، بيروت،1402ه/1981م.

32. محمد فخر الدّين الرّازي، **تفسير الفخر الرّازي المشتهر بالتّفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط1، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1401ه/1981م.

33. محمود اسماعيل صيني وناصف مصطفى عبد العزيز ومصطفى أحمد سليمان، **معجم الأمثال العربيّة**، ط1، مكتبة لبنان، بيروت- لبنان،1992م.

34. المفضّل بن سلمى بن عاصم الضّبي، **الفاخر في الأمثال**، اعتنى به ووضع حواشيه: محمّد عثمان، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، 2011م.

35. أبو منصور الثّعالبي، **خاص الخاص**، شرحه وعلّق عليه: مأمون بن محي الدّين الجنان، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، 1414ه / 1994م.

36. ناصر مكارم الشيّرازي، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل**، ط1، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1434ه/2013م.

37. أبو هلال بن سهل العسكري، **جمهرة الأمثال**، ضبطه كتب هوامشه ونسّقه: أحمد عبد السّلام، خرّج أحاديثه: أبو هاجر محمّد سعيد بن بْيوني زغلول،ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1408هـ/1988م.

38. أبو يعقوب السّكاكي، **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1987م.

39. ابن يعيش النّحوي، **شرح المفصّل**، صحّحه وعلّق عليه جماعة من العلماء بعد مراجعته على أصول خطيّة بمعرفة مشيخة الأزهر المعمور، (د ط)، إدارة الطّباعة المنيريّة، مصر، (دت).

40. محمود اسماعيل صيني وناصف مصطفى عبد العزيز ومصطفى أحمد سليمان، معجم الأمثال العربيّة،ط1، مكتبة لبنان، بيروت- لبنان،1992م أحمد بن فارس، **مقاييس اللّغة**، تحقيق وضبط: عبد السّلام محمّد هارون، (د. ط)، دار الفكر، 1399هـ- 1979م.

المعاجم:

41. جمال الدّين ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، (دت)، المجلّد الحادي عشر.

42. الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي،ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1424هـ/2003م.

43. الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين مرتّبا على حروف المعجم**، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان،1424هـ/2003م.

44. الرّاغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط4، دار القلم/ الدّار الشّاميّة، دمشق/ بيروت، 1430هـ – 2009م.

45. الشريف الجرجاني علي بن محمّد ، **معجم التّعريفات قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللّغة والفلسفة والمنطق والتّصرف والنحو والصّرف والعروض والبلاغة**، تحقيق ودراسة: محمّد صدّيق المنشاوي، (دط)، دار الفضيلة، القاهرة. د ت.

46. مجد الدّين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (د. ط)، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1420هـ-1999م.

47. محمد التّنوجي، **المعجم المفصّل في الأدب**، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1419هـ- 1999م.

48. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية**، تحقيق: إيميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ ـ 1999م.

المراجع بالعربية:

49. أحمد أحمد بدوي، **من بلاغة القرآن**، إشراف عام: داليا محمد إبراهيم، (دط)، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2005م.

50. أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط2، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2012م.

51. أحمد مطلوب: **فنون بلاغيّة البيان – البديع**، ط1، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975م/ 1395هـ.

52. الأزهر الزّناد، **دروس في البلاغة العربيّة نحو رؤية جديدة**، ط1، المركز الثّقافي العربي للنّشر والتّوزيع/ العربيّة (محمد علي الحامي) للنّشر، بيروت/ تونس، 1992م.

53. أسامة حيدر الدّيري، **التّنغيم الصّوتي في الأمثال القرآنيّة قراءة في بلاغة الخطاب**، ط1، دار وائل للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 2019م.

54. أمال يوسف المغامسي، **الحجاج في الحديث النّبوي – دراسة تداوليّة–**، ط1، الدّار المتوسطيّة للنّشر، 1437هـ/ 2016م.

