الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر2(أبو القاسم سعد الله)

كلية اللغة العربية وآدابها و اللغات الشرقية قسم علوم اللسان

الحجاج في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص: تحليل الخطاب

إعداد الطالبة :

رخرور خضرة

السنة الجامعية 2018/2017

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر2(أبو القاسم سعد الله)

كلية اللغة العربية وآدابها و اللغات الشرقية **قسم علوم اللسان**

الحجاج في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص: تحليل الخطاب

إعداد الطالبة: **إشراف الأستاذ :**

رخرور خضرة – د/ : ***بن عروس مفتاح***

السنة الجامعية 2018/2017

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر2 (أبو القاسم سعد الله)

كلية اللغة العربية وآدابها و اللغات الشرقية **قسم علوم اللسان**

الحجاج في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم ***تخصص: تحليل الخطاب***

إعداد الطالبة: **إشراف الأستاذ :**

رخرور خضرة ***أ- د/:بن عروس مفتاح***

أعضاء اللجنة المناقشة:

1- أ/د : فتيحة لعلاوي .....رئيسا

2- أ/د : بن عروس مفتاح .....مقررا

3- أ/د : كمال بخوش.....عضوا

4- أ/د : نبيلة عبيد.....عضوا

5- أ/د : عبد القادر دحماني.....عضوا

السنة الجامعية 2018/2017

الإهداء:

ليس إهداء فقط بل تواصلا :

إلى التي شدني إليها شوقي وحنيني.

إلى التي أشتاق إليها في سكناتي .

إلى والدي الغالي طيب الله ثراه.

إلى روح والدي رحمهما الله و أسكنهما فسيح جنانه .

إلى إخوتي و زملائي .

الطالبة : رخرور خضرة

مقــدمة :

تُعدُّ رسالة الغفران من كتب التراث العربي النقدي ، و هي من مؤلفات المعري ، كتبها ردّا على رسالة ابن القارح ، و هي رسالة ذات طابع روائي حيث جعل المعري من ابن القارح بطلا لرحلة خيالية أدبية عجيبة يُحاور فيها الأدباء و الشعراء و اللغويين في العالم الآخر ، و قد بدأها المعري بمقدمة وصف فيها رسالة ابن القارح و أثرها الطيّب في نفسه ، ثم استرسل بخياله الجامِح إلى بُلوغ ابن القارح السماء الدنيا بفضل كلماته الطيّبة التي رفَعَته إلى الجنّة ، فوصف حال ابن القارح هناك مُطعِّما الوصف بآيات قرآنية و أبيات شعرية يصف بها نعيم الجنّة ، وقد استقى تلك الأوصاف من القرآن الكريم مستفيدا من معجزة الإسراء و المعراج ، أما الأبيات الشعرية فقد شرحها و علّق عليها لُغَويا و بلاغيا و عروضيا .

و ينتقل ابن القارح في الجنة و يلتقي و يُحاور عددا من الشعراء في الجنة من مشاهير الأدب العربي ، منهم من غُفِر لهم بسبب أبيات قالوها ، ثم يُوضِّح قصّة دخوله الجنة مع رضوان خازن الجنة ، و يُواصِل مُسَامَراته الأدبية مع من يلتقي بهم من شعراء و أدباء ، ثم يمرّ و هو في طريقه إلى النار بمدائن العفاريت ، فيُحاور شعراء الجن مثل " أبو هدرش" ، و يلتقي حيوانات الجنة و يحاورها ، و يحاور عددا من الشعراء في الجنة ، ثم يلتقي الشعراء من أهل النار ، و لا يتوانى في مسامرتهم ، و سُؤالهم عن شعرهم و روايته و نقده ، ثم يعود من جديد للجنة و نعيمها .

و تُعدّ مُحَاوَرات ابن القارح مع الشعراء و الأدباء و اللغويين التي تخيَّلها المعري في العالم الآخر مصدرا مهمّا من مصادر دراسة النقد الأدبي القديم ، حيث حَوَت تلك المسامرات و المحاورات مباحثَ نقدية مهمة و أساسية في النقد العربي ، و ركزَّ المعري في هذا الكتاب على إبراز ما أسماه النص المِحوَري للرسالة و ذلك لإبراز غرضها الأساسي الذي يحدده بالتعبير عن نظرة للدين و الأدب و الحياة بأسلوب أدبي .

حَظِيت رسالة الغفران باهتمام الباحثين العرب ، ومن أبرز الدراسات التي أَوْلَت عناية خاصّة بنص الرسالة تلك التي أنْجزتها " عائشة بنت الشاطئ " حيث كان لها الفضلُ الكبيرُ في إخراج تراثِ المعري إلى الساحة النقدية ، حيث عَكَفت سبعَ سنين على تحقيق الرسالة و تذييلها بهوامش أزاحَت الكثيرَ من الغرابة على ألفاظها .

ثم تَلَتها دراسات كثيرة لكنها ركزت على التأثير و التأثر بين القرآن الكريم " قصة الإسراء و المعراج" و بين رسالة الغفران ، أو بينها و بين الكوميديا الإلهية ، كما اتّجه اهتمام الدراسات إلى تحديد جنسها الأدبي ، من بينها تلك التي عالج فيها "عبد المالك مرتاض" ملامح القصة في رسالة الغفران ضمن كتابه " القصة في الأدب العربي" دون أن نغفل كتاب " البنية القصصية في رسالة الغفران " للباحث التونسي " حسين الواد " معتمدا المنهج البنيوي وفق مقولات تودوروف و بارث النقدية ، كما نذكر دراسة الباحثيْن "عبد الوهاب الرقيق " و "هند بن صالح" المعنونة ب " أدبية الرحلة في رسالة الغفران " ، كما نشير إلى " البنية الحوارية و الحجاجية ، قراءة ثقافية ،رسالة الغفران لأبي العلاء المعري نموذجا " لمروى فتحي ، و لا نغفل الأطروحات الجامعية التي عالجت مواضيعها خصائص الحجاج مثلا أطروحة الطالبة هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، وتلك التي سلطت الضوء على بعض قضايا رسالة الغفران مثلا أطروحة الطالبة خوخة رابح : الخطاب النقدي و آلياته في رسالة الغفران .

وما يمكن الوقوف عليه من خلال هذه الدراسات هو الاهتمام بالسياق التاريخي ، و الوقوف على ظاهرة التأثير و التأثّر بين نص الرسالة و غيرها من النصوص ، و لا شك أن أي قراءة واعية عليها استكشاف البؤرة النصية لرسالة الغفران باعتبارها عملية حوارية داخلية قبل أن تكون خارجية ، نظرا لما تَحْفَل به الرسالة من مشاهد حوارية تواصلية ، هذا البعد الحواري التداولي **كان دافعا كبيرا** لرصد ظاهرة الحجاج في النص الغفراني إن جاز التعبير ، و من **الأسباب الأساسية** التي دفعتنا إلى اختيار الموضوع و المدونة ما تميزت به رسالة الغفران من تفرد على عدة مستويات فقد تآخت فيها أجناس أدبية متعددة ، كما حوت طرائف أدبية ، و مقاييس أدبية و نقدية و لغوية و فنية ، تدل على عمق فكر الكاتب و سعة ثقافته و خياله .

و **تهدف هذه الدراسة** إلى إماطة اللثام عن الخصائص الحجاجية في الرسالة ،و تبين كيف تمكن المعري من الجمع بين تقنيات السرد و الحجاج و الحوار داخل رسالة الغفران بوصفها نصا سرديا قديما ؟ .

ومنه كانت إشكالية هذا البحث : كيف تجلَّت ظاهرة الحجاج في رسالة الغفران ؟ ، و كيف جمع المعري بين تقنيات الحجاج و الحوارو السرد و الوصف في رسالة الغفران ؟ ، و تمَّ رَصْدُ ظاهرة الحجاج عبْر فصلين اثنين ، و كل فصل في ثلاثة مباحث و هما :

1/- الفصل الأول : بعنوان : **تعريف الحجاج و رسالة الغفران** : أردناه **نظريا** صرفا **مُمَهِّدا** للتطبيق ، إذن وظيفته مُعَرِّفة بالحجاج و أنواعه دون إغفال التطرق إلى تفرد هذه المدونة مما جعلها مجالا خِصبا للمقاربة الحجاجية ، ذلك ضمن مباحث ثلاثة :

1/- **المبحث الأول : ماهيَة الحِجاج** : تم التطرق فيه لمفهوم الحجاج ، و استجلاء له في الفكر العربي و الغربي قديما و حديثا ، و نشير إلى أنه ليست غايتَنا من هذا المبحث حصرُ و استقصاء كل التعريفات التي تزْخرُ بها المؤلفات الحجاجية ، ليقيننا أنَّه يصعُب الإحاطة بها لكثرتها ، فرغم الاختلافات القائمة بين المدارس الحجاجية ، إلا أنها تكاد تتَّفِق على أنه بذل الجهد لغاية الإقناع ، إنه طائفة من تقنيات الخِطاب التي تقصد إلى استمالة المتلقّين إلى القضايا التي تعرض عليهم ، أو إلى زيادة درجة تلك الاستمالة ، و على هذا الأساس من الطبيعي أن ينبني الحجاج على التّفاعل و الاختلاف في الرأي ، و أن يظل مفتوحا أمامَ النقاش و التقويم ، و أن يحضُر في كل أنماط الخطاب التي تنزَع منزعا تأثيريا لا يقين فيه و لا إلزام .

2/- **المبحث الثاني : أنواع الحجاج و خصائصه** : حيث تختلف أنواع الخطاب الحجاجي باختلاف أصولها المعرفية و امتداداتها المنهجية ، و هذا الاختلاف لا يمنعُ من تداخلها ، حيث تقسِّمه الدراسات الحديثة إلى أنواع أهمها : البلاغي و الفلسفي و التداولي ، و لكل نوع مجموع خصائص محورية و فاعلة في تكونه و في شكله الذي ينبني عليه ، فكان للحجاج البلاغي خصائص أسلوبية ، و للفلسفي خصائص مناظراتية ، و للتداولي خصائص حوارية .

3/- **<u>المبحث الثالث :</u>** تطرق إلى **تعريف رسالة الغفران** و بيان **قيمتها الأدبية و النقدية والدينية و الفلسفية** ، فهي تحتوي على العديد من الخطابات الأدبية المتنوعة ، فإذا أردنا تصنيفها ضمن الأنواع الأدبية : هل هي تنتمي إلى فن الترسُّل؟ ، أم هي قصة أدبية وجدَ الخيال مرتعَه فيها ؟ ، أم هي نص سردي تضمّن الحوار و الحجاج و الشعر و النقد و اللغة ؟ أم هي كلُّ ذلك ؟؟ ، و هنا يكمن تفرُّدُها و تميُّزُها ، إنَّها هذا الكلُّ الفني المتكامل ، مما جعلها جوهرة من جواهر الأدب العربي و حتى العالمي ، و أثَّرت على ثقافات الأمم الأخرى ، و اعتبرها النقاد رافدا مهمّا غذَّى " الكوميديا الإلهية " ألهمت دانتي فكرة " رحلة الجحيم" ، إلا أن رسالة الغفران أصَّلت الهوية الثقافية الأدبية العربية و الإسلامية ، وفي رسالة الغفران عِلم كثير بالشعر و روايته و نقده و مقابلاته ، و بالتاريخ و بالأماكن و الأفراد ، و القرآن و التفسير و الحديث و اللغة ، و التفات حصيف إلى الفِرق و الأديان و ما خفي من حياة الأفراد العظماء ، فهي نموذج رائع للتخيُّل الفني بالتفاصيل المجدد في الجماليات ، المتنوع في التصاوير ، الحافل بالمعاني الفكاهية و الفلسفية ، وهي ثروة لا تُحَدُّ بغِناها اللغوي ، و توسُّعِها الأدبي حوَت نماذج ما يزيد عن ثلاثين شاعرا و أديبا ، و مباحث في الصرف و اللغة و النحو ، و أتت على بحر من المفردات ليس له مثيل في أي عمل أدبي سابق أم لاحق ، حيث عكست موقف المعري من الأدب و الأدباء ، و يظهر ذلك جليا في نوعية الأدباء و الشعراء الذين اختارهم ، وفي من أقام منهم في الجنة ، و من وضع في النار منهم ، كما مارس نوعا جديدا من النقد الأدبي في رسالته التي كانت مناسبة للمقاربة التداولية ، و هذا ما تمّ التطرق إليه في الفصل الثاني .

<u>2/- الفصل الثاني : تطبيقي</u> ، هذه الصفات جعلت الرسالة مدونة خصبة لإبراز **الخصائص الحجاجية المتعلقة بالخطاب الحجاجي** في هذا الفصل المُحقِّق للاستغراق التطبيقي على المدونة ، حيث خصَّ كل نوع من أنواع الخطابات الحجاجية بمبحث خاص ، يُقدِّم في الكشف عن الحجاج في المدوَّنة تمثيلا لا حصرا نظرا لسعة المدوَّنة ، و هنا نشير إلى أن كل خاصية يمكن أن تكون موضوع بحث و دراسة ، فكان هذا الفصل على ثلاثة مباحث هي :

1/-المبحث الأول : الخصائص الأسلوبية للحجاج البلاغي في الرسالة:

لا يهمنا في هذا المبحث رصد الصور و الأساليب البلاغية التي اعتمدها المعري ، و حتى الشعراء في الشواهد الشعرية التي تزخر بها الرسالة ، فذاك مشغل بلاغي صرف ، و إنما يشغلنا تحديدا إشكال أدق و أخفى تمثل في علاقة الأساليب و الصور البلاغية بحجاجية الخطاب ، و كيف يدعم التشبيه و المجاز و الاستعارة و الجناس و السجع و الطباق و السخرية طاقة القول الحجاجية ، و أن تثبت قدرته الإقناعية ، فتعدّ عندها من وسائل التأثير و الاستمالة ، فأهمية الوسائل البلاغية تكمن فيما توفِّره للقول من جمالية قادرة على تحريك وجدان المتلقي و التأثير فيه ، فإذا انضافت تلك الجمالية إلى حجج متنوعة ، و علاقات حجاجية تربط بدقة أجزاء الكلام ، و تصل بين أقسامه ، أمكن للمتكلم تحقيق غايته من الخطاب .

بما أن تنَوُّعَ علوم البلاغة من معاني و بيان و بديع وسيلة لنفاذ معاني الكلام إلى عقل و قلب المتلقي ، وما يقتضيه ذلك من وضوح و محسنات و أساليب حجاجية ، فإن العصب الأساس لعملية الخطاب كوسيلة إفهامية إقناعية هو الحجاج ، و بما أن البلاغة بُعْد أسلوبي في الخطابة ، فإن هذا البعد الأسلوبي يحقِّق ما يسمى بالتأليف الهادف لكونه آلية من آليات الإقناع و الإبانة .

2/- المبحث الثاني: الخصائص المناظراتية للحجاج الفلسفي في الرسالة:

الحجاج بعد جوهري في الفلسفة معرفة كانت أو تفكيرا ، و آلية من آليات الطرح في الخطابات الفلسفية ، فطبيعة الفلسفة باعتبارها نصوصا ومتونا تجعلها تستدل بالحجة وتعمد إلى الحجاج الذي من معاييره :

1/- تقاس صلاحيته بالقوة و الضعف ، الكفاية وعدم الكفاية ، و النجاح أو الفشل في الإقناع

2/- ليست غايته الصواب أو الخطأ ، بل التأثير و التقبّل .

و تواجدُ الحجاج في الخطابات الفلسفية عامة ، يتِيح تعدُّدَ أساليبه و اختلاف صوره ، و لا سيما التحليلية و التركيبية .

وتتميَّز رسالة الغفران بطابع فكري و طرح فلسفي من حيث قيَمِها ، و من حيث سيرورة الحجاج فيها ، و التي كانت بين النتيجة (كطرح أولي) و الحجج التي تليها الواحدة تلو الأخرى ، و قد تعددت وجوه الطرح الفلسفي و أهمها :

1/- من النتائج إلى التراكيب (مجموع الحجج)

2/- من الحجج إلى النتائج أو النتيجة الواحدة

3/- من حجة تمهيدية إلى نتيجة كلية إلى حجج نهائية تفصيل

تعد " المناظرة " البنية المعرفية الخاصة بالمحاورة ، و هي ثاني مراتب الحوارية التي صنفها عبد الرحمن طه ، آليتها الخطابية هي الاعتراض الذي يعتمد الحجاج منهجا استدلاليا ، يوفر تناظرا بين النموذج النظري و الشاهد النصي ، و ذلك من خلال تقابل نموذج الإبلاغ النظري مع المحاورة القريبة " المناظرة " ، ونموذج القصد النظري مع المحاورة البعيدة " التناص" كشاهد نصي كذلك ، وهذان الشاهدان هما مجال التطبيق في هذا المبحث ، محاولين رصد تلك الخصائص لكون المدونة عملية حوارية بؤرتها رسالة الغفران و الوقوف على أهم الأسس و الآليات الإجرائية الحوارية حيث يعتبر ميخائيل باختين من أبرز المؤسسين لمفهوم الحوارية .

3/- <u>المبحث الثالث:</u> الخصائص الحوارية للحجاج التداولي في الرسالة:

نهتم في هذا المبحث بالمقاربة التداولية لرسالة الغفران ، و ما هو بالأمر الهيِّن في ظل مدونة أدبية و نقدية مُفْعَمَة بالتنويعات الأسلوبية و البنى و العلائق النصية ، ونشير إلى أن كل مبحث من مباحث هذه الأطروحة حرِيّ به أن يشكِّل بمفرده أطروحة دكتوراه نظرا لغنى و تنوع رسالة الغفران ، لذلك اكتفينا بالمقاربة اللّمحية دون التعمق و التفصيل في كل المباحث ، و هذا ما دفعنا إلى الاكتفاء بإعطاء أمثلة عابرة عن كل مبحث ، فركزنا في هذا المبحث على :

1/- العلاقات الداخلية لبنية الخطاب الحجاجي : الأفعال الإنجازية و الروابط الحجاجية

2/- القيمة الخارجية للتفاعلات النصية التي تكون على مستوى تفاعل ذوات الخطاب مع المحيط الخطابي : التشخيص ، المقام ، السياق ...

و قد اتبعنا في هذا البحث **المنهج الوصفي التحليلي** لعينات محدودة في كل مبحث نظرا لسعة المدونة و ثرائها .

و بعد كل هذه المسيرة من البحث ترسَّخ في أذهاننا أن رسالة الغفران شيِّقة و مُمتِعة للدراسة و الغوص في مكنوناتها ، فهي فضاء رحب منفتح على القراءة و التأويل ، و كل مبحث من مباحث هذه الدراسة يمكن أن يكون أطروحة دكتوراه .

وقد جابهتنا صعاب عدة ، أشدها مشقة أن الحجاج لا يزال مجالا دراسيا مفتوحا على كثير من الاتجاهات سواء في مستوى المنهج أو المصطلح ، كما تجدر الإشارة إلى الصعوبات النفسية التي تجشمناها طوال السفر مع هذا البحث ، و كل ذلك كان من أجل أن ينال البحث حقه من الجدية و التركيز ما أمكننا إلى ذلك سبيلا ، فإن وفقنا فذلك من فضل الله ، وإن وقع خطأ في الرأي أو زلل في اللسان فمن النفس .

وفي الختام أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ الفاضل الدكتور : **بن عروس مفتاح** على تفضله بقبول الإشراف على هذا العمل فشمله برعايته و أفادني موجها و مرشدا بصبر و رحابة صدر ، و مهد لي السبيل و نصحني بالرأي السديد و الفكر القويم ، فمن مشورته صقلنا أفكارنا ، فلولاه لما كنا على هذه الحال ، فشكرا لهذا الحادي الذي لولاه لتهنا في صحراء التأويل .

الفصل الأول:

تعريف الحجاج و رسالة الغفران

1/- **المبحث الأول :** ماهية الحجاج

1 - في الفكر العربي :

2 - في الفكر الغربي :

2/- المبحث الثاني : أنواع الحجاج و خصائصه

1- الحجاج البلاغي و خصائصه الأسلوبية

2- الحجاج الفلسفي و خصائصه المناظراتية

3- الحجاج التداولي و خصائصه الحوارية

3/- المبحث الثالث : رسالة الغفران

1 - تعريفها

2 - قيمتها : أ/- الأدبية و النقدية

ب/- الدينية و الفلسفية

يستحْوِذ مصطلَحَا النص و الخطاب على اهتمام أغلب الدارسين و النقاد باختلاف مدارسهم و اتجاهاتهم ، و لكن لا يكاد المتتَبِّع لهذه الدراسات أن يقف على تعريف شاف لأي منهما ، ولا سيما أن أوَّل ما سيُوَاجِهُه هو إشكالية تتمثل في : ما الفرق بين النص و الخطاب ؟ ، أين ينفصلان ؟ و أين يلتقيان ؟ [1] ، « فعندما نقرأ بعض الدراسات ، ونجد كثيرا منها استعملت مصطلح النص ، و هي تقصد الخطاب ، و نجد الكثير منها استعملت الخطاب و هي تقصد النص ، و لذلك نتساءل : ما الفرق بين النص و الخطاب ؟ ، أين يلتقيان ؟ ، و أين يفترقان ؟ » [2] .

ونظرا لكون البحث لا يتسع للتفصيل النظري لمفهومي النص و الخطاب لغة و اصطلاحا ، نكتفي بذكر بعض الإحالات لمن يرغب في التوسُّع أكثر [3] ، ونكتفي

---

1 ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، مذكرة ماجستير ، جامعة ورقلة 2003/2002 ، ص 05 .

[2] ـ يشير إبرير : في تعليمية الخطاب الأدبي ، مجلة التواصل ، جامعة عنابة ، الجزائر ، ع 8 ، جوان 2001 ، ص : 75 .

[3] ـ ينظر : ابن منظور : لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ، د ت ، 1992 ، مادة (ن ص ص) ، و مادة (خ ط ب) . ، و ينظر : محمد الصغير بناني : مفهوم النص عند المنظرين القدماء ، مجلة اللغة و الأدب ، جامعة الجزائر ، ع 12 ، ديسمبر 1997 ، ص: 43/41 ،

و ينظر : سعيد يقطين : انفتاح النص الروائي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1، 1988 ، ص: 12 ، و ينظر : محمد خطابي : لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص: 13 ،

و ينظر : خولة طالب الابراهيمي : قراءة في اللسانيات النصية ، مجلة اللغة و الأدب ، الجزائر : العدد 12 دسيمبر 1997 ، ص: 116 ، و ينظر : محمد يحياتن : الأصالة في نظر رضا مالك ، تحليل الخطاب من خلال النظرية الحديثة أو التلفظ ، اللغة و الأدب ، جامعة الجزائر ، ع 14 دسيمبر ، 1999 ، ص: 337 ، و ينظر : رابح بوحوش : الخطاب الأدبي و ثورته اللغوية على ضوء اللسانيات و علم النص ، اللغة و الأدب ، جامعة الجزائر : ع 12 ، ديسمبر 1997 ، ص : 177 و ينظر: نورالدين السد:الأسلوبية و تحليل الخطاب، دار هومة ، الجزائر، د ط، 1997 ج 2 ص: 27 ، و ينظر : ابراهيم صحراوي : تحليل الخطاب الأدبي ، دراسة تطبيقية ، دار الآفاق ، الجزائر ، ط1 ، 1999، ص: 9 ،و ينظر :

بالإشارة إلى أن المراجع التي تناولت التعريف النظري أكثر من أن تحصى في تهميش لكننا ذكرنا ما اطلعنا عليه دون ترتيب للأولوية و الأهمية .

و إذا كان الكثير من الدارسين من فصل بين النص و الخطاب ، بأن أفرد لكل منهما مفهومه الخاص و حدَه الذي يميزه ، فإن منهم كذلك من تجاوز حدود الفصل التي يعانيها غيرهم ، و ساقهما في تعريف موَحد ، و حملهما على محمل واحد ، و هذا ما نجده عند رومان جاكبسون ، حيث يمضي في تعريفه للخطاب الأدبي إلى أنه : « نص تغلبت فيه الوظيفة الشعرية للكلام ، و هو ما يفضي حتما إلى تحديد ماهية الأسلوب لكونه الوظيفة المركزية المنظمة » [1] .

وتجمع جوليا كريستيفا بينهما كذلك في كتابها (علم النص) بقولها : « فالنص الأدبي خطاب يخترق حاليا وجه العلم و الإيديولوجيا و السياسة ، و يتنطع لمواجهتها و فتحها و إعادة صهرها ، ومن حيث هو خطاب متعدد اللسان أحيانا و متعدد الأصوات غالبا ، من خلال تعدد أنماط الملفوظات التي يقوم بمفصلتها »[2] ، ثم تقوم بنوع من الفصل بينهما ، إذا فهمنا هاهنا اللغة على أنها نص ، حيث تشير قائلة : « هناك حقيقة معينة تحكم و تؤسس كل ما هو ملفوظ ، و هو أن اللغة دائما علم ، و الخطاب دائما معرفة بالنسبة لمن يتلفظ بالكلام أو ينصت له داخل السلسلة التواصلية » [3] .

و نجد رولان بارث يجمع بين النص و الخطاب ، و إن اختلفت مبررات كل منهما ، إذ يرى أن النص يظل على كل الأحوال متلاحما مع الخطاب ، و ليس النص إلا خطابا و

PROBLEMES DE LINGUISTIQUE GENERALE 1.2 GALLIMARD ;PARIS .

EMILE BENVENISTE :1966 . P 245 .

[1] ـ نور الدين السد : الأسلوبية و تحليل الخطاب ، ج 2، ص : 44 .

[2] ـ جوليا كريستيفا : علم النص ، ترجمة : فريد الزاهي ، مراجعة عبد الجليل ناظم ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط 2 ، 1997 ، ص : 13- 14 .

[3] ـ نفسه : 44 .

لا يستطيع أن يوجد إلا عبر خطاب آخر [1]، أي التناص ، وهو يحاول تحديد الميادين المعرفية التي عرفت الخطاب وفق المعطيين التاليين :

ـ الأول : هو أن كل مظهر خطابي لبعد أقل من الجملة أو معادل لها ينطوي إلزاما تحت لواء اللسانيات .

ـ الثاني : هو أن كل ما وراء الجملة يلتحق (بالخطاب) الذي هو علم معياري قديم هو البلاغة .[2]

و هناك تقسيم يتبين جليا في هذا الرأي ، إذ يورده أصحابه كما يلي : « ربما كانت الحملة التي شنت على الطريقة الشكلية الصرفة ، هي التي جعلت مصطلحي النص و الخطاب يتمظهران بشكليهما المتميزين و المختلفين ، إذ بعد أن كانا عند الشكليين بنفس المعنى ، أصبح بعد ذلك مفهوم النص هو الظاهر من خلال الكتابة ، هو الذي نقرأ ، هو تلك البنية السطحية الخطية ، أو ذاك المظهر الغرافي كما هو مسجل على الورق ، أما الخطاب فهو صفة النص التي تميزه عندما يتعدى حدوده الشكلية ليقيم علاقة تواصلية مع خارجه ....عندما يتم ربط النص ببنيات خارجية »[3] .

وإذا كان(ليتش) و(فاولر) و (شورت) يعتبرون النص من خلال تجليه الكتابي (المظهر الكرافي الخطي)، فإن فان دايك يعمد إلى ملاقاة النص و الخطاب وظيفيا ، حيث يقول : « ... يبدو النص وحدة مجردة لا تتجسد إلا من خلال الخطاب كفعل تواصلي ، وهو كذلك مجموع البنيات النسقية التي تتضمن الخطاب وتستوعبه » [4] .

و هناك رأي آخر يفرق بين النص و الخطاب : يفترض الخطاب وجود السامع الذي يتلقى الخطاب ، بينما يتوجه النص إلى متلق غائب يتلقاه عن طريق عينية القراءة ،

---

[1] - ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 07 .

[2] ـ نور الدين السد : الأسلوبية و تحليل الخطاب ، ج2 ، ص : 31-32 .

3 ـ نخبة من الأساتذة : تدريسية النصوص ، ج 2 الدليل التربوي ، الرباط ، المغرب ، د ط ، 1993 ، ص : 85.

[4] ـ سعيد يقطين : انفتاح النص الروائي ، ص : 13 .

و منه يكتسب الخطاب صبغة النشاط التواصلي بالدرجة الأولى ، مقتصرا على اللغة المنطوقة ، و الخطاب مرتبط بلحظة إنتاجه لا يتجاوز سامعه إلى غيره ، بينما النص مدونة مكتوبة يتسم بالديمومة يقرأ في كل زمان و مكان ، و هذا ما يوافق رأي اسكاربيت : « اللغة الشفوية تنتج خطابا ، بينما الكتابة تنتج نصوصا ، و كلاهما يحدد بالرجوع إلى القناة التي يستعملها » [1] .

و رغم تعدد الآراء و اختلاف وجهات النظر تطرح أسئلة كثيرة أمام كل دراسة منطلقها الشك في صحة و موضوعية كل هذه الآراء ، خاصة في دراسة محورها الحجاج حيث نجد ويرلايك يسمي النص الحجاجي من منطلق تصنيف النصوص إلى نماذج وصفية و سردية و عرضية و حجاجية و أمرية [2] .

وتفاديا للوقوع في مأزق المصطلح و صعوبة الفصل بين التعاطي مع الحجاج باعتباره نصا أو خطابا فضلنا المزاوجة ، وعدم التحديد حتى أننا فضلنا مصطلح (الحجاج) دون مصطلحي: (النص الحجاجي) و(الخطاب الحجاجي) ، ما دمنا نتوخى منهج تحليل الخطاب الذي يجمعهما ويوردهما بالمعنى نفسه ، شأنه شأن اللسانيات النصية التي جهدت في دراسة النصوص و تصنيفها ، و إن كان هذا التصنيف لا يزال محل نقاش حتى الآن ، وكان النموذج الحجاجي من بين هذه التصنيفات ، خاصة عند جان ميشال آدام [3] باعتباره صنفا مستقلا بمميزاته و خصائصه في شكله و مضمونه ، لكون عدم التحديد يكون حلا يعفي الدارس أحيانا من الالتزام الشكلي ما دام يضع في ذهنه ، أن أي نوع من هذه النصوص يستقل بمميزاته و خصائصه سواء من ناحية الشكل أو من ناحية المضمون .

فالدراسات التي تناولت الحجاج تراوحت بين قرنه بمصطلحي (النص) تارة ، و (الخطاب) تارة أخرى تجاوزا لما بينهما من فروق ، و الحجاج مفهوم متشعب لتعدد استعمالاته و تباين مرجعياته : الخطابة ، الخطاب ، القضاء ، الفلسفة ، يستمد معناه

---

[1] . R . Escarpit , l'ecrit et la communication , paris, 1978 , p : 29.

[2] . ينظر : الحواس مسعودي : النصوص الحجاجية ، اللغة و الأدب ، جامعة الجزائر ، ع 14 ، ديسمبر 1999 م ، ص : 278 .

[3] . ينظر : المقدمة Jean Michel Adam : Les Textes: types et Prototypes; Nathan , Paris , 1992 .

ووظائفه من مرجعية خطابية محددة ، ومن خصوصية الحقل التواصلي الذي يندمج في استراتيجياته و لا غرابة و الحال هذه أن هناك حجاجا خطابيا (لسانيا) ، وحجاجا خَطابيا (بلاغيا) ، وآخر قضائيا أو سياسيا أو فلسفيا ..... إلخ [1] .

[1] **ـ ينظر : حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري) ، عالم الفكر ، مجلة دورية محكمة ، الكويت ، سبتمبر 2001 ، ص: 97-98 .**

المبحث الأول:

ماهـية الحـجاج :

1/ – في الفكر العربي:

أ/– في الدراسات العربية القديمة

ب/– في الدراسات العربية الحديثة

2/– في الفكر الغربي:

أ/– في الدراسات الغربية القديمة

ب/– في الدراسات الغربية الحديثة

قبل استجلاء مجال الحجاج في هذه الدراسة ، و محاولة تتبعه في الدراسات العربية و الغربية القديمة و الحديثة ، حري بنا أن نعرج على المعنى المعجمي لهذا اللفظ :

- جاء في لسان العرب لإبن منظور : « يقال حاججته أحاجه حجاجا و محاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها ، و الحجة : البرهان ، و قيل : الحجة : مادفع به الخصم ، و قال الأزهري : الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة ، وهو رجل محجاج أي جدل ، و حجه يحجه حجا : غلبه على حجته ، و في الحديث : فحج آدم موسى : أي غلبه بالحجة » [1] ، و بهذا المعنى يدل الحجاج على النزاع و الخصام بواسطة الأدلة و البراهين و الحجج [2] ، و الملاحظ من خلال هذا التعريف أن ابن منظور يجعل الحجاج مرادفا للجدل ، فالجدل عنده أيضا هو مقابلة الحجة بالحجة، ويؤكد هذا بقوله: (هو رجل محجاج أي جدل)[3]، وهذا ما أشار إليه أبي الوليد الباجي في كتابه : المنهاج في ترتيب الحجاج ، و هو كتاب في علم أصول الفقه [4] .
- ويقابلها في الفرنسية (Argumentation) التي تدل حسب قاموس روبير (Petit Robert) على القيام باستعمال مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة [5] .
- أما في الانجليزية فإن لفظ (Argue) يشير إلى وجود اختلاف بين طرفين ، و محاولة كل منهما إقناع الآخر بوجهة نظره ، بتقديم الأسباب أو العلل (

---

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

[2] ـ ينظر : حافظ اسماعيل علوي: الحجاج مفهومه و مجالاته دراسات نظرية و تطبيقية في البلاغة الجديدة ،ج 1: الحجاج :حدود و تعريفات، دار الكتب الحديث اربد الاردن ط1، 2010 ، ص 3 .

[3] ـ ينظر : ابن منظور : لسان العرب مادة جدل .

[4] ـ أبو الوليد الباجي : المنهاج في ترتيب الحجاج ، ، دار الغرب الإسلامي، ط2 ،1978 ، ص :7 .

[5] ـ , Petit Robert : Dectionnaire De La Langue Français , 1 er Redection Paris , 1990, p : 99 .

Reasons) التي تكون حجة (Argument) مع أو ضد فكرة أو رأي أو سلوك ما .[1]

- أخذت كلمة Argument من الفعل اللاتيني Arguere ، وتعني جعل الشيء واضحا و لامعا و ظاهرا ، وهي بدورها من جذر إغريقي و يعني أبيضا لامعا [2] .

و من خلال التتبع المعجمي لهذا اللفظ نجده متضمنا دلالة مستمدة من طبيعة سياقه التخاطبي (التخاصم ، الجدل ، الغلبة ، .....) أي بمعناه التواصلي .

وقد ورد الحجاج في الفكر العربي و الغربي بهذا المعنى ، و نشير إلى أنه ليست غايتنا من هذا المبحث حصر و استقصاء كل التعريفات التي تزخر بها المؤلفات الحجاجية ليقيننا أنه يصعب الإحاطة بها ، و لأن هدفنا من هذا المبحث هو تمهيدي محض ، فرغم الاختلافات القائمة بين المدارس الحجاجية ، إلا أنها تكاد تتفق على أنه بذل الجهد لغاية الإقناع ، إنه طائفة من تقنيات الخطاب التي تقصد إلى استمالة المتلقين إلى القضايا التي تعرض عليهم ، أو إلى زيادة درجة تلك الاستمالة ، و على هذا الأساس من الطبيعي أن ينبني الحجاج على التفاعل و الاختلاف في الرأي ، و أن يظل مفتوحا أمام النقاش و التقويم ، و أن يحضر في كل أنماط الخطاب التي تنزع منزعا تأثيريا لا يقين فيه و لا إلزام [3] .

1/- الحجاج في الفكر العربي :

أ - في الدراسات العربية القديمة :

اندرج الحجاج قديما فيما يسمى بالبلاغة و الخطابة و فن البيان و الاقناع ، فقد اهتم العرب خاصة علماء البلاغة بتقسيم وجوه الكلام و مناسباته و صفته تناسبا مع

---

[1] - **Longman : Dictionary Of Contemporary : English , Longman ,1989 ?P 99.**

[2] - **ينظر : حافظ اسماعيل علوي : الحجاج مفهومه و مجالاته دراسات نظرية و تطبيقية في البلاغة الجديدة ، ج 1 ، ص :2 .**

[3] - **ينظر : نفسه ،ج 1 ، ص : 4 .**

متلقيه مهما كانت طبقته « فإذا كان موضوع الكلام على الإفهام ، فالواجب أن تقسم طبقات الكلام على طبقات الناس » [1].

حيث أولت البلاغة بعلومها الثلاثة : علم البيان و علم المعاني و علم البديع عناية كبيرة بالمتلقي ، فنجد الجاحظ يعرب عن اهتمامه ببلاغة الكلام باسم البيان في قوله : « مدار القول و الغاية التي إليها يجري القائل و السامع إنما هو الفهم و الإفهام ، فبأي شيئ بلغت الأفهام و أوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع »[2] .

وقد انتقى محمد العمري [3] من كتاب الجاحظ (البيان و التبيين) مجموع المؤهلات و العوائق وصفات البيان[4] ، واختصر[5] البيان عند الجاحظ في :

1/- طبيعة البيان و قيمته .

2/- طرفا العملية البيانية (الخطابية).

3/- البيان العربي قيمته و تأريخه .

فمفهوم البيان لا يخرج عن معنيين اثنين هما الإفهام و الإقناع ، حيث نجد ابن خلدون لا يختلف كثيرا عن قصد الجاحظ ، فقد عرف ابن خلدون الجدل تعريفا دقيقا ، و جعل الاحتجاج وجها من وجوهه « وأما الجدل و هو معرفة أداب المناظرة ... فإنه لما كان باب المناظرة في الرد و القبول متسعا ، و كل واحد من المتناظرين في الاستدلال و الجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ، ومنه ما يكون صوابا ، ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا و أحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرد و القبول ، و كيف يكون

---

[1] ـ أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين الكتابة و الشعر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1989، ص : 39.

[2] ـ الجاحظ : البيان و التبيين ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1972 ، ص : 82 .

[3] ـ ينظر : محمد العمري : البلاغة العربية أصولها و امتداداتها ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، د ط ، 1999م ، ص :198-199 .

4 ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 18- 20 .

[5] ـ ينظر : محمد العمري : البلاغة العربية أصولها و امتداداتها ، ص: 193.

حال المستدل و المجيب .... »[1] ، فاعتبره القاعدة التي تتضمن أصول المناظرة و آدابها وقواعدها ، وصاغ للجدل تعريفا دقيقا « ولذلك قيل إنه معرفة بالقواعد من الحدود و الآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه ، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»[2] ، وجعل الحجاج من تقنيات علم الكلام « وهو يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية »[3] .

أما ابن وهب[4] فيجعل الاحتجاج وجها من وجوه النثر على منحى التصنيف : « فأما المنثور فليس يخلو أن يكون خطابة أو ترسلا أو احتجاجا أو حديثا ، ولكل واحد من هذه الوجوه موضع يستعمل فيه »[5] ، ثم يضعه تحت اسم الجدل ، و يوظفه ضمن تعريفه إياه : « و أما الجدل و المجادلة ، فهما قول يقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه من اعتقاد المتجادلين ، و يستعمل في المذاهب و الديانات ، و في الحقوق و الخصومات ، و التوسل و الاعتذارات ، و يدخل في الشعر وفي النثر »[6] ، ثم يصنفه إلى جدل محمود و آخر مذموم : « فأما المحمود فهو الذي يقصد به الحق و يستعمل فيه الصدق ، و أما المذموم فما أريد به المماراة و الغلبة وطلب به الرياء و السمعة » [7] .

فكل من ابن وهب و ابن خلدون يجعلان الحجاج جزءا من الجدل و آلية من آلياته ، وهذا ما يذهب إليه كذلك ابن حازم القرطاجني في قوله : « لما كان كل كلام يحتمل

---

[1] ـ ابن خلدون : المقدمة ، مكتبة المدرسة و دار الكتاب اللبناني للطباعة و النشر، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1961 ، ص:820 .

[2] ـ نفسه ، ص : 820-821 .

[3] ـ نفسه ، ص : 821 .

[4] - ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 21 .

[5] ـ أبو الحسن إسحاق ابن وهب : البرهان في وجوه البيان ، تقديم وتحقيق : جفني محمد شرف ، مطبعة الرسالة ، عابدين ، مصر ، دط ، د ت ، ص : 150 .

[6] ـ نفسه ، ص : 176 .

[7] ـ نفسه ، ص : 177 .

الصدق أو الكذب ، إما أن يرد على جهة الإخبار أو الاقتصاص ، و إما أن يرد على جهة الاحتجاج و الاستدلال .... » [1] .

و الإقناع عند حازم القطاجني ركيزة صناعة الخطابة مقابل التخييل ركيزة صناعة الشعر ، و هما قسما علم البلاغة عنده [2] .

و يصنفه أبو هلال العسكري ضمن الأجناس الكلامية كذلك : « و هذا الجنس كثير في كلام القدماء و المحدثين ، و هو أن تأتي بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأول و الحجة على صحته »[3].

فالحجاج في الفكر العربي الإسلامي القديم انحصر في لونين خطابيين هما : « **خطابة الجدل و المناظرة** فيما بين زعماء الملل و النحل ، و فيما بين النحاة و المناطق ، و فيما بين الفلاسفة و المتكلمين ، و **الخطابة التعليمية** متمثلة في الدروس التي كان يلقيها العلماء في مختلف العلوم آنذاك » [4] .

كما استقطب النص القرآني اهتمام البلاغيين ، فقد « سلك القرآن الكريم في محاجة الكافرين و أهل الكتاب سبيل العقل و الوجدان ... متخذا المشاهد الكونية و الشواهد التاريخية و الوقائع المألوفة براهين متنوعة تقنع ، و تأخذ عليهم باب العناد و المكابرة ....ومن ثم صاغ هذه البراهين في أساليب إخبارية و إنشائية وتقريرية و تصويرية ، فحاور و قطع بالرأي و أوحى و جهر بالحق ، ووعد و توعد ، وربط بين الماضي البعيد و المستقبل البعيد ، وجعل الزمن كله حاضرا ...، الفطرة حجة ، و التقليد حجة ، المادة دليل

---

[1] **ـ حازم القرطاجني : منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، تونس ، د ت ، 1966 ، ص : 62 .**

[2] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 23.**

[3] **ـ أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين ، ص : 470 .**

[4] **. جميل عبد المجيد : البلاغة و الاتصال ، دار غريب للطباعة و النشرو التوزيع ، مصر ، د ط ، 2000 م ، ص : 126 .**

، و الروح دليل، النفس في سموها و انحطاطها برهان ، و العالم في سره و علنه كتاب مفتوح ينطق بوحدانية الخالق سبحانه » [1] .

وزاد الشاطبي في كتابه الموافقات في أن تناول ظواهر الاحتجاج في القرآن الكريم ، منها : احتجاجه على الكفار بالعموميات العقلية و العموميات المتفق عليها ، ومن أسلوب القرآن في الحجاج ، ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد ، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق كما جاء في شأن محاجة ابراهيم عليه السلام قومه بالكوكب و القمر و الشمس ، فإنه فرض نفسه بحضرتهم مسترشدا حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة [2].

ومما تجدر الإشارة إليه أن الدارسين العرب القدامى ، قد تبنوا مصطلح الخطابة كترجمة لل Rhetorique [3]، وتبني الإقناع كجانب تداولي فيها ، وهي الوظيفة التي حددها أرسطو لهذا المصطلح ، حيث عرف الخطابة بأنها « الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان » [4] ، فهي عند الشريف الجرجاني « قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة ، من شخص معتقد فيه و الغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم و معادهم »[5] .

ومنه نخلص إلى أن كل الجهود العربية القديمة في حقل الدراسات البلاغية التي تدور حول قطب واحد ، و هو القول أو الكلام بتنوع أحواله و مقاماته و أداءاته ، اجتمعت على أن الحجاج هو الجدل و هو البرهان و الإقناع و التصديق ...

---

[1] ـ كامل علي سعفان : المنهج البياني في تفسير القرآن الكريم ، مكتبة الأنجلو مصرية ، د ط ، 1981، ص: 357 .

[2] ـ ينظر : نفسه ، ص: 358 .

[3] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 23-24 .

4 ـ أرسطوطاليس : كتاب الخطابة ،، ترجمة : ابراهيم سلامة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر ، ط 2 ، 1953 م ، ص: 74 .

5 ـ عمر أوكان : اللغة و الخطاب ، افريقيا الشرق ، المغرب ، دط ، 2001 ، ص: 100 .

ب – في الدراسات العربية الحديثة [1]:

لم تقدم الدراسات العربية الحديثة آراء جديدة ، لكونها لم تتعد العرض و التفسير لما ذهبت إليه الدراسات الغربية ، رغم اختلافها في التطبيقات المتباينة بتباين النصوص خاصة القرآنية و التراثية ، و يمكننا الجزم أنه مازال في طور الصياغة كموضوع عام و مستقل تدور حوله الخطابات رغم المجهودات المبذولة من الدارسين ، لا سيما عند محمد العمري و طه عبد الرحمن .

- **الحجاج عند محمد العمري :**

يسميه **الخطاب الإقناعي**[2] في دراسة حاول فيها تتبع الخطاب الإقناعي (الحجاج) في المتن الخطابي العربي في القرن الهجري الأول ، و اعتمد كل الاعتماد على الأسس الأرسطية لبلاغة الخطاب و لاسيما الحجج و البراهين الخطابية ، و ركز على عنصرين اثنين هما : المقام و صور الحجاج (القياس، المثل ، الشاهد) ، إضافة إلى عنصر الأسلوب ، و صنف المقامات إلى أنواع :

1/– مقامات الخطابة السياسية : تصنف حسب العلاقة بين الخليفة و محاوريه ، و الحوار هنا قسمان : إما بين الأنداد ، و إما بين الراعي و الرعية ، تقل فيها الحجج و تسود فيها المواعظ ، و الوعد ، و الوعيد ...

2/– مقامات الخطابة الاجتماعية : تتمثل إما في التنظيم الإجتماعي ، و يضم خطب الأملاك و الصلح و المخاصمات القضائية ، و يعتمد الحجة المقنعة و التأثير الأسلوبي ، و إما الوجدانية و التي تعتمد الاستمالة أكثر من الحجة غالبا .

وقد جعل الحجاج في صور ثلاث :

---

[1] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 36– 37 .

2 ـ ينظر : محمد العمري : في بلاغة الخطاب الإقناعي ، مدخل نظري و تطبيقي لدراسة البلاغة العربية ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ط 2 ، 2002 م ، ص 57 .

1/ القياس أو القياس الخطابي : هو القياس المضمر القائم على الاحتمالات التي تكفي في معالجة الأمور ، ومنها التعارض و التضاد .

2/ المثل : هو استقراء بلاغي أو حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتهما ، و إيراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها ، و يعتبر دعامة كبرى من دعائم الخطابة لما يحققه من إقناع و تأثير .

3/ الشاهد : وهو من الحجج الجاهزة أو غير الصناعية كما يسميها أرسطو ، و يجمع الأمثال و الأبيات الشعرية و الآيات القرآنية ، وكان للشواهد القرآنية ثلاثة استعمالات في الخطابة العربية القديمة تمثلت في :

- الاحتجاج لقضية مختلف فيها .
- تمثيل حالة مشابهة .
- الاستئناس أو خلق الجو الديني في الخطبة لتحقيق الإثارة و حسن الموقع في النفس .

فقد كانت نظرته للحجاج من منظور أرسطي ، أما في كتابه (البلاغة العربية أصولها و امتداداتها) ، نجده يعمد إلى الأصول البلاغية العربية ، لاسيما في تناوله لمفهوم البيان عند الجاحظ ، و للفهم و الإفهام ببعديهما المعرفي (إيضاح المعنى و توصيل المعرفة) و الإقناعي (التأثير بالحجة) ، ثم يحصر البيان في مصطلح الاعتدال بين ما سماه الجاحظ بالعي (القصور في النطق) و الخطل (التكلف) [1] .

و في هذا تجلية لنظرية الحجاج عند الجاحظ بمنظور حديث .

- **الحجاج عند طه عبد الرحمن :**

تمتاز نظرته للحجاج بطابعها الفلسفي كونه أستاذا للمنطق و فلسفة اللغة ، و لاعتماده على أصول تعتمد الفلسفة و المنطق ، ففي كتابه (اللسان و الميزان و

---

[1] . ينظر : محمد العمري : البلاغة العربية أصولها و امتداداتها ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، دط ، 1999 ، ص: 193-204 .

التكوثر العقلي) يضع نظرية للحجاج انطلاقا من كونه صفة للخطابة « إن الأصل في تكوثر الخطابة هو صفته الحجاجية ، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج » [1].

ثم ينطلق في تعريف الخطاب تعريفا خاصا ينبني على قصدين معرفيين هما : قصد الادعاء و قصد الاعتراض[2] :

1/ قصد الادعاء : هو الاعتقاد الصريح للخطاب لما يقول من نفسه و تمام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة ، إذن فالمدعي هو عبارة عن المخاطب الذي ينهض بواجب الاستدلال على قوله .

2/ قصد الاعتراض : هو عبارة المخاطب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدعي ، ومن هنا يصح أن يكون المنطوق به خطابا حقا ، أي بتوفر الادعاء و الاعتراض ، أو الحجاج الذي يعرفه بقوله :« إذ حد الحجاج أنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها »[3] ، و يسميه كذلك : العلاقة الاستدلالية البانية لحقيقة الخطاب .

و يصنف الحجاج إلى ثلاثة أنواع :

1/- الحجاج التجريدي : الذي ينبني على اعتبار الصورة ، و إلغاء المضمون و المقام ، وهو من المراتب الدنيا للحجاج .

2/- **الحجاج التوجيهي** : وهو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل ، و التوجيه هنا هو إيصال المستدل حجته إلى غيره ، وهذا النوع الحجاجي تدعمه النظرية اللسانية المعروفة باسم(نظرية أفعال الكلام)، و التي ترد الأفعال إلى القصد و الفعل و هما عماد التوجيه .

3/- الحجاج التقويمي : هو إثبات الدعوى بالاستناد لقدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية، ينزلها منزلة المعترض على دعواه ، أو ما يسمى بالتشخيص

---

[1] ـ طه عبد الرحمن : اللسان و الميزان و التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1998 م ، ص : 213 .

[2] ـ ينظر : نفسه ، ص : 225- 226 .

[3] ـ نفسه : ص 226 .

(في النظرية اللسانية) ، أي أنه ينبني أصلا على اعتبار فعل الإلقاء و فعل التلقي معا على سبيل الجمع و الاستلزام .[1]

و يفرق بين **الحجاج** و **البرهان** بقوله إن البرهان ينيبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق و العمل بالمقاصد ، أي أن الحجاج يقوم على اعتبارين : اعتبار الواقع و اعتبار القيمة ، أي طلب معرفة الواقع و طلب الاشتغال بقيمته .

و لم يغفل **طه عبد الرحمن**[2] أهم خاصية من خصائص الحجاج و هي (المحاورة)، و يوضح بعض النقاط الفاصلة بين هذا المصطلح و مصطلحات أخرى في هذا الجدول :

	المنهج الاستدلالي	الآلية الخطابية	البنية المعرفية	النموذج النظري	الشاهد النصي
الحوار	البرهان	العرض	النظر	نموذج البلاغ نموذج الصدق	الحوار الحقيقي (العلمي) الحوار الشبيهي (الفلسفي)
المحاورة	الحجاج	الاعتراض	المناظرة	نموذج الابلاغ نموذج القصد	المحاورة القريبة (المناظرة) المحاورة البعيدة (التناص)
التحاور	التحاج	التعارض	التناظر	نموذج التبليغ نموذج التفاعل	التناظر الرأسي التناظر الأفقي

[1] **ـ ينظر : المرجع السابق ، ص : 227-228 .**

[2] **ـ ينظر: طه عبد الرحمن : في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ، المركز العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط 2 ، 2000 م، ص: 57 .**

2/- الحجاج في الفكر الغربي :

أ - في الدراسات الغربية القديمة [1] :

عند أرسطو :

حظيت فنون الكلام باهتمام قدامى اليونان لاسيما الخطابة و الشعر ، فأرسوا قواعدهما العقلية و الفنية ، و كان اهتمام **أرسطو** منصبا على الفنين معا ، و انطلق في تنظيره للخطابة من فكر سقراط حيث جعل لها خطتين : جدلية و نفسية ، و رأى أنه للخطابة الجدلية من أمرين :

- **التركيب** : الذي يجمع به الخطيب نواحي الفكرة المتفرقة ليتمكن من تحديد الكلام .

- **التحليل** : الذي يرد الفكرة إلى أراء جزئية ، و سمى أصحاب القدرة على التحليل و التركيب (جدليين) ، فالخطابة عنده نوع من الجدل أو هي الجدل بعينه [2].

و نجده يربط بين الكلام و التعبير عند الإنسان و بين خاصية الإقناع ، « فالإنسان لأنه متكلم معبر يبحث بطبعه عن الإقناع ، و يحاوله ، و يحاول أن يصل بكلامه إلى إقناع أكبر عدد ممكن من الناس بوسائل مستمدة من التفكير الذي حوبي به من الطبيعة »[3]

و لأن الخطابة و الجدل « أمور يمارسها كل الناس و يعرفونها في صورها المتحدة في الأقل » [4] ، فهما متصلان ببعضهما متحدان في موضوعاتهما ، و في سبيل اللجوء إليهما « إن كل الناس يلجأون للخطابة و الجدل بدرجات متفاوتة ، و كل إنسان يحاول ما أمكنه الجهد أن يعارض حجة من الحجج أو يدعمها »[5] ، ويميز منهجهما و مهمتهما (بالاتجاء إلى العكس) عكس القضايا « فهما يفترضان وجود الأضداد بمعونة القياس

---

[1] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 17- 18 .**

[2] **ـ ينظر : أرسطوطاليس : كتاب الخطابة ، ص: 22-23 .**

[3] **ـ نفسه : ص: 24 .**

[4] **ـ نفسه ، ص : 24 .**

[5] **ـ نفسه ، ص: 75.**

المنطقي ، فمهمتهما ليست من الإقناع الضروري بقدر ما هي في كشف المقنعات » [1] ، أي الحجج كوسيلة للإقناع .

و قد اهتم أرسطو بالجانب العقلي و النفسي للخطابة محاولا الموازنة بين وسائل الإقناع ووسائل التأثير ، بجعل الأولى معينة للثانية ، فميز بين نوعين من الأدلة [2] :

1- **الأدلة المصنوعة** : هي كل ما يمكننا جمعه بأنفسنا على هدى المنهج الموضوع ، يسميها (التصديقات) ، و هي جوهر الخطابة لديه ، و تقوم على ثلاثة أنواع : ما يتصل بأخلاق الخطيب نفسه ، و ما يتصل باستعداد السامعين ، وما بتصل بالخطبة نفسها إذا كانت استدلالية في حقيقتها أو في ظاهرها (وهو ما يسمى بالاستدلال المنطقي) .
2- **الأدلة غير المصنوعة** : لا دخل لنا فيها لأنها سابقة على تصرفاتنا : مثل الشهود في القضية و التعذيب و الإتفاقيات المكتوبة ، وغير ذلك .

وقد مثل محمد العمري [3] لمكونات الخطابة عند أرسطو كخطاب إقناعي بخطاطة قسمها إلى قسمين : تقديم أنواع الخطابة و مجالها ، ووسائل الدفاع .

فكان أرسطو المثال الذي انبنت عليه فيما بعد أهم الدراسات العربية البلاغية و الفلسفية التي اعتبرت الخطابة ميدانا أمثل لتوافر عناصر الحجاج ومكونات الخطاب الإقناعي .

ب – في الدراسات الغربية الحديثة[4] :

إذا كان الحجاج في الفكر الغربي القديم خاصة الفكر الأرسطي ، قد تموضع كآلية يتضمنها نوع معين من الخطابات ، و تجسد فيما يسمى بالإقناع الخطابي ، فإنه في

---

[1] **ـ المرجع السابق ، ص : 80 .**

[2] **ـ نفسه ، ص: 84 .**

[3] **ـ ينظر : محمد العمري : البلاغة العربية أصولها و امتداداتها ، ص: 272 .**

[4] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 26-30 .**

الدراسات الغربية الحديثة أصبح موضوعا قائما بذاته ، و يتفاعل مع مجالات خاصة كذلك كالفلسفة و اللغويات ، و أصبح الحجاج يشير إلى ذلك الخطاب الصريح أو الضمني الذي يستهدف الإقناع و الإفحام معا ، مهما كان متلقي هذا الخطاب ، ومهما كانت الطريقة المتبعة في ذلك ، ومن أبرز منظري نظرية الحجاج المعاصرة : رولان بارث R. Barhes، جان ميشال آدام Jean Michel Adam، ميشال مايير M . Meyer ، شاييم بيرلمان CH. Perelman ....

أ – الحجاج عند رولان بارث [1]:

ارتكز الحجاج عند رولان بارث على أصول أرسطية ، و ما تلاها من دراسات و نظريات " شيشرون " و " كنتليان" ، فالحجاج عنده في كتابه " قراءة جديدة للبلاغة القديمة " لم يتبلور كموضوع قائم بذاته ، و إنما تبلور كآلية بلاغية تتبعها تاريخيا ، و يشير إلى اختزال البلاغة في (نظرية الصياغة) ، التي حصرتها في البحث في الصور و الزخارف أو الأسلوب عموما ، و هذا الاختزال جنى على جانب البلاغة التداولي المرتبط ب "نظرية الإقناع " المعبر عنها ب : المحاججة و المخاصمة و المجادلة و المنازعة و المناقشة و المحاورة و المناظرة و غيرها .

وبما أن قاعدة البلاغة هو الكلام شأنها في شأن ذلك فن الإقناع ، وهي صبغة تداولية منحها إياها أرسطو منذ أن فصل بين الشعرية و البلاغة ، و جعل الصياغة هامشية في مقابل الترتيب (أجزاء الخطاب) و الابتكار (موضع الحجج) ، و هذه الوظيفة الإقناعية للبلاغة تجعل من التواصل معركة تستوجب حيازة الإمكانات الفكرية للمتكلم : الدليل ، الحجة ، الأمارة ، القياس ، المحتمل ، الاستدلال .....، و الإمكانات العاطفية : التحريك ، التهييج ، الانفعال ، الأحاسيس ، العواطف ، الطبائع ..... ، و الإمكانات اللغوية : الوضوح ، الدقة ، السلامة ، الصور ، الأساليب ، الوجوه ، الزخارف .....،

[1] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 29–31 .**

و بالتالي فالبلاغة ليست جمالية للغة بقدر ما هي فلسفة للتفكير و ثقافة للمجتمع ، وأسلوبية الحوار و مثال العقل البشري ، عموما لفظ البلاغة بهذا يمتلك دلالة مزدوجة : فهي أداة محاججة و وسيلة تفكير و تقنية للإقناع ،إضافة إلى كونها فن للقول وجودة للحديث [1] .

و ينطلق بارث من التقسيمات القديمة للبلاغة ليصيغها فيما بعد بمصطلحات حديثة توافق النظريات اللغوية الحديثة ، و يعيد صياغتها فيما يسمى بالبلاغة الجديدة ، و لم يهمل الحجاج كعملية أساسية ضمن مجموع عمليات بلاغية تطرق إليها ، حيث يطلق مصطلح (الابتكار) على المحاججة ، أو ما يسميه (ابتكار الحجج) ، أو (طريق المحاججة) ، أي عثور الشيء الموجود مسبقا ، فهو مفهوم (استخلاصي) أكثر مما هو إبداعي ، و تحدده جهتان :

– الأولى : تعتمد التقنية الجيدة ، أو المنهج ، منهجة الحجاجية مع المادة لجلب محتوى خطاب رائع .

– الثانية : غياب الابتكار كتقنية لتوليد اللغة (الكلام) ، أو اللامنهجية لا تجدي شيئا ، ويتفرع عنه طريقان أحدهما منطقي و الآخر نفسي [2] .

ومن الابتكار ينتقل إلى (الترتيب) ، أي الخطاب ذاته أو نظام أجزاء الخطاب ، ثم علاقته بالابتكار (المحاججة) ، و يجد أن مواد الابتكار مسبقا (قطع لغوية) يجب إدماجها في اتجاه الخطاب ، أو ترتيب بذور التصديقات (الأدلة) مسبقا في السرد (حصر المعنى) ، ثم تأتي الحجج لاحقا ، ثم يمثل لعملية الترتيب بعنصرين أو مصطلحين :

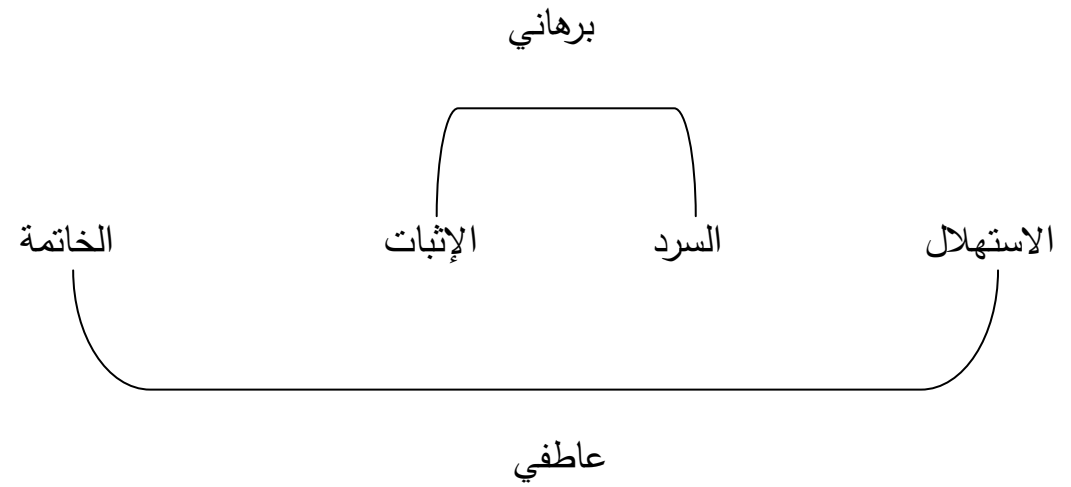
– الأول : استدعاء الأحاسيس : الاستهلال و الخاتمة (جزءين خارجيين للخطاب) .

و – الثاني : الدعوة إلى الحدث ، إلى الدليل ، فيغطي السرد (علاقة الأحداث) و الإثبات (مؤسسة الأدلة أو طرق الإقناع) ، أو الجزأين المتوسطين للخطاب ، حيث يحتوي الجزء العاطفي الجزء البرهاني [1]:

---

[1] **ـ ينظر : رولان بارث : قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ترجمة : عمر أوكان ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ط 1 ، 1994 م ، المقدمة .**

[2] **ـ ينظر : نفسه ، ص : 49–50 .**



و تأخذ هذه العناصر عنده معان محددة مستقاة من البلاغة القديمة ، وهذا بفعل آليات المعارف الحديثة التي تشكل هذه العناصر جزءا منها :

1/- الاستهلال : إغواء المتلقين ، أو الاستهواء برفق ، و يتعلق بسرعة الاستمالة ، وهو من أكثر العناصر استقرارا ضمن النسق البلاغي ، دقيق النمط يتراوح حسب علاقة القضية أو الطرح بالاعتقاد الشائع .

2/- السرد : ولا يقصد به القص ، و إنما هو تقديم حجاجي ، يستلزم الشفافية ، و الاحتمال ، و الإيجاز ، يهيؤ للمحاججة ، يستحسن فيه خفاء المعنى ، و توزيع الأدلة ، كما يتضمن نمطين : الأحداث و الأوصاف .

3/- الإثبات : هو عرض الحجج ، و يتضمن : الاقتراح و المحاججة .

4/- الخاتمة : هي ما يجب أن يدل على النهاية ، و تتضمن مستويين : مستوى الأشياء و مستوى الأحاسيس بوضعين : الوضع الاسترجاعي (التلخيص) ، و الوضع التأثيري (خلاصة مثيرة للعاطفة) [2] .

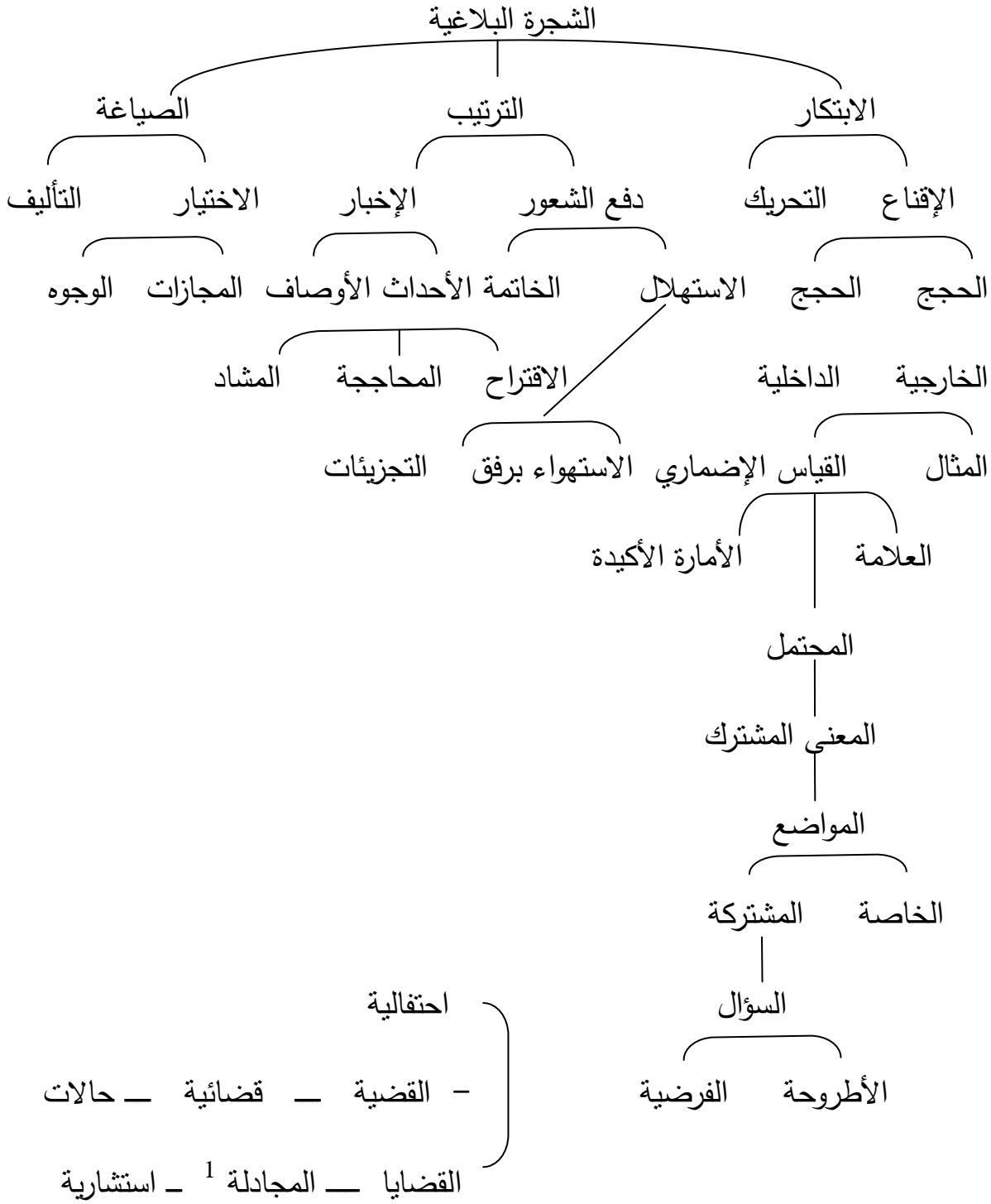
و يجمع كل ما سبق من عناصر في مخطط سماه (**الشجرة البلاغية**)[3] :

---

[1] **ـ ينظر : المرجع السابق ، ص : 70-71 .**

[2] **ـ ينظر : نفسه ، ص: 73 - 76 .**

[3] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 31-32 .**



[1] ـ ينظر : المرجع السابق ، ص : 85 .

ب – الحجاج عند جان ميشال آدام [1] :

يفرق آدام بين " الوحدة الحجاجية " أو " المقطع الحجاجي" La Séquence Argumentative ، و الحجاج عامة ، و يعرف الحجاج على مستوى الخطاب أو التفاعل الحجاجي ، أو على مستوى البنية التداولية ، فهو يهدف إلى تغيير تصور المخاطب بقصد هدف خطابي معطى ، أو هو سعي لإعطاء آراء أو تصورات للمخاطب تتعلق بالموضوع المعطى ، و بعبارة أخرى : إننا نتكلم لكي نحاجج ، وهذه القصدية توضحت عن طريق وحدات أخرى إضافة إلى القيمة الوصفية الإخبارية للغة [2]، و يعرفه أخيرا بقوله : « الخطاب الحجاجي موجه للتأثير على آراء وسلوكات المخاطب أو المستمع ، وذلك بجعل أي قول مدعم صالحا أو مقبولا (النتيجة) ، و ذلك بمختلف الوسائل ، بالنظر لقول آخر (الحجة ، المعطاة ، الأسباب) و على سبيل التعريف نقول أن المعطاة _ الحجة تهدف إلى إثبات أو نقض قضية » [3] .

ويمكن التمثيل للدفاع عن أطروحة (معطاة) بالحجج بهذا الشكل :

الأطروحة		مقدمة		النتيجة
القديمة	+ (المعطيات)	⟵ الحجج	⟵	(الأطروحة الجديدة) [4] .

ج – الحجاج عند بيرلمان [5] :

---

[1] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 33 .

[2] ـ ينظر : J.M.Adam :, Les Textes : Types et Prototypes:P : 103

[3] ـ نفسه ، ص: 104 .

[4] ـ نفسه ، ص: 118 .

[5] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 26–28 .

غير بعيد عن بارث في استناده للبلاغة القديمة ، لكنه أكثر دقة و أكثر تركيزا على الحجاج ، حيث جاء بما يسمى ب : (مدرسة البلاغة البرهانية) ، و التي شكلت المنظور البلاغي المستحدث لتطور البحوث البلاغية في كل الثورة اللسانية الحديثة ، هذه البحوث التي « كان ينظر إليها على أنها علم قديم مرتبط بالإفراط من جهة و بالكتب المدرسية من جهة أخرى »[1]، و مرجعه إلى سببين :

– سبب سياسي : ارتباط البلاغة بجمهور محدد بهدف إقناعه ببعض البرامج السياسية ، فتحولت من فن خطابي إلى فن للفصاحة ، ذي عمق لغوي .

و– سبب تربوي : يرمي إلى تبسيط المادة البلاغية لتلائم الطرح المدرسي و أفهام التلاميذ ، مما جعلها جزءا من علوم تحسين الخط و النطق [2]، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى إعادة قراءة البلاغة القديمة لتراثها الفكري ، و لضرورة تدعيمها بمناهج جديدة لاسيما اللسانية منها .

لذلك كان بيرلمان استحدث مصطلح " البلاغة الجديدة " ، قد حاول إعادة تأسيس البرهان أو المحاجة الاستدلالية ، باعتباره تحديدا منطقيا بالمفهوم الواسع كتقنية خاصة و متميزة لدراسة المنطق التشريعي و القضائي على وجه التحديد ، و امتداداته إلى بقية مجالات الخطاب المعاصر [3] ،

و يهدف هذا المنطق إلى الوظيفة التواصلية للغة ، لكون الخطاب البرهاني يهتم بالأشكال البلاغية كأدوات أسلوبية ووسائل للإقناع و البرهان ، ثم يصور بلاغة البرهان لديه بتوضيحه لنظرية المحاجة ، التي يرى أنها : « لا يمكن أن تنمو إذا تصورنا أن الدليل البرهاني هو مجرد صيغة مبسطة بديهية ، و لذلك فإن هدف نظرية البرهان لديه هو دراسة

---

[1] ـ محمد سالم ولد محمد الأمين ، مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوره في البلاغة المعاصرة ، عالم الفكر ، ع 2 ، يناير/مارس ، 2000م ، ص : 53 .

[2] ـ ينظر : نفسه ، ص : 54 .

[3] ـ ينظر : صلاح فضل : بلاغة الخطاب و علم النص ، عالم المعرفة ، ع 164 ، أغسطس / آب ، 1992 م ، ص : 73 .

تقنيات الخطاب التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تقدم لهم ، أو تعزيز هذا التأييد على تنوع كثافته »[1] .

و هو يعنى بالفكرة المستنبطة من الخطاب كإرث بلاغي ، و يجد أن تحليل الحجج البرهانية ذات الطابع العقلي فلسفيا ضروري ، لأنها تتوجه إلى قراء لا يخضعون للإيحاءات و الضغوط و المصالح و الأهواء ، إشارة إلى الكتابة أو تلقي القراءة بعيدا عن الأوضاع الخطابية التي تستوجب وجود المتكلم أو الخطيب عموما[2] .

و الحجاج عند "بيرلمان "يتميز بخمسة ملامح رئيسية هي :

- أن يتوجه إلى مستمع .
- أن يعبر عنه بلغة طبيعية .
- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية .
- لا يفتقر تقدمه – تناميه – إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة .
- ليست نتائجه ملزمة [3] .

و بالتالي فالحجاج « عبارة عن تصور معين لقراءة الواقع اعتمادا على بعض المعطيات الخاصة بكل من المحاجج و المقام الذي ينجب هذا الخطاب »[4] ،

و لا يغفل السامع أو المعني بالحجاج ، فيعتبره « السبب الفعلي الذي لولاه لما كان حجاج أصلا » [5] .

و اهتمام بيرلمان بمظاهر التواصل و التجاوب (المكتوب و المنطوق و الإشاري) يهدف إلى تأسيس بناء فكري عميق تندمج فيه أبعاد المتكلم و السامع و المقام معا ، بحيث يحمل المنتج الجديد الخصائص الجوهرية لهذه المكونات الثلاثة [6] ، و إذا كان

---

[1] **ـ المرجع السابق ، ص : 74 .**

[2] **ـ نفسه ، ص: 76 .**

[3] **ـ ينظر : محمد سالم ولد محمد الأمين : مفهوم الحجاج عند بيرلمان ، ص: 61 .**

[4] **ـ نفسه ، ص: 61 .**

[5] **ـ نفسه ، ص: 61 .**

[6] **ـ ينظر : نفسه ، ص: 63 .**

الإقناع هو مجال المبحث الحجاجي ، فإن الدفع إلى الفعل هو أهم وظيفة حجاجية في هذا المجال ، حيث يتطلب وعيا بآليات من شأنها تحريك المعنيين بالكلام صوب الفعل و تغييره بما ينسجم مع المقام ، « و تتطلبه مقاصد النص و طموحات الخطيب (المتكلم أو الكاتب) بوصفه مفكرا حاملا لرؤية معينة يسعى إلى إرسائها ، أو جعلها راجحة في كواجهة حجج أخرى مناوئة »[1] ، و يتطلب هذا وضوح الأسلوب و احترام شخص المخاطب .

وهنا يربط "بيرلمان" الحجاج بعوامل لغوية (الوضوح) ، و نفسية اجتماعية (الاحترام ، الوعي بظروف مختلف الأصعدة السياسية و الاجتماعية .) ، فهذا الربط النفسي خاصة ناتج عن طبيعة الحجاج الذي هو : « دراسة لطبيعة العقول ، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها ، و الإصغاء إليها ، ومحاولة حيازة انسجامها الإيجابي » [2] ، وعدم توفر هذه الأمور سيفقد الحجاج غايته و تأثيره معا .

من هنا نجد أن نظرية الحجاج عند "بيرلمان" ذات مظاهر فلسفية ، لكونها تنطلق من أرضية خطابية تتوفر على قواعد فلسفية هدفها حصول التأثير و الإقناع (نظرية أرسطو) ، إلا أن "بيرلمان" أولى عناصر الحجاج عناية خاصة ، فنظرية الحجاج عنده لا تكتفي بالأساليب اللغوية المنشئة فحسب ، بل تولي اهتماما للظروف الخارجية التي تتعلق بكل من المخاطب و المقام خاصة بما فيها النفسية و الاجتماعية .

---

[1] **ـ المرجع السابق ، ص: 67 .**

[2] **ـ نفسه ، ص: 68 .**

د – الحجاج عند ألان بواسينو [1] :

تبنى بواسينو آراء بيرلمان خاصة في تعريفه للنص الحجاجي من وجهة نظر تعليمية وفق نظرة بيرلمان ، فنجد بواسينو في كتابه " النصوص الحجاجية " يعتمد على التمييز الذي قام به " إ . ويرلايك " بين خمسة أنواع : النص الوصفي و السردي و العرضي و الحجاجي و الأمري ، و طورها فيما بعد مع " كومبيت" ، و يجد أن النص الحجاجي مثل النص السردي يمر من مرحلة أولية إلى مرحلة نهائية بواسطة مسار تحويلي، و يمر أيضا من مرحلة التفكير الأولى (الأطروحة المعطاة) إلى مرحلة التفكير النهائي (الأطروحة المقترحة) بواسطة مسار حجاجي ، و يتميز النص الحجاجي بخاصيته الحوارية ، و خصوصية النص الحجاجي تتيح نماذج نصية منه :

1/– النصوص الحجاجية المختلطة : و هي نصوص متفجرة (المقال الصحافي)

2/– النصوص الحجاجية محكمة البناء : وهي عدة نماذج :

- **نصوص ذات توجه برهاني :** كثرة الروابط المنطقية – الاستقراء – الاستنتاج– الاستقراء – القياس .
- **نصوص ذات توجه عرضي :** يركز على مدى سير الخبر في النص .
- **نصوص ذات توجه حواري :** طابع جدلي ، تتبع مختلف الأصوات و السمات القولية (Traits énonciatifs).

[1] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 34–35 .**

	النص الحجاجي	النصوص الحجاجية الأكثر إحكاما		
		النموذج 1 توجه برهاني	النموذج 2 توجه عرضي	النموذج 3 توجه حواري
الخصائص الأساسية	كتابة متفجرة استطراد انسجام سطحي	بناء و مسار منطقي	حياد ظاهري الاعتماد على المعلومات (الخبر)	حوار حجاجي للأصوات الموجودة (دحض، تنازل ، تهكم ...)
وسائل التحليل الأساسية	\\	إجراءات الاستدلال ، الروابط المنطقية	مسار المعلومة (الموضوعات ، المحمولات)	دراسة النظام القولي (Système Enonciatif)

وهذه الخصائص العامة للنصوص تحدد لها شبكة قراءة خاصة بها ، تعتمد في الأساس على البحث عن القرائن النصية التي تصنف في مجالات ثلاثة كبرى :

1/- قرائن القول : تظهر وضعية المحاج بالنسبة للقول على مستوى اللغة ، أي مستوى السمات الذاتية ، كأسماء الإشارة ، و نظام الزمن ، و علامات التحديد الزمني (هنا) و (الآن) .... والسمات الدالة على مدى توافق صاحب القول (المتلفظ) بمضامين الأقوال .

2/- قرائن التنظيم : تعين على معرفة الأطروحات ومدى تناسق الحجج ، من الناحية الخارجية ، تقديم النص : (العناوين ، الخط.....) ، أو تتبع السير الموضوعاتي في النصوص العرضية ، و الروابط الحجاجية (أو المنطقية) في النموذج البرهاني ، و كل ما يدل على المناحي الحجاجية .

3/- قرائن المعجم : تتمثل في مراعاة التقابل في وجهات النظر ، و ما ينتج عنه من مفردات متضادة لكونها تعكس تضادا في الأطروحات ، و بالنسبة للنص الحجاجي ، فهو يناسب مفردات التمعن و الملاحظة الصارمة و الأدلة الإحصائية للأطروحة المقترحة ، بينما يربط الأطروحة المرفوضة بكل ما له علاقة بالوهم و الظن ...[1]

[1] **- ينظر : الحواس مسعودي : النصوص الحجاجية ، مجلة اللغة و الأدب ، ص : 275-283 .**

المبحث الثاني :

أنواع الحجاج وخصائصه :

1/ـ الحجاج البلاغي وخصائصه الأسلوبية:

2/ ـ الحجاج الفلسفي وخصائصه المناظراتية:

3/ ـ الحجاج التداولي وخصائصه الحوارية:

تختلف أنواع الخطاب الحجاجي باختلاف أصولها المعرفية و امتداداتها المنهجية ، و هذا الاختلاف لا يمنع من تداخلها ، حيث تقسمه الدراسات الحديثة إلى أنواع أهمها : البلاغي و الفلسفي و التداولي ، و لكل نوع مجموع خصائص محورية و فاعلة في تكونه و في شكله الذي ينبني عليه .

1/- الحجاج البلاغي و خصائصه الأسلوبية[1] :

فرقت الدراسات البلاغية العربية القديمة بين الخطابة و البلاغة ، فعدت « الخطابة نوعا من القول و التخاطب ، أما البلاغة فهي بعد أسلوبي في هذا القول ، لذا جاز القول عن بلاغة الخطاب و استحال العكس »[2]

وما دام مفهوم البلاغة منحصرا في بعدها الأسلوبي ، فهي تتخطى إلى أشكال عديدة من الكتابة كالشعر و الفلسفة و غيرها ، كما تشتمل على العلوم الثلاثة : علم المعاني و علم البيان و علم البديع .

- **علم المعاني** : هدفه البحث عن كيفية تجنب الأخطاء ، و الاستهجان في تأدية المعنى من خلال كلام معين .

- **علم البيان** : هدفه البحث عن كيفية تجنب أوجه الغرابة و التعقيد في الكلام .

- **علم البديع :** ينصب على تحسين الكلام و إضفاء جمالية التعبير عليه .

و يتضح أن أقطاب البلاغة العربية وجهوها إلى هدفين هما : الوضوح و التأثير [3]، أي أن حاجة الخطابة للبلاغة لإقناع الجمهور و التأثير فيه ، و هذه الحاجة تعني بالضرورة الصور البلاغية ، و الحجج تطلب التأثير و الاستمالة و الإبانة و الوضوح و أساليب

---

[1] - ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 41 - 42، و ص 52 -55.

[2] - حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي ، ص 108 .

3 - ينظر : نفسه ، ص 109

الإقناع عموما ، و بهذا يتجلى ما يسمى ب (الحجاج البلاغي) ، و عناصره المتوفرة في النظرية البلاغية القديمة للعرب مثل : الشاهد عند الجاحظ ، و الذي يعده عنصرا من عناصر الحجاج لأنه مرادف للحجة و الدليل و البرهان ، و الحجاج القائم على الشاهد عند الجاحظ دعامة لإرساء الحقائق و صرح العلم « مدار العلم على الشاهد و المثل..... »[1].

و رغم تجاوز الحجاج البلاغي الخطابة إلى باقي العلوم إلا « أنه لم يزل محتفظا بخصائصه الأصلية : كسب تأييد المتلقي في شأن قضية أو فعل مرغوب فيه من جهة ، ثم إقناع ذلك المتلقي عن طريق إشباع مشاعره و فكره معا ، حتى يتقبل و يوافق على القضية أو الفعل موضوع الخطاب »[2]

ومنه يمكن القول أن الحجاج البلاغي يخاطب العقل و القلب معا ، فيجمع بين مضمون الحجة العقلي إلى جانب الصور البيانية و المحسنات البديعية ، و هذا ما يجعل البلاغة إجراء يضاف إلى الحجة ليتشكل الحجاج البلاغي ، جاعلا من البلاغة فنا للتعبير لحيازته لأدوات تفقد فعاليتها بقدر تلقيها ، كونها مجرد إجراءات بلاغية تمنح القيمة البرهانية حصانة من الهدر .[3]

فالبلاغة قد تحقق التأثير و الاستمالة ، لكنها لن تصل إلى الإقناع ، و ربما حتى الإفحام إلا بمعية الحجج و المحاجة ، وهذا ما يعوز رأي جون روس التي تعتقد أن « الصور البلاغية هي عملية أسلوبية تنشط الخطاب ، و لها وظيفة إقناعية » [4]، فالصور و الأساليب البلاغية هي تقنيات تستدعيها جماليات الإيصال و التلقي ، و لا يمكنها الصمود أمام نفاذ العقل و توقد الشكوك ما لم تدعم بحجج عقلية قوية تعمل على تحقيق الإقناع .

وهنا نشير إلى أن تتبع التسلسل الحجاجي في خطاب أو نص ما ، ليس بالإجراء اليسير نتيجة لتداخل أبعاد كثيرة في منتوج لفظي واحد كالأبعاد التداولية و البلاغية و

---

1 ـ الجاحظ : البيان و التبيين ، ج 1 ، ص 171

2 ـ حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي ، ص: 110 .

3 ـ ينظر : صلاح فضل : بلاغة الخطاب و علم النص ، ص 80 . .

4 ـ حبيب أعراب ، الحجاج و الاستدلال الحجاجي ، ص 110.

الأسلوبية و السيميوطيقية ، ما ينتج عنه تشابك معقد لأوضاع الحجج و وظائفها ، و خاصة إذا تراوحت هذه الحجج بين الظهور و الإضمار أو بين الإخفاء و البروز [1] .

فالحجاج البلاغي الأدبي يتبنى خصائص و صور محورية ، لكون هذه الصور البلاغية « عملية أسلوبية تنشط الخطاب و لها وظيفة إقناعية » [2] ، و يمكن توسيعها إلى الخصائص التالية :

1/ ـ اندماج الحجاج البلاغي عضويا بالخطابة في شكلها المنطوق و المكتوب.

2/ ـ اشتراطه لرغبتين هما : إرادة المتكلم (المؤثر والمقنع) ، وإرادة المتلقي (المتأثر و المقتنع) .

3/ ـ خضوع حججه للتراتبية و التنظيم : القوة ، الضعف ، البدء ، الختم ، الإبطال ، الإثبات .....إلخ .

4/ ـ اشتماله على البعد الاستدلالي و البعد الإقناعي، أو الجمع بين البيان و البديع .

وهذه الخصائص تحيل بالضرورة إلى مجموع أهداف منطقية تترتب عنها ، منها :

ـ التأثير في المتلقي و جعله يتقاسم مع المخاطب اعتقاده و اقتناعه الخاص أي التأثير في المتلقي لجعله يقوم بالفعل الذي طلبه و يريده المخاطب .

ـ استمالة المتلقي و إغراؤه باعتباره ذهنا و عاطفة(عقلا و قلبا) لكسب تأييده و توافقه الضمني أو الصريح .

إن هذه الخصائص و الأهداف تجعل من الحجاج في نوعه البلاغي محتفظا دائما بقدر معين من البلاغة و الخطابة لاستقائه ذلك من اللغة الطبيعية ، و من هاجس الإقناع و التأثير معا [3] .

---

1 ـ المرجع السابق، ص 110 /111.

2 ـ نفسه : ص 111/110.

3 ـ نفسه : ص 111/110 .

إلا أن بيرلمان يحذر من الإسراف في استغلال الأشكال البلاغية الجاهزة ، « وهذا الإسراف كان يوما ما عاملا من عوامل انحطاط البلاغة ، و النظر إليها بوصفها آلية إقناعية عابرة ، و ذلك مما جعل تلك الأشكال البلاغية هدفا في حد ذاتها ، و هو ما أفقد اللغة قدرتها على نقل الواقع و رسم المستقبل ، و إحداث الإثارة الفنية الكفيلة بخلق ثنائية الإقناع و الفعل » [1] .

إن لفت انتباه المخاطبين يقتضي من المخاطب التوسل بعمليات أسلوبية تنشط الخطاب تكمن في الصور البلاغية ، شرط عدم الإسراف « إن البلاغة فن قوامه الاعتدال مع توفر أكبر مستويات الإبانة و الإفصاح » [2] .

و يبني بيرلمان حجاجية الشكل البلاغي على الاعتدال و الوضوح و التمكن « يعتبر الشكل البلاغي برهانيا كلما استطاع أن يولد تغيرا في المنظور ، و كان استخدامه طبيعيا بالنسبة للموقف الجديد الموحى به » [3]، و بالتالي فإنه سينحصر في زاوية جمالية فحسب إذا فشل في برهانيته و في إثارة تأييد المتلقي [4].

فالأشكال البلاغية على مستوى عال من الحساسية ، تتوقف جدواها على مدى تأديتها لدورها الحجاجي أو البرهاني ، و في مقدمتها الاستعارة التي تنحدر مما يسميه ب(القياس) و دوره في الأبنية البرهانية [5] .

و تحت عنوان الاستعارة الحجاجية يورد عمر أوكان[6] تقسيمات أرسطو الثلاثة للاستعارة : وهي الاستعارة الجمهورية و الاستعارة الشعرية و الاستعارة الحجاجية ، و ذلك حسب الهدف من الخطاب ، فالاستعارة الجمهورية تهدف إلى الإبلاغ ، و الاستعارة الشعرية لا تهدف إلا إلى ذاتها ، أما الاستعارة الحجاجية فتهدف إلى إحداث تغيير في

---

1 ـ محمد سالم ولد محمد الأمين : مفهوم الحجاج عند بيرلمان ، ص 85 .

2 ـ نفسه : ص 85 .

3 ـ صلاح فضل : بلاغة الخطاب و علم النص ، ص 146 .

4 ـ ينظر : نفسه : ص 146 .

5 ـ ينظر : نفسه : ص 80 . 81

6 ـ ينظر : عمر أوكان : اللغة و الخطاب ، ص 133/131

الموقف العاطفي و الفكري للمتلقي ، فهي عند أرسطو مظهر خارجي يجتذب السامع و يبهجه، و هو ينصح الخطيب بالاعتناء بها و عدم الإكثار منها لأن الإفراط فيها يخرج بها من الاستعارة الحجاجية إلى الاستعارة الشعرية .

وهذا يطابق ما ذهب إليه بيرلمان من عدم الإسراف في توظيف الأشكال البلاغية في عملية الحجاج ، و ركز على القياس و دوره في الأبنية البرهانية ، وعده نقلا للقيمة و البنية معا ، على أساس أن التفاعل الذي ينجم عن الربط بين المقيس و المقيس عليه ،

و إن كان يؤثر بشكل أوضح على المقيس ، فهو يؤثر أيضا على المقيس عليه من خلال البنية ، و عبر انتقال القيمة المترتبة عليها ، فهنا يتجلى دور هذه الأقيسة في عمليات الابتكار و عمليات البرهان معا خاصة لما يتبعها من نمو و امتداد [1].