55. باسم خيري خضير، **الحجاج وتوجيه الخطاب مفهومه ومجالاته وتطبيقات في خطب ابن نباتة**، ط1، دار الصّفاء للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2019م/ 1440هـ.

56. أبو بكر العزّاوي، **الخطاب والحجاج**، ط1، مؤسسة الرّحاب الحديثة للطّباعة والنّشر، بيروت –لبنان، 2010م.

57. أبو بكر العزاوي، **اللّغة والحجاج**، ط1، العمدة في الطّبع، الدّار البيضاء، 2006م.

58. بن يحي طاهر بن ناعوس، **الحجاج في القرآن الكريم نماذج تطبيقيّة**، ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمّان، 2022م.

59. جابر عصفور، **الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي عند العرب**، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.

60. جابر فياض، **الأمثال في القرآن الكريم**، (دط)، الدّار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1401هـ / 1981م.

61. جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللّغة العربية**، طبعة جديدة راجعها وعلّق عليها شوقي ضيف، (دط)، دار الهلال،(دت).

جميل حمداوي:

62. **أنواع الحجاج ومقوماته (من حجاج أرسطو إلى حجاج البلاغة الجديدة)**، ط1، مطبعة RIVE، بتطوان، المملكة المغربيّة، 2020م.

63. **حجاج الخطاب بين النّظرية والتّطبيق**، ط1، ركائز للنّشر والتّوزيع، اربد–الأردن، 2021م.

64. **شايم بيرلمان رائد البلاغة الجديدة**، ط1، دار الرّيف للنّشر والطّبع الإلكتروني، المملكة المغربيّة، 2020م.

65. **من حجاج الإقناع إلى حجاج الاقتناع أو (من حجاج المتكلّم إلى حجاج المخاطب)**، ط1، ركائز للنّشر والتّوزيع، إربد–الأردن، 2022م.

66. جميل عبد المجيد، **البلاغة والاتصال**، دار غريب، القاهرة، 2000م.

67. الحسين بن الهاشم، **بلاغة الحجاج الأصول اليونانيّة**، تقديم: محمّد العمري، ط1، دار الشّباب الجديدة المتّحدة، بيروت، 2014م.

68. الحسين بن الهاشم، **نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان**، ط1، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت ـ لبنان، 2014م.

69. حمدي منصور جودي، **الحجاج في كليلة ودمنة لابن المقفع**، مركز الكتاب الأكاديمي، ط1، عمّان ـ الأردن، 2018م.

70. زكريا السّرتي، **الحجاج في الخطاب السّياسي المعاصر**، عالم الكتب الحديث، ط1، اربد، الأردن، 2014م.

71. زين كامل الخويكسي وأحمد محمود المصري، **رؤى في البلاغة العربيّة (دراسة تطبيقيّة لمباحث علم البيان)**، ط1، دار الوفاء لدنيا الطّباعة والنّشر، الإسكندرية، 2006م.

72. سامية الدريدي، **الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه**، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 1428هـ/ 2007م.

73. سامية الدّريدي، **دراسات في الحجاج قراءة في نصوص مختارة من الأدب العربي القديم**، ط1، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العالمي، إربد، 1430هـ - 2009م.

74. سميح عاطف الزّين، **معجم الأمثال في القرآن الكريم والمِثْل والتّمَثُل والمثلات**، ط2، دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللّبناني، القاهرة/ بيروت، 1430هـ / 2009م.

75. صابر حباشة، **التّداولية والحجاج مداخل ونصوص** ، صفحات للدّراسات والنّشر، سوريا، دمشق، 2008م.

76. صالح بن عبد الله بن حميد، **أصول الحوار وآدابه في الإسلام**، ط1، دار المنارة للنّشر والتّوزيع، جدّة، مكّة، 1415هـ/ 1994م.

77. طه عبد الرحمان، **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ**، ط1، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، 1998م.

78. طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط2، المركز الثّقافيّ العربيّ، الرّباط، المغرب، 2000م.