و انطلاقا من كون الاستعارة عمل فكرتين لشيئين مختلفين معا (المشبه و المشبه به) أو(المحمول و الحامل) ، فهما يشكلان تفاعلا ينتج المعنى من خلال سياق معين ، و فكرة السياق تجعل الاستعارة عند ريتشاردز، ليست فقط تحويلا أو نقلا لفظيا لكلمات معينة ، إنما هي كذلك تفاعل بين السياقات المختلفة ، و يمثل لقوله بالنغمة الواحدة في أية قطعة موسيقية ، و التي لا تستمد شخصيتها إلا من النغمات المجاورة لها ، و قد يتوافق هذا مع عبارة ليتش ، بأن النص اللغوي إجمالا هو نص في موقف ، انطلاقا من اعتبار الأشكال البلاغية بنى لغوية و تصورية تصلح لإحداث التأثير الذي ينشده المتكلم في موقف محدد ، أو بأنها ممارسة للاتصال بين المتكلم و السامع ، بحيث يحلان إشكالية علاقتهما مستخدمين وسائل محددة للتأثير على بعضهما ، و جعل من هذا التوظيف اللغوي المعتمد لممارسة الفعل على المتلقي نقطة التقاء و اتفاق البلاغة و التداولية البراغماتية [2].

و يترجم هذا نمط الانزياحات التي يصنفها هنريش بليث في كتابه " البلاغة و الأسلوبية " في : الصور البلاغية و الصور التداولية ، و تعتبر كل واحدة منهما انزياحا

---

1 ـ ينظر : صلاح فضل : بلاغة الخطاب و لغة النص ، ص 81 .

2 ـ ينظر : نفسه ، ص 97-98 .

أو نسقا من الانزياحات اللسانية أو انزياح بالقياس إلى معيار التواصل اللساني[1] ، و بهذا يكون للاستعارة بوصفها انزياحا وجهان : بلاغي و تداولي .

و السياق هو الذي يمنح الاستعارة تداوليتها من خلال التأثير الذي تحدثه في المتلقي وصدورها عن موقف المتلقي ووضعه الاجتماعي و انتمائه الإيديولوجي « يفضي بالمتلقي إلى الوعي و الحصول على التجربة المعدلة للسلوك ، والمحولة من الانفعال إلى الفعل ، و مواصلة السيرورة التطورية »[2] ، فهذا الاستحداث المتميز و المبتكر الاستعارات بأساليبها و أنواعها يسهم في تطور اللغة و دلالاتها التداولية (وتطور اللغة علامة على تطور الحياة ، و التطور مبدأ من مبادئ التداولية) .

و في قول جورج لايكوف و مارك جونسون (انتبهنا إلى أن الاستعارة حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية ....إن النسق التصوري العادي الذي يسير تفكيرنا و سلوكنا لذو طبيعة استعارية بالأساس) ، وهنا يبدو أن التداولية هي تفاعل النظر الاستعاري بالممارسة الفعلية .

و يأتي المثل كامتداد للاستعارة التمثيلية ، و كصيغة لا تتغير أبدا رغم تغير السياقات التي يرد فيها باعتباره حجة و دليلا و برهانا . وعلى صعيد التداولية ، المثل أضيق مجالا عند وروده في أطروحة لا نقيض لها ، لأن النقيض تداولي بتحقيقه للجدلية ، لذا فالجدلية تداولية و التداولية جدلية « المثل السائر : (إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب) يتيح تحقيق تداوليته بالقلب ، فنقول :(إذا كان الصمت من فضة فالكلام من ذهب) ، وتتجلى تداولية المثل (الصمت حكمة) أولا في كون قائله نفسه لم يلتزم الصمت ، فلو التزم به لما عرفت هذه الحكمة أصلا ، و بالتغيير النسبي لهذا المثل يصير متضمنا للتركيب الجدلي ، و هكذا يبدو على النحو التالي : (إن في الكلام و الصمت لحكمة) ، فالعلاقة جدلية بين الكلام و الصمت ، كما أن الكلام يوجد على حدود الصمت ، ويقع الصمت على تخوم الكلام و كلاهما يتضمن نقيضه.

---

1 ـ ينظر : عمر أوكان ، اللغة و الخطاب : ص 173 .

3 ــ محمد سويرتي : اللغة و دلالاتها : تقريب تداولي للمصطلح البلاغي ، عالم الفكر،الكويت ع3 ، يناير/ مارس 2000، ص 42

و بناء على ذلك فكلما كان المثل جدليا ، أي تركيبا جدليا للأطروحة و النقيض ، كلما كانت تداوليته أرحب .

و بهذا تترتب البرهنة و الحجاجية و الاستدلال على جدلية المثل التي تكون أقنع للمتلقي و أوقع في نفسه و أشفى لغليله، و يتمظهر التمثيل في عدة صور :

1/- المثل الجدلي و غير الجدلي .

2/- التمثيل البلاغي الذي يأتي على شكل نص سردي أو سرد حواري .

3/-الأمثولة التي تتخذ شكل أسطورة أو حكاية أو قصة أو رواية حوارية [1].

و من هنا تعتبر الاستعارة من أهم الأشكال البلاغية القياسية التمثيلية هي وجه أسلوبي حجاجي فعال في رسم معالم الخطاب الحجاجي البلاغي ، كما تتوفر على بعد تداولي يعمل بتضامنه مع البعد البلاغي على تطورية اللغة ، باعتبارهما انزياحات تخرق اللغة الطبيعية ، لكنها في الوقت ذاته ابتداع و ابتكار جمالي ووظيفي بتحقيقه للبعد التواصلي لهذا النوع من الخطابات .

2/- الحجاج الفلسفي و خصائصه المناظراتية [2]:

يسمي الباحث حبيب أعراب هذا النوع من الخطابات **بحجاج الفلسفة** ، فيرى أن الحجاج بعد جوهري في الفلسفة معرفة كانت أم تفكيرا ، وبذلك يستبعد خلو أي تحليل فلسفي من الحجاج بغض النظر عن أساليبه وقيمته فالتفكير الفلسفي تفكير حجاجي بامتياز . وينطلق من مجموع تساؤلات يستجلي على أساسها وضعية الحجاج في الفلسفة :

. أي حجاج يمكن اعتماده و اتباعه في الفلسفة ؟

---

1 ـ ينظر : المرجع السابق ، ص 42 .

[2] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص44 - 45، و ص 57 - 59.

- هل يمكن الحديث عن الحجج في قول الفلسفة أم عن الدلائل و البراهين .

- هل توجد طريقة خاصة بالفلسفة في استعمال الحجاج ومتطلباته

- ما الذي يضطر الفيلسوف أو المتفلسف إلى الاستدلال حجاجيا ؟

ويذهب قبل الإجابة عن هذه الأسئلة إلى تحديد فضاء الحجاج الفلسفي ، باعتباره أشكالا قولية فلسفية في نصوص قد تطول أو تقصر ، ثم يؤكد أن الممارسة الحجاجية و الاستدلالية في ميدان الفلسفة ليست مقصودة لذاتها و ليست معزولة كليا عن الإجراءات و الأبعاد الأخرى في هذا النمط من القول [1]، و عليه هي جزء في خدمة الكل .

و في إطار الإجابة عن هذا الطرح الذي يبحث في نوع الحجاج المتبع في الفلسفة ، يشير إلى لزوم اعتبار الحجاج الفلسفي شرطا حاسما لها ، بعدها خطابا للعقل و المعقولية ، و هذا الوصف يجر عددا من الاستشهادات التي تفضي بأن هذا الخطاب هو خطاب الدليل و البرهان لا خطاب الحجة و البينة ، تحقيقا لغاية مناصري العقلانية في الفلسفة و تفكير الحقيقة هو تفكير الدليل و البرهان لا تفكير الحجاج و التعليل ، و في هذا الرأي تفريق حاسم بين البرهان و الحجاج ، و هو في أبسط صوره الحسم و الإثبات بالنسبة للبرهان في مقابل السطحية و الثانوية كرؤية للحجاج من منظور خاص .

البرهنة : إثبات أمر بواسطة أمور أخرى بحسب قواعد المنطق الصوري التي تقوم على عدد معين من المبادئ البديهية التي لا تفتقر إلى برهان .

المحاجة : نشاط ذهني يتداوله السائل و المعلل ، أي النافي و المثبت حول معان هي في آن واحد معطيات نفسية اجتماعية ، أي تبادل الحجج بغرض إثبات الرأي الشخصي ، أو رد رأي الخصم ، و غرض كل ذلك الإقناع ، و حصول الاقتناع [2].

و يفرق طه عبد الرحمن بشكل أدق بين هذين المصطلحين :

الحجة : تتميز بخاصيتين :

---

[1] ـ **ينظر : حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي ، ص: 115-116 .**

[2] ـ **ينظر : محمود يعقوبي : أصول الخطاب الفلسفي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1995 م ، ص : 09-10 .**

1/- إفادة الرجوع أو القصد : مشتقة من الفعل حج : الذي من معانيه الرجوع ، و بذلك الحجة هي أمر نرجع إليه و نقصده ، و لا نفعل ذلك إلا لحاجتنا إلى العمل به ، فهي الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به .

2/- إفادة الغلبة : يدل الفعل **حج** على معنى **غلب** ، فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجة ، فيصير بذلك مغلوبا ، فالحجة بهذا دليل يقصد للعمل به ، و لتحصيل الغلبة على الخصم [1].

البرهان : يتصف بأربع خصائص :

1/- التواطؤ: تكون ألفاظ صاحب البرهان التي يستعملها و قواعده التي يصوغها خالية من اللبس الدلالي ، لتدل الألفاظ على معانيها بوجه واحد لا ثاني له ، و هو ما يصطلح عليه بلفظ التواطؤ .

2/- الصورية : لا يستقيم الدليل على أصول البرهان إلا إذا كان بالإمكان رده إلى جملة من الصيغ و التراكيب، أو قل جملة من الصور التي تستغني بشكلها و ترتيبها عن اعتبار المضمون الدلالي للألفاظ و العبارات التي استبدلت بها هذه الصيغ و التراكيب .

3/- القطعية : لما انبنى البرهان على التواطؤ و الصورية ، فقد ارتفع التردد و الاحتمال عن النتائج التي يتوصل به إليها ، بمعنى أن البرهان يفيد القطع .

4/- الاستقلال : يستقل البرهان عن صاحبه ما إن ينتهي من صنعه ، كما يستقل عن المخاطب به ، حتى و لو كان حاضرا في تصوره و بناء قواعده ، و بالتالي يتضح أن لا تعلق للبرهان بالمجال الذي يستعمل فيه ، وإن كان هذا المجال هو الأصل في النهوض به [2].

و لم يفرق الفلاسفة المناصرين للبرهان بين افتتانهم به بمعناه المنطقي و الرياضي و الاهتداء ببعض ملامحه في غير صياغه الأصلي ، و بين البرهان باعتباره عمليات يريد التخلص بها من غنى اللغة و تعابيرها ، ومن تعدد الرؤى التأويلية و التحليلية .

---

[1] **ـ ينظر : طه عبد الرحمن : اللسان و الميزان و التكوثر العقلي ، ص : 137 .**

[2] **ـ ينظر : نفسه ، ص: 137-138 .**

و هذا يبين نوعين من الاستدلالات :

1/- استدلال بالبرهان و 2/- استدلال بالحجة ، و الفلسفة بوصفها نصوصا و متونا تستدل بالحجة لا بالبرهان ، باحتمال البرهان للصحة و الخطأ ، كما أنه لا يقاس برأي أو موقف الآخر منه و تقييمه له ، بل قيمته مباطنة له ، و هذه الخصائص تجعله أنسب لفضاء المنطق و الرياضيات دون غيرهما ، بينما تقاس صلاحية الحجاج الفلسفي بمقاييس خارجية ، أي قوته و ضعفه ، كفايته و عدمها ، نشاطه أو فشله في الإقناع ، فليست غاية الحجاج الصواب أو الصحة بل غايته التأثير و التقبل [1].

كما تصبح برهانية الخطاب الفلسفي مجازية أو شبيهة للبرهان، فالرأي الذي يخص الفلسفة بالبرهان انطلاقا من طبيعتها العقلية أو العقلانية يتجاهل انبناءه على أساس اللغة الطبيعية ذات الحمولة المجازية وخاصة الاستعارية بالتباساتها ، يتعين عند الكلام عن بعض المفاهيم و المقولات سواء داخل الممارسة الفلسفية أو خارجها ، عدم نسيان حمولتها الاستعارية خاصة ، إن الفلسفة على الرغم من معقوليتها و عقلانيتها البادية فهي مدينة بالكثير للغة الطبيعية ، و ما تموج به هذه الأخيرة من استعارات و التباسات .

و يكثر توظيف الدراسات المتطرقة للحجاج في الخطابات و المتون الفلسفية لمصطلحات تختلف وفق وجهات النظر لكنها تتفق في الأخير عندما تدور في المدار الأكبر (الحوار) ، و هذه المصطلحات منها : الجدل / الحوار / التناظر/ المناظرة / المحاورة

- الجدل : هو أصل في الفلسفة قبل أن تصبح أنساقا ومتونا و مذاهبا، « و على الرغم من أن عددا من الفلاسفة اليونان قد حاولوا أن يرسموا الحدود الفاصلة بينهم و بين الجدل – خاصة الجدل السفسطائي – فإنهم في أعمالهم الفلسفية لم يمارسوا سوى الجدل و المحاجة » [2] .

وفي هذا تأصيل للجدل في الفلسفة و إعطائه صلاحية حجاجية في قرنه مع المحاجة في آن واحد ،

---

[1] **ـ ينظر : حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي ، ص : 117 .**

[2] **ـ نفسه ، ص: 119 .**

ومادام الأمر كذلك فإن الجدل و الحوار في الحجاج الفلسفي يتأصلان كآلية معرفية في إطار تداولي مرتبط بخلفية لسانية علمية : « البعد الجدلي و الحواري في الأعمال الفلسفية، هو بعد لا أحد يستطيع إنكاره ، و يمكن القول في هذه الحالة إن الحجاج الفلسفي لا ينجلي إلا مع ممارسة الجدل العقلي و الفكري بمعناه التداولي لا بمعناه المذهبي أو الديماغوجي » [1] ، فالاستدلال الحجاجي لم يرتبط بالبراهين و الحسابات الصورية لارتباطه بالجدل و المناقشة و المواجهة بين الأفكار، و هذا النوع من الممارسة قائم من أفلاطون و أرسطو ، حيث كان الاستدلال الحجاجي ضرورة في الفلسفة ، تضفي التصديق على أطروحة ما بحشد التعليلات و المسوغات و الحجج المدافعة عن أطروحة أصحابها ، أو الداحضة و المصححة لأطروحة الخصم ، أو المسوغة و المكملة لأطروحة النصير .

إن الموقف أو الأطروحة المراد بسطها و عرضها على الطرف الآخر تكون في إطار مشهد فكري حواري جدلي (تناصي) صراحة أو ضمنيا ، و هذا استجابة لاعتبارات تعنى بمختلف التجاوبات العقلية لها (وافقتها أم لم توافقها) .

وهذا يجعل من الأرضية الحوارية الجدلية بمعناها التداولي و التواصلي مستندا للاستدلال الحجاجي في الفلسفة ، فالحوارية و الجدل كمتطلبات فلسفية يتمان بطريقة خلاقة و ابتكارية ، تفرضها خصائص الفضاء الثقافي الذي يفكر فيه الفيلسوف ، و كذا الاختيارات الخطابية و الأسلوبية لديه، و عندما يتجسم التفكير الفلسفي الحواري و الجدلي في خطاب عقلي متماسك ، يصبح من الصعب الإفصاح عن كل المضمرات و المقتضيات الحجاجية التي يوجهها المجادل أو المحاور سواء للآخرين أو لذاته ، لأنه في مجال الفلسفة تكون أمام نسق من الأفكار و المعاني المترابطة و المتداخلة فيما بينها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، وما من قارئ لنصوص الفلاسفة إلا و يتملكه شعور قوي إزاء الإرادة العميقة لهذه النصوص في إشراك الآخر بخصوصيته أو كونيته كمنصت متفق أو كمحاور مخالف ، و إذا لم يكن الأمر كذلك فلأجل من يستدل و يحاجج الفيلسوف ؟ و لمن يضرب الأمثال و يتساءل ؟ و لماذا يثبت و ينفي ، و ينتقد و يرجح و لماذا يستشهد و يلمح و يحلل و يفسر .

---

[1] ـ **المرجع السابق ، ص: 119 .**

ومن جهة أخرى يسمي طه عبد الرحمن الخاصية الجدلية و الحوارية للحجاج الفلسفي بالمناظرة و آليتها الخطابية الاعتراض من منطق : « إن الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناها عرض رأي أو الاعتراض عليه ومرماه إقناع الغير بصواب الرأي المعرض أو ببطلان الرأي المعترض عليه استنادا إلى مواضعات البحث عن الحقيقة الفلسفية » [1] .

المناظرة عنده بنية معرفية لإحدى المراتب الحوارية ألا وهي المحاورة ، و المحاورة منهج حجاجي يستند إلى نماذج تنتمي إلى المجال التداولي ، وهذا يتيح له سلوك أوسع و أغنى سبل الاستدلال وذلك باعتماد المحاورة في نصه على

1/- الصور الاستدلالية مجتمعة إلى مضامنيها أوثق اجتماع .

2 /- أن يطوي الكثير من المقدمات و النتائج ، و يفهم من قوله أمورا غير تلك التي نطق بها .

3/- يذكر دليلا صحيحا على قوله من غير أن يقصد التدليل به.

4/- يسوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم بها .

و كل ذلك لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة و مطالب إجبارية و أغراض عملية ، و كل سبيل استدلالي يكون هذا وصفه هو سبيل حجاجي ، يقيد فيه المقام التراكيب ، و يرجع فيه العمل على النظر .

وتعد المناظرة من أبلغ النصوص في إظهار كيفية اشتغال آلية الاعتراض ، و المناظرة هي لفظ الأقدمين مقابل التناص في السيميائيات الأدبية ، لذا يسمي طه عبد الرحمن المناظرة بلفظ المحاورة القريبة و التناص بالمحاورة البعيدة [2] .

1/- المناظرة : المحاورة القريبة: هي : النظر في جانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها ، فالمناظر هو من كان عارضا أو معترضا ، و كان لعرضه أو

---

[1] ـ **طه عبد الرحمن : في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ، ص : 66.**

[2] ـ **ينظر : نفسه ، ص: 46 .**

اعتراضه أثر هادف و مشروع في اعتقادات من يحاوره ، سعيا وراء الاقتناع و الإقناع برأي سواء ظهر صوابه على يد هذا أو على يد محاوره ، وتمتاز المناظرة عن الحوار بإقامة تقابل يتواجه فيه (العارض) و (المعترض) . و لا يمنع اختصاص كل منهما فيه بحقوق وواجبات معينة من حضورهما معا في إنشاء نص (المناظرة) منطوقا و مفهوما .

2/- التناص : المحاورة البعيدة : يتم على طريقتين :

ـ الطريقة الظاهرة : يعرض فيها المحاور شواهد من أقوال الغير مثل : النقل و التضمين و الحكاية و العنعنة و الشرح و الاقتباس و التعليق .

ـ الطريقة الباطنة : ينشئ بها المحاور نصه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مباينة ويفتح بها آفاق نصوص أخرى مكملة أو مبدلة ، فيصطبغ عندها النص بصبغة المغايرة الصميمة [1] .

ونلاحظ أن المحاورة أو المناظرة بهذين الاصطلاحين يهدفان إلى إحداث نوع من الاشتراك أو إشراك الغير بصورة المعترض في إنشاء النص ، و في توسيع آفاقه بطريقة الحجاج ، إلا أنها لا تبلغ بهذا الاشتراك درجة التفاعل بين المحاور و نظيره لتوقفها عند الإبلاغ و القصد فحسب .

3/- الحجاج التداولي و خصائصه الحوارية[2]:

في لفظ التداولية إحالة مباشرة إلى نظرية أفعال الكلام ، هذه النظرية التي ترتبط بقطبين اثنين هما أوستين و سيرل .

- أوستين : قعد لها عن طريق محاولته لتقسيم الجمل ، فقسم الجملة الخبرية إلى وصفية و إنشائية، ثم عدل عن هذا التقسيم انطلاقا من تساؤله :« كم معنى هناك

---

[1] **ـ ينظر : المرجع السابق : ص 48 -49 .**

[2] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 47 - 51، و ص 60 -64 .**

على أساسه يكون قول الشيء هو نفسه فعل الشيء ، أو يكون تضمنا في قولنا شيئا ، فعلنا لشيئ معين ، أو يكون بواسطة قولنا شيئا فعلنا لشيء ما » [1]، ومنه ميز أوستين أفعالا ثلاثة ترتبط بالقول :

1/- فعل القول : هو إطلاق الألفاظ على صورة جملة مفيدة ذات بناء نحوي سليم مع تحديد ما لها من معنى ، ومشار إليه ، و هذا الفعل يقع دائما مع كل قول ، ومع إعطائه معنى يبقى غير كاف لإدراكنا أبعاده ، كقولنا . إنها ستمطر ، مع فهمنا الكلي لمعناها ، فلا ندري إن كانت خبرا أو تحذيرا من عاقبة الخروج ، أو أمرا بحمل المظلة ، لذا وجد أوستين ضرورة إرفاق فعل القول بالنوع الثاني وهو

2/- فعل متضمن في القول : هذا الفعل يشتمل على أمر زائد و هو القوة التي للقول : فيقال للجملة السابقة في موضع لأنها لها قوة الخبر ، و أخرى أن لها قوة التحذير ، و قوة الأمر في الثالث ، و هكذا .

لذا اقترح أوستين تسمية النظرية القائلة بتنوع وظائف اللغة نظرية" القوى المتضمنة في القول" ، و مع القيام بالفعل 1 و 2 ينشأ فعل ثالث : هو التسبب في نشوء آثار في مشاعر أو أفكار أو أفعال المخاطب أو المتكلم أو غيرهما ، على نحو كان الفاعل أي المتكلم قد عمد على إيجاده من أمثلته الإقناع ، التضليل، التثبيط ..و يسمى هذا الفعل :

3/- الفعل الناتج عن القول أو الفعل بواسطة القول [2] .

- فان دايك : يجعل هذا التحديد لأفعال الكلام غرضا رئيسيا للتداولية : « التحليل السليم لأفعال الكلام هو الغرض الرئيسي للتداولية ، لأنه لا يمكن أن يتم بغير فهم مسبق لمعنى الفعل أو التصرف »[3] ، وهو يلح على ما يسمى بإنجازية الفعل أو

---

[1] **ـ طالب سيد هاشم الطبطبائي : نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين و البلاغيين العرب ، مطبوعات جامعة الكويت ، 1994 م ، ص: 07 .**

[2] **ـ نفسه : ص : 08-09 .**

[3] **ـ فان دايك : النص و السياق ، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي و التداولي ، ترجمة : عبد القادر قنيني ، افريقيا الشرق ، المغرب ، د ط 2000 م ، ص: 227 .**

إعطائه تأويلا تداوليا كمهمة رئيسية أخرى ، إضافة إلى وضعه في سياق معين أو موقف من المواقف : « المهمة الرئيسية للتداولية هي تحويل ضروب الخطاب (الجمل) إلى أفعال منجزة ، وعملية تحويل الخطاب إلى أفعال منجزة يمكن أن تسمى تأويلا تداوليا للعبارات ، و المهمة الثانية هي تنزيل هذه الأفعال في موقف معين ، وصياغة الشروط التي تنص على إنجاح هذه العبارات في أي موقف من المواقف » [1] ، و قد يرتبط هذا بالتقسيم الابتدائي لأوستين للأفعال إلى خمس تقسيمات :

1/- الحكميات : إطلاق أحكام على الواقع : وصف ، برأ ، قيم ، حلل ، صنف ، أرخ ، فسر ...

2/- الإنفاذيات: تقوم على استعمال الحق أو القوة و ما إلى ذلك : عين ، سمى ، أعلن ، صوت ...

3/- الوعديات: قد تلزم المتكلم بأداء فعل ما ، أو تكون إفصاحات عن نواياه : وعد ، أنذر ، أقسم ...

4/- السلوكيات : ترتبط بالافصاح عن حالات نفسية اتجاه الآخرين ، أو بالسلوك الاجتماعي : اعتبر ، شكر ، مدح ، هجا ..

5/- التبيينات : توضح علاقة القول بالمحادثة أو المحاجة أثبت ، أنكر ، اعترض ، شرح وصف .... [2] .

ويقابل هذا تقسيم سيرل : الذي يختلف حسب رأيه عن تقسيم أوستين في أنه تقسيم للأفعال لا للقوى المتضمنة في القول :

1/- التقريريات :غرضها تحمل المتكلم لمسؤولية صدق القضية المعبر عنها ، يقول : إن أبسط اختبار للتقريرات هو : هل يمكنك وصفها بالصادقة و الكاذبة أم لا ؟

---

[1] **ـ المرجع السابق ، ص : 256 – 257 .**

[2] **ـ ينظر : هاشم الطبطبائي : نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين و البلاغيين العرب ، ص: 10ـ11 .**

2/- الوعديات : غرضها إلزام المتكلم بأداء فعل معين في المستقبل .

3/- الأمريات : تحاول حمل المخاطب على أداء فعل معين في المستقبل .

4/- الإيقاعيات : تعريفها أن الأداء الناجح لأحد أعضائها يوقع مطابقة بين القضايا التي يحتويها الواقع

5/- البوحيات :غرضها التعبير عن الحالة النفسية المحددة بشرط الصراحة اتجاه الواقع [1].

و في كلا التقسيمين محاولة لحل مشكلات تفسير الفرق بين أقسام الجمل المفيدة المكونة للكلام ، و بالرجوع إلى الأغراض التي وضعت هذه الجمل لأجل تحقيقها ، كما تزيد محاولة سيرل بكونها دراسة للأفعال الكلامية بتحليلها إلى عناصرها المقومة لها ، عوض دراسة صيغ الجمل المفيدة و الرجوع إلى معانيها معانيها اللغوية .

ويحاول حبيب أعراب في مقاله " الحجاج و الاستدلال الحجاجي" الفصل في هذا التداخل انطلاقا من عد الحجاج ظاهرة متجسدة في الخطاب ، وبه يتحقق ، وهذا يجعله متلبسا بألبسة لسانية و أسلوبية و مقاربته لسانيا مسألة طبيعية إن لم تكن ضرورية ، وهذه العلاقة تبعث على تساؤلات كبرى أهمها : هل مقاربة الحجاج هي مهمة ملقاة على اللسانيات العامة أم على التداولية أم على الأسلوبية أم على البلاغة؟ .

و إذا كان النص الحجاجي هو لسانيا نص متميز عن باقي الأنماط النصية الأخرى فهل نولي اهتماما لبنيته الحجاجية و علاقاتها الداخلية ؟ ، أم لقيمته و فعاليته الحجاجية من خلال تفاعل ذاته أو ذواته مع محيطها الخطابي ؟ . وهذا يحيل على صعوبة تجعل من التناول اللساني لها هو نفسه ملتقى تقاطع تقاربات متباينة أشد التباين .

لقد اعتاد اللسانيون النظر إلى الخطاب اللفظي الحجاجي كخطاب يتوفر على خاصيات بنائية و براغماتية تجعله مختلفا عن غيره من الخطابات : السردية ، الحكائية ، الإخبارية . و هذه التصنيفات تقوم على أساس السمات الغالبة على كل خطاب متجسد في نص ما ، بالمعنى العام للنص وليس بحدود فاصلة فصلا مطلقا بين أجناس الخطاب النصي ، و هو ما نجده عند برونكار الذي حدد الخطاب في أربعة أنماط : النمط السردي ،

[1] - **ينظر : المرجع السابق ، ص: 33 - 34 .**

الحكائي ، التفاعلي الحواري النظري ، و تصنيفه مبني على أسس لسانية داخلية ، ومع أن النصوص التفاعلية الحوارية ، و كذا النظرية الأكثر احتضانا للحجاج ، فإن أشكال النصوص الأخرى لا تخلو تماما من خصائص حجاجية ، و بالمثل فإن النصوص الحجاجية بدورها لا تنعدم فيها كلية بعض عناصر الإخبار و السرد [1] ، ومع ذلك ستسعى المقاربة اللسانية و حتى الأدبية إلى التعامل مع نوع خاص من التخاطب و التكلم ، و إذا كان هذا التخاطب محددا ببعده الحجاجي المتميز فهو خاضع لفظيا لمثلثات سيميولوجية لسانية :

المرسل ..... الرسالة ..... المستقبل (جاكبسون)

التعبير .....المعنى .....الإقناع و الانفعال (بوهلر)

المخاطب ..... الخطاب .....المخاطب (أوستين)

ويترتب على هذا أولية رصد أفعال كلامية لها مرجعية أو سياق مشترك بين المتكلم و المستمع أو بين المخاطب و المخاطب لتجنب أزمة المرتكزات و المعايير التواصلية و التأويلية .

إن دراسة الحجاج في الخطاب اللفظي هو من شؤون التداولية لخضوع الخطاب الحجاجي في ظاهره و باطنه لقواعد شروط القول و التلقي ، و تبرز فيه مكانة القصدية و التأثير و الفعالية ، ومنه قيمة و مكانة أفعال الذوات المتخاطبة [2] ، و هي الأفعال أو الملفوظات التي يجعلها " أسوالد ديكرو" في خدمة التوجيه الحجاجي ، حيث يصنف الحجاج ضمن حقل (التداولية المنسجمة) في كتابه ، و يركز على كلمات و عبارات مثل : أجد أن ، لكن ، حتما ، زد، على ... ، و يجد أن رغم تمظهر وظيفتها الأولى في خدمة التوجيه الحجاجي ، إلا أنها ليست ضرورية للحديث عن الحجاج لأن « التوجيه الحجاجي لازم لمعظم الجمل التي تحتوي دلالتها على توجيه مثل : بتلفظنا لهذه الجملة نحن

[1] ـ **حبيب أعراب ، الحجاج و الاستدلال الحجاجي (الهامش) ، ص : 134 .**

[2] ـ **ينظر : نفسه ، ص: 101 ,**

نحاجج لصالح استنتاج معين »[1]، فهذا الجنوح من التخصيص إلى التعميم يجعل لتداولية المفردات و الأفعال طابعا حجاجيا أو يجعل الحجاج أو النص الحجاجي منتميا إلى مجال التداوليات .

غير أن هذا الانتماء يخلف تشعبا على صعيد الاختصاصات (تداولية البلاغيين و تداولية اللسانيين و تداولية الفلاسفة) ، و توضحه فرانسواز أرمينكو في قولها : فالتداولية : « فالتداولية كبحث في قمة ازدهاره لم يتحدد بعد في الحقيقة ، و لم يتم بعد الاتفاق بين الباحثين فيما يخص تحديد افتراضها و اصطلاحاتها ، و نكاد نرى جيدا على العكس من ذلك إلى أي حد تكون التداولية مفترق طرق غنية لتداخل اختصاصات اللسانيين و المناطقة و البلاغيين و السيميائيين و السيكولوجيين ، فنظام التقاطعات هو نظام للالتقاءات و الافتراقات »[2] ، و هذا التداخل لا يعيق اهتمام التداولية بمختلف الأسئلة المهمة ، و الإشكاليات الجوهرية كالإحاطة بأسئلة من قبيل :

- من يتكلم و إلى من يتكلم ؟.
- ماذا نقول بالضبط حين نتكلم ؟.
- ما هو مصدر التشويش و الإيضاح ؟.
- كيف نتكلم بشيء و نريد قول شيء آخر [3]؟.

و الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي استحضار مقاصد التكلم و أفعال اللغة ، و بعدها التداولي و السياقي ، و هي تنطبق على كل أنواع الخطاب و التكلم بما فيها الخطاب الحجاجي الذي يحوي بعدا تداوليا متعمد المستويات :

---

[1] **ـ جون سرفوني : اللسانيات و التداولية ، ترجمة ، حمو حاج ذهيبة ، مجلة التبيين ، تصدر عن الجاحظية ، الجزائر ، عدد 19 ، 2002 م ، ص: 76 .**

[2] **ـ فرانسواز أرمينكو : المقاربة التداولية : ترجمة سعيد علوش ، مركز الانتماء القومي ، د ط ، 1986 م ، ص : 11**

[3] **ـ ينظر : نفسه ، ص : 05 .**

1/- مستوى أفعال اللغة : المتداولة في الحجاج المتضمن للأفعال العرضية و الحكمية و التمرسية و التكليفية التي صنفها أوستين .

2/- مستوى السياق : الذي يضفي السمة الحجاجية على تخاطب ما ، بأدوات و تعابير و صيغ تجعله إما ضمنيا أو صريحا « نجد تعابير إنجازية موجهة إلى ربط قول ما بباقي الخطاب ، و بكل السياق المحيط ، من هنا نعثر على أجيب و أستنبط و أعترض ، و تأتي هذه التعابير لتربط القول بالأقوال السابقة ، و أحيانا بالأقوال اللاحقة » [1] .

3/- المستوى الحواري : الذي يعد أهم خاصية في الحجاج التداولي ، حيث يعد المستوى الحواري من أهم مستويات تجلي البعد التداولي للخطاب الحجاجي انطلاقا من تجذر التخاطب الحواري في صميم كل خطاب على الإطلاق ، وهذا ما وحيت به فرانسواز أرمينكو بقولها : « تعد الحوارية مكونا لكل كلام ، و تعرف كتوزيع لكل خطاب في لحظتين توجدان في علاقة حالية و يقدم المبدأ الحواري من خلال الحدود التالية : كل تلفظ يوضع في مجتمع معني لابد أن ينتج بطريقة ثنائية تتوزع بين المتلفظين الذين يتمرسون على ثنائية الإصاتة و ثنائية العرض » [2]، على حد قول فرانسيس جاك ، و الحوارية و حجاجها من نتائج العملية التواصلية ، وهذا يصعب حصر كل اتجاهات المناقشة و التخاطب الحجاجي حتى مع محاولة وضع قواعد ومسلمات ، لذلك كالتي سماها كرايس مبادئ المناقشة القائمة على التعاون ، و تتلخص هذه المبادئ في :

1/- مبدأ الكم : اشتمال مساهمة المناقش على كمية من المعلومات المطلوبة لا زيادة فيها و لا نقصان

2/- مبدأ الكيف: المساهمة في النقاش تكون حقيقية لا تبين ما يعتمد صاحبها أنه خطأ ولا ما هو في حاجة إلى حجج .

3/- مبدأ العلاقة : التكلم في صميم الموضوع و عند الضرورة .

---

[1] **ـ المرجع السابق ، ص: 64 .**

[2] **ـ حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي ، ص: 103 .**

4/- مبدأ الطريقة : الوضوح في الكلام ، و تجنب الالتباس في الحديث ، و كذا تجنب الكلام الغامض مع توخي الاختصار و المنهجية .

و هذه المبادئ لا تكتسب تداوليتها أو حجاجيتها إلا في نطاق النشاط الخطابي باعتباره نشاطا عقليا ، وهذا النشاط بدوره ليس معزولا عن مضمونه السوسيو أخلاقي و التواضعي العرفي ، ودليل ذلك أن أي مناقشة أو تفكير حجاجي هو تفكير مع الأخر و تواصل معه [1] .

وما دامت الحوارية هي العلاقة التخاطبية بين مخاطب و مخاطب ، فإنه يمكن تنوع الأداءات و تتغاير العلاقات التخاطبية و لا سيما في الخطابات التداولية ، ومن بين هذه الظواهر و التباينات :

1/- التشخيص:

هو خاصية تلفظية كما يسميها بانفنيست ، حيث أن التلفظ يتميز بحدة العلاقة الخطابية مع الشريك سواء أكان شريكا حقيقيا أو متخيلا ، فرديا أو جماعيا ، وهذه الخاصية تطرح ما يسمى بالإطار التشخيصي للتلفظ ، وهذا التلفظ كبنية حوارية يتخذ صورتين ضروريتين : مصدر التلفظ و هدف التلفظ [2] .

بينما يدرج طه عبد الرحمن هذه الظاهرة كنوع من أنواع الحجاج سماه الحجاج التقويمي وهو إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه ، فها هنا لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطب واقفا عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط، و ما يقتضيه من شرائط ، بل يتعدى ذلك إلى النظر في فعل التلقي باعتباره هو نفسه أول متلق لما يلقى ، فيبني أدلته أيضا لاعلى مقتضى ما يتعين على المستدل له أن يقوم به مستبقا استفساراته و اعتراضاته ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها و مستكشفا امكانيات تقبلها و اقتناع المخاطب بها ، و

---

[1] - **فرانسواز أرمينكو : المقاربة التداولية ، ص: 85 .**

[2] - **حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي ، ص: 104 .**

هكذا فإن المستدل يتعاطى لتقويم دليله بإقامة حوار حقيقي بينه وبين نفسه ، و مراعيا فيه كل مستلزماته التخاطبية من قيود تواصلية و حدود تعاملية حتى كأنه عين المستدل له في الاعتراض على نفسه [1] .

أما بيرلمان ، فينطلق من فكرة أن الحجاج ليس في النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول ، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها و الإصغاء إليها ، و ثم محاولة حيازة انسجامها الإيجابي و التحامها مع الطرح المقدم ، فإذا لكي توضع هذه الأمور النفسية و الاجتماعية في الحسبان ، فإن الحجاج يكون بلا غاية و لا تأثير ، و النقاش أو الحوار من مقتضيات هذا التأثير أو الإقناع ، و يكون الحوار أو النقاش إما صريحا و إما ضمنيا :

ـ صريحا : عند اتخاذ مواقف علنية معينة . ـ

ـ ضمنيا : عندما يجرد المتكلم (خطيبا أو كاتبا) من نفسه محاججا (محاورا) خاصا يتناول معه هموم المخاطبين و يساعده على تبين هفوات الطرح ، و أماكن الضعف فيه ، كي لا يقع في بعض العيوب الخطابية أو الكتابية التي تدخل التناقض و التفكك إلى النصوص .

فالمخاطب المتخيل هو دائما بالنسبة لمن يحاجج عبارة عن بنية ممنهجة أي أنه يؤطر القول و يجعله ملائما لظروفه الوارد فيها ، فهذا المحاور المتوهم الذي على الخطيب تجريده من نفسه ، أو من المقام يعد خطة منهجية ضرورية من صنع الخطيب ذاته ، و بالتالي المتكلم (خطيبا كان أو كاتبا) لا يستطيع تخيل هذا المخاطب لأن الخطأ في التقدير، قد تنجم عنه ردة فعل عكسية تؤدي بمسار البناء الحجاجي بكامله ، فهذا المخاطب هو الحامل للخصائص الجماعية الكبرى التي يتقاطع فيها السواد الأعظم، إنه بعبارة أخرى : النصوص الخلفية الثاوية في اللاوعي الجماعي الموجهة للوعي و للفهم و للتعامل داخل الزمرة الاجتماعية الخاصة ، و بالتالي يكون الخطأ في رسم صورته الفعلية مؤديا حتما إلى نتائج عكسية تماما [2].

و فكرة المخاطب المتخيل أو ما يسمى بالخلق أخذت تجليات عدة عند بيرلمان :

---

[1] ـ **طه عبد الرحمن : اللسان و الميزان و التكوثر العقلي ، ص: 228 .**

[2] ـ **ينظر : محمد سالم ولد محمد الأمين : مفهوم الحجاج عند بيرلمان ، ص : 68 – 69 .**

1/- المخاطب الكوني : يكون عاما شاملا من دون خصائص وأو معالم محددة

2/- المخاطب المحدد : النابع من مكونات مقام القول و إمكاناته التي على المتكلم أيا كان الإجادة في استغلالها و الاعتدال في توظيفها .

3/- المخاطب النابع من الفاعل أي المرسل للقول ذاته و جزء من تجريداته و طموحاته [1].

2/- المقام :

يقرن صلاح فضل مصطلح المقام بالسياق في التداولية ، و ذلك لكونها « تستخدم مفهوما تجريديا يدل على الموقف التواصلي هو السياق ، فالتداولية تعنى بالقواعد و الشروط اللازمة للملاءمة بين أفعال القول و مقتضيات المواقف الخاصة به ، أي للعلاقة بين النص و السياق » [2] ، و لا يشمل السياق من الموقف إلا العناصر التي تحدد بنية النص و تؤدي إلى تفسيره ، و هذا يجعل من التداولية علما يعنى بالعلاقة بين النص و عناصر الموقف التواصلي المرتبطة به بشكل منظم ، أو ما يطلق عليه سياق النص ، و هذا المفهوم التداولي يحيل إلى ما كان يشار إليه في البلاغة القديمة بعبارة مقتضى الحال ، و هي التي أنتجت المقولة الشهيرة في البلاغة العربية " لكل مقام مقال" [3]

وقد قسم جميل عبد المجيد تصور البلاغيين العرب للمقام قسمان :

1/- مرحلة النشأة و التأصيل : كانت معالجة مقام المتلقي فيها انعكاس و توطيد لواقع الفارق الطبقي الحاد بين السيد الحاكم و العبد المحكوم في المجتمع العربي القديم ، وهو واقع وجبت مراعاته بغية استرضاء الطبقة العالية ، لجلب خيرها و دفع شرها. فكان في هذه المعالجة ترسيخ للوظيفة الإفهامية للبلاغة العربية و هي وظيفة مقرونة بمخاطبة العامة ، وتنحصر وسائلها في استخدام اللفظ المفهوم و الإطناب ، و هي وظيفة لا غنى عنها في الحجاج ، إذ تهدف نحو تحقيق الغاية الإقناعية .

---

[1] ـ **ينظر : المرجع السابق ، ص: 79 .**

[2] ـ **صلاح فضل : بلاغة الخطاب و علم النص ، ص: 25 .**

[3] ـ **ينظر : نفسه ، ص: 20 .**

2/- مرحلة الضبط و التقعيد : كانت فكرة المقام فيها فكرة افتراضية تمت معالجتها على نحو تقعيدي تعليمي (إذا كان المقام كذا فالمقتضى كذا) ، و ركزت هذه المعالجة على افتراض المتلقي الشاك المنكر ، مما يجعل غاية البلاغة إيقاع التصديق ، وهي غاية تستوجب فيما رأي الحسم و المصادرة من قبل المرسل ، و بهذا يبدو التوكيد اللغوي حجة الخطاب العربي على إيقاع التصديق [1] .

أما المقام في التصور البيرلماني ، فقد حظي باهتمام كبير باعتباره البؤرة التي تلتقي فيها جميع العناصر الحجاجية ، من مقدرات برهانية و حقائق علمية و قرائن بلاغية ، وقيم بشتى أقسامها ، و علاقة هذه القيم بمراتب الكائنات و الأشخاص المعنيين بخطاب ما ، وذلك بوصف هذه العناصر المذكورة أسسا حجاجية ، لابد من طرحها بصيغ مختلفة في المقام ، نظرا إلى كون المخاطبين يشتركون في الإقرار بأبرز معالمها ، و إن ظل ذلك الإقرار متباينا بحسب طبيعة الشخص و تكوينه .

و على المتكلم التركيز على معايير الأولوية ، فيما يتعلق بعلاقة المقام و الموضوع معا ، ويدخل في هذه المقدمات ما يرد ذكره من حقائق فعلية و أحداث معينة لا يشك المخاطبون في ثبوتيتها المرجعية ، لكن ذكرها في الخطاب أو النص لابد أن يكون له طابع حجاجي ، و لن يكون كذلك إلا إذا أحدث ذكر تلك الحقائق صراعا جدليا مع أحداث أخرى ، كان المخاطب يتوقع ذكرها ، لكن المتكلم رغب عنها لأجل خلق إطار منطقي للحقائق التي اختارها ، وذلك لتصير فعلا هي الملائمة للمقام [2] .

ويقدم بيرلمان تصورين أساسيين للمقام :

1/- يعتبر الإطار المحدد للخطاب المستوعب لكل العملية الإبداعية و لكل المشاركين فيها

2/- يعتبره تلك المقدمات ذات النظام العام التي تساعد المبدعين في بناء الحجج و ترتيب القيم .

---

[1] ـ **ينظر : جميل عبد المجيد : البلاغة و الاتصال ، ص 131- 132 .**

[2] ـ **ينظر : محمد سالم ولد محمد الأمين : مفهوم الحجاج عند بيرلمان ، ص: 83 .**

و المقام في التصور الثاني تجريدي أساسه المجاز والتلميح ، لذا يمكن اعتباره « قيمة بلاغية ذات وظائف أسلوبية مساهمة في خلق الانسجام التام بين المحتوى و الشكل »[1].

وقيمة المقام بهذه الصورة البلاغية التداولية نتيجة للتحول البلاغي المكتسب للتواصلية الفكرية، و الذي شكل ما يسمى بالبراغماتية التداولية ، نتيجة للتحول البلاغي المكتسب للتواصلية الفكرية ، و الذي شكل ما يسمى البراغماتية المقامية ، وهو مفهوم ينظر إلى الظروف الاجتماعية و المذهبية و الحضارية ، و مختلف السياقات الحافة بعملية التواصل (قراءة / كتاب– سماعا/ رؤية) [2] .

وبهذا يكون المقام شرطا تداوليا و بلاغيا في آن معا ، لعنايته بشرط موافقة أفعال القول لمقتضى الحال و الموقف الخاص به .

3/– السياق :

يقوم التخاطب الإنساني على عمليات دقيقة ومعقدة ، يتقاسم الأدوار فيها كل من المتكلم، المستمع، البنية النصية والسياق؛ فالقائل يحتاج التلفظ بهذه الجملة أو تلك وفق مقاصده التواصلية، خاضعا لبنية معينة، والمستمع يؤول الأقوال بحسب السياقات الواردة فيها، ويكون نجاح التواصل رهنا بما يتبادله كل من القائل والمخاطب من اعتقادات ورغبات ومقاصد .

ولكن يحدث أن نصادف في حياتنا أنواعا من الخطابات، تتجاوز اللغة العادية، وتأخذ مقاصد المتكلم ورغباته حضورا ضبابيا، يصعب الوقوف عليها، وبالتالي تتضاءل فرصة الاشتراك بين الأطراف الحوارية في المقاصد، ومع ذلك تأخذ هذه الخطابات حيزا كبيرا من التواصل البشري.

ويكون نجاح التواصل بهذه الخطابات، مرهونا بثنائية الإقناع والإمتاع، ولكن الوصول إلى تحقيق هذا محفوف بإشكالية أرقت المشتغلين بالحقل الأدبي، مفادها: كيف نصل إلى فك رموز هذه الخطابات لنحقق المتعة المؤسسة على الاقتناع ؟

---

[1] ـ **المرجع السابق ، ص: 85 .**

[2] ـ **ينظر : نفسه ، ص : 91 .**

في هذا الصدد، تظهر التداولية كمنهج نصاني يهدف إلى تناول النصوص، انطلاقا من البنية اللغوية موليا أهمية خاصة للعوامل المقامية، والأحوال السياقية، مانحا دورا خاصا لكل من المتكلم (المبدع)، والمستمع (المتلقي) في صناعة المعنى.

ويشير المهتمون بهذا الحقل اللساني، أن مزية التداولية والتي غيبت فيما سبق من نظريات ومناهج نقدية ولسانية، هي الانفتاح على مختلف العلوم الإنسانية، فهي تمتح من علم الاجتماع، علم الإناسة، علم النفس،...

هذا الانفتاح جعل التداولية تداوليات، وقد أشارت فرنسواز أرمينكو إلى ثلاث درجات من التداولية هي:

«تداولية الدرجة الأولى: وهي دراسة الرموز الإشارية، ولها سياق خاص هو السياق الوجودي والإحالي.

تداولية الدرجة الثانية: وهي دراسة طريقة تعبير القضايا في ارتباطها بالجملة المتلفظ بها في الحالات العامة، ولها سياق؛ إنه السياق الذهني، بل السياق المترجم إلى تحديدات العوالم الممكنة.

تداولية الدرجة الثالثة: وهي نظرية أفعال اللغة، والسياق هو الذي يحدد فيما إذا تم التلفظ الجاد أو الدعابة » [1].

وعليه، تعد التداولية علم الاستعمال اللساني ضمن السياق، وبتوسع أكثر هي استعمال العلامات ضمن السياق ، « وتدفع أهمية هذا المفهوم بماكس بلاك إلى إعادة تسمية التداولية بالنظرية السياقية »[2]

وإن كانت التداولية بهذا الكيف، تمنحنا فرصة استغلال السياق الذي أهمل من الدراسات البنيوية ، فإن الإشكال المطروح : أين يبدأ السياق، وأين ينتهي وما هي علاماته ؟

---

[1] ـــ فرنسواز أرمينكو : المقاربة التداولية، ، ترجمة: سعيد علوش، ص38.

[2] ـ نفسه، ص11.

في هذا الصدد يظهر تحديد محمد خطابي وتناوله لمفهوم السياق، انطلاقا من النصوص القديمة، « إذا نظرنا إلى النصوص الشعرية العربية القديمة، وخاصة في المؤلفات التي تتخذ لها الشعر موضوعا وجدنا أنها لا تروي النص معزولا عن محيط إنتاجه، بل تضع كل نص، مقطوعة كان أم قصيدة في سياقه ، حتى إن النصوص تبدو أحداثا تؤرخ لأحداث (...) ، تقدم النصوص الشعرية، كمسببات حركتها أسباب مختلفة (...)، الشخص الذي يروي القصيدة يقيدها بزمان ومكان محددين ، وحدث وشخصيات معلومة (موثوقة)؛ بحيث يضع لكل قصيدة ملفا يساعد على فهم الشعر القديم ، ويمكن إعادة تركيب سياقه اعتمادا على معلومات خارجية يوفرها راويه أو شارحه »[1] .

ومن خلال هذا التوضيح لمفهوم السياق حاولنا استجلاء بعض الظواهر السياقية الفاعلة في تداولية الحجاج في رسالة الغفران انطلاقا من أن السياق يعرف من خلال عناصره ، فهناك من يوسع عناصر السياق (المتكلم، المخاطب، المشاركون، الموضوع)، لتشمل القناة، المقام، السنن، جنس الرسالة، الحدث ، وهناك من يضيقها لتشمل (المتخاطبون، الزمان، المكان، المقصد) حسب تصنيف بروان ويول[2] .

---

[1] ـ **محمد خطابي : لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ، ص298-299 .**

[2] ـ **نفسه ، ص 295 .**

المبحث الثالث:

رسالة الغفران للمعري :

1/ ـ تعريفها :

2/ ـ قيمتها :

1/- الأدبية و النقدية

2/- الدينية و الفلسفية

ولد أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي سنة 363 هـ بمعرة النعمان [1] ، في ظروف قاسية تراوحت بين الحروب الصليبية و الفتن الطائفية ، و ما إن وقف الصبي على قدميه حتى وجد نفسه عرضة لمحن تركت عميق الأثر في شخصيته ، حيث فقد بصره بسبب مرض الجدري قبل أن يبلغ الرابعة من عمره ، ويقول أنه لم يتذكر من الألوان إلا الأحمر ، ثم موت أبيه سنة 377 هـ ، مما ترك فراغا رهيبا في حياته ، كان عزاءه الوحيد هو طلب العلم ، و لما ذاقت به معرة النعمان رحل إلى الشام و زار طرابلس وأقام ببغداد ، و كان يجالس العلماء و المفكرين ، و يناظر الفقهاء و الأدباء ، و لكنه تجرع في بغداد الإهانة بمرارة شديدة ، فقفل راجعا إلى معرة النعمان و قبل أن يدخلها وصله نعي أمه ، فمال إلى العزلة و سمى نفسه " رهين المحبسين" و زادت حدة تشاؤمه ، و استحالت سجونه إلى ثلاثة ، يقول عن نفسه :

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسألني عن الخـــــبر النبيث

لفقدي ناظري و لزوم بيتي و كون النفس في الجسد الخبيث

و لم يكتف بالاعتزال ، بل فرض على نفسه طريقة عيش قاسية ، فحرم على نفسه الزواج و أكل اللحوم و بيض الحيوان و لبنه ، و لكنه و إن نجح في طريقة حياته النباتية إلا أنه لم ينجح فيما ابتغاه من العزلة ، فسرعان ما تحول محبسه إلى مزار يلتف حوله الطلاب ، فتفرغ للدراسة و التأليف حتى داهمه المرض توفي سنة 449 بالمعرة .

كان أدبه خصبا ، وكانت آراؤه جريئة ، ومن أشهر مؤلفاته التي سلمت من الإتلاف و الحرق : ديوان سقط الزند ، ديوان اللزوميات ، الفصول و الغايات ، الأيك و الغصون ،

---

[1] ـ نسبة إلى النعمان بن بشر الأنصاري الصحابي الجليل ، و معرة النعمان بلدة صغيرة بالشان بالقرب من حماة و شيزر ، ينظر : الحموي ياقوت : معجم الأدباء ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط 01 ، 1411 هـ / 1991 م ، المجلد 03، ص : 397 .

ومن رسائله : رسالة الملائكة و رسالة الغفران ، الرسالة الإغريضية ، و رسالة الفرض و غيرها .

ألف المعري رسالة الغفران[1] في فترة العزلة إلى جانب ديوان اللزوميات ، و يعتبران مصدرين هامين في تحديد شخصيته الأدبية ، حيث بلغ ذروة نضجه الفكري ، و جرأته في نفث آرائه المتفردة .

1/- تعريفها :

كتاب رسالة الغفران أملاه أبو العلاء المعري في المعرة حوالي سنة 424هـ ، و هي تأخذ صورة رسالة إخوانية من الرسائل الطوال التي تجري مجرى الكتب المصنفة ، لكنها تستهل بمقدمة غير مألوفة ، يستطرد فيها أبو العلاء في رحلة خيالية في العالم الآخر ، و يقود إليها ابن القارح ، و يوجه فيها خطاه بين الجنة و الجحيم ، و يلقنه ما يقول و يفعل ، و الكتاب يقع في ثلاثمائة من الصفحات المتوسطة الحجم ، مما يناهز الواحد و الستين ألفا من الكلمات ، و قد كتبها أبو العلاء و هو رهين المحبسين يرد بها على رسالة رجل اسمه أبو الحسن علي بن منصور القارح الحلبي ، و كان طلعة ماكرا يتوسل بمراسلة عظيم المعرة إلى الشهرة و الاستفادة .

تعد رسالة الغفران من أعظم كتب التراث العربي النقدي ، و هي من أهم و أجمل مؤلفات المعري ، كتبها ردا على رسالة ابن القارح ، و هي رسالة ذات طابع روائي حيث جعل المعري من ابن القارح بطلا لرحلة خيالية أدبية عجيبة يحاور فيها الأدباء و الشعراء و اللغويين في العالم الآخر ، و قد بدأها المعري بمقدمة وصف فيها رسالة ابن القارح و أثرها الطيب في نفسه ، فهي كلمة طيبة أصلها ثابت و فرعها في السماء ، ثم استرسل بخياله الجامح إلى بلوغ ابن القارح إلى السماء الدنيا بفضل كلماته الطيبة التي رفعته إلى الجنة فوصف حال ابن القارح هناك مطعما الوصف بآيات قرآنية و أبيات شعرية يصف بها نعيم

[1] ـ **أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت ،لبنان، 1980**

الجنة ، وقد استقى تلك الأوصاف من القرآن الكريم مستفيدا من معجزة الإسراء و المعراج ، أما الأبيات الشعرية فقد شرحها و علق عليها لغويا و بلاغيا و عروضيا .

وينتقل ابن القارح في الجنة و يلتقي و يحاور عددا من الشعراء في الجنة من مشاهير الأدب العربي منهم من غفر لهم بسبب أبيات قالوها ، ومن شعراء الجنة زهير بن أبي سلمى و الأعشى و عبيد بن الأبرص و النابغة الذبياني و لبيد بن أبي ربيعة و حسان بن ثابت و النابغة الجعدي ، ثم يوضح قصة دخوله الجنة مع رضوان خازن الجنة و يواصل مسامراته الأدبية مع من يلتقي بهم من شعراء و أدباء ، ثم يعود للجنة مجددا ليلتقي عددا من الشعراء ، يتحلقون حول مأدبة في الجنة و ينعمون بخيرات الجنة من طيور و حور عين و نعيم مقيم ، ثم يمر و هو في طريقه إلى النار بمدائن العفاريت ، فيحاور شعراء الجن مثل " أبو هدرش" و يلتقي حيوانات الجنة و يحاورها و يحاور الحطيئة ، ثم يلتقي الشعراء من أهل النار ولا يتوانى في مسامرتهم ، و سؤالهم عن شعرهم و روايته و نقده و منهم: أمرؤ القيس و عنترة بن شداد و بشار بن برد و عمرو بن كلثوم و طرفة بن العبد و المهلهل و المرقش الأكبر و المرقش الأصغر و الشنفرى و تأبط شرا و غيرهم ، ثم يعود من جديد للجنة و نعيمها .

و تعد محاورات ابن القارح مع الشعراء و الأدباء و اللغويين التي تخيلها المعري في العالم الآخر مصدرا مهما من مصادر دراسة النقد الأدبي القديم ، حيث حوت تلك المسامرات و المحاورات مباحث نقدية مهمة و أساسية في النقد العربي ، و ركز المعري في هذا الكتاب على إبراز ما أسماه النص المحوري للرسالة ، و ذلك لإبراز غرضها الأساسي الذي يحدده ب ((التعبير عن نظرة للدين و الأدب و الحياة بأسلوب أدبي))

فقد كتب أبو العلاء "رسالة الغفران" جواباً عن كتاب ورده من علي بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح؛ وكان قد كتب إليه رسالةً افتتحها بتمجيد الله والثناء عليه ، ثم ذكر شوقه إلى أبي العلاء وأكثر من مدحه ، ثم ذكر رسالة الزهرجي التي حملّه إياها إلى أبي العلاء وضياعَها ، ثم ذكر المتنبي وما رمي به واسترسل في ذكر الزنادقة ، ثم شكا أهل زمانه ، ثم ذكر توبته وعزوفه عن الملذات وكِبَر سنه ، ثم ذكر خبره مع الوزير أبي الحسن المغربي صديقِ أبي العلاء وترجم أثناء ذلك لنفسه ، و قد أودع رسالته مِن لطائف الشعر و الأدب و اللغة و الأخبار ما أراد أن يَعلمه عنه أبو العلاء الذي لم

يكن يعرف عنه إلا أنه الذي هجا الوزير المغربي.
فجاء رد أبي العلاء على جزئين :

الجزءالأول:

افتتحه بذكر ما يكنه لابن القارح في نفسه ، ثم ذكر رسالتَه ورجى له الثواب بما سطره فيها من تمجيد وثناء على الله وتوبته إليه ، وبكل سطر من سطورها .. وساقه الاستطراد في ذكر الثواب إلى ذكر الجنة وتخيَّلَ تنعمَ ابن القارح فيها ، وطوفانه برياضها ، فذكر أباريقَ خمرها وأنهارَ عسلها ومائها وسمكَها وفضله على ما تغنى به الشعراء من خمر الفانية وعسلها .. ثم تخيَّلَ منادمته لأدباء الفردوس ، وذكر بعض أهل اللغة والأدب ، وأشار إلى شيء مما كان بينهم ، وتحسر على غياب الأعشى عنهم لأنه لم يُسلم ، بل آثر الخمر على الهداية ، ولكنه رآه بعدَ ذلك في الجنة حيثُ شفع له مديحه النبيّ فدخلها محرماً عليه خمرها.

ورأى من الجاهليين : زهيراً و عَبيدَ بن الأبرص وعَدِيّ بن زيد ، و خرج للقنص مع عدي والتقى أبا ذؤيب ، و هو يحتلب ناقته ، ثم أكمل نزهته فالتقى النابغتين ، وكان يستوقف كل شاعر على شيء من شعره يستحسنه ، أو يسأل عنه ، أو يتثبت من نسبته إليه ، و يسأل أهل الجاهلية كيف غُفر لهم ودخلوا الجنة ؟ .

ثم تمر بهم إوزاتٌ فيشتهون الغناء ، فينقلبن بقدرة الله جواري يغنين أحسن غناءٍ سُمع قط ، ويذكر هنا أنواع الألحان ومشاهير المغنين من أهل الدنيا.. ثم يمر بهم حسان و بعد حديث ينفض مجلسهم ، ثم يسير فيلقى عوران قيس الخمسة ويصنع معهم صنيعه مع من قبلهم ، فمنهم من يجيبه ، ومنهم من يَعجب لبقاء حفظه على ما رأى الناس من هول أنساهم كل محفوظ ، فيذكر لهم ماعاناه هو من أهوال ، وكيف صار إلى الجنة ، واستجداءه رضوان بمديحه بالشعر، الذي لا ينفق عنده كما كان ينفق عند ملوك الدنيا ، ثم استشفاعَه بحمزة ، ثم علي رضي الله عنهما ، وكيف أضاع صحيفة توبته وهو يصرف خصوم أبي علي عنه في زحام المحشر ، فيشهد له قاضي حلب بتوبته ، إلا أن أمير المؤمنين يُعرض عنه ، فيستشفع بآل البيت وصلاتِه عليهم أن يسألوا فاطمة رضي الله عنها أن تشفع فيه إلى أبيها ، فتوكل به أخاها إبراهيم ، فيردفه خلفه ، فتقبل توبته وينصرف إلى الصراط ، فتجتاز به إحدى جواري فاطمة ، وتهديها رضي الله عنها إليه خادمةً في الجنة ، ثم يجتاز به إبراهيم مرة أخرى باب الجنة ... حتى إذا

استكمل حديثه مع العوران دعاهم لَبيد بن ربيعة إلى داره .
ثم يخطر ببال ابن القارح أن يصنع مأدبة يدعو إليها كل من في الجنة من شعراء الخضرمة والإسلام ، ويصف أبو العلاء إعداد الطعام ، وتلبية الدعوة ، وحضور من تاب من المغنين ومجلسهم وحديثهم .. فإذا طعم القوم ينفرد ابن القارح بجاريتين من الحور ، فيصف الحور ممن دخل الجنة من نساء الدنيا ومن ينشئهن الله من أثمار شجر الحور إنشاءً ، فيقطف ابن القارح ثمرة تتفتق عن حورية يحار لجمالها الواصفون...
ثم يقصد طرف الجنة ليطلع على أهل النار، فيمر في طريقه بجنة العفاريت، فيلقى أبا هدرش ويسأله عن شعر الجن وأخبارهم ، وبينا هو يسير إذ به يرى الأسد الذي سلطه الله على عتبة بدعوة النبي عليه ، ويرى الذئب الذي كلم الأسلمي.
ثم يلقى في أقصى الجنة الحطيئة ، كاد أن لا يدخلها لسوء صنيعه ، فإذا أشرف على النار لقي الخنساء جاءت تنظر إلى أخيها صخر ، فيطلع على النار فيرى إبليس ويجري بينهما كلام ، فيذكران بشاراً وتفضيله إبليس على آدم عليه السلام ، فإذا هما به يتقلب في النار فيسأله ابنُ القارح عن شعره ، فلا يجيبه لما هو فيه ، ويسأل عن امرىء القيس فيحضر عنده ، ويطول كلامهما حول شعره ، ثم يرى عنترة العبسي ويُحدثه عن أبي تمام وينشده بعض شعره ، ثم يرى علقمة بن عبدة ثم عمرو بن كلثوم ثم الحارث البشكري ، ثم طرفة ثم أوس بن حجر ، ثم أبا كبير فصخراً الهذليان ، ثم الأخطل فالمهلهل التغلبيان ، ثم المرقشان ثم الشنفرى وتأبط شراً .
وكان بعض هؤلاء لا يطيل معه الكلام ، إن منّ عليه بجوابٍ مقتضب لما هو فيه من العذاب ، فيتركهم ويعود إلى محله من الجنة . في عودته يقابل آدم عليه السلام ويسأله عمّا نسب إليه من شعر ، ثم يمر بروضة الحيات ، ويجد بينهن ذات الصفا ، التي ذكرها النابغة الذبياني ، وحية أخرى سكنت دار الحسن البصري ، ثم جدار أبي عمرو بن العلاء ثم ارتحلت إلى الكوفة ، فاستفادت علما وفقها وأدبا ، وتَعرض عليه أن تنتفض على التو حورية ، يقيم عندها ويرشف من رُضابها ، لكنه يذعر منها ويفر عنها ، ويعود إلى حوريته التي تركها عند شجر الحور ، ثم يصير إلى جنة الرجز ، و يرى من غُفر له من الرجاز ويكلم رُؤْبة ، و يشتد بينهما الجدل ، فيتركه و يقبل على مدام الجنة و نعيمها .

<u>الجزءالثاني:</u>

أما الجزء الثاني ، فيتتبع فيه رسالة ابن القارح مجيباً عنها ، ومعلقاً على ما فيها ، ولأنه جواب مفصل عن رسالة ابن القارح على نفس ترتيب الأفكار و المسائل ، ، عالج قضايا منها : حرقة الأدباء وتشاكيهم ، والدفاع عن المتنبي ، وتقرير أن نطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الجنان ، ثم ذكر حدّ الزمان ومذهب الدهرية ، ثم أفاض في ذكر الزنادقة والملحدين وبعض العقائد الفاسدة ، ثم ذكّره بمن أسرفوا في اللهو ثم تابوا ، وذكر توبة ابن القارح و تمثل و عظه و حِجَجَهُ الخمس ، ثم علق على ما ورد في ترجمته لنفسه ، و أثنى على مشايخه ، و ختم كتابه بالاعتذار عن تأخر الإجابة .

2/- قيـــمـتـــها :

حظيت رسالة الغفران باهتمام الباحثين العرب ، ومن أبرز الدراسات التي أولت عناية خاصة بنص الرسالة تلك التي أنجزتها " عائشة بنت الشاطئ " حيث كان لها الفضل الكبير في إخراج تراث المعري إلى الساحة النقدية ، حيث عكفت سبع سنين على تحقيق الرسالة و تذييلها بهوامش أزاحت الكثير من الغرابة على ألفاظها .

ثم تلتها دراسات كثيرة لكنها ركزت على التأثير و التأثر بين القرآن الكريم " قصة الإسراء و المعراج" و بين رسالة الغفران ، أو بينها و بين الكوميديا الإلاهية ، كما اتجه اهتمام الدراسات إلى تحديد جنسها الأدبي ، من بينها تلك التي عالج فيها "عبد المالك مرتاض" ملامح القصة في رسالة الغفران ضمن كتابه " القصة في الأدب العربي" ، دون أن نغفل كتابا أكثر عمقا ، و هو: " البنية القصصية في رسالة الغفران " للباحث التونسي " حسين الواد " معتمدا المنهج البنيوي وفق مقولات تودوروف و بارث النقدية ، كما نذكر دراسة الباحثين "عبد الوهاب الرقيق " و "هند بن صالح" المعنونة ب : " أدبية الرحلة في رسالة الغفران " .

و ما يمكن الوقوف عليه من خلال هذه الدراسات هو الاهتمام بالسياق التاريخي و الوقوف على ظاهرة التأثير و التأثر بين نص الرسالة و غيرها من النصوص ، و لا شك أن أي قراءة واعية عليها استكشاف البؤرة النصية لرسالة الغفران باعتبارها عملية حوارية داخلية قبل أن تكون خارجية ، نظرا لما تحفل به الرسالة من مشاهد حوارية تواصلية ، هذا

البعد الحواري التداولي كان دافعا كبيرا لرصد ظاهرة الحجاج في النص الغفراني إن جاز التعبير ، الأمر الذي دفعنا إلى تناول قيمتها الأدبية و النقدية و الوقوف على مضامينها في هذا القسم النظري .

وقد ألف المعري رسالة الغفران ، و هو في طور العزلة إلى جانب ديوان " اللزوميات " حيث بلغ المعري ذروة نضوجه الفكري ، و جرأته على نفث أرائه الفلسفية ، فقد « حكم قانونه الفلسفي الصارم في نثره ، كما حكمه في شعره و حياته »[1] .

و قبل الولوج إلى بيان قيمة رسالة الغفران الأدبية و النقدية ، علينا أن نقدم شخصية البطل المعروف "بابن القارح " من منظور **قانون الأنفع** ، الذي تحدث عنه **بيرلمان** حيث يتبادر إلى أذهاننا لماذا اختاره بطل رحلته السماوية ، و أقام من أجله صرح مدونة عدت من جواهر الأدب في العصر العباسي ؟؟ .

بطل الغفران هو علي بن منصور بن طالب الحلبي ، يعرف ابن القارح يكنى " أبا الحسن" [2] ، و نقل الحموي أخباره : فقال : هو شيخ من أهل الأدب شاهدناه ببغداد راوية للأخبار، و حافظا لقطعة كبيرة من اللغة و الأشعار ، قؤوما بالنحو ، و كان ممن خدم أبا علي الفارسي في داره و هو صبي ، ثم لازمه و قرأ عليه جميع كتبه ، و درس كذلك على ابن خالويه ، كما جاء في رسالته لأبي العلاء، و يبدو من خلال استعراض مراحل حياته الغامضة ، أنها كانت غير مستقرة ، فقد كان كثير الترحال ، و كانت معيشته من التعليم بالشام و مصر .... وكان يحكي أنه كان مؤدبا لأبي القاسم المغربي الذي وزر ببغداد ، و هذا ما يؤكد حظوته عند الفاطميين ، و لأسباب عرضها في رسالته لأبي العلاء المعري ، ساءت العلاقة بينه و بين الوزير المغربي ، و أخذ ينال منه و ينتقصه ، و له فيه هجاء كثير ، و كان يذمه و يعدد معايبه ، و شعره يجري مجرى شعر المعلمين ، قليل الحلاوة خاليا من الطلاوة [3] .

---

[1] ـ حسين طه : تجديد ذكرى أبي العلاء ، دار المعارف ، مصر، ط 6 ، 1963 م ، ص : 218 .

[2] ـ الحموي ياقوت : معجم الأدباء ، ص : 397 .

[3] ـ ينظر : نفسه ، ص : 397 .

و كان ابن القارح يجالس كبار العلماء في زمنه ، و يطرق أبواب الوزراء و الوجهاء و يبدو أنه من خلال تردده على هذه المجالس ، قد اكتسب جرأة شجعته على مناقشة أبي العلاء في مسائل شرعية ، و أدبية ، و لغوية ، و فلسفية ، و وجه إليه رسالته المعروفة ب " رسالة ابن القارح" يطمح فيها إلى وقوع المعري في هفوة يظفر من خلالها على إجابة تدينه بالكفر و الإلحاد .

صدرت بنت الشاطئ رسالة الغفران بمقدمة هامة لرسالة ابن القارح ، بينت فائدتها في قراءة رسالة الغفران ، إذ هي امتداد طبيعي لها من حيث أفكارها ، لأن أبا العلاء خصص الجزء الثاني من خطاباته في الرد على استفسارات ابن القارح بطريقة مباشرة إلى أن أوفى الإجابة حقها .

و جعل ابن القارح الوزير المغربي محور رسالته ، فهو لا يكاد ينتقل من حديثه عنه حتى يعود إليه مرة أخرى ، و كأنه يستحضر جل مواقفه معه ، و إن فاته شيئ منه ، جعل له وصلة استدركه بها ، وهو في ذلك بين التصريح تارة و التلميح تارة أخرى ، يطعن الوزير بهذه ، و يغمز أبا العلاء بتلك ، ومن قوله في الوزير : « و كان أبو القاسم ملولا، و الملول ربما مل الملال ، و كان لا يمل أن يمل ، و يحقد حقد من لا تلين كبده ، و لا تنحل عقده » [1] ، أما تعريضه بأبي العلاء ضمن الحديث عن الزنادقة و الملحدين ، و أدرج المتنبي و سيف الدولة في قائمتهم ، وهو يعلم لا محالة مكانة هذا الشاعر من قلب شيخ المعرة ، فيقول : « و لكني أغتاظ على الزنادقة و الملحدين الذين يتلاعبون بالدين ، و يرومون إدخال الشبه على المسلمين ....» [2] .

ثم يعرض موجزا لسيرة النبي صلى الله عليه و سلم ، كأنه يعرض الإسلام على من حاد عن جادته ، ليختم رسالته بالحديث عن المتصوفة و طريف أخبارهم .

تلقى المعري رسالة ابن القارح و أولاها العناية و الاهتمام ، بقدر ما تحمل من تعريض و سخرية ، و رد عليه برسالة جعل نواتها الغفران ، عرج فيها بالشيخ الحلبي في

---

[1] ـ رسالة ابن القارح : نقلا عن : بنت الشاطئ ، عائشة عبد الرحمن ، مقدمة رسالة الغفران ، أبو العلاء المعري ، تحقيق بنت الشاطئ ، دارالمعارف ،مصر، ط 5 ، 1388/1969هـ ، ، ص : 61 .

[2] ـ المرجع نفسه ، ص : 30 .

رحلة سماوية ضمت مشاهد الوقوف في المحشر و ما لقيه البطل من أهوال ثم جعله يطوف بالجنة ليناقش الشعراء و اللغويين في مواقف مختلفة ، و لسانه يلهج فيها بقوله " بم غفر الله لك ؟ " .، و بين المرحلتين من المشاهد الفردوسية ، اقترب من سكان النار بدافع الفضول ليطلع على هول ما يلقون من هول العذاب ، و يزداد تعظيمه لله تعالى على النجاة و الفوز بالنعيم .

و رسالة الغفران خطاب شديد الثراء تتنازعه مجالات عديدة منها علوم اللغة و تاريخ الشعر و الفلسفة و الدين وغيرها من المجالات ، و هذا ما يبين قيمتها الأدبية و النقدية و الفلسفية و الدينية .

1-/ قيمتها الأدبية و النقدية [1]:

تعد رسالة الغفران من **أعظم كتب التراث العربي النقدي** ، و هي من أهم و أجمل مؤلفات المعري ، وقد كتبها ردا على رسالة ابن القارح ، وهي رسالة ذات طابع روائي حيث جعل المعري من ابن القارح بطلا **لرحلة خيالية أدبية عجيبة يحاور فيها الأدباء و الشعراء و اللغويين في العالم الآخر** ، وقد بدأها المعري بمقدمة وصف فيها رسالة ابن القارح و أثرها الطيب في نفسه ، فهي كلمة طيبة أصلها ثابت و فرعها في السماء ثم استرسل بخياله الجامح إلى بلوغ ابن القارح للسماء العليا بفضل كلماته الطيبة التي رفعته إلى الجنة ، فوصف حالها مطعما الوصف بآيات قرآنية و أبيات شعرية ، استقى تلك الأوصاف من القرآن الكريم مستفيدا من معجزة الإسراء و المعراج ، أما **الأبيات الشعرية فقد شرحها و علق عليها لغويا و عروضيا و بلاغيا** .

وينتقل ابن القارح في الجنة ، **و يلتقي و يحاور عددا من الشعراء في الجنة من مشاهير الأدب العربي** منهم من غفر لهم بسبب أبيات قالوها كزهير بن أبي سلمى ، و الأعشى ، و عبيد بن الأبرص، و النابغة الذبياني ، و حسان بن ثابت ، و النابغة الجعدي ، ثم يبين قصة دخوله للجنة مع رضوان خازن الجنة ، و يواصل مسامراته الأدبية مع من

---

[1] . ينظر : خوخة رابح : الخطاب النقدي و آلياته في رسالة الغفران ، مذكرة ماجستير في الأدب العربي العباسي ، قسم اللغة العربية و آدابها ، جامعة باتنة ، 2012/2011 ، ص 27 .

يلتقي بهم من شعراء و أدباء ثم يعود للجنة مجددا ليلتقي عددا من الشعراء يتحلقون حول مأدبة في الجنة من طيور و حور عين و نعيم مقيم ، ثم يمر و هو في طريقه إلى النار بمدائن العفاريت ، فيحاور شعراء الجن مثل " أبو هدرش" ، و يلتقي حيوانات الجنة ، فيحاورها و يحاور الحطيئة . ثم يلتقي الشعراء من أهل النار و لا يتوانى في مسامرتهم و سؤالهم عن شعرهم و روايته و نقده ومنهم امرؤ القيس و عنترة ابن شداد و بشار ابن برد و عمرو بن كلثوم و طرفة ابن العبد و المهلهل و المرقش الأكبر و المرقش الأصغر و الشنفرى و تأبط شرا و غيرهم ، ثم يعود من جديد للجنة و نعيمها .

تعد محاورات ابن القارح مع الشعراء و الأدباء و اللغويين التي تخيلها المعري في العالم الآخر مصدرا مهما من مصادر دراسة النقد الأدبي القديم حيث حوت تلك المسامرات و المحاورات مباحث نقدية مهمة و أساسية في النقد الأدبي ، ركز أبو العلاء في هذا الكتاب على ما أسماه النص المحوري للرسالة و ذلك لإبراز غرضها الأساسي الذي يحدده ب ((التعبير عن نظرة للدين و الأدب و الحياة بأسلوب أدبي)) ، و يركز أيضا على الجانب العقائدي في الرسالة من خلال ربطها بعقيدة المعري، وما كان يظهر عليه من نزعات إلحادية و شك و زندقة .

الرسالة كثيرة الاستطراد ، و لعل الجاحظ الذي وصف أدبه بالتنقل من موضوع إلى آخر ثم العودة إلى ما بدأ ، قد أعدى صاحبنا المعري ، و ربما استطراد المعري لسبب آخر هو العبث بابن القارح أو لسعة اطلاعه و غزارة علمه و رحابة مخيلته ، إلى جانب ذلك كان المعري مسرفا في الجري في مضمار **غريب اللغة** ، كأنه يكتب لخاصته كما يزعم الدكتور طه حسين ، أو أنه لم يشأ أن يطلع عامة الناس على لآرائه و منازع فكره ، فظهر لنا المعري عالما بغريب اللغة و نادرها لحد لم يؤلف عند سواه ، و أنه **أحيى موات الألفاظ و استوفى شاذ قواعد اللغة ، خبيرا متصرفا بالاشتقاق و التوليد** .

وفي رسالة الغفران **علم كثير بالشعر و روايته و نقده و مقابلاته** ، و **بالتاريخ و بالأماكن و الأفراد ، و القرآن و التفسير و الحديث و اللغة** ، و التفات حصيف إلى **الفرق** و **الأديان** وما خفي من حياة الأفراد العظماء ، فهي **نموذج رائع للتخيل الفني** بالتفاصيل المجدد في الجماليات ، المتنوع في التصاوير ، الحافل بالمعاني الفكاهية و الفلسفية ، وهي ثروة لا تحد بغناها اللغوي ، و توسعها الأدبي حوت نماذج ما يزيد عن ثلاثين شاعرا و أديبا

و مباحث في **الصرف و اللغة و النحو** ، و أتت على بحر من المفردات ليس له مثيل في أي عمل أدبي سابق أم لاحق ، حيث عكست موقف المعري من الأدب و الأدباء ، و يظهر ذلك جليا في **نوعية الأدباء و الشعراء** الذي اختارهم ، وفي من أقام منهم في الجنة ، و من وضع في النار منهم ، كما مارس نوعا جديدا من النقد الأدبي في رسالته ، فإلى جانب مباحث اللغة و الصرف و النحو ، يقوم بنوع من **الدرس المقارن في الموضوع الواحد** ، مثلا فكرة أباريق الخمر في وصفه للجنان أردفها بذكر الكثير من أبيات الشعراء في الموضوع نفسه ، مقدما لنا فرصة مقارنة بعضها مع البعض الآخر .

استطاع المعري في رسالة الغفران أن يصل بخياله إلى أوج التعبير الأدبي مجتازا حدود الزمان و المكان ، نافذا إلى **عالم قصصي** بناه بفكره و فلسفته معتمدا إمكاناته الثقافية و الفكرية ، معبرا عن موهبته الفكرية و اللغوية و النقدية من خلال الرحلة التي امتزج فيها الخيال بالفكر ، فخلق بذلك نصا أدبيا عجيبا حاور في الشعراء و الأدباء في العالم الآخر ، و استرسل بخياله إلى بلوغ عرض السموات مستفيدا من قصة الإسراء و المعراج ، فقد حاصر بعض فنون الأدب في رحلته ، و على رأسها **فن الشعر** الذي جعله محورها الرئيسي في النقد و في القص ، بدليل أنه اختار فئة الشعراء ليبرز عبقريته في محاورتهم، و نقد ما قالوه ، وما صدر عنهم من أشعار ، فكان الشعر المنقود هو محور السرد القصصي في الرحلة .

و تكمن **أدبية الرحلة** في تلك المحاورات الفكرية مع الأدباء و الشعراء و اللغويين و الرواة ، حيث باشر إلى توجيه بطله في دروب عالم الآخرة ، ليلتقي و يحاور مشاهير الشعر و الأدب ، سواء من غفر لهم بسبب ما قالوه أو من لم يغفر لهم لنفس السبب ، مما جعله يبدع قصصيا و يفكر فلسفيا و ينقد أدبيا غير مهتم لنقده اللاذع و سخريته أحيانا ، أنه نعت البعض بسوء التصرف ، و كسر كل الحدود الزمنية و العقلية في خطاب أدبي إبداعي كان الخيال سيد الموقف فيه ، حتى و إن مس المعتقد الذي يؤمن به المسلم ، و هو عالم الآخرة ، فخلق بذلك عجبا .

هذا ما جعل رسالة الغفران **صرحا أدبيا** ألم بعدد من النصوص و الخطابات ، و قدم **براعة لغوية** مثلت سرا من أسرار الروعة و الجمال في رسالة أبي العلاء الغفرانية ، فباللغة كسر حاجز الواقع المألوف و طاوعته إلى توظيفها ضمن **الخيال الأدبي** ، و انقاد الخيال

معها متجاوزا التشكيل المتعارف عليه ، و انبرى في وصف الفاكهة و الحيوان **برمزية** لم تعهد في تاريخ الأدب العربي شعره و نثره ، تجاوز بذلك حدود **البيان الاستعاري و الوصف الأدبي** إلى عدول صارخ أبدعه خيال الكاتب ، مثلا جعل " الفاكهة أنثى" و " الحية " تتكلم و تطلب من البطل مسامرتها ، و " التفاحة " تخرج منها جارية تبرق بحسنها الجنان ، هذه المفارقات كسرت كل الحواجز و خلقت إبداعا فنيا فريدا.

فقد اعتبرها طه حسين " أول قصة خيالية عند العرب " [1] ، و بالإضافة إلى جانبها القصصي ، فهي في الأصل جواب عن رسالة وصلته من ابن القارح ، أبدع في الجواب منزاحا إلى **فن الترسل القصصي الخيالي** ، و هو فن غير مألوف في الأدب العربي ، فكانت الرحلة كخيال طرق في المنام للهروب من عالم الواقع إلى عالم جديد فيه الإيمان بالعمل و العدل و المساواة و الصدق .

و كان الممتع في الرسالة بحق هو جانب **عرض الشعر** ، و هو حمل ينبئ عن قوة شخصية المعري وسعة ثقافته و **اطلاعه على دواوين الشعراء و أشعارهم** ، فكان الشعر محور الحديث في محاوراته و تقديم حججه و سرده ، و زخم الشخصيات الشعرية و الأدبية و علماء اللغة المقدمة في الرسالة لم يمنعه عن حرية الحركة و التشكيل القصصي .

فبالشعر قامت الرحلة ، و به فاضت نقدا و شرحا ، مفجرا لغة و فكر و خيال المعري مما حقق للرسالة قيمة إبداعية و جمالية رفعتها إلى مصاف **جواهر الأدب العربي** .

فهي إبداع فني **اتخذ فن الترسل** للعبور إلى بنية قصصية شغلها الشاغل **قضايا الشعر** تاريخا و نقدا ، يسرت له الانطلاق في عالم النقد الأدبي ، فقد استوفت **بنية القصة** بشخصياتها المختلفة و أمكنتها المترامية و أحداثها المتماسكة و المتتابعة ، وفق ترابط محكم سيطر فيه البطل بفضل حرية التنقل الممنوحة له .

تنتمي **شخصياتها** إلى مرجعيات زمنية مختلفة تتواصل فيما بينها في بعض المشاهد ، و لعل خير مثال على ذلك تلك المأدبة التي أقامها ابن القارح في الجنان ، و جمع فيها ما أمكن من شعراء الخضرمة و الإسلام ، مما يستحيل تحقيقه في الوجود الواقعي ، تلتقي

---

[1] **ـ طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء ، دار المعارف ، ط6 ، 1963 م ، ص:224 .**

جميعها مع الشخصية الرئيسية ابن القارح الوحيد من عالم الأحياء ، لكنه ممكن الحدوث في غفرانية المعري العجيبة حيث يشترك فيها الإنسان و الحيوان و الجان ، كل هذا بفضل خيال الكاتب الدال على وعيه الفكري و الثقافي .

هذا الخيال جسد مالا يتصوره عقل و لا فكر ، إذ تمني الشيئ عنده محقق لا محالة ، فالأماني تحقق في رسالة الغفران ، لأنها مكان العدل و تعويض النقص ، فزهير بن أبي سلمى الذي سئم تكاليف الحياة ، كأنه لم يعاني (فيجده شابا كالزهرة الجنية ، و كأنه لم يقل في الميمية :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولا ، لا أبا لك يسأم

محدثا التوازن الذي يصبو إليه البشر ، و يصعب تحقيقه ، لكن مع المعري في رسالة الغفران ممكن التحقيق ، وذلك بفضل خياله الخصب .

فرحلة الغفران تضمنت مشاهد لا تخلو من الإبداع الفني، تحكم فيه راو مثقف و عالم بأسرار الشخصيات و تاريخ شعرهم ، يعرض ما قالوه و يفسره و ينقده ، و ينقد علماء اللغة و الشعراء بكل سهولة و يسر ، و يؤهل من كان الغفران نصيبه ، و أحيانا يترك مشعل تسيير الأحداث للشخصية المحورية وفق مسار حواري و حجاجي بينه و بين الشخصيات الأخرى ، و حتى بين الشخصيات نفسها في حوارات ، ساهم الشعر بشكل كبير في امتدادها القصصي معتمدا تقنية الاسترجاع و العودة إلى الماضي ، و محاورة الأموات الذين صدقت عليهم صفة الشعرية بالغفران ، فقيمتها الادبية تتجلى في كونها إبداع جامع لعدة فنون ، تنم عن مخيلة بعيدة عن التصور المعتاد .

فالرحلة الغفرانية مزيج لعدة فنون يجمعها عنصر واحد هو **الخيال الأدبي** ، جعلها عملا إبداعيا فريدا من نوعه ، متجاوزا بذلك الوظيفة التواصلية إلى الوظيفة الجمالية المحققة لنوع من المتعة لدى القارئ ، فالرسالة تعتبر تحولا مفاجئا في مسار الأدب العربي ، فقد ساهمت الرحلة في خلق خطاب قصصي جمالي طغى عليه عنصر الإبداع و الابتكار الفني ، متخذا فن الترسل جسرا للعبور إلى هدفه المحدد ، المتمثل في تيسير طرح فكره النقدي و اللغوي و الفلسفي ، تجاوز به إلى **الأدب العالمي** ، فالرسالة قد حباها الكاتب بلمسة جمالية منقطعة النظير طغت عليها من كل النواحي ، و حوت وصفا رهيبا للجمال

امتزج فيه الإبداع بالتصوير ، و تجسيد الموصوف بعدة صور ، مما حاد به عن المألوف مثلا وصفه للسحاب برونقه الجميل و أطرافه المترامية « سحابة كأحسن ما يكون من السحب من نظر إليها شهد أنه لم ير قط شيئا أحسن منها، محلاة بالبرق في وسطها و أطرافها تمطر بماء ورد الجنة من طل و طس ،و تنشر حصى الكافور كأنه صغار البرد »[1]

هذا التصوير التخييلي ينم عن قدرة إبداعية فائقة ، تضفي لمسة جمالية على نمط السرد وتساهم في تشكيل حركية ، أعطت المعنى المجرد صورة متحركة ، تنمو و تتشكل في الرسالة .

كما تكمن قيمة رسالة الغفران في ثرائها الثقافي، و نهلها من الموروث الثقافي و الأدبي العربي و الإنساني الذي كان مجالا خصبا ، استقى منه المعري فكره و تفكيره القصصي و الذي يظهر جليا في الرحلة الغفرانية .

وتظهر قيمتها الأدبية و الثقافية في احتوائها على العديد من الخطابات الأدبية المتنوعة ، فإذا أردنا تصنيفها ضمن الأنواع الأدبية : هل هي تنتمي إلى فن الترسل؟ ، أم هي قصة أدبية وجد الخيال مرتعه فيها ؟ ، أم هي نص سردي تضمن الحوار و الحجاج والشعر و النقد و اللغة ؟ أم هي كل ذلك ؟؟ ، و هنا يكمن **تفردها و تميزها** ، إنها هذا الكل الفني المتكامل ، مما جعلها جوهرة من جواهر الأدب العربي و حتى العالمي ، و أثرت على ثقافات الأمم الأخرى ، و اعتبرها النقاد رافدا مهما ، غذى " الكوميديا الإلهية " و ألهمت دانتي فكرة " رحلة الجحيم" ، و يجمع النقاد يتناصهما ، إلا أن رسالة الغفران عكست الهوية الثقافية الأدبية العربية و الإسلامية ، فهي تعكس ما وراء واقع الإنسان ، وهي حياة الآخرة ، فهي تطرح قضية إنسانية لا مفر منها " الموت و الحساب "، فقد أثرى المعري بهذا العمل الإبداعي المميز الفكر و الأدب العربي ، و أنشأ جسرا ثقافيا بينه و بين الأدب الغربي ، مزودا الثقافة العربية بنص الغفران الذي بدوره اتسع لاختصار مساحة واسعة من ثقافة العرب شعرا و نثرا .

فقد فتح المعري في الرسالة **باب النقد** على مصراعيه في معظم قضاياه التي تمس الشعرية العربية ، حيث قدم معرفة دقيقة بتاريخ الشعر و نقده ، وخلف بذلك **أحكاما نقدية**

---

[1] ـ **المعري : رسالة الغفران ، ص: 276**

شملت ماهية الشعر ، و علاقته بالمتلقي الذي منحه دورا كبيرا في العملية الشعرية ، كما تعرض لصناعة الشعر كخطاب له دلالته ، و تناول قضية اللفظ و ضرورة تداركه للمعنى ، ووازن بين الشعراء بطريقة حوارية تدل على إدراكه للأدب و الشعر ، و تنم عن طاقة إبداعية في طرح هذه القضايا بطريقة خاصة ، تختلف عمن سبقه من النقاد ، فقد عرض الشخصيات اللغوية و الشعرية في الرحلة الغفرانية لهدف ليس فكرة الجنة و النار فقط ، بل كان موضوعي الهدف و الطرح النقدي لقضايا الشعر ، و ليبين أنه مدرك لحقائق الخطاب الشعري بكل توجهاته الفكرية و اللغوية ، فنقد علماء اللغة في بعض آرائهم التي حادت برأيه عن المقاييس النقدية ، كما عاتب بعض الرواة على إخفاقهم في رواية الشعر، وعلى ما سببوه من انتحال للشعر على مر العصور .