79. عادل بن علي الغامدي، **الحجاج في قصص الأمثال القديمة مقاربة سرديّة تداوليّة**، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان-الأردن، 1437هـ/2017م.

80. عايد جدوع حنون وثائر عمران الجاني، **الحجاج في القرآن الكريم، آيات الأحكام نموذجا**، تقديم أبو بكر العزاوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2020م.

81. عبد الجليل العشراوي، **آليات الحجاج القرآني دراسة في نصوص التّرغيب والتّرهيب**، ط1، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد- الأردن، 2016م.

82. عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، **الإعجاز الصّرفي في القرآن الكريم دراسة نظريّة تطبيقية التّوظيف البلاغي لصيغة الكلمة**، ط1، المكتبة العصريّة، صيْدا – بيروت، 2001م.

83. عبد السّلام عشير، **عندما نتواصل نغيّر مقاربة تداوليّة أوليّة معرفيّة لآليات التّواصل والحجاج**، (د ط)، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2006م.

84. عبد الفتّاح لاشين، **ابن القيم وحسّه البلاغي في تفسير القرآن**، ط1، دار الرّائد العربي، بيروت – لبنان، 1402هـ/ 1982م.

85. عبد الفتاح لاشين، **البيان في ضوء أساليب القرآن**، (د ط)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1420هـ/2000م.

86. عبد الله الجربوع، **الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله**، ج1، ط1، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1424هـ.

87. عبد الله الجيوسي، **أسلوب الحوار في القرآن الكريم (خصائصه الإعجازية وأسراره النّفسيّة)**، المجلة الأردنية في الدّراسات الإسلامية، العدد 2، 1427هـ/2006م.

88. عبد الله خضر حمد، **جماليات النّص القرآنيّ دراسة أسلوبيّة في المستوى التّركيبي**، دار القلم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان. (د ت).

89. عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ط2، دار الفرابي، بيروت –لبنان، 2007م.

90. عبد الله صوله، **في نظرية الحجاج**، ط1، مسكلياني للنّشر والتّوزيع، تونس، 2011م.

91. عبد الله محمّد الجيوسي، **التّعبير القرآني والدّلالة النّفسيّة**، ط1، دار الغوثاني للدّراسات القرآنيّة، دمشق، 1426هـ/2006م.

92. عبد المجيد عابدين، **الأمثال في النّثر العربي القديم مع مقارنتها مع نظائرها في اللّغات السّاميّة**، ط1، دار مصر للطّباعة،(دت).

93. عبد المجيد قطامش، **الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية**، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية، 1408هـ /1988م.

94. عبد الهادي بن ظافر الشهري، **استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية**، ط1، دار الكتب الجديد المتّحدة، بيروت- لبنان، 2004م.

95. عبد الواحد بن السّيد، **الحجاج في الخطابة**، تقديم: أبو بكر العزاوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد- الاردن، 2020م.

96. عزّ الدّين ناجح، **العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة** ،ط1، مكتبة علاء الدّين للنّشر والتّوزيع، صفاقس ــ تونس، 2011م.

97. عزيز لديّة، **نظرية الحجاج تطبيق على نثر ابن زيدون**، ط1، عالم الكتب، إربد، 2015م.

98. عشتار داود محمّد، الإشارة الجماليّة في المثل القرآني، (د ط)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م.

99. عمارة ناصر، **الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجيّة للخطاب الفلسفي**، ط1، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت – لبنان/ الجزائر، 1430هـ /2009م.

100. عمر بوقمرة، **الأفق الحجاجيّ في نظرية النّظم لعبد عبد القاهر الجرجاني**، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2017م.

101. عمر بوقمرة، **تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج في اللّغة على القرآن المشروع والمنجز والمنتقد**، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2018م.

102. غازي يموت، **علم أساليب البيان**، ط2، دار الفكر اللّبناني للطّباعة والنّشر، بيروت – لبنان، 1995م.

103. قدور عمران، **البعد التّداولي والحجاجي في الخطاب القرآني**، ط1، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2012م.

104. كمال الزّماني، **بلاغة الحجاج نماذج تطبيقية**، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، 2020م.

105. كمال الزّماني، **حجاجيّة الصّورة في الخطابة السّياسية لدى الإمام علي (رضي الله عنه)**، ط1، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2012.

106. لطيفة الفارسي، **الإعجاز البياني في القرآن الكريم عند بديع الزّمان سعيد النّورسي**، ط2، دار سوزلر للنّشر، القاهرة،2016م.

107. مثني كاظم صادق، **أسلوبيّة الحجاج التّداولي والبلاغي، تنظير وتطبيق على السّور المكيّة**، ط1، دار الأمان، الرّباط، 1436هـ/2015م.

108. محمد العمري، **البلاغة الجديدة بين التخييل والتّداول**، ط2، إفريقيا الشّرق، المغرب، 2012م.

109. محمّد العمري، **في بلاغة الخطاب الإقناعيّ مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربيّة**، ط2، أفريقيا الشّرق، المغرب/ بيروت-لبنان، 2002م.

110. محمّد الوليّ: **الاستعارة في محطات يونانيّة وعربيّة**، ط1، دار أمان، الرّباط، 1426هـ/ 2005م.

111. محمّد الولي، **الصّورة الشّعريّة في الخطاب البلاغي والنّقدي**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1990م.

112. محمّد بدري عبد الجليل، **المجاز وأثره في الدّرس اللّغوي**، دار النّهضة للطّباعة والنّشر، بيروت، 1980م.

113. محمد حسين علي الصغير، **الصّورة الفنيّة في المثل القرآني دراسة نقدية وبلاغيّة**، دار الرّشيد للنّشر، بغداد، 1981م.

114. محمد سالم محمد الأمين الطّلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النّقد المعاصر**، ط1، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، 2008م.

115. محمّد عبد الباسط عيد، **في حجاج النّص الشّعري**، إفريقيا الشّرق، المغرب، 2013م.

116. محمد عبد الله سعادة، **من أسرار النّظم القرآني آيات وعبر**، (د ط)، مكتبة بسملة، الإسكندرية، (دت).

117. محمد مشبال، **في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغيّة حجاجيّة لتحليل الخطابات**، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2018م/1439هـ.

118. محمد مصطفى هدّارة، **في البلاغة العربيّة (علم البيان)**، ط1، دار العلوم العربيّة، بيروت – لبنان، 1409هـ/ 1989م.

119. معن توفيق دحام الحيالي وعدنان عبد السّلام الأسعد ومازن موفق صديق الخيرو، **من روائع النّظم البلاغي في الخطاب القرآنيّ –دراسات في جماليّة البنية والأسلوب–**، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، 2020م.

120. منّاع القطّان، **مباحث في علوم القرآن**، (د ط)، مكتبة وهبة، القاهرة، (د ت).

121. نوار عبيدي، **التّركيب في المثل العربي دراسة نحويّة للجمل الاسميّة**، ط1، مطبعة المعارف، 2005.

122. هاجر مدقّن، **الخطاب الحجاجيّ أنواعه وخصائصه**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، 2013/1434م.

123. أبو الوليد الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، 2000م.

124. بن يحي طاهر بن ناعوس، **الحجاج في القرآن الكريم نماذج تطبيقيّة**، ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، عمّان، 2022م.

المراجع المترجمة:

125. أرسطو طاليس، **الخطابة**، حقّقه وعلّق عليه: عبد الرّحمان بدوي، وكالة المطبوعات/دار القلم، الكويت/بيروت، لبنان، 1979م.

126. أوليفي روبول، **هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغيّ**، (ملحق) ضمن كتاب: محمّد العمري، البلاغة الجديدة بين التّخييل والتّداول، ط2، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2012م.