كل هذا **أكسب الرسالة قيما نقدية** ، تظهر جليا من خلال المحاورات الممتعة بين البطل و الشعراء و علماء اللغة ، هذه المواجهات الحوارية شكلت **تنظيرا نقديا** دقيقا لكثير من قضايا الشعر ، عرضها ليبدي رأيه فيها منها قضية السرقات الشعرية و قضية انتحال الشعر ، و قضية اللفظ و المعنى ..... **فكان النقد غاية في رحلته الإبداعية الفريدة .**

2/- قيمتها الدينية و الفلسفية [1]:

إن المعري استطاع من خلال رسالة الغفران أن يلامس جانبا حساسا في العقيدة الإسلامية ، وهو اليوم الآخر و الجنة و النار ، و هو فن لم يكن شائعا عند العرب لا في العصر الجاهلي و لا في عصر صدر الإسلام ، فلم يجرؤ أحد على تخييل هذا الجانب ، لكن المعري لم يترك مجالا لقيم العقيدة أن تعيق مسار التأليف لديه ، وكانت رسالة الغفران بمثابة مغامرة جعلت الرحلة موسوعة معارف دينية و أدبية و فكرية و فلسفية واسعة ، مكونا بذلك نظرة إنسانية دينية وفلسفية لبعض مواقف و مجالات الحياة ، فقد تحدث في رحلته عن الحساب و البعث و الثواب و العقاب ، فكون بذلك فلسفته الخاصة إيزاء ما يؤرق الانسان عن الواقع و ما وراء الواقع ، و امتزجت في الرسالة بعض الرؤى الفكرية الفلسفية تجاه قضايا العقل و مصير الإنسان و الفضائل الأخلاقية .

---

[1] . ينظر : خوخة رابح : الخطاب النقدي و آلياته في رسالة الغفران ، ص 21 .

فقد أراد المعري أن يجعل من الشعر فنا هدفه السمو بالأخلاق و الفضائل ، فقد أعطى الشعر وظيفة أخلاقية و فلسفية ، وقد كان في عصره وظيفة للتكسب و القرب من الملوك (السلطة) ، فجعل الشعر في رسالة الغفران خادما للأخلاق بدليل أنه يختار أبياتا شعرية تؤهل صاحبها للغفران أو لعدمه ، وفق نظام حواري محكم ، كما يظهر ذلك في سؤال ابن القارح للحطيئة العبسي ، فيقول له: بم وصلت إلى الشفاعة ؟ فيقول: بالصدق [1] ، قيمة الأخلاق عنده تمثل جانب الفضيلة ، فكان بذلك فيلسوف الأخلاق .

و رغم نفور الشاعر من الحياة و صخبها إلا أنه دققها و فحصها ، فعبر عن تجربته الشعرية و الفلسفية ، و له آراؤه الخاصة في الفكر الإنساني و الأخلاق و الحياة و عالم الآخرة ، بل تجاوز صفة الشاعر الأديب إلى صفة الفيلسوف العارف بالحياة و ما بعد الحياة ، حيث عاب على الناس سوء أخلاقهم ، و لم يسبق و أن تناول شعراء و أدباء الحضارة الإسلامية مسائل الوجود بهذا الطرح الذي تناوله المعري في رسالته ، فأبدع الرحلة بكل معطياتها الدينية و الفكرية و مواقف الرحمة و العدل و الغفران ، و جعل فكره يصبو إلى النموذجية الأخلاقية و العقلية ، فهو يحلم بما هو أفضل و لا يختلف في ذلك عن مثالية أفلاطون في جمهوريته الفاضلة ، ، فقد أعطى المعري تصورا جريئا لبعض القضايا الغيبية ، كما سمى الأمور بأسمائها : النار ، الجحيم ، السلاسل ، الأغلال ، و جسد عالم الآخرة وفق اعتقاده الإسلامي و إيمانه بالسور القرآنية ، و التي كان لها مكانا في الرحلة ، مقدسا القرآن الكريم ، حيث يعده المعيار الذي تبنى عليه القيم و الفضائل الإنسانية ، (و أجمع ملحد ومهتد ... أن هذا الكتاب الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كتاب بهر بالإعجاز ، و لقي عدوه بالإرجاز ما حذي على مثال و لا أشبه غريب الأمثال ، ماهو من القصيد الموزون ولا الرجز من سهل و حسون ، و لا شاكل خطابة العرب ، و لا سجع الكهنة ذوي الأرب ، و جاء كالشمس اللائحة ، نورا لو فهمه الهضب الراكب لتصدع ، و الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون)[2] ، فهو بهذا وصف القرآن الكريم بالإعجاز الذي تنطوي عليه جميع آياته ، وعبر عن انبهاره بهذا المقدس الذي ألهمه في رحلته الغفرانية ، مقرا أنه مهما قيل من أشعار فإنها تعجز أمام

---

[1] ـ **المعري : رسالة الغفران ، ص: 307 .**

[2] ـ **المصدر السابق ، ص : 472-473 .**

قداسة القرآن الكريم ، و صرح أن ذلك الجني يمتلك من الأشعار ما لا تسعه صحف علي بن منصور ، و يمتلك من الأوزان أضعاف ما يعرفه البشر، لكن بالرغم من ذلك اعترف بقيمة القرآن الكريم الذي سمعه يهدي إلى الرشد فآمن به .

كما أراد المعري من خلال رسالته أن يرسم بكل دقة و خيال حقيقة العدل و الكمال في عالم لا شر فيه ، حيث دعا الشعراء إلى التحرر العقلي ، فالمعري **يمجد العقل** ، و يرى أنه من الضروري أن يخضع الإنسان لسلطة العقل وحكمه ، و برأيه أنهم قليلون « لكن أين من يصير على أحكام العقل ، و يصقل فهمه أبلغ صقل ؟ هيهات » [1] ، و هؤلاء المميزون هم الفلاسفة مثله الذين يحكمون العقل في تفكيرهم ، و يجنحون إلى المعرفة الممكنة من بلوغ مراتب التفكير الفلسفي و العقلي .

و يعرض في الرحلة **قضية الإيمان بالله** ، و هذا أمر بالنسبة إليه لا جدال فيه ، لأنه يؤهله إلى العبور للجنة ، فيعاتب بشار بن برد على لسان ابن القارح : « لقد أحسنت في مقالك و أسأت في معتقدك »[2] ، و يدعو إلى أن يحرص الإنسان على تقويم تصرفاته و أقواله ، و مطابقتها لمعتقده ، و هو على شك أن ما يبديه الآخرون من اعتقاد لا يعكس حقيقة أفعالهم « نطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الإنسان »[3]، و هذا عنده هو بداية الوصول إلى المعرفة اليقينية .

كما عرض في الرحلة **قضية الموت** ، و اعتبرها سلطة ربانية و أمر حتمي قاهر لا مفر للمرء منه للعبور إلى مرحلة ما بعد الموت ، وهي مرحلة افتراضية لا مجال للنقص فيها و الحرمان ، فقد صور الشعراء و قد عوضوا النقص الذي اعتراهم في الحياة .

كما طرح **قضية الثواب و العقاب و مسؤولية الإنسان** عن أقواله و أفعاله ، ما دام صاحب عقل يحكمه في التفكير وفق معتقده ، فلا مناص له من الحساب مما يمنطق و يشرع الثواب و العقاب ، مثلا في باب الثواب : يسأل بطل الرحلة عبيد بن الأبرص : بم غفر له ؟ فيقول : كنت قلت في أيام الحياة:

---

[1] ـ **السابق ، ص : 464 .**

[2] ـ **نفسه ، ص : 310.**

[3] ـ **نفسه ، ص : 419 .**

من يسأل الناس يحرموه و سائل الله لا يخيب [1]

وفي باب العقاب مثلا : ما قاله ابن القارح للأخطل التغلبي : جاء الإسلام فعجزت أن تدخل فيه ، و لزمت أخلاق سفيه [2] .

وأهم قيمة دينية هي أن الكاتب لا **ينفي وجود الله تعالى** الخالق لهذا العالم الرحب ، الغافر الغفار للذنوب ، فالرحلة في محاوراتها كلها مبنية على السؤال : **بم غفر لك ؟** ، مما وسمها **برسالة الغفران** .

ونستشف من الرسالة آراءه الفلسفية منها مثلا لا حصرا **قضية التناسخ** [3] ، وهو يصرح بعدم إيمانه به ، و لكون تفكيره و طرحه فلسفي حاز على مرتبة الشاعر الفيلسوف لأنه تعرض لبعض القضايا ، و عرضها بشكل غير عادي منها : **مفهومه للزمان** ، فقد أعطاه ماهية هو نفسه يقر أن لا أحد غيره تطرق لها ، إذ فند قول ابن القارح بأن : « الزمان حركة الفلك ، و عند المعري لفظ لا حقيقة له ، و في كتاب سيبويه : ما يدل على أن الزمان عنده : مضي الليل و النهار ، و قد حددته حدا ما أجدره أن يكون قد سبق إليه إلا أنني لم أسمعه ، وهو أن يقال : الزمان شيئ أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل على شيئ كما تشتمل عليه الظروف » [4] .

وفي تعامله مع اللغة في الرسالة ومنحها البعد الأخلاقي و الموضوعي استطاع أن يشكل فلسفته اللغوية التي أكسبت الرسالة إبداعا و تفردا عن باقي مؤلفات التراث العربي ، فقد أسس البعد الوظيفي و العلمي الموضوعي للغة بعيدا على التحيز و الذاتية ، حيث تحامل على الرواة و اللغويين منهم مثلا سيبويه الذي نقده في أكثر من مكان ، مما أكسب الرسالة قيمة نقدية موضوعية .

قيمة رسالة الغفران تكمن فيما هو أهم من غناها اللغوي و غزارتها الأدبية و تجديدها التصويري الجمالي ، فهي تحمل في طياتها أصداء موقف وجودي فلسفي من الدين و الدنيا

---

[1] **ـ المصدر السابق ، ص : 186.**

[2] **ـ نفسه ، ص : 347 .**

[3] **ـ نفسه ، ص : 458 .**

[4] **ـ نفسه ، ص : 426 .**

وضعه صاحبه في إناء أدبي كثرت ثناياه حتى كادت تضيع ملامحه ، فهي رحلة في الما وراء ، ففي رسالة الغفران يمارس أبو العلاء المستحيل المتمثل في التصوير الكاريكاتوري الساخر المستحب عند الصغار ، و كذلك عند الكبار الذي يفهمون ما وراء تصوير المستحيل ، فهي تعكس موقف المعري من الدين و التخيل الديني الذي لا مكان له في شريعة العقل ، فخصوبة الخيال عند المعري لم تقف في حدود الحيز الديني ، بل تجاوزته إلى إثراء فضاء الإبداع ، فكانت جنة الغفران مستلهمة مثلا من جنة القرآن ، كما رسبت في النفوس و تطلعت إليها الأفئدة ، ولكن هذا المخيال توسع أكثر، ليعرض أجوبة عن أسئلة حيرت الإنسان بشأن عالم الغيبيات ، خروجا عن المألوف و توليد الدهش و التحير ومخالفة العادة على سبيل التحدي و الإعجاز ، و قد عد عالم العجيب و الغريب ليس في نهاية الأمر شيئا آخر غير تصور للمخلوقات و الموجودات ، و إدراك للمحسوسات و تطلع إلى الغيب ، تأتي كلها مصورة تصويرا فنيا في قصص مختلفة منها الخيالي و منها الميثي و منها الديني ، تساهم جميعا بقسطها في تقديم الفكر و مظاهر تطوره ، و رسم ملامح المخيال و عناصره الفاعلة [1] .

إن رسالة الغفران في ظاهرها لا تزيد عن الترسل العادي بين طرفين معلومين لهما وجود مادي في التاريخ ، هما : مرسل كائن في الكلام و بالكلام " ابن القارح" ، و مرسل إليه مكون للقول و ناقل للرسالة " أبو العلاء" ، و في باطنها استعلاء بالذهن إلى عالم ماورائي ، انفرطت فيه حبات الرسالة ، و لقد اختزل الأستاذ صالح بن رمضان في أطروحة هذه الثنائية بقوله : « فرسالة الغفران تحافظ على سمات أجناسية ثابتة في الرسائل المدحية و الهجائية على السواء ، و لكن المعري لم يجعل منها نموذجا يردد فيه قواعد هذا الجنس الأدبي ، و يقلده تقليدا تاما ، بل جعلها نموذجا تحويليا يخرق قواعد الجنس من الداخل بفضل القصة الماورائية »[2] .

---

[1] ـ ينظر : وحيد السعفي : العجيب و الغريب في كتب تفسير القرآن ، تبر الزمان ، تونس ، 2001 ، ص : 34 .

[2] ـ صالح بن رمضان : الرسائل الأدبية في القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائية) جامعة منوبة ، تونس ، منشورات كلية الآداب بمنوبة ، 2001 ، ص: 215 .

فلولا تلك الرسالة الإبتدائية التي استنفرت جماع ما اختزله ذهنه من أسئلة و موروث أدبي و لغوي طارف و تليد « فهذه الرحلة الواقعية الطويلة (التي أوردها ابن القارح في رسالته) أوحت إلى أبي العلاء برحلة خيالية تماثلها في الطول أراد بها صاحبها أن يبعث ابن القارح بعثا جديدا و يرتحل به دون مشقة و عناء ، موفرا له كل ما رغب فيه و بحث عنه طيلة حياته في الدار الفانية »[1].

ومن الظواهر اللافتة التي يعبر إليها المعري بخياله ، و يلجها ابن القارح آلية التحول من الكلام على الكلام إلى الجزاء على الكلام ، و هي ارتقاء الشجرة و استحالة الحروف معارج من نور ، هذا العروج ما هو إلا صدى لذات الإنسان الراغبة أبدا في استعادة مكانتها في عالم الخلود بعد أن أنزلت منه « و لعله سبحانه ، قد نصب لسطورها المنجية من اللهب ، معاريج من الفضة أو الذهب ، تعرج به الملائكة من الأرض الراكدة إلى السماء ، و تكشف سجون الظلماء » [2] .

و لعل في الإشارة إليها ما يجلو رؤية المعري إلى أمر الهبوط من الجنة و الخروج منها ، و إن كان الأمر محل تأويلات شتى تنم عن تعدد الرؤى ، فقط عد البعض الهبوط من الجنة و الخروج منها أمرا مجازيا أخلاقيا لا ماديا لكونه يحمل دلالة التناقض على المستوى المادي : فالهبوط حركته عمودية رأسية من الأعلى إلى الأسفل ، و الخروج حركته أفقية من مكان إلى آخر ، و لاستحالة الجمع بين البعدين ماديا عد مجازيا على المستوى الأخلاقي ، و هو الهبوط من قمة الطاعة إلى درك التمرد .

ومع ذلك يجوز لنا أن نعتبر "ابن القارح" هو " ابن آدم " الذي يستعيد مكانته في الجنان مستعيدا المسار إليه عبر شجرة الخلد ، بعد أن أنزل منها و نتحول من رمز إلى حقيقة ، إذا كان أمر النزول معلوما ـــ كما يقول باشلار [3] ـــ فإننا ندرك أمر الصعود تخيلا باعتبار أن الفعل الأول من قبيل المنجز، أما الثاني فمن قبيل المقدر ، و مما يؤكد

---

[1] ـ عمر بنور : رسالة الغفران قراءة في الرحلة ، القص ، الخيال ، الهزل ، دار سيراس للنشر ، تونس ، 2001 ، ص : 43 .

[2] ـ أبو العلاء المعري : رسالة الغفران : ص : 140 .

[3] ـ ينظر : (Nous imaginons l' elan vers le haut et nous connaissons la chute vers le bas) : Bachelard . Gilbert Durand; op cit .p : 123 .

ما تمت الإشارة إليه اختيار المعري أداة الصعود ألا و هي الشجرة التي أثارت بدورها تأويلات مختلفة و تمتد رمزيتها إلى أساطير مختلفة ، ومن الشجرة الطبيعية المخلوقة إلى الشجرة الميتافيزيقية الخلاقة ، و من الشجرة المفضية إلى النزول إلى الشجرة التي يصاعد بها الإنسان من جديد .

فالشجرة عند الانثروبولوجيين لها رمز وجودي مماثلة للذات البشرية يحيل كل قسم منها إلى عضو من أعضاء الإنسان ، كما تحيل على الكون كله عند بداية الخلق و عند النهاية ، و لها بعد ديني و اجتماعي عند العرب ، وقد أفاض المعري في تصوير الشجرة بقوله : « فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل – إن شاء الله – بذلك الثناء شجر في الجنة لذيذ اجتناء ، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظل غاط ، ليست في الأعين كذات أنواط ، و ذات أنواط –كما يعلم – شجرة كانوا يعظمونها في الجاهلية » [1] .

فشأن الشجرة إذن عظيم عند العرب و لها دلالات دينية و اجتماعية و ماورائية و أسطورية عند بقية الشعوب ، فالعربي كان يرى فيها روح الشر مثل الحماطة ، و تسكنها الحيات ، ومنها ما تظنها العرب مسكن الشياطين ، ومن الشعوب من تعتقد أن الشجرة الكونية التي توجد وسط الكون تمثل عمودا ترتكز عليه العوالم .

كما عرفت الأسطورة الألمانية هذه الشجرة الكونية بأشكال مختلفة تمتد بجذورها إلى الجحيم ، و أغصانها تمتد إلى السماء [2] .

و لعل الطريف في هذا التوظيف ليس ما تحمله الشجرة من دلالات و رموز، بل كيفية إعادة تركيبها و تصميمها ، ليسخر من ابن القارح سخريته من إنسان عصره ، إذ يحلم بالجنان ليشبع رغباته فحسب ، و أسطورة الجنان عالمية تتوفر على جملة من المواصفات المشتركة ، و كلها تتحدث عن التنعم و التلقائية و الحرية التي افتقدها بمجرد نزوله إلى الأرض ، وهناك دلالات كثيرة تقرب الشجرة من عالم آدم و حواء ، و كانت العرب تطلق على الأصل الشجرة ، فيقال: فلان من شجرة مباركة أي من أصل مبارك ، و انتهى

---

[1] ـ **أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص: 140**

[2] ـ **ينظر : ; Mircea Eliade : Images et symboles – Gallimard – 1980 p : 55**

الأستاذ وحيد السعفي في أطروحته حول العجيب و الغريب في تفسير القرآن الكريم ، إلى تأويل الأكل من الشجرة بمعنى ممارسة آدم وحواء للجنس الذي منعا منه .[1]

ومنه نكاد نجزم إلحاح المعري على معنى اللذة في دلالة الشجرة ، و هذا ما يؤكد البعد الفلسفي الوجودي و الديني لمقولة اللذة و الألم و الثواب و العقاب ، حتى أنه يشير إلى ذلك لغويا بقوله ((شجر في الجنة لذيذ اجتناء، و تجري في أصول ذلك الشجر أنهار تختلج من ماء الحيوان ، و الكوثر يمدها من كل أوان ... و سعد (النهر الصغير) من اللبن متخرقات (متسعات) ، و جعافر من الرحيق المختوم)) [2]

فإذا ما جمعنا دلالات الشجرة ، إضافة إلى الماء و اللبن و الرحيق نحصل على مشهد من مشاهد الجماع مكتمل ، و هذا ما يكرسه مشهد أخر للشجرة عند الاستقرار في الجنان في آخر نص الرحلة ، « و يتكئ على فرش من سندس ، و يأمر الحور العين أن يحملن ذلك المفرش ، فيضعنه على سرير من سرر أهل الجنة ....فكلما مر بشجرة نضخته أغصانها بماء الورد .....فإذا أراد عنقودا من العنب أو غيره ، انقضب من الشجرة بمشيئة الله ، و حملته القدرة إلى فيه » ، إن دوال المفرش و السرير و فعل الاتكاء يهيئ المتلقي لمشهد معلوم بالضرورة في حكم الخيال ، إذا أضفنا تلك الثمرات التي طالما تلبست بالحور العين في الرسالة ، فهذه المشاهد تعكس البعد النفسي عند المعري بمرجعياته الدينية و الفلسفية و التاريخية و الاجتماعية .

وإن تناول رمز واحد في رسالة الغفران بالوصف و التحليل مع استيفاء مرجعياته لكفيل بأن يكون موضوعا شيقا للبحث .

فما يقال عن العوالم الماورائية في الرحلة الغفرانية لا يزال محل اجتهاد في الإحاطة بالمشاهد دون أن يجزم أحد أحقية امتلاك الحقيقة كاملة و أنى للذهن البشري أن يحيط ب ((ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر))، و يقول محمد مندور في هذا السياق : « و عند أبي العلاء أنه ما دمنا قد رفضنا الواقع و ثرنا على ظلمه ، حتى تحرر العقل من حكمه ، فليس ثمة شيء على قدرة ربنا بعزيز ، بل قدرة خياله و عبثه

---

[1] ـ ينظر : وحيد السعفي : العجيب و الغريب في كتب تفسير القرآن ، ص : 109 .

[2] ـ المعري : رسالة الغفران : ص : 150

الجريح ، فالأمر كله عبث و الأمر حقيقة » [1] ، كل الأمور مقدرة خاض فيها المعري عابثا ، أداته في ذلك عقل سؤول و نفس مطواع و ذهن متوقد ، فالرسالة تميز بين ما هو من عالم العجيب و الغريب و مداره خيال مواز للواقع شأن محاورة الشعراء و صراع النابغتين (الذبياني و الجعدي) ، ، أو هو خيال استرجاعي يستعيد ما كان يمارسه البطل من نزهة ، كأنه يكاد يكون صورة من الواقع ، و بين ما هو خارق مدهش يخالف الكون المألوف ، ليؤسس عوالم جديدة لا يتقبلها الذهن البشري بيسر ، فالرسالة غنية بأنماط الخيال منها ما يمتلك مرجعية ، و منها ما لا تفسير له إلا الرغبة النفسية في الإدهاش و إثارة الحيرة ، حيرة ابن القارح و هي من حيرة القارئ الذي له نمط تفكير، و ثقافة مستندة إلى موروث ديني و إنساني ، و المثير للتساؤل هنا : هل ابن القارح هو ذات تاريخية دلت عليها الرسالة ؟ ، أم هو الذات الانسانية البشرية في رحلتها الوجودية و المادية بين عالم الميتافيزيقا الغيبي بدءا و انتهاء ؟ ، فقد ظلت النفس البشرية طويلا تطرح الأسئلة حول اللامفكر فيه ، و تبني على ما يخالف الأديان، فتخرق نظام الطبيعة و نظام ما وراء الطبيعة ، و هذا ما فعلته فلسفة المعري في رسالة الغفران ، فقد تجلت الرسالة لنا بين فاعل خالق و فعل خارق ، أفعالها في صيغة المبني للمجهول يتستر خلفها المعري ، حتى الأسماء في دلالاتها ما يقال : فأ**بو العلاء** اسمه من **العلو** كأنه أراد أن يعلو ببطله إلى الجنة ، و ابن القارح ، ابن آدم **القارح** قارحه مقارحة :

المقارحة : السخرية ، و السخرية هنا ليست من بطل قصص متهالك على اللذات ، كما يزعم النقاد ، بل من الإنسان جنسا أهلك بممارسة الجنس فكان التناسل ، وكان أبو العلاء ضحية لما جناه عليه أبوه ، وما جنى هو على أحد ، و في هذا رؤية فلسفية للوجود ، فقد اختار سبيل الانتحار الكوني ، أما البشرية فنزلت من الجنة لأكلها من شجرة الخلد ، و ها هي تعود لتقترف ذلك من جديد ، يقول المعري : « و يكهر (اشتد عجبه) أزلفه الله مع الأبرار المتقين – لما سمع من تلك الحية ، فتقول هي : ألا تقيم عندنا برهة من الدهر ؟ فإني إذا شئت انتفضت من إهابي ، فصرت مثل أحسن غواني الجنة ، لو ترشفت رضابي لعلمت أنه أفضل من الدرياقة .... فيذعر منها ...و يذهب مهرولا في الجنة ، و يقول في

---

[1] **ـ محمد مندور : في الميزان الجديد ، نشر و توزيع مؤسسات بن عبد الله تونس ، ط 1 ، 1988 ، ص : 165**

نفسه : كيف يركن إلى جنة شرفها السم ، و لها بالفتكة هم ؟ ، فتناديه : هلم إن شئت اللذة » [1] ، إنها تطلب اللذة جهرا و تنشدها ، و هذا البطل يخشى السم و ينسى أن لا موت بعد الخلود ، هكذا يثأر المخيال المعري للحية ، التي صورت رمزا للإثم ، فيحولها مصدرا للذة رغم أن القرآن في حديثه عن خلق الإنسان خاليا تماما من ذكر الحية ، فالحية إذن وسيلة فنية استعملها المعري لإضفاء المزيد من العجيب على رحلة ابن القارح ، فما باله يغيب حواء و يقيم بدلها الحية ؟؟ هل يضمر موقفا سلبيا من المرأة و قد حرم على نفسه الزواج ؟؟ ، و هل يدين حواء لأنها كانت وراء إغراء آدم و خروجه من الجنة ؟؟ ، هذا إذا كانت حواء موجودة أصلا ، ولم يكن الأمر من قبيل الإسرائيليات .

ونجد المعري يدور في فلك الوجود عندما يجمع بين (حية – حواء– حور) ، حيث يستعيد صورة حواء في الحية فإذا هي هي ، فهي من منابت اللذة ، و تطلب لأغراض النشوة ، غير أن ابن القارح يستعيض عنها بالحور ، و لكنه في نهاية الأمر لا يخرج عن الدائرة نفسها ، إذ ينتهي إلى طلب الحياة بمعانيها المنفتحة على الحركة و الحيوية و امتلاء الوجود ، فحواء حاضرة بالغياب ، أو لنقل حاضرة رسما لا إسما لا تغيب إلا لتحضر .

و لا يستقيم البعد الفلسفي الوجودي الديني في رسالة الغفران دون إضافة عنصر فعال و فاعل في قصة الخلق و في رسالة الغفران و هو إبليس ، و قد أخرجه المعري من عالم الجنة ، كما نزله القرآن منها ، ليستقر به في الجحيم إشفاء لغليل الناس منه ، و كما يريد له المخيال العربي الإسلامي أن يكون ، يقول أبو العلاء : « فيطلع فيرى إبليس – لعنه الله– يضطرب في الأغلال و السلاسل ومقامع الحديد تأخذه من أيدي الزبانية ، فيقول : الحمد لله الذي أمكن منك يا عدو الله و عدو أوليائه ، لقد أهلكت من بني آدم أقواما لا يعلم عددها إلا الله » [2].

بل نجد المعري يعبث بإبليس لتكتمل صورته رمزا للخبائث و الشرور ، فقد يئس من إغواء الناس ، ولكنه لم يكف عن التفكير فيما يعجز المجتمع عن التصريح به ، و إن خطر له على بال يوما ما ، فيقول : « إني لا أسألك في شيئ من ذلك (الشفاعة) ، و لكن

---

[1] ـ **أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 371 .**

[2] ـ **نفسه ، ص : 309 .**

أسأللك عن خبر تخبر فيه : إن الخمر حرمت عليكم في الدنيا و أحلت لكم في الآخرة ، فهل يفعل أهل الجنة بالولدان ، فعل أهل القريات (يعني قرى قوم لوط عليه السلام)، فيقول : عليك البهلة أما شغلك ما أنت فيه ؟ »[1] .

فالمعري قد جعل القص من إبليس عنصرا فنيا ملازما به يخرج الرسالة من عالم الواقع المجرد إلى عالم المخيال الخصب ، لأن إبليس قوة فاعلة ظاهرا و باطنا .

و لكن عندما ننظر في قول إبليس – رمز العقل المحاجج – لا نخال ما صدر عنه عبثا بقدر ما هو موقف جدلي له مرجعية منطقية و عقلية ، فالسؤال العقلاني يواجه بالانفعال ، إذن هو مخاتل مراوغ يحاجج أهل الجنة بمعرفة و فكر ، فيردون بجهالة و انفعال ، مما يدل على علاقة عدائية بين آدم و إبليس ، تختزل صراعا طويلا وجوديا و دينيا منذ الأزل ، فالصراع أصل الانقلاب ، لولا آدم ما عصى إبليس ربه ،و كأنه بلي به ساعة خلقه [2]، و إن كان معنى إبليس مشتق من أبلس بمعنى اليأس من رحمة الله لما عصاه ، فإنه لم ييأس من بلوغ الحقيقة متوسلا آلة العقل و المنطق و البرهان ، فيكون نظريا متنعما في الجحيم بعقله ، و أخو الجهالة – ابن القارح – يشقى في النعيم بجهله .

و هذا منطق الأشياء في جنة المعري خلاف جنة القرآن ، فإذا كانت الأولى افتراضية جمالية إبداعية ، فإن الثانية واقعة متوقعة في عالم النص تروم جزءا وفاقا ، تجعله يتراوح بين المنطوق المصرح به ، و بين الخفي المندس في الكلام ، و قد ألفنا المعري لعوبا باللغة مما يؤهله للتعبير دون عناء التورط .

فشخوص قصة الغفران رموز لكائنات تبوأت منزلة خاصة في مخيال البشرية نتيجة تفاعل الثقافات ، و هي تجسيد لحلم البشرية في استعادة منزلة منشودة في عالم سماوي ، ظل مجهولا لدى الإنسان ، فركب صوره في مخيلته كما شاء ، معبرا من خلاله عن رفضه لواقعه ووضعه في الدنيا على هذه الأرض التي ارتبطت بالفجور و الإثم .

فرسالة الغفران ليست ثأرا من ابن القارح بقدر ما هي ثأر لابن آدم الذي حرم من الجنان ، فغرق في الأرض و أوحالها ، فظل يحن للعلو و الاستقرار في الجنان ، و لكن

---

[1] **ـ نفسه ، ص : 309**

[2] **ـ ينظر : وحيد السعفي : العجيب و الغريب في كتب تفسير القرآن ، ص : 127 .**

الجنان التي ينشدها في رسالة الغفران هي جنان حور العين و أنهار الخمر و الثمار و العسل و الزينة ،لا جنان القرآن التي يتنعم فيها برضوان من الله و رؤية وجه الرحمان الرحيم والنار ليست إلا سجنا من سجون الدنيا الفانية لا خوارق فيها كما في عالم الجنان .

إن رسالة الغفران انعكاس لما اجتاح التفكير الديني في عصر المعري ، تستعيد أسئلة طالما أرقت الفكر البشري ، منها ما له صلة بالخيال التحويلي أو المركب ، حيث يتحول الأعشى بصيرا و الشيخ شابا ، و الأسود أبيضا ، و الأمة حورية ، وهي أمور تدل على رفض الواقع و التطلع إلى الأفضل المتخيل ، إلا أنها أصبحت اليوم ممكنة التحقق بفضل التطور العلمي ، و هكذا كما نزل الإنسان بسبب الشجرة من الجنة يؤوب إليها راكبا شجرة الكلام ، و كما نشأ المجتمع الإسلامي لاحقا للمبايعة تحت الشجرة ، ينشأ المعري مجتمعا أدبيا يبايعه عليه القراء تحت ظلال أشجار الكلام .

فيكون **الخرق دينيا و أدبيا و لغويا و فلسفيا** جعل من المعري في رسالة الغفران من رواد نزعة الأنسنة في موروثنا الأدبي ، ينفتح على كون من الأسئلة المدهشة التي طالما أرقت العقل البشري ، وهي أسئلة المآل و المصير ، مما يجعل **رسالة الغفران غضة خصبة للمقاربة التداولية .**

الفصل الثاني:

الخصائص الحجاجية في رسالة الغفران

---

1 /- المبحث الأول : الخصائص الأسلوبية للحجاج البلاغي في الرسالة

أ ـ علم البيان : التشبيه ـ الاستعارة ـ التمثيل ـ الكناية ـ السخرية...

ب ـ علم البديع : ـ الطباق و المقابلة ـ السجع ـ المذهب الكلامي

2/- المبحث الثاني : الخصائص المناظراتية للحجاج الفلسفي في الرسالة

أ ـ المحاورة القريبة : المناظرة

ب ـ المحاورة البعيدة : التناص

3/- المبحث الثالث : الخصائص الحوارية للحجاج التداولي في الرسالة

1/- العلاقات الداخلية لبنية الخطاب الحجاجي :

أ/- الأفعال الإنجازية

ب ـ الروابط الحجاجية

2/- القيمة الخارجية للتفاعلات النصية : التشخيص، المقام،السياق

يعرف الخطاب الأدبي بأنه : « خلق لغة من لغة »[1] ، وقد لخص الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح إجرائية تحليل الخطاب في الكشف عن طرق الأداء التي اختارها صاحب الخطاب ليعبر عن أغراضه[2] ، وهذا مغاير لتحليل المضمون[3] الذي يسعى إلى «

---

[1] **ـ نور الدين السد : الأسلوبية و تحليل الخطاب ، ج2 ، ص:11 .**

[2] **ـ ينظر : عبد الرحمن حاج صالح : التحليل العلمي للنصوص بين علم الأسلوب و علم الدلالة العربية ، المبرز ، ج 06 ، الجزائر ، 1995 ، ص09 .**

[3] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 67 .**

الوصول إلى الأغراض الحقيقة التي من أجلها حرر صاحب الخطاب خطابه ، مع البحث من خلال النص وحده عن الأدلة التي تدل بالدليل القاطع على وجود هذه الأغراض »[1] .

و لربما كان في إبراز الخصائص الحجاجية انطلاقا من مدونة أدبية و نقدية كمدونة "رسالة الغفران" للمعري جمع بين إجرائية تحليل الخطاب في كشف طرق الأداء مع الاحتياج إلى تحليل المضمون كفكرة تفرض بتنوعها تنوع أساليب الحجاج و أداءاته ، و يتحدد هذا بالتدقيق في سمات المدونة التي تعددت فيها أساليب و إجراءات الطرح الحجاجي لدى المعري .

سمات المدونة :

نهلت رسالة الغفران من روافد متعددة (الواقع و الأدب و الدين) ، مما جعلها تتميز بسمات جعلتها تتفرد عن غيرها من الأعمال الأدبية ، نذكر أهمها :

1/- في إشكالية الجنس الأدبي : حوت سمات أجناس أدبية متعددة كانت في حد ذاتها محل اختلاف في تصنيفها ، بين فن الترسل ، فن القصة ، فن المسرحية ، فن الملحمة .....، غير أن الرحلة جماع أجناس ، فقد استعارت من المسرح الحوار ، و من القصة الراوي و سرده ، ومن القصيدة الإيقاع و صوره ، ومن المقامة السجع و أجراسه ، ومن الخرافة العجيب و ألوانه ..... لقد تآخت فيها الفنون ، تتنازعها عدة أقطاب :

- في أدبية الشكل يتنازعها الترسلي و القصصي
- في أدبية الصورة يتنازعها الواقعي و العجائبي
- في أدبية الصنعة يتنازعها الجد و الهزل
- في أدبية الفكرة يتنازعها الحق و الباطل

هي رسالة قصصية و قصة تراسلية عجائبية ، تآخت فيها الأجناس الأدبية (القصة _ القصيدة _ الخرافة) ، و انسجمت فيها كل أنماط الكتابة (الحجاج _ التفسير _ الوعظ _ السرد) .

---

[1] **ـ عبد الرحمن حاج صالح : التحليل العلمي للنصوص بين علم الأسلوب و علم الدلالة العربية ،: ص : 10 .**

2/- تتنازعها حركتان على المستوى الفني : الحركة العمودية في فعل التخيل (الإقلاع من الأرض إلى السماء) ، و تتفرع إلى خمس مقاطع (الجنة ، المعراج ، النزهة ، الحشر ، الجحيم) ، و هي مقاطع خرقت نظام القصة الأصلي ، و الحركة الأفقية في فعل الكتابة و لغة الحوار قوامها السجلات اللغوية (رسالة ابن القارح _ رد أبي العلاء المعري ، و المحاورات بين البطل و الشخصيات المتعددة).

3/- شخصياتها : توزعت إلى :

- تاريخية : متحولة من الأرض إلى السماء : الشعراء و اللغويين و ابن القارح
- عجائبية : من الجنة : رضوان ، زفر ...
- حيوانية : من عالم الأرض و الجنة : الذئب ، الإوزة ، الحية .....

4/- الراوي : تفرع إلى :

- الراوي الغيري : يرصد حركة ابن القارح ، و يروي القص الأصلي في الزمن الحاضر .
- الراوي الذاتي : القص الفرعي في الزمن الماضي ، مثلا استرجاع ابن القارح لموقفه من الحشر .

وتعددت وظائف الراوي في الرحلة منها :

- الوظيفة السردية : تقديم الحكاية و رواية أحداث البطل .
- الوظيفة التنظيمية : ترتيب الأحداث و نسق السرد .
- الوظيفة الإفهامية : محاورة الراوي للقارئ و توضيح الأحداث و شرحها .
- الوظيفة التأثيرية : تمس الجوانب الانفعالية و الأخلاقية و الفكرية .
- الوظيفة الإيديولوجية : تتمثل في نقد الشعر و اللغة و التعبير عن النظرة إلى الأدب و الحياة و الدين .

5/- الاستطراد : الخروج من قضية إلى قضية جانبية ينطلق في تحقيقها ، و الاحتجاج لها و يورد النظائر و الأشباه ...ثم يعود و يستأنف ما بدأه ، و تراوح في الرسالة ما بين الدعاء و التعليق و الشرح .

6/- الخيال : تجلى في الزمان و المكان و الشخصيات و الأحداث و تراوح بين :

- الخيال التمثيلي : محاكاة الغائب فيخيل حاضرا موازيا للواقع مثلا تصوير الشخصيات في مجالس المنادمة .
- الخيال المبدع : فيه ضروب من الاختراع و الإنشاء و التوليد يقوم على مبادئ منها :
  - ❖ القلب : يكون جزئيا أو كليا مثلا العوران الخمس ، حمدونه .
  - ❖ التحويل : التعويض و رسم صورة جديدة مخالفة للواقع مثلا الأعشى يبصر .
  - ❖ التجسيد : تحويل المجرد إلى حقيقة لعلاقة المشابهة مثلا بيت الخنساء
- الخيال الوهمي : (الخيال المجنح) : و هو نوع من الفانطازيا يقوم على التهويل و التضخيم و المفارقة التامة للواقع و لقوانين الطبيعة مثلا خروج الحورية من الثمرة

7/- اعتماد فن السخرية : فن في الكتابة توسل به المعري لكشف شخصية ابن القارح ، تجلت مظاهرها من خلال المفارقات : بين المكان و السلوك (عربدة في الجنان) ، أي بين طبيعة المقدس و ما يؤتى فيه من فعل مدنس ، والمفارقات بين المقام و المقال (خوف ابن القارح من السقوط في مشهد القنص) ، و في عدم التوازن بين الفعل و النتيجة (محاولات ابن القارح التقرب من رضوان خازن الجنان) ، و بين الغفران و سببه (دخول الجنة ببيت من الشعر أو قصيدة) ، و في قلب المواقف الجادة إلى مشاهد هزلية ، و في التناقض بين الصفة و السلوك .

8/- تعدد القضايا التي عالجها و عرضها من خلال مختلف مشاهد الرحلة منها :

- ✓ القضايا الأدبية : منها قضايا الشعر و اللغة ، حيث جمعت صور الشعر و الشاعر المنشود أخلاقيا .

- ✓ القضايا العقائدية : الإيمان بالدين السماوي ، طلب الشفاعة بواسطة آل البيت و بالأقوال دون الأفعال (الأعشى) ، قضية التوبة و تأخير التوبة إلى آخر العمر ، قضية الجزاء (الجنة/ الجحيم) ، العدالة الإلهية .....
- ✓ القضايا الاجتماعية : ظاهرة الوساطة ، الطبقية ، تهالك الناس على الملذات ، الخصام .....
- ✓ القضايا السياسية : لهو رجال الحكم ، التزلف إلى الحكام .....

9/- اللغة : الإغراق في الغريب ، و المحسنات البديعية لا سيما السجع ، و استخدام الجمل الاعتراضية ببراعة و مقدرة ، و تناول بعض قضايا اللغة منها ما هو متصل بالموسيقى و القراءات و العروض و منها ما هو متصل بالنحو و الصرف .

10/- الفلسفة : تناولت قضايا فلسفية منها : المسؤولية و الجزاء .....

11/- تنوع آليات العرض : بين السرد و الوصف و الحوار و الحجاج

هذه السمات جعلت الرسالة مدونة خصبة لإبراز الخصائص الحجاجية المتعلقة بالخطاب الحجاجي في هذا القسم المحقق للإستغراق التطبيقي على المدونة ، حيث خص كل نوع من أنواع الخطابات الحجاجية بمبحث خاص يقدم في الكشف عن آليات الحجاج في المدونة تمثيلا لا حصرا نظرا لسعة المدونة .

المبحث الأول :

الخصائص الأسلوبية للحجاج البلاغي في رسالة الغفران

1/ - علم البيان :

- التشبيه
- الاستعارة
- التمثيل
- الكناية
- المجاز المرسل
- السخرية

2/ - علم البديع :

- الطباق و المقابلة
- السجع
- المذهب الكلامي

إن البلاغة عند العرب « قليل يفهم و كثير لا يسأم » [1] ، و لا يهمنا في هذا الفصل رصد الصور و الأساليب البلاغية التي اعتمدها المعري ، و حتى الشعراء في الشواهد الشعرية التي تزخر بها الرسالة ، فذاك مشغل بلاغي صرف ، و إنما يشغلنا تحديدا إشكال أدق و أخفى تمثل في علاقة الأساليب و الصور البلاغية بحجاجية الخطاب ، و كيف يدعم التشبيه و المجاز و الإستعارة و الجناس و السجع و الطباق و السخرية طاقة القول الحجاجية ، و تثبت قدرته الإقناعية ، فتعد عندها من وسائل التأثير و الاستمالة .

فأهمية الوسائل البلاغية تكمن فيما توفره للقول من جمالية قادرة على تحريك وجدان المتلقي و الفعل فيه .

بما أن تنوع علوم البلاغة من معاني و بيان و بديع وسيلة لنفاذ معاني الكلام إلى عقل و قلب المتلقي[2] ، وما يقتضيه ذلك من وضوح و محسنات و أساليب حجاجية ، فإن العصب الأساس لعملية الخطاب كوسيلة إفهامية إقناعية هو الحجاج ، و بما أن البلاغة بعد أسلوبي في الخطابة ، فإن هذا البعد الأسلوبي يحقق ما يسمى بالتأليف الهادف لكونه آلية من آليات الإقناع و الإبانة ، و منه فالخصائص الأصلية للحجاج البلاغي لا تخرج عن مقصدين هما :

1/- كسب تأييد المتلقي في شأن قضية أو فعل مرغوب فيه .

2/- تحقيق إقناعه بإشباع مشاعره و فكره معا ، ليتقبل القضية و يوافق على الفعل موضوع الخطاب .

و هذا ما يتوافق مع ما سماه بيرلمان بقانون الأنفع [3]

---

[1] ـ ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده : تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة (مصر) ، 1963 ، ط 03 ، ج 1 ، ص 252 .

[2] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 72 .

[3] ـ ينظر :حافظ اسماعيل علوي : الحجاج مفهومه و مجالاته ، الجزء الأول . ص 36-48

ولأن البلاغة لا تصل إلى الإقناع و حتى الإفهام بتحقيق الإقناع و الاستمالة إلا بمعية الحجج و المحاجة ، فإن الحجاج البلاغي هو حجاج موجه إلى العقل و القلب معا بجمعه بين مضمون الحجة العقلي إلى جانب صورها البيانية ، أو ضمه للتبرير العقلي إضافة إلى المحسنات البيانية ، مما جعل هذه الصور و الأساليب البلاغية تقنيات تستدعيها جمالية الاتصال و التلقي ، لكونها غير قادرة على الصمود أمام نفاذ العقل ما لم تعزز بحجج عقلية تحقق الإقناع .

1/- علم البيان :

إن للبيان دورا كبيرا في الحجاج و الإقناع ، لأنه من جهة يؤدي وظيفة استدلالية ، و يتوجه بالأساس إلى عقل المخاطب ، و لأنه من جهة ثانية يؤدي وظيفة نفسية ، و يستهدف التأثير في نفسية المخاطب « فالاحتفال و الصنعة في التصويرات التي تروق السامعين و تروعهم ، و التخييلات التي تهز الممدوحين و تحركهم ، و تفعل فعلا شبيها بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكلها الحذاق بالتخطيط و النقش ، أو بالنحت و النقر ، فكما أن تلك تعجب و تخلب ، و تروق و تؤنق ، و تدخل النفس من مشاهدتها حالة غريبة لم تكن قبل رؤيتها ، و يغشاها ضرب من الفتنة لا ينكر مكانه و لا يخفى شأنه »[1] .

و من خلال هذا يتضح أن البلاغي العربي يولي اهتمامه للوظيفة الحجاجية في معناه الاستدلالي العقلي ، و في معناه النفسي ، فيجعل المخاطب منخرطا في ما يدعيه الخطاب المجازي من دعوى .