127. رودولف زلهايم، **الأمثال العربيّة القديمة مع اعتناء خاص بكتاب الأمثال لأبي عبيد**، ترجمه عن الألمانيّة وحقّقه وعلّق عليه وصنع فهارسه: رمضان عبد التّواب، ط1، دار الأمانة، مؤسسة الرّسالة، بيروت – لبنان، 1391هـ – 1971م.

128. فرانسوا مورو، **البلاغة المدخل دراسة الصّور البيانيّة**، ترجمة: محمد الولي وعائشة جرير، ط2، أفريقيا الشّرق، المغرب، بيروت، لبنان، 2003م.

مقالات ضمن كتب:

129. إبراهيمي بوداود، **استراتيجية توظيف الإجراء الحجاجي في كتابة النّص المسرحي، دراسة في ضوء مقترح أبو بكر العزاوي**، مقال ضمن كتاب: الحجاج بين النّظرية والتّطبيق، إعداد وتقديم أبو بكر العزّاوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، 2020م.

130. جميل عبد المجيد، **مدخل إلى بلاغيّة وحجاجيّة الخطاب القضائي**، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 1431هـ/2010م.

131. الحبيب أعراب، **الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري)**، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد –الأردن، 1431هـ- 2010م.

132. رشيد الرّاضي، **الحجاج والبرهان**، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة (الحجاج حدود وتعريفات)، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010م.

133. رشيد الرّاضي، **الحجاجيات اللّسانيّة والمنهجيّة البنيويّة**، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 1431هـ، 2010م.

134. سالمة الرّاجحي، **حجاجيّة المجاز المرسل في القرآن الكريم**، (مقال)، من كتاب، التّحليل الحجاجي للخطاب، إشراف وتقديم: أحمد قادم وسعيد العوادي، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتوزيع، عمّان، 1437هـ – 2016م.

135. شكري المخبوت، **نظريّة الحجاج في اللّغة**، مقال ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إصدار: فريق بحث في البلاغة والحجاج، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس، د ت

136. عبد العزيز لحويدق، **الحجاج في المناظرة – مقاربة حجاجيّة لمناظرة أبي حنيفة مع الملحدين–**، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، 1431هـ- 2010م.

137. عبد اللّطيف عادل، **المشروع الحجاجيّ للدكتور أبي بكر العزّاوي**، مقال ضمن كتاب: الحجاج اللّغوي قراءات في أعمال الدّكتور أبو بكر العزاوي، تنسيق: حسن مسكين، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2017م.

138. عبد الله صولة، **الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج الخطابة الجديدة لبرلمان**، (مقال) ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إصدار فريق بحث في البلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس. (د ت).

139. لطيف حاتم الزّاملي، **حجاجيّة الرّوابط والعوامل في الجزء الثّلاثين من القرآن الكريم مقاربة في ضوء التّداوليّة المدمجة**، مقال ضمن كتاب: الحجاج بين النّظريّة والتّطبيق، إعداد وتقديم: أبو بكر العزاوي، ط1، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد، الأردن، 2020م.

140. محمّد العبد، **النّص الحجاجيّ العربيّ دراسة في وسائل الإقناع**، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي،ط1، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن،2010م.

141. محمّد الواسطي، **أساليب الحجاج في البلاغة العربيّة**، مقال ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، مرجع سابق.

142. محمّد بريم، **الاقتضاء في سورة البقرة ووظائفه الحجاجيّة**، مقال ضمن كتاب: التّحليل الحجاجي للخطاب، إشراف وتقديم: أحمد قادم وسعيد العوادي، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 1437هـ/2016م.

143. محمّد سالم محمّد الأمين الطّلبة، **مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة**، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته —دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة-، إعداد: حافظ اسماعيلي علوي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 1431هـ/2010م.

144. محمّد علي القارصني، **البلاغة والحجاج من خلال نظريّة المساءلة لميشال ماير**، مقال ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إصدار فريق بحث في البلاغة والحجاج، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس، (د ت).

145. مشال ماير، **اللّغة والمنطق والحجاج، الباب الثّاني: اللّغة والسّياق**، تقديم وترجمة: محمد أسيداه، (مقال) ضمن: كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010م، (ج5).

مقالات ضمن مجلات:

146. ألطاف إسماعيل أحمد الشّامي، **العوامل الحجاجيّة في شعر البردوني (النّفي أنموذجا)**، مجلّة كلّية العلوم الإسلاميّة (علميّة فصليّة، محكّمة)، (ج1)، العدد 43، جامعة بغداد، ذي الحجة 1436هـ – 30 أيلول 2015.

147. رشيد الرّاضي، **الحجاجيات عند أنسكومبر وديكرو**، مجلة عالم الفكر، المجلّد 34، العدد:1، 2005م.

148. رشيد شعلال، **شعريّة الاختزال عند البردوني "الصّورة الاستعاريّة أنموذجا"**، مجلّة التّواصل، مجلّة نصف سنويّة محكّمة تعنى بقضايا الأدب والنّقد، تصدر عن مخبر الأدب العام والمقارن، كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة والاجتماعيّة، العدد الثّاني، جامعة باجي مختار، عنابة (الجزائر)،جوان 2008.

149. لخميسي شرفي، **الأثر الحجاجي لأسلوب الاستفهام في الخطاب القرآني تأملات في سورة الكهف**، مجلّة المقري للدّراسات اللّغويّة النّظريّة والتّطبيقيّة، العدد الثّاني، جامعة محمّد بوضياف، المسيلة، الجزائر.

150. محمّد فارح وعبد اللّطيف حنّي، **الشّرط وأثره الحجاجيّ في الخطاب، مقاربة تداوليّة حجاجيّة في "مناظرة بين العلم والجهل للشّيخ محمّد الدّيسي الجزائري**، مجلّة (لغة ــ كلام) تصدر عن مخبر اللّغة والتّواصل، المجلّد: 7، العدد:1،جامعة غليزان، الجزائر، 2021م.

الدّوريات:

151. معتصم بابكر مصطفى، **من أساليب الإقناع في القرآن الكريم**، كتاب الأمّة، سلسلة دوريّة تصدر كلّ شهرين عن وزارة الأوقاف والشّؤون الاسلاميّة، العدد: 95، قطر، جمادى الأولى 1424هـ.

الأطروحات:

152. رائد مجيد جبّار الزّبيدي، **الحجاج في نهج البلاغة الرّسائل اختيارا**، جزء من متطلبات نيل شهادة دكتوراه فلسفة في اللّغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة البصرة، 1435هـ/ 2013م.

فهرس الموضوعات

مقدّمة.....أ–و

الفصل الأوّل: الحجاج والخطاب الحجاجيّ (مفاهيم ومرتكزات)

أوّلا: مفهوم الحجاج **02**

1.عند علماء الغرب (المحدثين)..... 07

2.عند علماء العرب (المحدثين)..... 41

ثانيا: الخطاب الحجاجيّ: مفهومه، وخصائصه، وضوابطه..... **55**

1. مفهوم الخطاب الحجاجيّ وخصائصه 55

2. ضوابط الخطاب الحجاجيّ 58

3. حجاجيّة الخطاب القرآنيّ..... 59

الفصل الثّاني: المثل في القرآن الكريم.

المبحث الأوّل: المثل: مفهومه، علاقاته، أنواعه، أهميّته **65**

1. مفهوم المثل..... 65

2. المثل وعلاقته بالحكمة والقصّة..... 85

3. أنواع المثل 95

4. أهميّة المثل 98

المبحث الثّاني: المثل القرآني وما يتعلّق به..... **100**

1.مفهوم المثل القرآني 100

2.أنواع المثل القرآني..... 103

3.خصائص المثل القرآني 117

4.أغراض المثل القرآني..... 122

5.الاحتجاج بالمثل القرآني 130

الفصل الثّالث: الحجاج البلاغي في المثل القرآني

توطئة (البلاغة والحجاج)..... 135

أوّلا: الصّورة البلاغيّة: مفهومها، أنواعها، حجاجيّتها..... 137

1.مفهوم الصورة..... 137

2.أنواع الصّور البلاغيّة 143

3.حجاجيّة الصّورة البلاغيّة..... 145

4. حجاجية الصّورة في المثل القرآني..... 148

أولا: حجاجيّة الصّورة المؤسّسة على التّشبيه..... 149

ثانيا: حجاجيّة الصّورة المؤسسة على التّشبيه المركّب (التّشبيه التّمثيلي) في المثل القرآني..... 162