إن جوهر البيان عند السكاكي حجاجي ، لأن مرجعه « مرجعه الملازمات بين المعاني »[2]، فهو انتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما ، كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه ، و بعبارة أخرى فالبيان هو انتقال من الدلالة الوضعية إلى الدلالة العقلية ، انتقال

---

[1] ـ الجرجاني : أسرار البلاغة أسرار البلاغة : تحقيق محمد الفاضلي ، المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، بيروت (لبنان) ، 1999 ، ط 02 . ص 317-318 .

[2] ـ الإمام أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي : مفتاح العلوم ، تحقيق نعيم زرزور،دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1987 ، ص 330 .

من دلالة المطابقة إلى دلالة التضمن أو دلالة الالتزام ، و هذا الانتقال يكون بحكم العقل أو بحكم الاعتقاد ، و الالتزام يتم من جهتين : جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم ، و جهة الانتقال من لازم إلى ملزوم ، « و إذا ظهر لك أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان ، علمت انصباب علم البيان إلى التعرض للمجاز و الكناية ، فإن المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم ، كما تقول : رعينا غيثا ، و المراد لازمه ، و هو النبت ، ....، و إن الكناية ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم ، كما تقول : فلان طويل النجاد ، و المراد طول القامة ، الذي هو ملزوم طول النجاد » [1].

و بعبارة أخرى ، فإن مستعمل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة يسلك مسلك صاحب الاستدلال ، و لا يمكن الفصل بين البيان و الاستدلال ، لأن البيان هو أيضا ادعاء ، ما دام أنه « إلزام شيء يستلزم شيئا ، فيتوصل بذلك إلى الإثبات ، أو يعاند شيئا فيتوصل بذلك إلى النفي »[2] ، و بعبارة أخرى فالتشبيه و الكناية و الاستعارة و غيرها من وجوه البيان هي من مسالك الاستدلال و الحجاج « فوحقك إذا شبهت قائلا : خدها وردة ، تصنع شيئا سوى أن تلزم الخد ما تعرفه يستلزم الحمرة الصافية ، فيتوصل بذلك إلى وصف الخد بها ، أو هل إذا كنيت قائلا : فلان جم الرماد ، تثبت شيئا غير أن تثبت لفلان كثرة الرماد المستتبعة للقرى ، توصلا بذلك إلى اتصاف فلان بالمضيافية عند سامعك ؟ أو هل إذا استعرت قائلا : في الحمام أسد ، تريد أن تبرز من هو في الحمام في معرض من سداه و لحمته شدة البطش ، و جراءة المقدم مع كمال الهيئة ، فاعلا ذلك ليتسم فلان بهاتيك السمات ؟ ، أو هل تسلك إذا رمت سلب ما تقدم ، فقلت : خدها باذنجانة سوداء ، أو قلت : قدر فلان بيضاء ، أو قلت : في الحمام فراشة ، مسلكا غير إلزام المعاند بدل المستلزم ، ليتخذ ذريعة إلى السلب هنالك ؟ »[3] .

و بهذا ، فإن مفهوم المجاز أو مفهوم البيان عند السكاكي لا يخرج عن دائرة الاستدلال ، و بالتالي لا يمكن للجملة المجازية إلا أن تكون استدلالية حجاجية ، و بالمقابل

---

[1] ـ نفسه : ص 330-331 .

[2] ـ نفسه : ص 505

[3] ـ السابق : ص 505 .

فالاستدلال ليس « عملية عقلية استنباطية محضة ، بل عملية خطابية ... لذلك قد لا يخرج الاستدلال عن دائرة التشبيه و الاستعارة ، و بشكل أعم عن دائرة المجاز» [1].

كما أن التشبيه و الاستعارة باعتبارهما وجهين بلاغيين يشكلان نوعا من الحجج المؤسسة لبنية الواقع ، إلا أن الاستعارة و إن لم تكن حجاجية أي لم تكن حجة يأتي بها الشاعر احتجاجا لفكرة أو موقف ، فإنها تظل مع كونها زينة للكلام ، و توشية للقول فاعلة في المتلقي فما ذهب إليه لوقرن " Michel Le Guern " من مقابلة بين الاستعارة الحجاجية و الاستعارة غير الحجاجية أو الشعرية الخالصة عبر عنها بقوله ، وهكذا نجد في مقابل الغاية الجمالية للاستعارة الشعرية مطمحا إقناعيا للاستعارة الحجاجية [2] ، تبدو جائزة ما لم نعد لها بإقرار أمرين : أحدهما قدرة الاستعارة الشعرية على الفعل بجمالها و التأثير في المتلقي يسحرها ، و ثانيهما أن هذا التفريق لا يعني أن كل استعارة حجاجية عارية بطبيعتها من كل قيمة جمالية ، و هذا ما يؤكد اقتران الجمال بالإقناع و استحالة الفصل بينهما ، فالمعنى يكون مقنعا و لكنه يحتاج إلى جمال يوشيه ، و يحفظ له رونقه ، و يدعم فعله، و المعنى يكون جميلا فتزداد قدرته على الفعل في المتلقي متى كان مقنعا[3] .

1/ ـــ التشبيه :

---

[1] ـ حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري ، ص 24 .

[2] ـ ميشال لوقرن : (Michel Le Guern) : الاستعارة و الحجاج ، ترجمة ، د طاهر عزيز ، مجلة المناظرة ،، المغرب ، العدد 4 ، ماي ، 1991 ، ص 89 .

[3] ـ ينظر : سامية الدريدي : الحجاج في الشعر العربي القديم (من الجاهلية الى القرن الثاني للهجرة) عالم الكتب الحديث ، اربد 2008 ، ص121-122 .

« هو إلحاق أمر (المشبه) بأمر (المشبه به) في معنى مشترك (وجه الشبه) بأداة (الكاف وكأن و ما في معناهما) لغرض (فائدة) » [1].

التشبيهات عند الجرجاني « تراها لا يقع بها اعتداد ، و لا يكون لها موقع من السامعين و لا تهز و لا تحرك ، حتى يكون الشبه مقررا بين شيئين مختلفين في الجنس »[2] ، فكلما كان التباعد بين الشيئين في التشبيهات شديدا كلما « كانت إلى النفوس أعجب ، و كانت النفوس لها أطرب ، و كان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب »[3].

ونجد السكاكي يولي القوة التأثيرية للتشبيه اهتمامه ، فهو يقول إن : « التشبيه لا يصار إليه إلا لغرض » [4] ، و الغرض في التشبيه « في الأغلب يكون عائدا إلى المشبه ، ثم قد يعود إلى المشبه به »[5]، و إذا كان عائدا إلى المشبه فهو « يكون لتقوية شأنه _ أي شأن المشبه_ في نفس السامع و زيادة تقرير له »[6] ، و هو يكون « يكون لإبرازه – أي المشبه– إلى السامع في معرض التزيين ، أو التشويه ، أو الاستطراف ، أو ما شاكل ذلك » [7] .

و بالنسبة إلى السكاكي يستدعي الحديث عن القوة التأثيرية للتشبيه أصولا ينبغي أخذها بعين الاعتبار ، ومنها « أن ميل النفس إلى الحسيات أتم منه إلى العقليات .... و منها أن ميل النفس لما لا تعرف أقبل منها لما تعرف ..... ومنها أن تجدد صورة عندها أحب و ألذ عندها من مشاهدة معتاد .....و لكل جديد لذة »[8] .

ومن أمثلة التشبيه التي تزخر بها رسالة الغفران خاصة ما تعلق بالرحلة الغفرانية :

---

[1] – أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة ، ، ص 194 .

[2] ـ الخطيب القزويني : الإيضاح في علوم البلاغة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، دت ، ص115 – 116 .

[3] ـ نفسه ، ص116 .

[4] ـ السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص 332 .

[5] ـ نفسه ، ص340 .

[6] ـ نفسه : ص341 .

[7] ـ نفسه ، ص نفسها

[8] ـ السابق ، ص 350 .

في معرض وصف الجنة في الفصل الأول من رواية الغفران يقول المعري :

« فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل ، إن شاء الله ، بذلك الثناء ، شجر في الجنة لذيذ اجتناء كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظل غاط ، ليست في الأعين كذات أنواط ، و ذات أنواط كما يعلم شجرة كانوا يعظمونها في الجاهلية ، و قد روي أن بعض الناس قال : " يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط " ، و قال بعض الشعراء :

لنا المهيمن يكفينا أعادينا، كما رفضنا إليه ذات أنواط

و الولدان المخلدون في ظلال تلك الشجر قيام و قعود ، و بالمغفرة نيلت السعود ، يقولون ، و الله القادر على كل عزيز: نحن و هذه الشجر صلة من الله لعلي بن منصور ، نخبأ له إلى نفخ الصور ، و تجري في أصول ذلك الشجر ، أنهار تختلج من ماء الحيوان ، و الكوثر يمدها في كل أوان ، من شرب منها النغبة فلا موت ، و قد أمن هنالك الفوت ، و سعد من اللبن متخرقات ، لا تغير بأن تطول الأوقات ، و جعافر من الرحيق المختوم ، عز المقتدر على كل محتوم ، تلك هي الراح الدائمة ، لا الذميمة و لا الذائمة ... » [1] .

ـ قطبا التشبيه هنا هما:

1/- المشبه (الشجر الذي غرس للشيخ الجليل في الجنة)

2/- المشبه به : ذات أنواط (الشاهد من البيت الشعري و السيرة النبوية)

الشجر الذي غرس في الجنة العلائية لابن القارح تم وصفه ، و وصف بيئته المحيطة به ، فهو : في الجنة _ لذيذ اجتناء _ ظله ظليل _ ضخمة (ما بين المشرق و المغرب) – يحيط بها ولدان مخلدون – جزاء من الله لابن القارح علي بن منصور _ تجري في أصولها أنهار (الاخضرار و الخصب) _ أنهار ماء و لبن و عسل – لا أثر للزمن عليها _ الخلود (لا موت _ الدائمة) – لا يشوبها النقص (لا الذميمة و لا الذائمة) – التمتع (الراح) .

[1] ـ **أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص 22-23 .**

أما ذات أنواط : لا يمكن فك شفرتها إلا بالرجوع إلى الشاهد الموظف من طرف المعري ، فقد عمد إلى ذكر البيت الشعري دون التصريح بصاحبه (و قال بعض الشعراء) و عمد إلى ذكر قول بعض الناس للرسول (صلى الله عليه و سلم) ، و قبلها صرح بأنها شجرة كانوا يعظمونها في الجاهلية ، و هنا عند تطبيق قانون الأنفع حجاجيا ، نطرح التساؤل الآتي : لماذا ذكرت هذه الشجرة (ذات أنواط) دون غيرها ؟ و ما وجه الشبه بينها و بين الشجر الذي جوزي به ابن القارح في جنة المعري ؟ ، فذات أنواط شجرة كانت معظمة في الجاهلية ، و دلالة التعظيم هنا تخرج إلى العبودية ، (كانوا يعظمونها : كانوا يعبدونها) ، فلما جاء الإسلام حرم ذلك (محرمة على العباد في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم).

- ذات أنواط : شجرة واحدة محرمة في الإسلام : المشبه به

- شجر ابن القارح : متعدد(جمع) + جزاء من الله + الخصب / الدوام / المتعة ... المشبه .

إن المعري تعمد في جعل(ذات أنواط) عددا لا يحصى منها في جنته جزاء لابن القارح ، فالمفرد الواحد المحرم أصبح جمعا متعددا مباحا و جزاء ، و مصدر متعة ، و يوحي من خلال هذا التوظيف إلى أن ابن القارح لا يزال على جهالة أجداده ، فمثلما كانت ذات أنواط رمز عبودية و تعظيم و راحة و عطاء و جزاء في نظر الجاهليين ، هي في جنة المعري مصدر جزاء و عطاء و متعة و راحة لابن القارح ، و لن يتأتى ذلك إلا إذا كان ابن القارح على عقيدة و جهالة أجداده الجاهليين ، فهنا يطرح قضية المعتقد و الدين ، و ينقد التدين المتوارث عن الآباء و الأجداد ، و يدعو إلى الالتزام بإعمال العقل في الأمور الدينية ، كما أشار إلى ميل النفس البشرية إلى التمتع و طلب الراحة و الخلود و الكمال .

أما قوله ليست في الأعين كذات أنواط فإن (ليست في الأعين) في نظرنا لا تعتبر نفيا للتشبيه ، و إنما نفي للمشاهدة البصرية (إشارة خافتة إلى إعاقة المعري البصرية) ، و يمكن أن تحمل إشارة إلى أن في الجنة ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر (بعد ديني) .

ومن أمثلة التشبيه و التي اعتمد فيها المعري الأساليب المغالطية لخداع المتلقي و إيهامه ، فالخداع و الإيهام في الشعر لا مراء فيه ، و في هذا التشبيه اقتران رائع للجمال بالإقناع ، يقول المعري : « و تجري في أصول ذلك الشجر أنهار تختلج من ماء الحيوان ، و الكوثر يمدها في كل أوان ....، و سعد من اللبن متخرقات ...، و جعافر من الرحيق المختوم ...، و يعمد إليها المغترف بكؤوس من العسجد ، و أباريق خلقت من الزبرجد ، ينظر منها الناظر إلى بدي ، ما حلم به أبو الهندي .... و لا ريب أنه يروي ديوانه ، وهو القائل :

سيغني أبا الهندي عن وطب سالم أباريق لم تعلق بها وضر الزبد

مفـدمة قـزا ، كـأن رقـــابها رقاب بنات المـاء أفزعها الرعد

و لو رأى تلك الأباريق أبو زبيد لعلم أنه كالعبد الماهن ، أو العبيد ، و أنه ما تشبب بخير ، و رضي بقليل المير ، و هزئ بقوله :

و أباريق مثل أعناق طير الـ ماء قد جيب فوقهن خنيف

هيهات ! هذه أباريق ، تحملها أباريق ، كأنها في الحسن الأباريق ، فالأولى هي الأباريق المعروفة ، و الثانية من قولهم : جارية إبريق ، إذا كانت تبرق من حسنها ، قال الشاعر :

و غيداء إبريق كأن رضابها جنى النحل ممزوجا بصهباء تاجر

.... أما ابن عبدة و ما فريقه ؟ خسر و كسر إبريقه ، أليس هو القائل ؟ :

كأن إبريقهم ظبي برابية مجلل ، بسبا الكتان مفدوم

أبيض أبرزه للضح راقبه مقلد قضب الريحان مفغوم

نظرة إلى تلك الأباريق ، خير من بنت الكرمة العاجلية ، ومن كل ريق ، ضمنته هذه الدار الخادعة ، التي هي لكل شمم جادعة .

ولو بصر بها عدي بن زيد ، لشغل عن المدام و الصيد ، و اعترف بأن أباريق مدامه ....أمر هين .

و كنت بمدينة السلام، فشاهدت بعض الوراقين يسأل عن قافية عدي بن زيد التي أولها :

بكر العاذلات في غلس الصبـ ـح يعاتبنه أما تستفيق

و دعا بالصبوح فجرا ، فجاءت قينة في يمينها إبريق

.....، و كذلك إياس بن الأرت ، إن كان عجب لأباريق كإوز الطف ، فإن الحوادث بسطت له أقبض كف ، فكأنه ما قال :

كأن أباريق المدامة بينهم إوز بأعلى الطف ، عوج الحناجر

و رحم الله العجاج ، فإنه خلط في رجزه العلبط و السجاج ، أين إبريقه الذي ذكر فقال :

قطفا من أعنابها ما قطفا فغمها حولين ، ثم استودفا

صهباء ،خرطوما،عقارا ، قرقفا فسن في الإبريق منها نزفا

من رصف نازع سيلا رصفا

و كم على تلك الأنهار من آنية زبرجد محفور ، و ياقوت خلق على خلق الفور ، من أصفر و أحمر ، و أزرق ، يخال إن لمس أحرق »[1] .

إنه فعلا اقتران الجمال و الإقناع ، و نوع من المغالطة في الشواهد الشعرية موظفا التشبيه والتمثيل ، و مستغلا الجناس التام . و يمكننا استخراج طرفي التشبيه و هما :

ـ الأباريق : الأواني (وعاء يضم حسب ما ذكر المعري و حتى الشواهد الشعرية : الخمر + الرحيق + الماء + اللبن / غاية في الحسن).

ـ الأباريق : المرأة الجارية الحسناء (حسب ما ذكر المعري و الشواهد الشعرية : حسناء + غيداء + المتعة / غاية في الحسن).

[1] **ـ رسالة الغفران ، ص 23 / 28**

الطاقة الحجاجية التي أضافها هذا التمثيل في الظاهر هي الإبريق الآنية ، أما ضمنيا هي غمز لابن القارح (نزواته الجنسية) ، و هذا ما جعله يحيد و يمزج بين شواهد الأباريق (الآنية / الجارية) = النشوة + المتعة + غياب العقل (الرحيق + الخمر + اللبن+الماء) .

فليس مهما حسن هذه الأواني الأباريق رغم أنها من زبرجد و ياقوت ، بل المهم ما تحققه من متعة بما فيها من لبن لا يفسد و خمر و ماء الحيوان و رحيق مختوم (تلك هي الراح الدائمة) ، كذلك الجارية الحسناء الفاتنة و ما تحققه للرجل من متعة حسية و جسدية و جنسية (تشبب) ، فالمرأة وعاء المتعة و الشهوات مثل الإبريق وعاء الخمرة و النشوة .

واعتماد الأساليب المغالطية هنا « هو أن يحتج للمذموم حتى يخرجه في معرض المحمود ، و للمحمود حتى يصيره في صورة المذموم » [1] ، فقد احتج المعري هنا لخداع المتلقي للمذموم (ابن القارح) و أخرجه في صورة الممدوح ، فالظاهر وصف و تمثيل و الباطن الخفي غمز و انتقاد لابن القارح على حياته العابثة ، و رغبته في اللهو و المجون و هو ما عرف عنه و ما حاول إخفاءه من خلال توبته .

2/- الاستعارة[2]:

« إن أهم ما يشغل الدارسين للغات الإنسانية حاليا هو الاستعارة ، فهي موضع اهتمام من قبل اللسانيين و فلاسفة اللغة و المناطقة وعلماء النفس»[3]، وهذا الاهتمام أدى إلى تعدد الطرح، ومن خلال ذلك يمكن القول إن الاستعارة تحتل مكانة هامة بين الأنواع

---

[1] ـ أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين ، ص 53

[2] – ينظر:عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ، ص27–68، وينظر:السكاكي: مفتاح العلوم ، ص477–498 ، وينظر : أحمد مصطفى المراغي: علوم البلاغة ،المكتبة المحمودية التجارية ، القاهرة ، مصر . ص238–359، و ينظر:أحمد عبد السيد الصاوي: مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين و النقاد و البلاغيين، دراسة تاريخية فنية، منشأة المعارف،الإسكندرية ،1988 ، كامل الكتاب .

[3] – محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص) ، ص 81.

الأخرى من الصور، « وهي ما يكون الخاصية الأساسية للغة الشعرية...لقد كان كلوديل يقابل بين الشعر والنثر باعتبار الأول منطق الاستعارة ، والثاني منطق القياس، وفي دراسة مكرسة لهذه الصورة عرف الشعر بأنه استعارة ثابتة و معممة»[1].

وإذا كانت المنافرة تشكل انزياحا صارخا ، فإن الاستعارة نفي لذلك الانزياح بفضل المعنى الثاني الذي بينه وبين المعنى الأول علاقة المشابهة ، فمستوى الاستعارة هو مستوى استبدالي، « فالقصيدة الشعرية ليست التعبير الأمين عن عالم غير عادي ، وإنما هي التعبير غير العادي عن عالم عادي»[2].

ورغم تعدد النظريات بين القدماء و المحدثين ، وبين العرب و الغرب[3] ، فإن المشابهة هي علاقة الاستعارة الجوهرية ، والتي حاول البعض وضع شروط لضبطها بتبيان المقوم أو العرض المشترك بين الحدين ، لا يلجأ المخاطب لاستعمال الاستعارة إلا لوثوقه في أنها أبلغ من الحقيقة حجاجيا ، إذ « تعرف الاستعارة الحجاجية بكونها تلك الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي » [4] ، ومنه نخلص إلى « أن قوة الحجاج في المفردات ... تبدو في الاستعمالات الاستعارية أقوى مما نحسه عند استخدامنا لنفس المفردة بالمعنى الحقيقي .... إن للاستعارات ذات الدور الحجاجي خاصية ثابتة ، فالسمات الدلالية المحتفظ بها في عملية التخير الدلالي الذي تقوم عليه هذه الاستعارات ، هي سمات قيمية » [5] .

---

[1] – جون كوهن : بنية اللغة الشعرية ،تحقيق : محمد الولي و محمد العمري ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1986 . ص 108.

[2] – نفسه، ص113.

[3] – ينظر: محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص) ، ص 81-110.

[4] ـ عمر أوكان : اللغة و الخطاب ، ص134 .

[5] ـ ميشيل لوقرن : الاستعارة و الحجاج ، مجلة المناظرة ، ص 87-88 .

وهذا ما يدل على أن نظام الاستعارة ينبني على علاقات مرنة تستجيب للمخاطب في صوغ حجته ، و يقول الغزالي : « و المستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين دون المواعظ و الخطابيات ، و الشعر ، بل هي أبلغ باستعماله فيها »[1] .

ويشير طه عبد الرحمن [2] إلى أن حجاجية الاستعارة تكمن في تدخل آليتي الادعاء و الاعتراض ، فالوظيفة الحجاجية للذات المظهرة هو ادعاء وجود المعنى الحقيقي للخطاب ، أي المطابقة بين المستعار منه و المستعار له ، بينما تكمن الوظيفة الحجاجية للذات المؤولة في الاعتراض على ذلك ، و كذلك الحال في المعنى المجازي ، و هذا ما جعل طه عبد الرحمن يفترض عددا من الافتراضات لبناء النظرية التعارضية للاستعارة في الحجاج ، و هي :

1-القول الاستعاري قول حواري و حواريته صفة ذاتية له .
2- هو قول حجاجي و حجاجيته من الصنف التفاعلي نخصه باسم التحاج .
3- هو قول عملي و صفته العملية تلازم ظاهره البياني و التخييلي .

و تعتبر الاستعارة أبلغ و أقوى الآليات ، وتظهر فعاليتها العملية في ارتكازها على المستعار منه ، فتكون بذلك أدعى من الحقيقة لتحريك همة المخاطب إلى الاقتناع ، إذ يهدف إلى تغيير المقاييس التي يعتمدها المخاطب في تقويم الواقع و السلوك ، و أن يتعرف على ذلك من المخاطب ليكون سبب القبول و التسليم ، و ليس التخييل أو الصنعة اللفظية .

وقد يعمد المخاطب إلى تصنيف ذاته و إبرازها باستعمال الاستعارة [3] ،

و عبد القاهر الجرجاني هو« أول من استخدم أدوات حجاجية لوصف الاستعارة ....، هو الذي أدخل مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاثة التقرير و التحقيق و التدليل ، كما استفاد في ثنايا أبحاثه من مفهوم التعارض من غير أنه يطرحه طرحا إجرائيا صريحا »[1]

---

[1] ـ أبو حامد الغزالي : معيار العلم في المنطق ، شرحه أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1990 ، ص 57 .

[2] ـ ينظر : طه عبد الرحمن : اللسان و الميزان و التكوثر العقلي ، ص 229-235 .

[3] ـ ينظر : حافظ اسماعيل علوي: الحجاج مفهومه و مجالاته ، الجزء الأول ، ص 138 .

، و نتيجة هذا « نعتبر الصورة البلاغية ذات قيمة حجاجية ،إذا أحدثت تغييرا في الرؤية ، و كذلك إذا بدا استعمالها طبيعيا في الموقف ، أما إذا لم يحقق الكلام إذعان المخاطب لهذا الشكل الحجاجي، فإن الصورة تعد من قبيل الزخرف أي صورة أسلوبية »[2] ، و قيمة الوصف التعارضي للاستعارة تعود في نظر طه عبد الرحمن إلى أنه يكشف عن آليات حوارية و حجاجية و عملية في بنيتها ، و تجعلها مركبة المستويات و متداخلة الذوات و متنوعة العلاقات .

تقوم حجاجية الاستعارة عند عبد القاهر على مفهوم الادعاء ، فالاستعارة ليست حركة في الألفاظ إنما هي حركة في المعاني و الدلالات ، و هي ليست بديعا و إنما هي طريقة من طرق الإثبات الذي يقوم على الادعاء ، و ما لم نتبين هذه البنية الحجاجية للادعاء الحجاجي عند الجرجاني ، و لم نقف على وجوه اشتغالها في خطابه ، فلا يبعد أن تستغلق علينا أحكامه و نتائجه استغلاقا [3] .

و يقوم الادعاء عند عبد القاهر بحسب طه عبد الرحمن على مبادئ و مقتضيات أساس هي :

_ مبدأ ترجيح المطابقة ، ومقتضاه أن الاستعارة ليست في المشابهة بقدر ما هي في المطابقة ، أي أن المستعار منه و المستعار له يبلغ التشابه بينهما درجة ينتفي معها الاختلاف ، و يصير شيئا واحدا ، و بحسب المقتضى المطابقي للادعاء ، فالقول الاستعاري متلبس .

_ مبدأ ترجيح المعنى ، و مقتضاه أن الاستعارة ليست في اللفظ بقدر ما هي في المعنى ، فمدار هم الاستعارة ليست في المعنى المأخوذ مباشرة من اللفظ ، و إنما على معنى ثان يتولد في النفس بطريق هذا المعنى الأصلي ، و هكذا فالمقتضى المعنوي للادعاء هو أن القول الاستعاري يستند إلى بنية استدلالية .

---

[1] ـ طه عبد الرحمن : الاستعارة بين حساب المنطق و نظرية الحجاج ، مجلة المناظرة ، العدد 4 ، ماي 1991 ، ص70 .

[2] ـ نفسه ، ص141 .

[3] ـ ينظر : نفسه ، ص 60 .

_ مبدأ ترجيح النظم ، و مقتضاه أن الاستعارة ليست في الكلمة بقدر ما هي في التركيب ، فالكلام متعلق بعضه ببعض بوجه مخصوص ، و لا يستقيم ذلك إلا بأمرين : أولهما مقتضيات العقل ، فالنظم هو تناسق دلالاتها فيما بينها تناسقا يستوفي شرائط التعليل العقلي ، و الثاني قوانين النحو ، و هو النظر في أسباب التفاضل التعبيري و التعبيري للجمل فضلا عن قيامها بشرائط السلامة التركيبية ، و بهذا فالمقتضى النظمي للادعاء هو أن القول الاستعاري يصير تركيبا خبريا أصليا لا ينحصر في الربط بين مخبر عنه و مخبر به ، بل يضيف إليهما عنصرا ثالثا هو ذات المخبر ، و بهذا ينقل الجرجاني القول الاستعاري من مرتبة الدلالة المجردة إلى مرتبة التداول التي تتوخى مقتضيات مقام الكلام [1].

و يرى طه عبد الرحمن أن مفهوم الادعاء أساس في إدراك حجاجية الاستعارة ، إلا أن استكمال عناصرها النظرية يفرض الاشتغال بمفهوم آخر ، هو الاعتراض : و هو مفهوم يحضر عند عبد القاهر الجرجاني حضورا مضمرا [2].

فالاستعارة عند الجرجاني « ضرب من التشبيه و نمط من التمثيل ، و التشبيه قياس و القياس يجري فيما تعيه القلوب و تدركه العقول ، و تستفتى فيه الأفهام و الأذهان ، لا الأسماع و الآذان » [3] ، ومنه فحجاجية الاستعارة تعني فعاليتها في التأثير على الأذهان و الأفهام ، و تعني نوعا خاصا من الاستدلال العقلاني ومن الفضائل المعرفية و الإدراكية .

و الاستعارة المفيدة عند عبد القاهر الجرجاني هي التي تكون : « أمد ميدانا ، و أشد افتتانا ، و أكثر جريانا ، و أعجب حسنا و إحسانا ، و أوسع سعة ، و أبعد غورا ، أذهب نجدا في الصناعة و غورا ، من أن تجمع شعبها و شعوبها ، و تحصر فنونها و ضروبها ، و أسحر سحرا ، وأملأ بكل ما يملأ صدرا ، ويمتع عقلا، ويؤنس نفسا ، و يوفر آنسا» [4].

من خلال هذه الأوصاف المتعددة و المختلفة للاستعارة ، يتضح أن الاستعارة المفيدة عند الجرجاني هي التي تجمع بين قطبين أساسيين في كل إقناع و هما العقل و النفس

---

[1] ـ ينظر: المرجع السابق ، ص 60-62 .

[2] ـ ينظر : نفسه ، ص66-69 .

[3] ـ عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 20 .

[4] ـ نفسه ، ص : 40 .

لكونها جامعة بين الشعري الجمالي الذي يقنع النفس و يصيب الفؤاد ، وبين الفكري العقلي الذي يقنع العقل و يمتعه .

أما في الدراسات الغربية المعاصرة فنجد شايم بيرلمان في كتابه امبراطورية البلاغة يقول :

« إن اللجوء إلى مفعولات اللغة و إلى قدرتها على الإثارة هو الذي يسمح بالتنقل بين البلاغة باعتبارها فن الإقناع ، و البلاغة باعتبارها تقنية التعبير الأدبي » [1] .

و بالنسبة إليه فاللجوء إلى الاستعارة و التمثيل يشكل خاصية من خصائص التواصل و الاستدلال اللا شكلاني ، فأحيانا يبدو ممكنا الاستغناء عنهما ، و خاصة عندما يتعلق الأمر بالوصول إلى خلاصة بصيغة رياضية ، و أحيانا يبدو أنهما ، و خاصة في الفلسفة و في تعابير الفكر الديني يوجدان في مركز الرؤية للعالم و للإنسان و لله [2] .

و بالنسبة إلى بيرلمان و تيتيكا « كل تصور لا يلقي الضوء على أهمية الاستعارة في الحجاج لا يمكن أن يشفي غليلنا » [3] ، و دور الاستعارة في نظرهما يمكن أن تتضح بشكل أفضل في علاقة بالنظرية الحجاجية للتمثيل [4] .

و إن من أهم الإستعارات الواردة في الرسالة و التي تلتحم التحاما شديدا مع بنيتها العجائبية : هي تشخيص الحيوان و منحه خصائص الإنسان ، بل و أكثر من ذلك فمن الحيوان و الثمار ما يملك حتى خاصية التحول إلى الإنسان ، مما يضفي نوعا من المتعة على العالم المتخيل العلائي ، فكل شيئ مباح في غفران المعري ، وهو إشارة إلى أن كل شيئ كان مباحا في معتقد ابن القارح ، و إقباله على الشهوات و اللهو و المجون ومتاع الدنيا و ملذاتها الفانية « و ما شخصية ابن القارح إلا الشخصية التي حضيت بعناية أبي العلاء ، و تقديمها على هذا النحو لا يخلو من سخرية لاذعة مقصودة من المؤلف ، حيث قدم من خلالها نموذجا للإنسان المسلم مدعي العلم و التقوى ، الذي يفرض هيمنته على

---

[1] ـ السابق ، ص 127 .

[2] ـ ينظر : جابر عصفور مفهوم الشعر : دراسة في التراث النقدي ، التنوير للطباعة و النشر، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، ص 127 .

[3] ـ المرجع نفسه ، ص535 .

[4] ـ ينظر : نفسه ، ص نفسها .

الآخرين بناء على هذا الادعاء ، و هو في نفس الوقت ضعيف النفس و الدين منافق متهالك على الدنيا ، و رغم توبته في الدنيا فهو يواصل بحثه عن المتع الحسية بمختلف أشكالها في الجنة التي لا يرى فيها سوى هذا الجانب الحسي » [1]، فنجده في روضة الحيات يشخص الحيات و يمنحهن خصائص الإنسان [2]، « فإذا هو بحيات يلعبن و يتماقلن ، و يتخافقن و يتثاقلن ، ..... فينطقها الله جلت عظمته بعدما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد ....»[3] ، ثم يحاور الحية ذات الصفا، ثم ينتقل إلى الحوار مع نوع آخر من الحيات ، تلك الحية التي يمنحها خاصية القراءة و الحكمة و المعرفة ، حيث يقول المعري : « و تقول حية أخرى : إني كنت أسكن في دار الحسن البصري ، فيتلو القرآن ليلا ، فتلقيت منه الكتاب من أوله إلى آخره ، فيقول لا زال الرشد قرينا لمحله : فكيف سمعته يقرأ ..... فتقول : لقد سمعته يقرأ هذه القراءة ، و كنت عليها برهة من الدهر ، فلما توفي رحمه الله ، انتقلت إلى جدار في دار أبي عمرو بن العلاء ، فسمعته يقرأ ، فرغبت عن حروف من قراءة الحسن كهذين الحرفين ... فلما توفي أبو عمرو كرهت المقام، فانتقلت إلى الكوفة ، فأقمت في جوار حمزة بن حبيب ، فسمعته يقرأ بأشياء ينكرها عليه أصحاب العربية » [4] ، فقد شخص المعري هذه الحية ومنحها عدة صفات إنسانية منها صفة القول ثم السماع و التلقي (القرآن الكريم) ، الانتقال بعد وفاة الحسن و أبي عمرو ، أخذها القراءة من ثلاثة مصادر ، مقارنة القراءات مما يمنحها خاصية الحكمة ، الحل و الترحال في طلب المعرفة [5].

هذا التشخيص كله ادعاء على شخصية المعري ، فهو يصبو إلى معالجة بعض القضايا التي تشغل باله على لسان الحية (موظفا الاستعارة و التشخيص) ، لكن الاعتراض هنا يكمن في بعد آخر للحية (المشبه) ، فالحية عند العرب لا بيت لها ، و كل بيت قصدت نحوه هرب أهله ، فهي سيارة ، و كلما وجدت جحرا دخلت واثقة بأن الساكن فيه بين

---

[1] ـ ألفت كمال زكي الروبي : تحول الرسالة و بزوغ شكل قصصي في رسالة الغفران ، مجلة فصول ، مج 13 ، ع 3 ، خريف 1994 ، ص 85 .

[2] . ينظر : رسالة الغفران : المشهد تحت عنوان حيات الفردوس : ص 205-214 .

[3] ـ نفسه : ص205 .

[4] ـ نفسه ، ص 206-207 .

[5] ــ ينظر : هجيرة لعور بنت عمار : الغفران في ضوء النقد الأسطوري ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط 01 ، 2009 م ، ص 139 – 142 .

أمرين ، فإما أقام فصار طعما لها ، و إما رحل فصار البيت لها ما أقامت فيه ، و الذكر لا يقيم في موضع و إنما يقيم على بيضها بقدر ما تخرج فراخها ، و تقوى على الكسب و التماس الطعام [1] ، لكن المفارقة هنا تكمن في الحية المزودة بالمعارف المتفقهة في أوجه القراءات القرآنية ، و هذا هو الفرق بين الحية في الواقع ، و الحية في غفران المعري تشخيصها لتعبر عن أرائه ، فهي هنا تمثل شخصية أبي العلاء في حد ذاتها، فهي هنا مسالمة لم تظلم من سكنت دارهم ، بل نهلت العلم و المعرفة عنهم ، و لم ترحل ، بل صبرت على العلم و طال بقاؤها " فتلقيت منه الكتاب من أوله إلى آخره"، و لما توفي الحسن انتقلت إلى جدار أبي عمرو بن العلاء ، و لما توفي أبو عمرو كرهت المقام ، فانتقلت إلى الكوفة ، فقد عرف عن المعري الحل و الترحال لنهل العلم و المعرفة ، فكان كالحية لا يستقر في مكان ، و كالحية القارئة [2] يتنقل قصد نهل المعرفة « ففي المرحلة الأولى من مراحل بناء الشخصية العلائية ، نجد أبي العلاء شابا طامحا إلى العلم و المعرفة ، لم تثنه العاهة التي ابتلي بها صغيرا ، عن الحل والترحال في سبيلهما » [3] ، فالحية القارئة في حوارها مع ابن القارح لم تعرض أوجه القراءات القرآنية فقط ، بل تطرقت إلى قراءة الشعر أيضا ، من خلال تناول بعض المسائل اللغوية و العروضية و النحوية ،

وبعد ذكر عدد كبير من الأقوال و الشواهد الشعرية على لسان الحية تدل على سعة إطلاع المعري ، يقول المعري : « و يكهر ، أزلفه الله مع الأبرار المتقين ، لما سمع من تلك الحية ، فتقول هي : ألا تقيم عندنا برهة من الدهر ؟ فإني إذا شئت انتفضت من إهابي فصرت مثل أحسن غواني الجنة ، لو ترشفت رضابي لعلمت أنه أفضل من الدرياقة التي ذكرها ابن مقبل في قوله :

سقتني بضهباء درياقة متى ما تلين عظامي تلن

و لو تنفست في وجهك لأعلمتك أن صاحبة عنترة تفلة صدوف ، و الصدوف الكريهة رائحة الفم ، و إنما تعني قوله :

---

[1] ـ ينظر : الجاحظ : الحيوان ، مج 1 ، ج 1 ، ص 61-62 .

[2] ـ ينظر : فوزي محمد أمين : رسالة الغفران بين التلميح و التصريح ، دار المعارف ، مصر ، ط1 ، 1991 . ص 55 .

[3] ـ أبو العلاء المعري ، رسالة الغفران ، ص 6

و كأن فارة تاجر بقسيمة سبقت عوارضها عليك من الفم

و لو أدنيت وسادك إلى وسادي ، لفضلتني على التي يقول فيها الأول :

باتت رقودا و سار الركب مدلجا و ما الأوانس في فكر لسارينا

كأن ريقها مسك على ضرب شيبت بأصهب من بيع الشآمينا

يا رب لا تسلبني حبها أبدا و يرحـــــــم الله عبدا قال آمينا

فيذعر منها ... و يذهب مهرولا في الجنة ، و يقول في نفسه : كيف يركن إلى حية شرفها السم ، و لها بالفتكة هم ، فتناديه : هلم إن شئت اللذة ، فإني لأفضل من حية ابنة مالك التي ذكرها العبسي في قوله :

ما ولدتني حية ابنة مالك سفاحا و لا قولي أحاديث كاذب

و أحمد عشارا من حية ابنة أزهر التي يقول فيها القائل :

إذا ما شربنا ماء مزن بقهوة ذكرنا عليها حية ابنة أزهرا

و لو أقمت عندنا إلى أن تخبر ودنا و إنصافنا ، لندمت إن كنت في الدار العاجلة قتلت حية أو عثمانا .

فيقول و هو يسمع خطابها الرائق : لقد ضيق الله علي مراشف الحور الحسان ، إن رضيت بترشف هذه الحية » [1] .

ففي الاستعارة و التشخيص هنا للحية تعتبر حجاجية على طرفين هما :

1/- شخصية المعري الطالبة للعلم و المرتحلة في سبيله ، و الصابرة عليه ، مما أكسبها موسوعية في الطرح و سعة في الاطلاع .

2/- شخصية ابن القارح : و يهكر بمعنى يشتد عجبه ، في هذا دلالة على قصور ابن القارح أمام الحية الفقيهة ،، فهو قصور فكري من جهة ، و من جهة أخرى ، فإن ما جاء

[1] **- رسالة الغفران : ص 110-112** .

على لسان الحية يدل على تشيع ابن القارح (حية / عثمانا) ، فقد استعمل المعري هذه الكلمات مشخصا الحية موظفا الاستعارة ليصل إلى مبتغاه و هو التعريض بابن القارح ، كما يحلو له لتومئ من خلالها على تشيعه ، حيث : « أن العثمان هو نفسه الثعبان ، لكننا نجده يختار هذا الاسم بالذات للدلالة على معنى أعمق ، و هو العداوة التي يكنها ابن القارح لعثمان بن عفان و آله ، و كيف لا و هو شيعي ، وصل إلى جنة الخلد من خلال تشبثه بركب عائشة رضي الله عنها ، ذلك أن أبا العلاء استخدم عثمانا ، و كان في إمكانه أن يستخدم ثعبانا و الكلمتان بمعنى واحد ، و فطنا أخيرا إلى التعمية في كلمة حية ، فقد أرادها أبو العلاء من الحياة ، و عليه تكون الحية مرادفة في المعنى ل عائشة ، و تكون العبارة على هذا النحو" لندمت إن كنت في الدار العاجلة قتلت عائشة أو عثمانا " و كأن أبا العلاء يلوح لابن القارح على لسان الحية بما كان يأتيه من سب عائشة و عثمان ومعهما بالطبع سائر الصحابة على ما يفعله غلاة الشيعة » [1] .

فالحية القارئة المتفقهة العارفة لو شاءت تحولت إلى أحسن غواني الجنة لو قبل ابن القارح البقاء معها، و سلكت في سبل إغرائه و غوايته و هو صاحب الشهوات ، حيث ذكرت شواهد شعرية تنم عن اللذة و النشوة و تعده بالمتعة – إن هو مكث معها – لذة تشعرنا بلذة الخطاب نفسه ، فالقارئ مندهش هنا من هذه اللذة التي تعد بها الحية لا تملك إلا سما يرتشفه من وقع في شباكها ، ، ولكنه كان ذكيا لم تنطو عليه حيل و إغراءات الحية " لقد ضيق الله علي مراشف الحور الحسان إن رضيت بترشف هذه الحية " ، فحين تتجلي دلالة الخطاب تتكشف لذته « يبدو أن المعري قد شاء أن يولد من لذة الخطاب لذة حسية ، إذ جعل الحية تتأنث فتمارس إغراءها ، غير أن القارئ المشروط بثقافة الأرضية يعجز عن الفصل بين طبيعة الحية المؤذية ، و طبيعتها المكتسبة في الجنة ، فتضطرب الصورة و يكون الخروج عن المحاكاة و عن المعهود و المألوف تلك هي لذة النص » [2] .

---

[1] ـ **فوزي محمد أمين : رسالة الغفران بين التلميح و التصريح ، ص 109 .**

[2] ـ **عبد الوهاب زغدان : المكان في رسالة الغفران ، أشكاله ووظائفه ، تقديم محمد الخبو ، دار صامد للنشر و التوزيع ، سفاقس ، الجمهورية التونسية ، ط 2 ، مارس 1995 ، ص 109 –110 .**

فقد لجأ المعري إلى الاستعارة و تشخيص الحيوان و هو مسلك يعد متنفسا ، يخرج من خلاله معاناته و آرائه ، إذ يمكنه « التعبير عن بعض المضامين بصورة غيرية حتى لا تثير السلطات السياسية و الاجتماعية » [1].

فقد استعار المعري من الحية صفات المكر و نقض العهد و الأذى ومنحها لابن القارح كما استعار صفات النطق و السماع و تلقي المعرفة ومنحها للحية الحيوان ، لتكون هذه الاستعارة حجاجا على وضع معين و تعبيرا عن نظرة معينة للغير على لسان الغير تبرأة للنفس .

كما نجده في موضع آخر يستعير صفة من صفات الذئب و الأسد ، فيحول بالمماهاة ابن القارح إلى حيوان مفترس ، ذلك أن الأسد و الذئب يعبران بامتياز عن الحيوان المفترس ، كما استعار صفة و ملكة الكلام و النطق من الإنسان و منحها للحيوان ، و ذلك حجاجا يدس من خلاله بعض أرائه النقدية تحت عنوان أسد الجنة و ذئب الجنة في الفصل الرابع (جنة العفاريت)[2] حيث يقول :

أسد الجنة : « و يحم فإذا هو بأسد يفترس من صيران الجنة و حسيلها ، فلا تكفيه هنيدة و لا هند ، أي مائة ، و لا مائتان ، فيقول في نفسه ، لقد كان الأسد يفترس الشاة العجفاء ، فيقيم عليها الأيام لا يطعم سواها شيئا . فيلهم الله الأسد أن يتكلم ، و قد عرف ما في نفسه ، فيقول : يا عبد الله أليس أحدكم في الجنة تقدم له الصحفة ، و فيها البهط و الطريم مع النهيدة ، فيأكل منها مثل عمر السموات و الأرض ، يلتذ بما أصاب فلا هو مكتف و لا هي الفانية ؟ و كذلك أنا أفترس ما شاء الله فلا تأذى الفريسة بظفر و لا ناب ، و لكن تجد من اللذة كما أجد بلطف ربها العزيز . أتدري من أنا أيها البزيع ؟ أنا أسد القاصرة التي كانت في طريق مصر ، فلما سافر عتبة بن أبي لهب يريد تلك الجهة ، و قال

---

[1] ـ أنس داوود ، الأسطورة في الشعر العربي الحديث ، المنشأة العربية للنشر و التوزيع و الإعلان ، ص247 .

[2] ـ ينظر : أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص155-156 .

النبي ، صلى الله عليه و سلم : اللهم سلط عليه كلبا من كلابك ، ألهمت أن أتجوع له أياما و جئت و هو نائم بين الرفقة فتخللت الجماعة إليه ، و أدخلت الجنة بما فعلت » [1].

ذئب الجنة : « و يمر بذئب يقتنص ظباء فيفني السربة بعد السربة ، و كلما فرغ من ظبي أو ظبية ، عادت بالقدرة إلى الحال المعهودة ، فيعلم أن خطبه كخطب الأسد ، فيقول ما خبرك يا عبد الله ؟ ، فيقول : أنا الذئب الذي كلم الأسلمي على عهد النبي ، صلى الله عليه و سلم ، كنت أقيم عشر ليال أو أكثر ، لا أقدر على العكرشة و لا القواع ، و كنت إذا هممت بعجي المعيز آسد الراعي علي الكلاب ، فرجعت إلى الصاحبة مخرق الإهاب . فتقول : لقد خطئت في أفكارك ، ما خير لك في ابتكارك ، و ربما رميت بالسروة ، فنشبت في الأقراب ، فأبيت ليلتي لما بي ، حتى تنتزعها السلقة ، و أنا بآخر النسيس ، فلحقتني بركة محمد ، صلى الله عليه و سلم » [2] .