ثالثا: ثالثا: حجاجيّة الصّورة المؤسّسة على الاستعارة في المثل القرآنيّ 186

الفصل الرّابع: الحجاج التّداولي في المثل القرآني

توطئة: الحجاج والتّداولية 202

أوّلا: الرّوابط الحجاجيّة في المثل القرآني..... 206

ثانيا: العوامل الحجاجيّة في المثل القرآني 219

ثالثا: حجاجيّة الأفعال الكلاميّة في المثل القرآني 231

رابعا: حجاجيّة النّسق الحواريّ في المثل القصصيّ القرآنيّ..... **234**

الخاتمة 257

قائمة المصادر والمراجع 262

فهرس الموضوعات 280

الملخّص:

يهدف هذا البحث الموسوم بـ: **حجاجيّة المثل في القرآن الكريم "نماذج مختارة"** إلى دراسة بعض الجوانب الحجاجيّة في المثل القرآنيّ، انطلاقا من أهمّ نظريات الحجاج الحديثة.

وتكمن أهميّة هذه الدّراسة في محاولة الكشف عن البعد الحجاجي للمثل القرآنيّ؛ وذلك بإبراز أهمّ الوسائل والآليات الحجاجيّة التي ارتكز عليها لإقناع المتلقي والتّأثير فيه.

وقد اعتمدنا في إنجاز هذا البحث على المنهج "الوصفي"، القائم على وصف الظّاهرة اللّغويّة موضوع الدّراسة، وتحليل الحجج المكوّنة لها بغية الوقوف على مضامينها الدّلاليّة، ومقاصدها الحجاجيّة، كما تمّ الاستعانة ببعض الآليات التّداوليّة.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع تقسيم البحث إلى أربعة فصول، تسبقها مقدّمة وتتلوها خاتمة، حيث كانت المقدّمة بمثابة الإطار العام للأطروحة، وجاء الفصل الأوّل موسوما بـ: **"الحجاج والخطاب الحجاجيّ مفاهيم ومرتكزات"**، تطرقنا فيه إلى عرض أهم مفاهيم ومرتكزات النّظريّة الحجاجيّة الحديثة، أمّا الفصل الثّاني فقد جاء بعنوان: **"المثل والمثل القرآنيّ"**، وقد تمّ تقسيمه إلى مبحثين، رصدنا في المبحث الأوّل المثل بعامّة (مفهومه، أنواعه، خصائصه...)، أمّا المبحث الثّاني فقد خصّصناه للمثل القرآنيّ، تعرّضنا فيه لـ: مفهوم المثل القرآنيّ، أنواعه، خصائصه، أغراضه..، وجعلنا الفصل الثّالث لـ **"الحجاج البلاغيّ في المثل القرآنيّ"**، تمحور الحديث فيه حول: حجاجيّة الصّورة في المثل القرآنيّ، من خلال الوقوف عند كلّ من الصّورة التّشبيهيّة، والتّمثيلية، والاستعاريّة، وبعض الرّوافد البلاغيّة الأخرى كالمقابلة والالتفات... ويأتي الفصل الرّابع معنونا بـ: **"الحجاج اللّغوي والتّداولي في المثل القرآنيّ"**، تطرقنا فيه لدراسة أهم الوسائل والآليات اللّغويّة التي ارتكزت علها الأمثال القرآنيّة بغية الكشف عن أبعدها الحجاجيّة، واختتمنا البحث بخاتمة أدرجنا فيها أهم النّتائج التي توصّلنا إليها، وأتبعناها بقائمة المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

Résumé:

Cette recherche, intitulée L'argumentation de la proverbe dans le Coran « modèles sélectionnés» vise à étudier certains finalités argumentatives dans la proverbe coranique, en se basant sur les nouvelles théories de l'argumentation les plus importantes.