إن المعري في هذين المقطعين من خلال استعارة ملكة الكلام للأسد و الذئب ، و من خلال استعارة صفة الحيوانية و النهم و الافتراس أراد أن يدل على وضاعة و انحطاط ابن القارح المادية ، فهو متهالك على الماديات لا يشبع أبدا ، و أبرز افتراس و أكل اللحم بالنسبة للحيوان المفترس أمر عادي ، لكنه بالنسبة للإنسان يكون حجاجا على النميمة و الغيبة ، و هذا بعد ديني أراد المعري الاستدلال عليه من خلال المتعة و اللذة في أكل اللحم و عدم شبع نفس الإنسان ، بل حتى الفريسة (المغتاب) يتلذذ و يتجدد ، و هنا تحد صارخ لابن القارح ، فالمعري فرح متلذذ بغيبة ابن القارح ، و كأنه يقول له : أنت في وضاعة فكرية و مادية ، فلا ينقص من قيمتي و مكانتي إن أكلت لحمي بالغيبة ، بل أنا متلذذ و متجدد بذلك لأنك دوني منزلة مهما فعلت ، و هذا غمز يعيه ابن القارح ، فهو متهالك على المأكل و الملذات ، و في التطرق لذئب الجنة لا يغفل الإشارة إلى دور الأنثى الذئبة (السلقة) في خلاص الذئب ، فكان جزاؤه الجنة و تعويضه ما حرم منه (افتراس أسراب الظباء).

---

[1] ـ **أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص 155 .**

[2] ـ **نفسه : ص 156**

3/ ــ التمثيل :

لم يغفل الجرجاني القوة التأثيرية التي للتمثيل في فنون القول و ضروبه ، فإذا « كان مدحا كان أبهى و أفخم و أنبل في النفوس و أعظم ، و أهز للعطف ، و أسرع للإلف ، و أجلب للفرح ، و أغلب على الممتدح ، و أوجب شفاعة للمادح ، .... و إن كان ذما كان مسه أوجع ، و ميسمه ألدغ ، ووقعه أشد ، و حده أحد ، و إن كان حجاجا كان برهانه أنور ، و سلطانه أقهر ، و بيانه أبهر ، و إن كان افتخارا كان شأوه أبعد ، و شرفه أجد ، و لسانه ألد ، و إن كان اعتذارا كان إلى القبول أقرب ، و للقلوب أخلب ، و لغرب الغضب أفل ... و إن كان وعظا كان أشفى للصدر ، و أدعى إلى الفكر ، و أبلغ في التنبيه و الزجر » [1] .

ويقول الجرجاني إن من الأسباب التي للتمثيل هذا التأثير « أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من الخفي إلى الجلي ، و تأتيها بصريح بعد مكني ، و أن تردها في الشيئ تعلمها إياه إلى شيئ آخر هي بشأنه أعلم ، و ثقتها به في المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس ، و عما يعلم بالفكر إلى ما لا يعلم بالاضطرار و الطبع ، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع ، و على حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر و الفكر في القوة و الاستحكام ، وبلوغ الثقة في غاية التمام »[2] .

ومن التمثيل في الرحلة الغفرانية نذكر هذا المشهد : و هو مشهد حيات الفردوس :

حيث يشير إلى الحية ذات الصفا الوافية لصاحب ما وفى ، فقد تجلى التمثيل في صورة بارعة كشفت المخفي من المعاني ، فكان التمثيل حجاجا سلطانه أقهر و بيانه أبهر ، يقول هذا المشهد :

---

[1] ـ **الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 102 .**

[2] ـ **نفسه : ص108 .**

« ثم يضرب سائرا في الفردوس فإذا هو بروضة مؤنقة ، و إذا هو بحيات يلعبن و يتمالقن ، و يتخافقن و يتثاقلن ، فيقول : لا إله إلا الله ، وما تصنع حية في الجنة ؟ فينطقها الله ، جلت عظمته ، بعدما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد ، فتقول : أما سمعت في عمرك بذات الصفا الوافية لصاحب ما وفى ؟ ، كانت تنزل بواد حصيب ، ما زمنها في العيشة بقصيب ، و كانت تصنع إليه الجميل في ورد الظاهرة و الغب ، و ليس من كفر للمؤمن بسب ، فلما ثمر بودها ماله ، و أمل أن يجتذب آماله ذكر عندها ثاره ، و أراد أن يقتفر آثاره ، و أكب على فأس معملة ، يحد غرابها للآملة ، ووقف للساعة على صخرة ، وهم أن ينتقم منها بأخرة ، و كان أخوه ممن قتلته ، جاهرته في الحادثة أو قيل ختلته ، فضربها ضربة ، و أهون بالمقر شربة ، إذا الرجل أحس التلف ، و فقد من الأنيس الخلف ، فلما وقيت صربة فأسه ، و الحقد يمسك بأنفاسه ، ندم على ما صنع أشد الندم ، ومن له في الجدة بالعدم ، ؟ فقال للحية مخادعا : و لم يكن بما كتب صادعا هل لك أن نكون خلين ، و نحفظ العهد إلين ، و دعاها بالسفه إلى حلف ، و قد سقي من الغدر بخلف ، فقالت : لا أفعل و إن طال الدهر ، و كم قصم بالغير ظهر ، إني أجدك فاجرا مسحورا ، لم تأل في خلتك حورا ، تأبى لي صكة فوق الرأس ، مارستها أبأس مراس ، و يمنعك من أربك قبر محفور ، و الأعمال الصالحة لها وفور ، وقد وصف ذلك نابغة بني ذبيان ، فقال :

و إني لألقى من ذوي الضغن منهم وما أصبحت تشكو من البث ساهره

كـما لقيت ذات الصفا من خليلها وكانت تديه المـال غبا و ظـاهره

فلـما رأى أن ثمـر الله ماله فأصبـح مسـرورا و سد مفاقره

أكـب على فأس يحد غرابها مذكـرة من المـعاول باتـره

وقام على جحر لها فوق صخرة ليقـتلها أو تخـطئ الكف بادرة

فلما وقـاها الله ضربة فـأسه و للـبر عين لا تغمض ناظره

فقال : تعـالي نجعل الله بيننا على مالـنا أو تنجزي لي آخره

فقالت : معاذ الله أفـعل إنني رأيتك مسـحورا يمينك فاجره

أبى لـــــي قبر لا يزال مقابـلي و ضربة فأس فـــــوق رأسي فاقره

يقول عبد القاهر الجرجاني عن التمثيل – كل تمثيل عنده تشبيه ، و ليس كل تشبيه تمثيل ، لأن التشبيه أعم و التمثيل أخص منه « إذا جاء في أعقاب المعاني ، أو برزت هي باختصار في معرضه ، و نقلت عن صورها الأصلية إلى صورته ، كساها أبهة و كسبها منقبة ، و رفع من أقدارها ، و شب من نارها و ضاعف قواها في تحريك النفوس لها ، و دعا القلوب إليها ، و اشتثار لها من أعاصي الأفئدة صبابة و كلفا ، و قسر الطباع على أن تعطيها محبة و شغفا » [1] .

نلاحظ من خلال هذا التمثيل الوارد في البيتين الأول و الثاني من قول النابغة :

و إني لألقى من ذوي الضغن منهم وما أصبحت تشكو من البث ساهره

كما لقـــيت ذات الصفا من خليلها وكانت تديه المـــــال غبا و ظاهره

و باقي الأبيات تبين تفاصيل ماذا لقيت ذات الصفا من خليلها من نقض العهد « حيث كانت العرب تضرب أمثالا على ألسنة الهوام ، قال المفضل الضبي يقال امتنعت بلدة على أهلها بسبب حية غلبت عليها ، فخرج أخوان يريدانها فوثبت على أحدهما فقتلته ، فتمكن لها أخوه في السلاح ، فقالت : هل لك أن تأمني ، فأعطيك كل يوم دينارا ، فأجابها على ذلك حتى أثرى ، ثم ذكر أخاه فقال : كيف يهنئني العيش بعد أخي ؟، فأخذ فأسا و سار إلى جحرها فتمكن لها، فلما خرجت ضربها على رأسها ، فأثر فيه ولم يمعن ، فطلب الدينار حتى فاته قتلها ، فقالت : إنه ما دام هذا القبر و هذه الضربة برأسي ، فلست آمنك على نفسي »[2] .

نلاحظ أن المعري قد ذكر قصة الحية **ذات الصفا**[3] تحت عنوان حيات الفردوس عندما انتهى ابن القارح من حديثه مع آدم عليه السلام ، ثم سار في الفردوس ، فإذا هو بروضة بها حيات يلعبن و يتماقلن (يتغاطسن في الماء)، و يمرحن ، و يستغرب وجودهن

---

[1] ـ خطيب القزويني : الإيضاح في علوم البلاغة ، ص 101–102 .

[2] ــ أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص 205 –210

[3] ــ ينظر : هجيرة لعور بنت عمار : الغفران في ضوء النقد الأسطوري ، ص 152 – 154 .

في الجنة ، و يتساءل عن ذلك ، فينطقها الله – جلت عظمته– بعدما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد : أما سمعت في عمرك بذات الصفا الوافية لصاحب ما وفى : ثم تسرد قصتها ، و يوظف أبو العلاء مقطوعة شعرية من قصيدة النابغة الذبياني ، و سرد من خلالها كذلك قصة الحية ذات الصفا ، فنلاحظ أن التمثيل الوارد في أول بيتين قد جاء في أعقاب المعاني (أي في أعقاب سرد الحية لقصتها بعد استغراب ابن القارح ، و تم سرد القصة مرتين مما كساها أبهة و كسبها منقبة ، و رفع من أقدارها ، و شب من نارها و ضاعف قواها في تحريك النفوس لها ، و دعا القلوب إليها ، و اشتثار لها من أعاصي الأفئدة صبابة و كلفا ، و قسر الطباع على أن تعطيها محبة و شغفا ، المرة الأولى نثرا و المرة الثانية شعرا .

ـ المرة الأولى : نثرا : إنطاقها و التحدث بلسان حالها " فينطقها الله– جلت عظمته– بعدما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد فتقول أما سمعت في عمرك "بذات الصفا" الوافية لصاحب ما وفى .

ـ المرة الثانية : شعرا : استشهادا بأبيات نابغة بني ذبيان ، و قد أضافت القصة من خلال التمثيل الوارد في البيتين الأولين ما عجزت عنه القصة نثرا دون أن نغفل الأثر الجمالي للعروض و القافية في نفس المتلقي .

و إني لألقى من ذوي الضغن منهم وما أصبحت تشكو من البث ساهره

كما لقـــيت ذات الصفا من خليلها وكانت تديه المـــــال غبا و ظاهره

بما أن كل تمثيل تشبيه ،فقد أضاف هذا التمثيل التصريح بالمشبه (و إني لألقى من ذوي الضغن منهم) ، فهذه دعوى لكنها تفتقر إلى دليل ، أما المشبه به فهو قصة ذات الصفا (كما لقيت ذات الصفا من خليلها) ، فهو احتجاج لتلك الدعوى و برهان على إمكان وقوع ما أسند إلى المشبه ليتقبله المتلقي ، ووجه الشبه المستفاد من التمثيل نقض العهد بعد الاتفاق و الغدر بعد الألفة .

الأطراف متعددة و هي :

المشبه : إني (النابغة + ؟) / ذوي الضغن منهم .

المشبه به : ذات الصفا / خليلها

المشبه به تجلى واضحا مرتين على لسان الحية و في أبيات القصيدة ، أما علاقات المشبه (بين ذوي الضغن منهم و بين النابغة) فلا يمكن كشف علاقة الغدر هنا و عدم الاتفاق إلا بالرجوع إلى كامل قصيدة النابغة لفك شفرتها(العلاقة بين بني ذبيان و النابغة)

ألا أبلغا ذبيان عني رسالة فقد أصبحت ع منهج الحق جائره

و هذا ليس مهما بل نجد في التمثيل علاقة خفية أخرى ، تستشف من ذكر هذا التمثيل شعرا بعد سرد القصة نثرا بعد حديث ابن القارح مع أدم عليه السلام . فنستشف حالة التماثل و التشابه بين شخصية الحية ذات الصفا الوفية و شخصية المعري ، و بين شخصية الصاحب غير الوفي وشخصية ابن القارح من جهة أخرى .

_ الحية ذات الصفا = المعري

_ الصاحب غير الوفي = ابن القارح

ومن خلال هذا نخلص إلى أن المعري يغمز ابن القارح ضمنيا أن لا سبيل للمراوغة ، لأنه لن يستأمنه بعد الذي أظهره من الخيانة ، فعندما نسمع للحية ذات الصفا نكاد نسمع صوت المعري موجها إلى صاحبه الذي يضمر له الضغينة (ذوي الضغائن منهم) ، ومنه نلاحظ أن هذا التمثيل جاء لإبراز شخصية ابن القارح الماكرة الناكرة للجميل ، و التي لا يمكن في أي حال من الأحوال ائتمانها و الاطمئنان إليها و التحالف معها .

فصفة الخداع و نكران الجميل صاحبت ابن القارح على مسار الرسالة

فهذا التمثيل منح القالب القصصي الحواري على لسان الحية ذات الصفا جمالية و تأثيرا ، و يقول عبد القاهر « أن التمثيل يفيد فيه الصحة و ينفي الريب و الشك ، و يؤمن صاحبه من تكذيب المخالف ، و تهجم المنكر و تكذيب المعترض ، و موازنته بحالة كشف الحجاب عن الموصوف المخبر عنه حتى يرى و يبصر و يعلم كونه على ما أثبتته الصفة عليه موازنة ظاهرة صريحة » [1].

[1] ـ **الجرجاني : أسرار البلاغة : ص111** .

ومن أمثلة التشبيه التمثيلي و الذي وجه الشبه فيه منتزع من متعدد ما رواه المعري عن الخنساء و صخر [1] : « ... و يمضي ، فإذا هو بإمرأة في أقصى الجنة قريبة من المطلع إلى النار ، فيقول : من أنت ؟ فتقول : أنا الخنساء السلمية ، أحببت أن أنظر إلى صخر فاطلعت فرأيته كالجبل الشامخ و النار تضطرم في رأسه ، فقال لي : لقد صح مزعمك في يعني قولي :

و إن صخرا لتأم الهداة به كأنه علم في رأسه نار »

أما عن إبليس و بشار فيقول : « فيطلع فيرى إبليس لعنه الله ، وهو يضطرب في الأغلال و السلاسل ، و مقامع الحديد تأخذه من أيدي الزبانية : فيقول : الحمد لله الذي أمكن منك يا عدو الله ، و عدو أوليائه ، لقد أهلكت من بني آدم طوائف لا يعلم عددها إلا الله ، فيقول من الرجل ، فيقول : أنا فلان بن فلان من أهل حلب ، كانت صناعتي الأدب .....فيقول : و إن في الجنة لأشربة كثيرة عن الخمر ، فما فعل بشار بن برد ؟ فإن له عندي يدا ليست لغيره من ولد آدم : كان يفضلني دون الشعراء ، و هو القائل :

إبليس أفضل من أبيكم آدم فتبينوا يا معـــشر الأشرار

النار عنصره ، و آدم طينة و الطين لا يسمو سمو النار

لقد قال الحق ، و لم يزل قائله من الممقوتين »[2].

في هذا التمثيل تظهر الدعوى إبليس أفضل من أبيكم آدم ، أما برهانها ، الطين لا يسمو سمو النار ، ومنه من خلق من الطين (الأرض) لا يسمو سمو من خلق من نار .

---

[1] ـ **أبو العلاء المعري : رسالة الغفران : ص158 .**

[2] **. نفسه ، ص 159-160 .**

3/- الكناية [1] :

إذا كانت الاستعارة تحتل مكانا مرموقا في الدراسات البلاغية قديما وحديثا، فإن هناك بعض المظاهر اللغوية الشبيهة بها وهي الكناية ، ومن الكناية في الرسالة نذكر :

« لقد علم الجبر الذي نسب إلى جبريل .... أن في مسكني حماطة ما كانت قط أفانية ، و لا الناكزة بها غانية ، تثمر من مودة مولاي الشيخ الجليل ، كبت الله عدوه ، و أدام رواحه إلى الفضل و غدوه .....و الحماطة ضرب من الشجر ، يقال لها إذا كانت رطبة : أفانية ، و إذا يبست فهي حماطة . قال الشاعر :

إذا أم الوليد لم تطـــــــعني حنوت لها يدي بعصا حماط

و قلت لها : عليك بني أقيش ، فإنـــك غير معجبة الشطاط

و توصف الحماطة بإلف الحيات لها ، قال :

أتيح لها و كان أخا عيال شجاع في الحماطة مستكن

و إن الحماطة التي في مقري لتجد من الشوق حماطة ، ليست بالمصادفة إماطة ، و الحماطة حرقة القلب ، قال الشاعر :

و هم تملأ الأحشاء منه

فأما الحماطة المبدوء بها فهي حبة القلب ، قال الشاعر :

رمت حماطة قلب غير منصرف عنها ، بأسهم لحظ لم تكن غربا »[2]

إن في هذا المقطع مزيج رائع بين الجناس (الحماطة / الحماطة) ، و قد صرح المعري بالمعنيين : اسم الشجرة و صفاتها موظفا الاستشهاد بأبيات من الشعر لتقريب صورتها ، لكننا نجده يواري حديثه عن شجرة الحماطة مباشرة ليوهم صاحبه ابن القارح بأنه بصدد

---

[1] - ينظر : أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة ،ص 279 - 285 ، وينظر: السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 512 /523 ، وينظر: محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري (استراتجية التناص)، ص 111 - 117 .

[2] ـ أبو العلاء المعري : رسالة الغفران : ص 15-16

الحديث عن الحماطة التي هي حرقة القلب (كناية عن المحبة و الشوق) ، ثم ينتقل مباشرة في براعة لغوية للحديث عن الحضب ، يقول :

« و إن في طمري لحضبا وكل بأذاتي ، و لو نطق لذكر شذاتي ، ما هو بساكن في الشقاب ، و لا بمتشرف على النقاب ، ما ظهر في شتاء و لا صيف ، و لا مر بجبل و لا خيف ، يضمر من محبة مولاي الشيخ الجليل ، ثبت الله أركان العلم بحياته ، مالا تضمره للولد أم ، أكان سمها يدكر ، أم فقد عندها السم ، و ليس هذا الحضب مجانسا للذي عناه الراجز في قوله : و قد تطويت انطواء الحضب

وقد علم أدام الله جمال البراعة بسلامته ، أن الحضب ضرب من الحيات ، و أنه يقال لحبة القلب حضب» [1].

و يمزج حتى السخرية في قوله بعد ذلك مباشرة :

« و إن في منزلي لأسود ، و هو أعز من عنترة على زبيبة ، و أكرم عندي من السليك عند السلكة ، و أحق بإيثاري من خفاف السلمي بخبايا ندبة و هو أبدا محجوب ، لا تجاب عنه الأغطية و لا يجوب ، لو قدر لسافر إلى أن يلقاه ، و لم يحد عن ذلك لشقاء يشقاه ، و إنه إذ يذكر ليؤنث في المنطق و يذكر ، و ما يعلم أنه حقيقي التذكير ، و لا تأنيثه المعتمد بنكير ، لا أفتأ دائبا فيما رضي ، على أنه لا مدفع لما قضي . أعظمه أكثر من إعظام لخم الأسود بن المنذر ، و كندة الأسود بن معد يكرب ، و بني نهشل ابن دارم الأسود بن يعفر ذا المقال المطرب . و لا يبرح مولعا بذكره كإيلاع سحيم بعميرة في محضره و مبداه ، و نصيب مولى أمية بسعداه .....» [2]

إنه المزج الرائع للكناية و الجناس و السخرية ، هي براعة لغوية تتعب ذهن المتلقي البسيط ، أما المتلقي الفعلي (ابن القارح) فيفهم الغمز اللغوي و السخرية .

نتساءل : لم قرن ذكر الشجرة (الحماطة) بحرقة القلب ، وأشار في البداية أنها لا تسكنها الحيات (و لا الناكزة بها غانية) ، فالناكزة هي الحية اللاسعة و غانية أي مقيمة (ينظر

---

[1] ـ **رسالة الغفران : ص 16-17**

[2] ـ **نفسه : ص 17-18 .**

هامش الصفحة 15) ، و الحماط هو شجر كالتين أحمر الثمر حلوه ، ومنه نخلص أن قوله : " أن في مسكني حماطة ما كانت قط أفانية و لا الناكزة بها غانية تثمر من مودة مولاي الشيخ الجليل " ، و منه نستنتج أن الحماطة كناية عن محبة القلب ، لكن المعري عدل عن ذلك إلى ذكر الحماطة التي هي ضرب من الشجر ، و استشهد بأبيات الشعر،

ثم أشار إلى إلف الحيات لها ، ثم يواري حديثه عن الشجرة ليوهم المتلقي أنه يتحدث عن الحماطة التي هي حرقة القلب (أما الحماطة المبدوء بها فهي حبة القلب) ، يمكن أيضا أن تكون مجاز مرسل علاقته حالية كون المحبة ساكنة و حالة في القلب ، و منه لما يقول " إن في مسكني حماطة "، فالمسكن هنا كناية على القلب لا المنزل ، فنلاحظ براعة المعري في التلاعب بالقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي ، و الممتع أنه ينتقل إلى ذكر الحضب " و إن في طمري لحضبا " فالطمر : الثوب البالي ، و الحضب : الحية أو الضخم من ذكورها ، موكل بإذائه ... يضمر من محبة مولاي الشيخ الجليل ما لا تضمره للولد أم ، أكان سمها يذكر أم فقد هندها السم " و سياق الكلام يدل على أن السم هنا يراد به حليب الأم (تلاعب باللغة و قانون الأنفع) ذكر السم (الأذى و الكره) وما منعه أن يصرح بالحليب و المودة (المحبة التي تضمرها الأم لولدها) ، ثم يستشهد بالقول الراجز للأجل تأكيد أن الحضب هو الحية :

ولقد تطويت انطواء الحضب

ثم ينفي أن يكون الحضب المقصود هنا هو الحية بل محبة القلب .

و ينتقل بعد ذلك مباشرة في سخرية للحديث عن الأسود (الحية العظيمة السوداء) ، حيث يقول " و إن في منزلي لأسود ، و هو أعز علي من عنترة على زبيبة ، و أكرم عندي من السليك عند السلكة ، و أحق بإيثاري من خفاف السلمي بخبايا ندبة ..." ، هذه الأساليب المغالطية و الغمز و السخرية و التلاعب اللغوي و الاستشهاد و المزج بين الكناية و التشبيه و المجاز و الجناس يفك شفرتها المتلقي الفعلي (ابن القارح) فهو الذي يفهم صاحبه ، و هذا لا يمنعنا من الربط بين (شجرة الحماطة / شجرة الحيات) و بين (شجرة الخلد / شجرة الخطيئة) [1]، تلك الشجرة التي كانت السبب في إخراج آدم و حواء من الجنة ، و حرمانهما

[1] ــ ينظر : هجيرة لعور بنت عمار : الغفران في ضوء النقد الأسطوري ، ص : 95-97 .

من الخلود الأبدي ، فقد مثل لها المعري بتلك الشجرة التي أعدها لصاحبه في جنته واهما إياه أنها الشجرة التي ستمنحه الخلود الأبدي « فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل إن شاء الله بذلك الثناء شجر في الجنة لذيذ اجتناء »[1] ، لكنها ما هي إلا شجرة الخطيئة التي سيغوى بها ، فيخرج من الجنة العلائية ، و يرجع إلى واقعه الدنيوي الذليل بعد الفراغ من قراءة الرسالة ، فما رفعه إلا ليضعه لأن هذا ما يستحقه ، فقد وظف الشجرة التي يود من خلالها التعبير عن لوعة قلبه و اشتياقه و محبته ، و هو يشير إلى ثمار الغواية (تثمر) ، فقد قدم المعري ذكر الحماطة و ذكر أوصافها و راح يقدم شروحات ليوهم القارئ أنه يعبر عن لوعته و شوقه لصاحبه ، لكن هذه الحماطة مقترنة بالحيات و مختلطة بالمودة و الإلف و الإثمار ، و مختلطة بالكبت (كبت الله أعداءه) ، و الحماطة في مسكن أبي العلاء و في منزله الحيات (و إن في منزلي لأسود) ، وهي شجرة يرى فيها الشر (الحية) ، كما نجده يربط بين دلالة الحية و الأنثى (الغواية) .

المحبة و المودة ساكنة قلب المعري مثلما الحية ساكنة الشجرة اليابسة (الحماطة) ، لكنها تثمر المودة ، و كيف يكون ذلك ؟ و الحية تحمل دلالة الأذى و الشر (و لقد تطويت انطواء الحضب) ، فإن كان في ظاهره تعبير عن المودة إلا أنه في باطنه تعبير عن الشر و الأذى ، وهذا ما يستوعبه ابن القارح .

ومن أمثلة الكنايات الكثيرة في الشواهد الشعرية نذكر :

« فيقول ، ثبت الله كلمته على التوفيق : مضى الكلام في هذا يا أبا أمامة ، فأنشدنا كلمتك من أولها :

ألما على الممـــــــطورة المتأبده ، أقامت بها في المربع المتجرده

مضمخة بالمسك مخضوبة الشوى بدر و ياقـــــــوت لها متقلده

كأن ثناياها ، و ما ذقت طعمها ، مجاجة نحل في كميت مبرده

ليقرر بها النعمان عـــــــينا فإنها له نعمة ، في كل يوم مجدده

[1] ـ رسالة الغفران : ص 22 .

فيقول أبو أمامة : ما أذكر أني سلكت هذا القري قط » [1]، ثم يتحاوران حول نسبة القصيدة لصاحبها .

(ليقرر بها النعمان عينا) كناية عن صفة السعادة و الفرح الذي يحسه النعمان بعد نزول المطر في الأرض المتجردة ، و يمكن اعتباره مجازا كون العين جزء من الإنسان ، فالعلاقة جزئية ذكر الجزء و قصد الكل ، فالذي يفرح الانسان لا عينه فقط ، و ذكرت العين لأنها مرآة عاكسة لحالة الإنسان الداخلية .

5- المجاز المرسل:

هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة ومناسبة غير المشابهة كاليد إذا استعملت في النعمة ، لما جرت به العادة من صدورها عن الجارحة، بواسطتها تصل إلى المقصود بها وسمي بذلك لإرساله وإطلاقه عن التقييد بعلاقة خاصة ، وعلاقاته كثيرة وأشهرها : الكلية والجزئية ، السببية و المسببية ، الملزومية و اللازمية ، اعتبار ما كان واعتبار ما سيكون ، الحالية و المحلية ، الآلية ، العموم والخصوص ، البدلية و المبدلية ، الدالية والمدلولية ، إقامة صيغة المقام صيغة أخرى تسمي بالتعليق الاشتقاقي ، ويندرج تحت هذا النوع إطلاق اسم الفاعل على المصدر ، وإطلاق المصدر على اسم المفعول ، وإطلاق اسم المفعول على المصدر ، وإطلاق اسم المفعول على اسم الفاعل ، وإطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول ، والمجاز المرسل ضرب من التوسيع في الأساليب اللغة ، وفن من فنون الإيجاز في القول، وقد يكون اللفظ الواحد صالحا لأن يكون بالنظر إلى معنى واحد مجازا مرسلا واستعارة باعتبارين ، فإن لوحظ في الإطلاق المشابهة فهو استعارة ، وإن لوحظ غيره من العلاقات فهو مجاز مرسل [(2)] .

بل أحيانا يلتبس المجاز المرسل بالكناية « فإن المجاز المرسل يصير حالة خاصة من الكناية ، لأن كلا منهما يحتوي على علاقة بين شيئين اثنين ، و إذا صح هذا فإن كثيرا من العلاقات المنسوبة إلى المجاز هي علاقات الكناية ....على أن وضع مفهومي الكناية

---

[1] **ـ رسالة الغفران ، ص 71-72 .**

[2] **– ينظر : أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة ، ص : 229 – 236 .**

والمجاز المرسل يوحي بتمايزهما، إن لم يكن تمايزا كليا فإنه تمايز جزئي..... والحق إذا كان هناك تداخل فإن هناك تباين أيضا »[1].

هذا التمايز والتباين يتمثل في قرينة المجاز التي تمنع من إرادة المعنى الأصلي ، أما الكناية فإن قرينتها لا تمنع من إرادة الموضوع له [2].

ومن أمثلة علاقات المجاز المرسل :

« و إن في منزلي لأسود ، و هو أعز من عنترة على زبيبة ، و أكرم عندي من السليك عند السلكة ، و أحق بإيثاري من خفاف السلمي بخبايا ندبة و هو أبدا محجوب ، لا تجاب عنه الأغطية و لا يجوب ، لو قدر لسافر إلى أن يلقاه ، و لم يحد عن ذلك لشقاء يشقاه ، و إنه إذ يذكر ليؤنث في المنطق و يذكر ، و ما يعلم أنه حقيقي التذكير ، و لا تأنيثه المعتمد بنكير ، لا أفتأ دائبا فيما رضي ، على أنه لا مدفع لما قضي . أعظمه أكثر من إعظام لخم الأسود بن المنذر ، و كندة الأسود بن معد يكرب ، و بني نهشل ابن دارم الأسود بن يعفر ذا المقال المطرب ،ولا يبرح مولعا بذكره كإيلاع سحيم بعميرة في محضره و مبداه ،و نصيب مولى أمية بسعداه ....» [3].

فذكر اللون (اللون الأسود) قصد الحية ، و دعم ذلك بذكر عنترة بن شداد العبسي (اللون الأسود ملازم لبشرته) ، فالعلاقة هنا هي علاقة الملزومية ، أي اللزوم الخاص وهو عدم الانفكاك ، « وهو أن الشيء يلزم وجوده عند وجود الشيء الآخر كما في إطلاق الحرارة على النار و إطلاق الضوء على الشمس في قولك أنظر الحرارة أي النار ، وطلع الضوء أي الشمس ، والقرينة على ذلك طلع وأنظر »[4] ، فاللون الأسود ملازم و لا ينفك أبدا في الموروث العربي لعنترة بن شداد العبسي كونه كان عبدا أسودا ، ففي الحديث عن الحية واللون الأسود ، مباشرة قفز ذهن المعري إلى عنترة بن شداد العبسي . فعلاقة التلازم هنا وطيدة بين اللون الأسود و عنترة ، لكنها خافتة بين اللون الأسود و الحية ،

---

[1] – **محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري (استراتجيه التناص) ، ص 114 – 115 .**

[2] – **ينظر :أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة ، ص 230 .**

[3] ـ **نفسه : ص 17–18 .**

[4] – **نفسه ، ص 232 .**

فليست كل حية سوداء ، فالسواد غير ملازم للحيات و الثعابين ، لكنه ملازم لعنترة بن شداد .

ومن المجاز المرسل كذلك :

« وقوله :

فظللت أرعاها ، و ظل يحوطها حتى دنوت ، إذ الظلام دنا لها

فرميت غفلة عينه عن شاته ، فأصبت حبة قلبها و طحالها »[1]

أراد ب(شاته): امرأته أي زوجته .

فأصبت حبة قلبها و طحالها : كناية عن الحب و التعلق .

و يمكن اعتباره مجازا مرسلا علاقته محلية كون القلب محل الحب و التعلق ، فرميت غفلة عينه كناية عن اختلاس النظر.

و تتداخل الكناية بالمجاز في عدة مواضع : مثلا :

« ويقول نابغة بني جعدة ، وهو جالس يستمتع : يا أبا بصير أهذه الرباب التي ذكرها السعدي ، هي ربابك التي ذكرتها في قولك :

بعاصي العواذل ، طلق اليديـــ ـــن يعطي الجزيل ، و يرخي الإزارا

فما نطـــــــق الديك حتى ملأ ت كـــــــــوب الربـــاب له فاستدارا

إذا انكب أزهـــــــر بيـــن السقا ة ترامـــــــوا به غـــــــربا أو نظارا ؟

فيقول أبو بصير: قد طال عمرك يا أبا ليلى ، و أحسبك أصابك الفند ، فبقيت على فندك إلى اليوم ! أما علمت أن اللواتي يسمين بالرباب أكثر من أن يحصين ؟ » [2]

---

[1] ـ رسالة الغفران : ص 81

[2] ـ نفسه : ص 87-88 .

طلق اليدين : كناية عن صفة الكرم ، فهو كريم ، و العلاقة في المجاز المرسل جزئية ذكر الجزء (اليد) و هي طلقة مبسوطة ليدل على الكل (الإنسان الكريم) .

يرخي الإزارا : كناية أيضا على التكبر و التبختر ، و يمكن اعتبارها مجازا مرسلا علاقته تلازمية ذكر الإزار و هو الثوب ملازم لجسد صاحبه ووصفه (يرخي) ، ليدل على صفة في الممدوح و هي صفة التكبر و التبختر .

نطق الديك : كناية عن بزوغ الفجر و انتهاء الليل و السمر، سواء كانت بالرباب (الخمرة _ المعشوقة_ الموسيقى) ، و تحمل على محمل الاستعارة المكنية ، فالديك يصيح و لا ينطق ، و ما منعه أن يوظف صاح بدل نطق ؟! .

وختاما نشير إلى « أن هناك تداخلا بين الاستعارة والكناية والمجاز المرسل يتجلى في الانطلاق من عملية استدلالية لفهم الخطاب ، وفي عملية انتقاء عناصر دون أخرى ،على أن التعابير الكنائية قد يقصد بها المعنى الحرفي أحيانا ،والمجاز المرسل علاقته غير المشابهة ، وكلا هذين النوعين يحيلان على كيان في حين أن بعض الاستعارات لا تحيل إلا على مفاهيم »[1] .

6/- السخرية :

تميزت رسالة الغفران بطابع السخرية الذي أحكم المعري نسجه ، هذا الطابع الذي جعل رسالنه موضع اتهام نتج عنه إعراض أجيال متلاحقة عن قراءتها ، حتى أن البعض حكم عليها أنها « قد احتوت على مزدكة و استخفاف » [2] ، و أن المعري « قد أسبغ على نفسه من علوم اللغة دروعا تعصمه من وصمة الإلحاد ...و لكن هذا الكيد لم يزد الناس إلا علما به و اتهاما له » [3] ، فقد جمع المعري في الرسالة ثنائية الظاهر و الخفي في استراتيجية نقدية مقنعة من أجل خدمة مقاصده العابثة ببطل رحلته الفنية ، فكانت

---

[1] - **محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري (استراتجية التناص) ، ص116 .**

[2] ـ **الذهبي : نقلا عن الراجكواتي ، الميمني ، أبو العلاء و ما إليه ، ص 217 .**

[3] ـ **حسين طه : ذكرى أبو العلاء ، ص 218 .**

السخرية عنده تعبر عن رأي معين ، أو نظرة خاصة ، أو إحساس تجاه حالة أو ظاهرة أو منظر لا يتفق و الظواهر الطبيعية المألوفة في نظره [1].

و إذ السخرية أسلوب نقدي له مميزاته الفنية اعتبرت في الواقع بناء للحياة و حارسا للمثل العليا ، فهي تعتمد إيقاع الآخر في حرج مقصود لدفع حرج أكبر ، و رد خطر قائم أو متوقع ، و لهذا السبب تقوم على المقابلة بين الواقع المعطى و المثل العالي ، لتتقن فن المواجهة الإنسانية للظواهر و الأحداث ، و هي تدافع لأنها وعي التعارض بين الذات مذيبة كل واقع يبدو متعارضا مع مثال عظيم نلاحقه [2] ، و وتميز رسالة الغفران بطابع السخرية لا يعدو أن يجعلها ترتبط ارتباطا حميميا بشخصية الناقد و لها دورها في « تجديد النشاط النفسي و الترويح الجماعي ، فنتشر التفاؤل و تثري الإيمان بالمستقبل ، و تقوي طاقات الإنسان بالثقة »[3] ، مما يدفعنا إلى التساؤل عن الضرورات الحجاجية أو السيكولوجية أو الإيديولوجية التي يتطابق معها توظيف السخرية و تحديدها في أثر ما أو في عصر معطى [4] .

فطابع السخرية في الرسالة ضارب بجذوره في أعماقها ، و « كثيرا ما حد منها وخفف من نبرتها دون إرادة منه ، لكنه في الوقت نفسه حاول بإخلاص أن يضع هذه القوة الهائلة للضحك في الإطار الرسمي »[5] ، و لكن أبا العلاء لم يهو إلى حضيض السخرية المبتذلة المفجرة للضحك المجلجل ، و إنما « يضحك ضحكا خفيفا ، سريا ، مرا ، إذ لا يتقاطع هنا

---

[1] ـ ينظر : مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، رسالة ماجستير في النثر العربي القديم قسم اللغة العربية و آدابها ، جامعة السانيا ، وهران ، 2010-2011 ، ص 164-167 .

[2] ـ حافظ اسماعيل علوي ، الحجاج مفهومه و مجالاته ، الجزء 4 ، ص 245 .

[3] ـ الهوال جامد عبده : السخرية في أدب المازني ، ص 35 .

[4] ـ ينظر : حافظ اسماعيل علوي ، الحجاج مفهومه و مجالاته ، الجزء 4 ، ص 245 .

[5] باختين : ميخائيل : رابليه و جوجول : فن الكلمة و ثقافة الفكاهة الشعبية ، ترجمة أنور محمد ابراهيم ، مجلة النقد الأدبي فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر شتاء و ربيع 2004 ، ص 236 .

مفهوم الضحك مع معنى الفرح و السرور بوصفهما حالتين نفسيتين ، و إنما يتقاطع مع اغتباط العقل و يقظته ، و الضحك هنا عقلاني خالص » [1] .

و أول ما تنبغي الإشارة إليه هو أن الضحك انفجار أي رد فعل أولي عفوي ، في حين أن السخرية ضحك متأخر و ناشئ ، أنه رد فعل تأملي ثاني [2] ، فهي في كل أحوالها مفهوم للعالم يستهدف الهزء من المحيط لا من أجل المرور خلسة، لكن بهدف حث الآخرين على إزالة القناع ، فحيث تمر السخرية يتولد مزيد من الضوء و الحقيقة لأنها معرفة ثاقبة تقصي كل التباس [3] .

« لقد شكلت السخرية ironie بما هي استراتيجية خطابية حجاجية و أسلوبية أحد أهم أقنعة المحتمل vraisemblable » [4] ، فما علاقة السخرية بالمحتمل ؟ و كيف تتأسس العلاقة بينهما على خلفية حجاجية مقنعة في الرحلة الغفرانية ؟

و لا مجال للكشف عن هذه العلاقة إلا باستبطان السخرية كمحسن بلاغي و كتقنية حجاجية تتوخى تمرير حقيقتها في سياق تواصلي يفتح بوابة المحتمل على مصراعيها في الخطاب الساخر .

و السخرية طريقة تهكمية تقول عكس ما نود تبليغه عبر بلاغة المعنى المقلوب antiphrase [5] ، فهي تريد شيئا و تظهر غيره ، فتجيء بالذم في قالب مدحي ، و بالجد بالجد في قالب مازح ، أو تأتي بالحق في قالب الباطل ، و الغرض منه هو تقويم السلوك بطريقة الفكاهة .

---

[1] ـ الرقيق عبد الوهاب ، و بن صالح هند ، أدبية الرحلة في رسالة الغفران ، ص 109-110 .

[2] ـ ينظر : حافظ اسماعيل علوي : الحجاج مفهومه و مجالاته ، الجزء 4 ، ص 247 .

[3] ـ ينظر : نفسه ، الجزء نفسه ، ص نفسها .

[4] ـ نفسه ، الجزء 4 ، ص 241 .

[5] ـ ينظر : جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1982 . ص 356 .

و منه فالسخرية كمحسن بلاغي و كاستراتيجية خطابية حجاجية تجعل من المحتمل أهم انشغالاتها ، و يشير سعيد علوش : أنها تتمثل في منهج جدلي يعتمد على الاستفهام بمفهومه البلاغي ، إذ تعتبر طريقة في توليد الثنائية ، و التعليم على البعد المعرفي [1] .

و ما يكفل السخرية في تصور إريك غانس هو وضوح الحقيقة أو حضورها ، ذلك لأن الخطاب الساخر يستهدف إفحام من اعتبر النقيض عين الحقيقة أكثر مما يستهدف التعبير عن تلك الحقيقة بواسطة ما يناقضها ، بمعنى أن السخرية تقف على المسافة أو البعد أو التفاوت بين الملفوظ و الحالة الموضوعية للأشياء ، و أن اشتغالها على نقيض النقيض يجعل منها قيمة حجاجية ، فما هو مهم في السخرية هو مستوى القيم الحجاجية ، الذي يندرج عنده مفهوم النقيض، هذا المفهوم لا يعني الضد ، بل إن الذي يعني هو قيمة حجاجية معاكسة [2] ، و تفسير ذلك أن السخرية تلعب بين الملفوظ و الملفوظية حيث تتدرج السيرورات الحجاجية ، وما يحدد بالضرورة السخرية الكلامية هو القلب الحجاجي لا القلب الدلالي [3] .

إن السخرية لا تعني الانتقاص من المبتذل و اللامرغوب فيه و الاستهزاء به ، بل هي بديل أخلاقي و إيديولوجي للأخلاقي و الرديء ، فهي تقدم الزمان و الفضاء البديلين لأنها وعي انتقادي أو انتقاد واع يفضح الخطاب المضاد مفشيا سر حقيقته ، وهي بذلك ترفد الباث ومتلقيه بفرحة القصاص الماكر من الأفكار المزيفة و المحنطة ، و بقدر ما تفتح للبسمة طاقة تشرع طاقات البصر و البصيرة على الفجائي و المريب و السلبي و الاستلابي[4] .

ومن أشكال السخرية و التلاعب المقنع بين اللفظ و الملفوظية في الرسالة ، مما يعكس وعي المعري برسالة ابن القارح ، و ما يدل على أنه قد استقرأ الرسالة مرات عديدة قبل أن

---

[1] ـ ينظر : سعيد علوش : معجم المصطلحات الأدبية : منشورات المكتبة الجامعية ، الدار البيضاء 1989 ، ص 64 .

[2] ـ ينظر : نفسه ، ص 243 .

[3] ـ ينظر : نفسه ، ص244 .

[4] ـ ينظر : ذاكر عبد النبي : استراتيجيات السخرية في رواية إيميلشيل ، فصول ، م 12 ، ع 2 ، 1993 ، ص 317 .

يرد عليها ، فالمعري « لم يبخل على بطله طيلة الرحلة ، بلفظة إطراء واحدة ، عظمه ، و أجله على سطح الكلام ، و لكنه وبخه ، و أذله ، و حقره في عمقه ... لذلك لا يطلب منا أبو العلاء أن نؤمن بما يقول حرفيا ، و إنما يطلب منا أن نفهم بالتأويل أحكامه الانتقادية التي يتخذ لها ابن القارح موضوعا » [1] ، و لكون السخرية تقوم على المقابلة بين الواقع المعطى و المثل العالي ، نستشف مقابلة ساخرة بين ابن القارح الواقعي (كما هو في الواقع التاريخي) و ابن القارح الفني (في رسالة الغفران) ، و التي توحي لكل منهما أنه مكشوف للآخر حتى و إن توهم القارئ العكس ، مما يدل على أن شكل الحوار بينهما في الرسالتين (رسالة ابن القارح إلى المعري + رد و وصف المعري) عبارة عن خدعة ينزلق عبرها الوعي التام لكل منهما بصاحبه ، خاصة درجة وعي المعري بحقيقة ابن القارح و حرصه الشديد على تمعن استقراء رسالته ، فجاء رده مبوبا و مفصلا و مطعما برواية الغفران ، هذه الرحلة الغفرانية الساخرة و التي نسج المعري حبكتها في فضاء و زمان بديلين (الآخرة كبديل للحياة الدنيا) ، فتجلت السخرية و العبثية في المشاهد (في المحشر و الجنة و الجحيم) كأمكنة غيبية ما ورائية بديلة عن واقع معين ، كشف هذا البديل وضعا إيديولوحيا و حالة سيكولوجية للذات الساخرة ، و هي رفض الواقع (ما هو كائن) و تخيل البديل المحتمل (ما يحتمل و ما يرجى أن يكون) ، فكانت الرحلة الغفرانية متخيلة و افتراضية و كأنها حلم مر في خيال المعري ، و كشفت عن نظرته للحياة في شكل مقنع لا يستطيع التعبير عنه بصفة مباشرة ، فكانت السخرية في الرحلة الغفرانية استراتيجية خطابية و أسلوبية ترنحت بين لغة مضاعفة و نظرة ماكرة هازلة جادة توحي بالحقيقة و تنتصر لها .