Cette étude a pour objectif de révéler la finalité argumentative de la proverbe coranique, cela se fait en mettant en évidence les outils et les mécanismes argumentatifs les plus utiles pour persuader et influence le lecteur.

Dans cette recherche nous nous sommes appuyées sur l'approche « descriptive », qui se base sur la description du phénomène linguistique comme objet de l'étude, et l'analyse des arguments qui le composent afin d'en déterminer les contenus sémantiques et les finalités argumentatives.

La nature du sujet a nécessité de diviser la recherche en quatre chapitres, précédés d'une introduction et suivis d'une conclusion. L'introduction était comme le cadre général de la thèse. Dans le premier chapitre intitulé « l'argumentation et le discours argumentatif, concepts et fondements », nous avons présenté les concepts et les fondements de la nouvelle théorie argumentative les plus importants. Le second chapitre s'est intitulé «la parabole et la proverbe coranique » et divisé en deux sections. Dans la première, nous avons traité la proverbe en général (concept, types et caractéristiques…) , tandis que la deuxième section est consacrée à la proverbe coranique, dans laquelle nous avons parlé de son concept, ses types, ses caractéristiques et ses finalités. Nous avons laissé la troisième section pour « l'argumentation rhétorique dans la parabole coranique » dans laquelle la discussion a porté sur l'argumentation figurative dans la proverbe coranique en citant par exemple la comparaison, la métaphore et quelques influentes rhétoriques…La quatrième section s'intitule « l'argumentation linguistique et délibérative dans la proverbe coranique » où nous avons abordé l'étude des outils et des mécanismes linguistiques les plus importants sur lesquels les proverbe coraniques étaient basées afin de révéler ses finalités argumentatives.

Nous avons fini notre travail par une conclusion dans laquelle nous avons inclus les résultats les plus importants auxquels nous sommes parvenus accompagnée d'une liste des sources, références et index des sujets.

Summary:

This research, titled: Argumentative proverb in the Holy Qur’an, an applied study, “Selected Models,” aims to study some argumentative aspects in the Qur’anic proverb, based on the most important theories of modern arguments.

The importance of this study lies in the attempt to reveal the argumentative dimension of the Qur'anic parable; This is done by highlighting the most important argumentative means and mechanisms on which it relied to persuade and influence the recipient.

In the completion of this research, we relied on the "descriptive" approach, which is based on describing the linguistic phenomenon under study, and analyzing the arguments that make it up, in order to determine its semantic contents and argumentative purposes.

The nature of the topic necessitated dividing the research into four chapters, preceded by an introduction and followed by a conclusion, where the introduction served as the general framework for the dissertation. The second was titled: “Quranic Proverb and Proverb”, and it was divided into two sections. In the first section, we monitored the proverb in general (its concept, types, characteristics...), while the second section was devoted to the Qur’anic proverb, in which we were exposed to: the concept of the Qur’anic proverb Its types, characteristics, purposes...

And we devoted the third chapter to “The Rhetorical Arguments in the Qur’anic Proverb”, in which the discussion focused on: The argumentation of the image in the Qur’anic proverb, by stopping at each of the simile, representational, and metaphorical images, and some other rhetorical tributaries such as interviewing and turning... The fourth chapter is entitled with : "Linguistic and deliberative arguments in the Qur'anic proverb", in which we dealt with the study of the most important linguistic means and mechanisms upon which the Qur'anic proverbs were based in order to reveal the most distant argumentative ones, and we concluded the research with a conclusion in which we included the most important results that we reached, and we followed them with a list of sources and references, and an index of topics.