و من مظاهر السخرية نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر[2]:

1/- التلفظ بالدعاء : إن الأدعية ملازمة لأغلب صفحات الرسالة و لا تخلو منها مشاهد الرحلة ، و المفارقة تكمن في الاختلاف و المغايرة ، فقد شكلت السخرية طريقة راقية عند المعري في توليد المعنى و بالتالي الوعي المضاد و إرغام الآخر على الاقتناع بقناعة الذات ووجهة نظرها ، ومن المفارقات التي تستشف من سخرية الدعاء مثلا :

---

[1] ـ **الرقيق عبد الوهاب و هند صالح ، أدبية الرحلة في رسالة الغفران ، ص 108 .**

[2] ـ **ينظر : مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 168-170 .**

ـ التلاعب بالدعاء و إخراجه عن أصل ما وضع له و جعله تعريضا تزكية مزيفة لما سيتبعه من أعمال من ذلك :

أ /- الدعاء لابن القارح بالتمكين في الدين و العلم وطول العمر :

في أغلب مشاهد الرحلة يقرن المعري اسم بطل الغفران بدعاء مسجوع بين عارضتين ، يرجو لبطله ابن القارح بعلو الشأن في الدين و العلم و طول العمر كقوله مثلا : « أيد الله العلم بحياته »[1] ، « خلد الله ألفاظه في ديوان الأدب »[2] ، هذه الأدعية و أمثاله كثيرة ترفع ابن القارح إلى مصاف الأدباء الجهابذة و رواة الشعر العارفين باللغة العربية ، و في هذا تعريض بما فاخر به علي بن منصور في رسالته التي بعث بها إلى المعري يقص عليه فيها مسيرة تلقيه هذه العلوم عن علماء اللغة في عصره « كنت أدرس على أبي عبد الله بن خالويه .... و لما مات سافرت إلى بغداد ، و نزلت على ابن علي الفارسي ، و كنت اختلف إلى علماء بغداد ، إلى أبي سعيد السيرافي ..... و بلغت نفسي أغراضها جهدي و الجهد عاذر »[3] .

ففي الدعاء :« خلد الله ألفاظه في ديوان الأدب » تعريض و فضح للمأساوي ، فابن القارح لم يخلف أثرا أدبيا واحدا ، فأي ألفاظ يقصد أبو العلاء ؟ ، بل السخرية أن يقرأ هذا الدعاء في سياق ما أثبته صاحب معجم الأدباء في ترجمته له قائلا : « ...شعره .....قليل الحلاوة خاليا من الطلاوة ...»[4] .

ومن الأدعية كذلك : « يخلو – لا أخلاه الله من الإحسان – بحوريتين ....و يقبل على واحدة منهما يترشف رضابها ..... و لما يعلم أمر الحوريتين أنهما كانتا ذميمتين في الدنيا ، ينصرف عنهما للبحث عن ضالته في مكان آخر ...»[5] ، المفارقة تكمن في الدعاء بالإحسان يتنافر دلاليا مع السلوك الشهواني (الخلو بالحوريتين) ، فالسخرية هنا قد أفضت

---

[1] . رسالة الغفران : ص 171 .

[2] ـ نفسه ،ص 246 .

[3] . نفسه ، ص 56-57 .

[4] ـ الحموي ياقوت : معجم الأدباء ، ص 397 .

[5] ـ رسالة الغفران ، ص284-287 .

قيمتها النقدية إلى الحجاج و استغلال أساليب المقارنة و المعارضة و المقابلة و المناقضة ، و اشتغلت تحت ستار المراجعة و الإصلاح و التصويب و فضح المأساوي و المعيق و المتلبس في علاقة الذات بالآخر .

حيث أن قيمة السخرية الحجاجية تكمن في تعارض ابن القارح الشهواني مع الدعاء له بالإحسان ، و بهذا « ينفضح فساده الأخلاقي بحكم التناقض بين الصفة الدينية (الإحسان) و السلوك الشهواني (يخلو بحوريتين) » [1] ، ثم الرغبة عنهما في حوريتان لم تكونا من الإنس ، تماديا في انقياده السافر لنوازع نفسه البهيمية ، و هذا المشهد يحيل إلى قول ابن القارح : « و مضيت إلى مصر فأمرجت نفسي في الأغراض البهيمية و الأغراض الموثمية » [2] .

ب/- الدعاء له بسداد الرأي و هلاك أعدائه :

منها قوله : « كبت الله عدوه » [3]، و « أدام رواحه إلى الفضل و غدوه » [4]، و « لا فتئ خصمه مفحما كبت الله أنف مبغضه » [5] .

ومن المشاهد التي تطفح بالسخرية و تحمل معنى المفارقة ، مشهد سعي البطل للإصلاح بين النابغة الجعدي و الأعشى ، يقول المعري : « فيقول - أصلح الله به و على يديه - لا عربدة في الجنان » [6] ، ثم يقترح على ندمائه أن يختلي كل واحد منهم بواحدة من الحور العين اللواتي كن إوزا ، محاولا تلطيف المجلس بعد تلك الخصومة ، فيعارضه لبيد بن ربيعة قائلا : « إن أخذ أبو ليلى (النابغة) قينة ، و أخذ غيره مثلها ،

---

[1] ـ الرقيق عبد الوهاب وبن صالح هند : أدبية الرحلة في رسالة الغفران .ص 113 .

[2] ـ رسالة الغفران : الجزء الخاص بابن القارح ، ص 63 .

[3] ـ نفسه ، ص 129-130 .

[4] ـ نفسه ، ص 216 .

[5] ـ نفسه ، ص 204 .

[6] ـ نفسه ، ص ، 231 .

أليس ينتشر خبرها في الجنة ، فلا يؤمن أن يسمى فاعلوا ذلك أزواج الإوز ؟ فتضرب الجماعة على اقتسام أولئك القيان » [1] .

فالنبرة الساخرة من لبيد تعكس سوء تقدير ابن القارح ، لعواقب الأمور في الإصلاح بين المتخاصمين أمام الندامى ، و بعزوف ندمائه على اقتراحه ينزوي ذليلا و يخيب رجاؤه ، و يتحول الدعاء بالتوفيق إلى هجاء لاذع .

ومن المشاهد التي تطفح بالسخرية نذكر :

ـ مشاهد العربدة في الجنان : فالسخرية تكمن في المفارقة بين المكان (الجنة) ، و الفعل (العربدة) ، فكان ابن القارح يعقد المآدب و يمزق هدوء الجنة ، فكانت هذه المشاهد و كأنها المحتمل المفقود في واقع الحياة الدنيا و إطلاق للحريات و الرغبات و الأهواء المكبوتة ، ففي هذه المآدب و مجالس اللهو و الغناء يتجسد النحن الجماعي (مجموع بشري – طلاقة الضحك – حرية مطلقة – الاستهزاء بالثابت – كسر السكون – العربدة – التشارك في الفعل .....) و في كل هذا كسر للأحادية الثابتة و للصرامة و سعي وراء التماثل ، هذه المشاهد تعكس الحالة النفسية و السيكولوجية للمعري رهين المحبسين بل استحالت سجونه ثلاث .

و إذا أطلق هؤلاء عفويتهم في ضحك و عربدة و اتخذوا من الأقنعة وسيلة سخرية من الحياة الصارمة الرتيبة فإن المعري احتفى ببطله ، و ألبسه قناعا خاصا ينسجم مع مقاصده و نواياه المضمرة و أطماعه اللامتناهية ، و قمصه من الأدوار ما ينم عن معرفة و حذق و مهارة كبيرة لدى المعري ، فيظهر ابن القارح نصابا يجيد الاختيال و المكر و الانتهازية ، و ذلك يشي بنواياه التي جهد نفسه في إخفائها على المعري في رسالته ، و كأن المعري بعبثه ببطل الرحلة الغفرانية يوجه خطابا مبطنا لعلي بن منصور يفحمه من خلاله ، و يعلن له أنه مكشوف أمامه مهما حاول النفاق و التخفي .

ومن المشاهد التي تعكس القيمة الحجاجية للسخرية الدالة على تعدد أشكال الوعي لدى المعري بابن القارح إلباسه ثوب المحتال الانتهازي :

---

[1] ـ **نفسه ، ص 234** .

في المحشر يحتال ابن القارح بعدما يئس من الدخول إلى الجنة بمديحه للملكين [1] ، ذهب يلتمس غرضه من علي بن أبي طالب – كرم الله وجهه– ، فيعرض عنه قائلا : « إنك لا تروم حددا ممتنعا » ، و لم يكتف بهذا التقريع ، بل يرتكب حماقة أشد تنبئ عن وصوليته ، فهو لا يستحي أن يقول :« وهممت بالحوض ، فكدت لا أصل إليه ، ثم نغبت منه نغبات لا ضمأ بعدها » ، و في هذا توبيخ له من أبي العلاء ، لأن ورود الحوض لا يكون إلا لرسول الله – صلى الله عليه و سلم – . أما ابن القارح فيحتال مراوغا يمد يداه إلى الحوض بغير حق عن غفلة من الزبانية التي تذود الكفرة « بعصي تضطرم نارا ، فيرجع أحدهم ، و قد احترق وجهه نارا ، أو يده ، و هو يدعو بويل و ثبور »[2] ، ولما بين يدي النبي – صلى الله عليه وسلم – يصبح نكرة ، إذ يقول له : « من هذا الأتاوي (الغريب) » [3] ، و في هذا تعريض على عدم تميزه بسمة تجعله من أهل الصلاح .

ثم يقابل أبو العلاء بعد هذا بين سلوك آل البيت الأطهار و سلوك بطل الغفران ، أما العترة المنتجبون ، فهم بدليل قولهم لفاطمة الزهراء رضي الله عنها « إنا نتلذذ بتحف أهل الجنة غير أنا محبوسون للكلمة السابقة ، ولا نريد أن نتسرع إلى الجنة من قبل الميقات » [4]، أما ابن االقارح فهو متهافت و لحوح ، يتظاهر بالورع أمامهم ، فيشفعون له عند الزهراء – عليها السلام ، فيقولون « هذا ولي من أوليائنا ، قد صحت توبته ، و لاريب أنه من أهل الجنة فيتعجل بالفوز » [5] ، تنعكس السخرية في هذا المشهد إذن من خلال تضافر مجموعة من الألفاظ المتنافرة لتحدد موقع ابن القارح من الشفاعة [6].

ـ آل البيت : لا نريد أن نتسرع – ممن لم يشرب خمرا

ـ ابن القارح : يتعجل الفوز – أمرج نفسه في الأغراض الآثمة .

---

[1] ـ **ينظر: رسالة الغفران، ص 257 .**

[2] ـ **نفسه ، ص257 .**

[3] ـ **نفسه ، ص 260 .**

[4] ـ **رسالة الغفران : ص258 .**

[5] ـ **نفسه : ص 259 .**

[6] ـ **ينظر : مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 171-173 .**

فأغلب مشاهد الرحلة الغفرانية لا تخلو من خلاعة ابن القارح ، مما ينم عن طباع نفس سيئة مستهترة حيث :

يأخذ ثمرة من ثمار الجنة « فيكسرها فتخرج منها جارية حوراء عيناء ، و تبرق لحسنها حوريات الجنان ، فعند ذلك يسجد إعظاما لله القدير و يخطر في نفسه وهو ساجد أن تلك الجارية على حسنها ضاوية ، و بعد تطواف في أطراف الجنة المطلة على أهل الجحيم يعود إليها قائلا : كانت في نفسي مآرب من مخاطرة أهل النار ، فلما قضيت من ذلك وطرا عدت إليك ، فاتبعيني بين كثب العنبر و أنقاء المسك ، فيتخلل بها أهاضيب الفردوس و رمال الجنان ، فتقول : أيها العبد المرحوم أظنك تحتذي بفعال الكندي في قوله :

فقمت بها أمشي تجر وراءها على إثرنا أذيال مرط مرحل

فيقول : العجب لقدرة الله لقد أصبت ما خطر في السويداء ، ثم يجدر له أن يضاهي امرؤ القيس في دارة جلجل : فينشئ الله جلت عظمته حورا عينا ، يتماقلن في نهر الجنة ، و فيهن من تفضلهن كصاحبة امرئ القيس ، و يعقر لهن الراحلة ، فيأكل و يأكلن من بضيعها ما ليس تقع الصفة عليه من إمتاع و لذائذ .

استطاع أبو العلاء أن يجسد نفاق و زندقة ابن القارح في هذا المشهد بطريقة عجيبة ، فهو يحرمه من سجود الشكر حمدا على عبوره الصراط و دخوله الجنة ، و يجعله يسجد إعظاما لله على الحورية التي تعجبت لحسنها حوريات الجنان ، بل حتى أثناء سجوده ينشغل عن تمجيد الله بنحافة الحورية و قلة جسمها .

ومنه فقد رد المعري على ابن القارح بطريقة بارعة تظهر نفاق ابن القارح و تبين الاختلاف بين ما يضمر و ما يدعي ، و هذا من الزندقة و النفاق ، و إيثار المتع المادية و الشهوات البهيمية على السمو الروحي .

ومن المشاهد التي تعكس السخرية و التهكم ، و التي تنبئ على كشف المعري للمستور الذي حاول ابن القارح أن يخفيه ، وتعكس القيمة الحجاجية للسخرية من خلال كون هذه اللغة النقدية الساخرة تقوم على التعبير عن الانتقاص تحت ستار التقويم لأنها مرتبطة

بوجود أنساق قيم ، بل إنها مرتبطة على الأخص بمقابلة عدد من أنساق القيم [1] ، فنجد المعري ينتقص من مجون ابن القارح عندما يذكر و يعدد أسماء أنواع الخمور ، و أشهر المدن التي تنتجها [2] في محاولة لاستثارة كوامن المشتهيات عند بطله (المدام _ الفيهج[3] ._ الصهباء ..) ، بل يفضل البطل تناول الخمر المطبوخ زعما منه أنها تسقط منها علة الإسكار، و ذلك نهجا لمذهب الشيخ الأوزاعي [4] ، فيجيبه المعري :« قدما طلب الندامى مطبوخا ، شبانا و شيوخا ، ينافقون بالصفة و يوارون ، وعن الصهباء العاتقة يدارون »[5] ، و يرد هن تعلله بانتهاج مذهب الشيخ الأوزاعي :« ومن النفاق أن يجيز الإنسان شرب ما أجاز شربه بعض الفقهاء ، و يعمد إلى ذات الأقهاء »[6] ، و يقول في موضع آخر : « و أعوذ بالله من قوم يحثهم المشيب على أن يستكثروا من أم زنبق كأنها المنجية من بنت طبق »[7]، و يعترض بقوله : « من اصطبح فيهجا فقد سلك إلى الداهية منهجا »[8] .

2/- علم البديع :

يستعمل المخاطب أشكالا تصنف بأنها بديعية ، لكن لها دورا حجاجيا هدفها الإقناع ، و لا تقف عند الزخرف اللفظي و الصنعة اللفظية ، بل تؤدي وظيفة حجاجية لا تتعارض مع الاصطناع و التحسين اللفظي ، و إنما هدفها الإفهام و البيان ، ومن أبرزها : الطباق ، فيكون الحجاج بالثنائيات في الطباق و المقابلة ، و كذلك السجع ، و عناية العرب بآليات البديع تدل على وعيهم بدورها الحجاجي ، و هذا ما يستشف من التعريف

---

[1] ـ ينظر : حافظ اسماعيل علوي : الحجاج مفهومه وغاياته ، الجزء 5 ، ص 245 .

[2] ـ ينظر : رسالة الغفران : ص 149 .- 152

[3] ـ ينظر ، نفسه ، ص 358-359 .

[4] ـ ينظر : نفسه : الجزء الخاص برسالة ابن القارح ص 52 .

[5] ـ نفسه : ص 515 ، القسم الثاني .

[6] ـ نفسه ، ص 516 ..

[7] ـ رسالة الغفران : ص522 .

[8] ـ نفسه ، ص 556 .

الاصطلاحي لعلم البديع « هو علم تعرف به الوجوه و المزايا التي تكسب الكلام حسنا و قبولا بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال التي يورد فيها » [1]، و فيما يلي تفصيل ذلك :

1/- الطباق و المقابلة :

هو لغة الجمع بين الشيئين ، و اصطلاحا الجمع بين معنيين متقابلين سواء أكان ذلك التقابل و التضاد أو الإيجاب و السلب أو العدم و الملكة أو التضايف و ما أشبه ذلك .

التقابل أو المقابلة أسلوب تعبيري يقوم على مبدأ التضاد بين المعاني والألفاظ والأفكار والصور من أجل غايات بلاغية وفكرية ، وهي طريقة في آداء المعاني وإبراز تضادها وتناقضها. وتعود إلى تقابل الشيء بالشيء إذا واجهه من ذلك يصبح لها معنى المواجهة. المقابلة فن من فنون البلاغة العربية ، ولهذا الفن عدة تعريفات تشترك في التأكيد على أن المقابلة هي الإتيان بمعنيين متوافقين أو معان متوافقة ، ثم بما يقابلهما أو يقابلها على الترتيب ، وأكثر ما تجيء المقابلة في الأضداد، فإذا جاوز الطباق ضدين كان مقابلة وتكون غالباً بالجمع بين أربعة أضداد .

و إن كان البلاغيون القدامى قد ميزوا بين الطباق والمقابلة بغاية التدقيق. فالسكاكي وكثيراً من البلاغيين قد فصلوا بينهما، وأطلقوا على كل منهما تسمية خاصة به ؛ فالطباق هو " أن تجمع بين متضادين" في الدلالة ، و المقابلة " أن تجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر وبين ضديها." [2] وكما نلاحظ فالفارق كمي لا كيفي؛ فهما يندرجان تحت بنية دلالية واحدة هي التضاد الدلالي بين عناصر التركيب سواء كانت ثنائية أو ثلاثية. والتفاوت الكمي لا أهمية له ولا يبعد التقابل عن الطباق ولا يخرجه عن المقابلة. كما نشير إلى أن التقابل لا يقتصر على التضاد بين مفردات اللغة وإنما يتعداها إلى السياق. فالمبدع بإمكاناته الخاصة قد يخلق تقابلات غير لغوية ، في ارتباط بقدراته الإبداعية ورؤيته الخاصة للعالم وللأشياء، فيحقق تقابلات سياقية أو أسلوبية أو ثقافية .

---

[1] ـ ينظر : أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة ، ص 295 .

[2] ـ الإمام أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ص 324.

و بما أن الأشياء بأضدادها تعرف ، فقد يرد ذكر الضد لغرض الإبانة و التوضيح و الإفهام ، و هذا ما يمنح الطباق و المقابلة بعدا حجاجيا ، فخاصية التقابل هي خاصية كونية يتأسس عليها العالم الذي نعيش فيه ، و يعتبر أداة استدلالية و تأويلية ، فهو استدلال للإقناع و التفهيم ، و تأويل لما ورد في الرسالة من مقاصد ، و ذلك لكونها طافحة بالثنائيات المتقابلة و المتضادة ، فكل ما حملته الرحلة الغفرانية من مشاهد المتعة و الملذات ما هي إلا تعويض لما حرم منه في حياته الدنيوية ، ومن التقابلات الكثيرة التي تحكم الرسالة نذكر مثلا : (الخيال / الواقع) ، (الشقاء/ النعيم) ، (الدنيا / الأخرة) ، (الجنة/ النار) ، (السماء/ الأرض) ، (الإنسان/الحيوان) ، (الجزاء/ العقاب) ، (الغفران / عدم الغفران) ، (الفناء / الخلود) ، (الحياة/ الموت) ، (الخير/ الشر) ، (الكمال / النقص) ، (الفرح/ الحزن) ، (الوعي/ اللاوعي) ،..... و غيرها من الثنائيات التي حكمت كامل النص الغفراني سواء على المستوى العقائدي ، أو العلائقي الأخلاقي ، أو الفكري ، أو النفسي .، و من أمثلة الطباق نذكر :

في مشهد سؤال زهير بن أبي سلمى : « فيقول جير جير ، أنت أبو كعب و بجير؟ فيقول : نعم ، فيقول : أدام الله عزه : بم غفر لك ، و قد كنت في زمن الفترة و الناس همل ، لا يحسن منهم العمل ؟ فيقول : كانت نفسي من الباطل نفورا ، فصادفت ملكا غفورا ، و كنت مؤمنا بالله العظيم ، و رأيت فيما يرى النائم حبلا نزل من السماء ، فمن تعلق به من سكان الأرض سلم ، فعلمت أنه أمر من أمر الله ، فأوصيت بني و قلت لهم عند الموت : إن قام قائم يدعوكم إلى عبادة الله فأطيعوه . و لو أدركت محمدا لكنت أول المؤمنين ، و قلت في الميمية ، و الجاهلية على السكنة ، و السفه ضارب بالجوان :

فلا تكتمن الله ما في نـــــفوسكم ليــخفى ، و مهــما يكتم الله يعلم

يؤخر ، فيوضع في كتاب ، فيدخر لـــيوم الحساب ، أو يعجل فينقم »[1]

لقد أسهم الطباق في هذين البيتين في إبراز حكمة زهير بن أبي سلمى ، و المعنى المستفاد منهما أنه ينصح بنيه و يوصيهم بقوله : لا تخفوا ما تضمرون من الغدر و نقض العهد ليخفى على الله ، فمهما يكتم الله من شيئ يعلمه الله ، و هو إما أن يؤخر عقابه و

[1] ـ **رسالة الغفران ، ص 51** .

يرقم في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل العقاب في الدنيا فينتقم من صاحب الذنب . و قد أسهم الطباق في بنية الحجاج الاستدلالية على النحو التالي :

_ الأطروحة : لا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى

_ النتيجة : مهما يكتم الله يعلم ، و هو بين أمرين :

1/- يؤخر ...فيوضع ...فيدخر

2/- يعجل فينقم .

الدعوى : الكتمان على الله ..... التبرير: ليخفى (الإخفاء) ، لكن ذلك غير ممكن فالله لا تخفى عليه خافية فهو يعلم خائنة الأعين و ما تخفي الصدور . فنحصل على نقيض الأطروحة : لا تكتمن على الله ما في نفوسكم ..... التبرير : الله عالم كل خافية (مهما يكتم الله يعلم) ، و هذا يحمل دلالة الوعي بالعلم الإلهي (مطلق) حتى داخل النفس (ما في نفوسكم) ، فالذنب قد لا يعلمه البشر لكن الله تعالى يعلمه فلا كتمان على الله .

العلم الإلهي في البيت الثاني هو بين حالتين : إما يرقم و يسجل و يدخر ليوم الحساب ، و إما يعجل العقاب في الدنيا فينتقم من صاحب الذنب(تبرير) .

فقد كان البيت الثاني حجة على النهي الوارد في البيت الأول ، كما أنه ببعده التقابلي يفصل في العموم الوارد في الفعل (يعلم) ، و بالتالي أسهمت البنية الاستدلالية التقابلية في إقناع الأبناء بنصيحة و حكمة الأب زهير .

و من الأمثلة كذلك على الطباق الذي أسهم في إقناع المتلقي قول عبيد بن الأبرص :

« من يسأل الناس يحرموه ، و سائل الله لا يخيب »[1]

و كان هذا البيت سبب دخول الشاعر جنة المعري « و سار هذا البيت في آفاق البلاد ، فلم يزل ينشد و يخف عني العذاب ..... ثم كرر إلى أن شملتني الرحمة ببركة ذلك البيت ، و إن ربنا لغفور رحيم »[1]

[1] - **رسالة الغفران : ص 53**

تلازم الشرط و تقابل البيت لهما الفصل في إخراج الحكمة في البيت كالقاعدة الثابتة ، فقد جاء التقابل بمثابة الدعائم و الركائز التي تعجل بتبليغ المعاني و إيصالها إلى المتلقي ، و هذا يرجع إلى طبيعة الحكمة باعتبارها معاني مشتركة ، مما يجعلها تتضمن حجاجيا النتيجة المراد الحصول عليها ، و هذا تحليل التقابل في البيت :

_ من يسأل الناس ..... يحرموه (الحرمان سببه سؤال الناس) نقيض الأطروحة

_ سائل الله ..... لا يخيب (عدم الخيبة سببه سؤال الله) .

(سؤال الناس / سؤال الله) ، (يحرموه / لا يخيب) ، و نلاحظ أن سؤال الناس ورد مقيدا بأسلوب الشرط التلازمي بين جملتي الشرط و جملة جواب الشرط ، أما سؤال الله تعالى ورد مطلقا دون أسلوب شرط ، و هذا يدعم دلالة التقابل في البيت ، فيمكننا أن نستدل به على أن كل ما ارتبط بالإنسان فهو مقيد و ناقص و نسبي ، أما ما ارتبط بالله تعالى فهو الكمال المطلق . أفلا يستحق هذا البيت بدلالته التقابلية أن يكون سببا في دخول عبيد بن الأبرص لجنة الفغران و يستحق أن تشمله الرحمة ؟ .

ومن الطباق و المقابلة كذلك :

« و قد عمل أديب من أدباء الإسلام قصيدة على هذا الوزن ، و هو المعروف بأبي بكر بن دريد ، قال :

يسعد ذو الجد و يشقى الحريص ليس لخلق من قضاء محيص » [2].

تتجسد دلالة التقابل في : يسعد ذو الجد / يشقى الحريص

نستشف دلالة التضاد بين(يسعد/ يشقى) ، أما بين (ذو الجد / الحريص) ، فالتقابل هنا يبدو نوعا ما خافتا لا يظهر إلا بعد إسناد كل فعل إلى فاعله ، هذا التضاد الواضح بين الفعلين هو الذي يقيد الدلالة في الفاعلين و يحصرهما في التضاد بين : ذو الجد= الكريم / الحريص= البخيل و منه يكون : (يسعد الكريم/ يشقى البخيل) ، ثم يرد الشطر الثاني ليدل

---

[1] ـ **نفسه ، ص نفسها .**

[2] ـ **نفسه : ص 56 .**

على حكمة عامة و مسلمة عقائدية : و هي أن لا مفر للخلق من القضاء و القدر ، فالشقاء و السعادة قضاء و قدر ، و هذا التقابل هو أيضا سنة كونية .

ومن التقابل نذكر :

في حوار إبليس و بشار بن برد :« ... فيقول : و إن في الجنة لأشربة كثيرة غير الخمر ، فما فعل بشار بن برد ؟ فإن له عندي يدا ليست لغيره من ولد آدم : كان يفضلني دون الشعراء ، و هو القائل :

إبليس أفضل من أبيكم آدم فتبينوا يا معـــــشر الأشرار

النار عنصره ، و آدم طينة ، و الطين لا يسمو سمو النار» [1]

فالبيت الأول مثل الأطروحة و الحكم (إبليس أفضل من أبيكم آدم) ، أما البيت الثاني بما يحمله من تقابل بين (النار/ الطين) كان دليلا على هذا الحكم (النار عنصره / آدم طينة) تبرير الحكم ، ثم الشطر الثاني من البيت الثاني يؤكد الأطروحة (الطين لا يسمو سمو النار) .

أسهم التقابل بين الطين و النار في الاستدلال على المفاضلة في البداية ، و في إقناع المتلقي (فتبينوا يا معشر الأشرار) بإثبات الحكم لكون (آدم خلق من طين / إبليس خلق من نار) ، و ما دامت النار أسمى من الطين ، فإن إبليس أفضل من آدم ، فبدون الطباق و التقابل لا تتم الحجة .

و نشير إلى أن التقابلات والطباق أكثر من أن تذكر في الرسالة سواء تعلق الأمر بالشواهد الشعرية المذكورة أو برسالة كل من المعري و ابن القارح . و رغم الكثرة و الوفرة يمكننا الجزم أنه ليس لغاية تحسينية تجميلية بل غايته إقناعية حجاجية كذلك .

2/- السجع :

و من خصائص الرسالة استعمال السجع في امتداد خطابه الأفقي خاصة في وصفه و رده على رسالة ابن القارح ، و هذا ما جعل رسالة ابن القارح للمعري و رده عليها أقرب

---

[1] - نفسه ، ص 160 .

إلى المقامات ، و من أمثلة السجع ما ورد في وصف المعري لرسالة ابن القارح : « لقد وصلت الرسالة التي بحرها بالحكم مسجور ، و من قرأها مأجور ، إذ كانت تأمر بتقبل الشرع ، و تعيب من ترك أصلا إلى فرع ، و غرقت في أمواج بدعها الزاخرة ، و عجبت من اتساق عقودها الفاخرة ، و مثلها شفع و نفع ، و قرب عند الله و رفع ، و ألفيتها مفتتحة بتمجيد ، صدر عن بليغ مجيد ، و في قدرة ربنا جلت عظمته ، أن يجعل كل حرف منها شبح نور ، لا يمتزج بمقال زور ، يستغفر لمن أنشأها إلى يوم الدين ، و يذكره ذكر محب خدين . و لعله ، سبحانه ، قد نصب لسطورها المنجية من اللهب ، معاريج من الفضة أو الذهب ، تعرج بها الملائكة من الأرض الراكدة إلى السماء ، و تكشف سجوف الظلماء ....و في تلك السطور كلم كثير ، كله عند الباري تقدس ، أثير »[1].

إن ما نراه مستساغا في هذا التشابه بين أواخر الجمل كونه يتآلف مثنى مثنى و جاءت مفرداته رشيقة أنيقة على السمع ، و أحسن السجع طبعا ما تساوت فقراته ، و هذا ما نستشفه في التشابه الثنائي ، فالثنائيات المتشابهة ، حتى و إن وردت لغاية تحسينية جمالية إلى أننا نرى في ثنائيتها بعدا إقناعيا حجاجيا ، فهذا الانسجام النغمي بين مختلف لبناتها يساهم لا محالة في العملية الحجاجية ، نظرا لما تحققه الموسيقى من تأثير في المتلقي فهي عنصر هام في تحقيق اللذة التي يحدثها النزوع إلى التوحد مع النص ، فقد ساهم هذا الأثر على السمع من التمكن باللب و بالنفس من خلال امتلاك الأنغام للأسماع ، فكان الاستيلاء على النفوس و تشويقها لمعرفة مضمون هذه الرسالة ، فقد أبرز السجع هنا من حجاجية الوصف و الجذب للرسالة ، و ثنائيات السجع هنا مطعمة بالجناس و حتى بالطباق ، و هذه الثنائيات : _ (مسجور _ مأجور)

_ (الشرع _ فرع) و مطعم بطباق (أصل/ فرع)

_ (الزاخرة _ الفاخرة)

_ (شفع_ نفع) جناس طعم السجع (نفع _ رفع)

_ (تمجيد _ مجيد)

[1] ـ **رسالة الغفران : ص: 21 .**

_ (نور _ الزور)

_ (الدين_ خدين)

_ (اللهب _ الذهب)

_ (السماء _ الظلماء)

_ (كثير _ أثير)

إن التحليل البلاغي الحجاجي لثنائية السجع هنا ، يقتضي النظر إلى هذه المقطوعة من منظور تواصلي (وصف لرسالة) ، حيث يكتسب النص بلاغيته و نصيته عندما يصبح مقبولا و مسموعا و قابلا للتصديق ، أي عندما يعمل النص باعتباره فعلا تواصليا يروم إقناع المتلقي بصدق ما يقال أو تثبيته في نفسه حتى يعمل به ، فالمتلقي هو ذات منفعلة قابلة للتغير أو التوافق مع مقاصد النص ، فقد ضمن المعري وصفه لرسالة ابن القارح معتمدا السجع قيما دينية و أخلاقية (مأجور _ الشرع _ شفع_ نفع تمجيد_ نور _ الدين) ، فقد أسهم السجع هنا إلى جانب قيمته الجمالية في تثبيت قيمة النبل و جلب اهتمام المتلقي لقراءة رسالة ابن القارح من خلال الأثر الذي تركته في نفس المعري (غرقت _ عجبت _ ألفيتها ...) ، لكنه أراد أن يضفي عليها قوة جذب أخرى تتمثل في التوافق النغمي الذي يحدثه تشابه أواخر الجمل .

3/- المذهب الكلامي :

يعرف التافتازاني المذهب الكلامي بما يلي : « هو إيراد حجة للمطلوب على طريقة أهل الكلام » [1] ، أي أن يأتي البليغ على صحة دعواه و إبطال دعوى خصمه بحجة عقلية قاطعة تصح نسبتها إلى علم الكلام ، هذا عند علماء الكلام ، لكنه « من ناحية أخرى لم

يشترط في المذهب الكلامي وجود الدليل الاقتراني أو الاستثنائي بالفعل ، فليس ما يستوجبه هذا الوجه البديعي من أن يقع التصريح بالمقدمتين (أو المقدمات) جميعا اقترانية أو

[1] **ـ سعد الدين التافتازاني ، المختصر ، ضمن شروح التلخيص ، دار السرور ، بيروت، ج 4 ، ص 369 .**

شرطية ، و لا أن يقع التصريح بالنتيجة اللازمة منهما ، و لا ذكر أداة الاستثناء (لكن ، إلا ، ...) ، كما هو الشأن في القياس الاستثنائي، بل يكفي لتحقق ذلك وجود تلك الصورة من قوة الكلام في الجملة على حد تعبير المغربي ، ويعني هذا عمليا إمكانية ترجمة القول المتضمن لمذهب كلامي إلى صورة قياس إقتراني أو استثنائي ، يصرح فيه بجميع مكوناته » [1] .

و استقر في تاريخ البلاغة العربية اعتبار المذهب الكلامي وجها من وجوه البديع ، وتحديدا من البديع المعنوي ، و قد اتضخت صلة المذهب الكلامي بعلم البديع مع بدر الدين بن مالك الذي عرفه ب : « أن تورد مع الحكم ردا لمنكره على طريق المتكلمين » ، أي صحيحة مسلمة الاستلزام ، ثم قسمه إلى منطقي و جدلي على أساس أن المنطقي يقوم على ما كانت حجته برهانا يقيني التأليف قطعي الاستلزام ، و الجدلي يقوم على ما كانت « حجته أمارة ضنية لا تفيد إلا الرجحان » ، فالمذهب الكلامي عنده وجه بديعي يختص بإفهام المعنى و تبيينه .[2]

و نجد أن المذهب الكلامي كما عرفه البلاغيون أسلوبا من أساليب القول على نحو مناسب لمقتضى المحاجة ، فهو يقوم على علاقة استدلالية تربط بين قول حجة ، و قول نتيجة تكون في الغالب ضمنية ، فهذا التركيب ليس بالضرورة قياسا منطقيا برهانيا أو جدليا ، و المهم أنه يدل على أن المقدمة (الحجة) موجهة لتغيير اعتقاد المخاطب ، بما أنها تقتضي مخاطبا معاندا يسعى إلى إلجامه بالحجة ، فهذا السياق التخاطبي الحواري يرسخ المذهب الكلامي في بعده المحاجي [3] ، و من أمثلة المذهب الكلامي في رسالة الغفران : « كما قال حاتم :

وقد علم الأقوام لو أن حـــاتما أراد ثـــــراء المال ، كان له وفر

---

[1] **ـ حافظ اسماعيل علوي : الحجاج مفهومه و مجالاته ، دراسة نظرية و تطبيقية في الحجاج ، الجزء الرابع ، ص 143 .**

[2] **ـ ينظر : نفسه : ص 146-148 .**

[3] **ـ ينظر ، نفسه ، ص 151-152 .**

يفك به العاني ، و يؤكل طيبا و ليست تعريه القداح و لا اليسر » [1]

يتوقف المذهب الكلامي هنا على الاستلزام الشرطي (لو) ، و القرينة العقلية الضمنية هي : حاتم ليس له وفر إذن لم يرد ثراء المال (جمع المال) ، فكانت (ليس له وفر) حجة و نتيجة ل (لم يرد ثراء المال) ، و انتفاء الإرادة يؤدي انتفاء الوفرة (كثرة المال) ، أي أن انتفاء الوفرة حجة أو نتيجة على انتفاء إرادة الجمع ، و ورد البيت الثاني ليؤكد الانفاق (فك الأسير + يؤكل طيبا) ، و يمكن أن يبنى الاستلزام الشرطي كما يلي :

حاتم أراد جمع المال = له وفرة

حاتم لم يرد جمع المال = ليس له وفرة

و منه يبنى على ملزوم و لازم أو على مقدمة و نتيجة ، و منه كانت النتيجة أو اللازم (ليس له وفرة) حجة على كرم حاتم و على إرادة هذا الكرم .

و خلاصة القول في هذا المبحث « أن مدار البلاغة كلها على استدراج الخصم إلى الإذعان و التسليم لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة و لا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها » [2].

---

[1] ـ **رسالة الغفران : ص 364 .**

[2] ـ **ابن الأثير ضياء الدين : المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ، تحقيق محمد يحيى محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1990 ، ص 64 .**

المبحث الثاني:

الخصائص المناظراتية للحجاج الفلسفي في الرسالة

1/ **– المناظرة (المحاورة القريبة) :**

2/– التناص (المحاورة البعيدة) :

1/– بين رحلة الغفران و قصة الإسراء و المعراج

2/– بين رسالة الغفران و القرآن الكريم

3/– بين رسالة الغفران و الكوميديا الإلهية لدانتي

الحجاج بعد جوهري في الفلسفة معرفة كانت أو تفكيرا ، و آلية من آليات الطرح في الخطابات الفلسفية ، فطبيعة الفلسفة باعتبارها نصوصا ومتونا تجعلها تستدل بالحجة وتعمد إلى الحجاج الذي من معاييره :

1/- تقاس صلاحيته بالقوة و الضعف ، الكفاية وعدم الكفاية ، و النجاح أو الفشل في الإقناع .

2/- ليست غايته الصواب أو الخطأ ، بل التأثير و التقبل .

و تواجد الحجاج في الخطابات الفلسفية عامة ، يتيح تعدد أساليبه و اختلاف صوره ، و لا سيما التحليلية و التركيبية ، أي البنية العامة للحجاج في خطاب فلسفي ما [1].

وتتميز رسالة الغفران بطابع فكري و طرح فلسفي من حيث قيمها ، و من حيث سيرورة الحجاج فيها ، و التي كانت بين النتيجة (كطرح أولي) و الحجج التي تليها الواحدة تلو الأخرى ، وتعددت وجوه الطرح الفلسفي :

1/- من النتائج إلى التراكيب (مجموع الحجج)

2/- من الحجج إلى النتائج أو النتيجة الواحدة

3/- من حجة تمهيدية إلى نتيجة كلية إلى حجج نهائية تفصيلية

تعد " المناظرة " البنية المعرفية الخاصة بالمحاورة ، و هي ثاني مراتب الحوارية التي صنفها عبد الرحمن طه ، آليتها الخطابية هي الاعتراض الذي يعتمد الحجاج منهجا استدلاليا ، يوفر تناظرا بين النموذج النظري و الشاهد النصي من خلال تقابل نموذج الإبلاغ النظري مع المحاورة القريبة " المناظرة" ، ونموذج القصد النظري مع

[1] **ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 97 .**

المحاورة البعيدة " التناص" كشاهد نصي كذلك[1] ، وهذان الشاهدان هما مجال التطبيق في هذا الفصل ، محاولين رصد تلك الخصائص لكون المدونة عملية حوارية بؤرتها رسالة الغفران و الوقوف على أهم الأسس و الآليات الإجرائية الحوارية حيث يعتبر ميخائيل باختين من أبرز المؤسسين لمفهوم الحوارية [2] .

وكان منطلق تفكيره في ربط الكلمة بسياقها الاجتماعي التلفظي ، و رأى أنها تشق طريق معناها متقاطعة مع أصوات أخرى ، لينتج هذا التفاعل بدوره مقولات استندت عليها نظريته في خط مسارها النقدي ، وكان من أهمها مقولة الحوارية و تعدد الأصوات ، و مقولة الاحتفالية الكرنفالية و مقولة الجنس الأدبي للرواية [3] .

فبنية رسالة الغفران جمالية موجهة نحو الآخر في علاقة حوارية طغى عليها الحوار (الصريح / الضمني) وقف مقومات اجتماعية و ثقافية محددة ، تولد المعاني و تنتجها في تفاعل و تعالق ملحوظ بينها و بين نصوص أخرى .

حيث نحاول تحت عنوان التناص رصد بعض الخيوط السرية التي تشد رسالة الغفران إلى مرجعيتها الدينية و التاريخية و الاجتماعية ، و تلك العناصر التي تتواجد خارج النص و تتشكل داخله فنيا و جماليا بوصفها مكونات نصية داخلية .

وفق هذا التصور يسعى مبحث التناص رصد تلك المشاكلة القائمة بين نص الغفران و قصة المعراج من جهة ، و بينه و بين الكوميديا الإلهية من جهة أخرى ، كما نلاحظ سيطرة المبدأ الحواري [4]على كافة مشاهد الرواية مما منحها بعدا تفاعليا منقطع النظير (ضمن المشاهد الاحتفالية بالغفران / المأدبة) ، دون أن نغفل مستوى آخر من

---

[1] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 102.

[2] ـ ينظر : تودوروف، تزيفيتان : ميخائيل باختين و المبدأ الحواري ، ترجمة فخري صالح ، الطبعة العربية الثانية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1996، ص ، 28 .

[3] ـ ينظر : باختين ميخائيل : الكلمة في الرواية ، ترجمة يوسف حلاق ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 1988 ، ص 65 .

[4] ـ مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 162 .

المحاورة و هو ذاك الذي بين (الباث / المتلقي) ، فنص رسالة الغفران هو خطاب موجه إلى متلقين ، وهم على درجات ، المتلقي الفعلي الأول و هو المتمثل في شخصية " علي بن منصور" الملقب ب " ابن القارح " باعتباره مراسل المعري و محاوره المباشر ، أما المتلقي الثاني فهو المتمثل في (القارئ) .

ـــ **المتلقي المباشر** : ابن القارح ، صوت اخترق الخطاب هو شخصية واقعية ، بطل الرحلة الغفرانية في رحلته ، حاور الشعراء و اللغويين ، و حمل خطاب المعري و توجهه في نفس الوقت .

ـــ **المتلقي الثاني** : القارئ ، على خط الرسالة توسط المراسلين الحقيقين (المعري/ ابن القارح)

وهنا نشير إلى أن رسالة الغفران قسمان :

1/ – القسم الأول : خاص بالرحلة السماوية ، وكان الاهتمام الأكبر منصبا عليه بوصفه المشكل الأساسي لبؤرة رسالة الغفران من الناحية الفنية .

2/ – القسم الثاني خاص بالرد المباشر على ابن القارح .

فقد شكل أبو العلاء المعري رحلة ابن القارح من مادة تخييلية و يوافق أن يلتقي بحشود من الشخصيات الواقعية و الخيالية ، التي تعكس أشكالا من الوعي المختلفة ، فينتج عنه حوار في مقام تواصلي ، حيث جعل المعري بطله في موقع مركزي بين الشخصيات التي يحاورها ، و كان غالبا من يبادر بالسؤال و لا يتحقق ظهور أي شخصية إلا بحضوره ، و بتتابع اللقاءات يتنامى خطاب الغفران عبر المحاورة القريبة (المناظرة) و المحاورة البعيدة (التناص) .

1/– المحاورة القريبة : المناظرة :

إن رحلة الغفران تضم العديد من الشخصيات استحضرها المعري من عوالم مختلفة (دنيوية / علوية / خرافية) ، و قام بطرح أفكاره الفلسفية و الدينية و آرائه النقدية على لسان ابن القارح و هذا ما أدى إلى زوال النظرة الأحادية للكاتب مثلا لا حصرا :

1/- بين أبي علي الفارسي [1] و يزيد بن الحكم الكلابي[2] :

ساق أبو العلاء في غفرانه مواقف كثيرة ، كانت القضايا اللغوية موضوع الحوار فيها بشكل ملفت ، مما جعلها تبدو للوهلة الأولى مجرد استطرادات يستعرض فيها الكاتب معارفه الغزيرة ، و بهذا يمكن للقارئ أن يستغني عنها حفاظا على بنية السرد ، و تتابع الأحداث في سياق متصل للرحلة العلائية ، و لكن لو أمعن المتلقي النظر قليلا لوجد الكاتب يتقصد كل ذلك بكل وعي و حذق ، فهو في أغلب اللقاءات التي كان ابن القارح بطلها يجعله موضع شك و مقصد مواربة [3].

من أبرز المواقف التي توهم القارئ أن صاحب الغفران قد اختلقها على سبيل الحشو تلك التي واجهها ابن القارح في المحشر ، و ذلك عندما أومأ له شيخه ابن علي الفارسي بالإقبال عليه ، وهو واقف بين قوم يلومونه على إساءة الرواية لأشعارهم ، ولما دنا منه فإذا عنده طبقة منهم يزيد بن الحكم الكلابي ، وهو يقول ويحك أنشدت عني هذا البيت برفع الماء ، يعني قوله :

فليت كفافا كان شرك كله ، و خيرك عني ما ارتوى الماء مرتوي

ولم أقل إلا الماء ، كذلك زعمت أني فتحت الميم في قولي :

تبدل خليلا بي ، كشكلك شكله فإني خليلا صاحا بيك مقتوى

---

[1] ـ **أبوعلي الفارسي هو الحسن بن أحمد بن الغفار الفارسي من أئمة النحويين توفي سنة 377 هـ ، ينظر هامش الغفران ، ص 245 .**

[2] ـ **يزيد بن الحكم الكلابي ، شاعر إسلامي أموي ، ولاه الحجاج كورة فارس ثم استنشده يرسد أن يمدحه فأنشده قصيدة فخر ، فقام مغضبا و استرد العهد ، فلحق يزيد بسليمان بن عبد الملك . ينظر ، هامش رسالة الغفران ، ص254 .**

[3] ـ **مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 120-124 .**

و إنما قلت مقتوى بضم الميم [1]

و ينتهي هذا الحوار بسكوت غريب من أبي علي الفارسي ، و لم يعلل سبب الرفع و لا النصب ، مما يجعل القارئ يشك في سبب ذكر هذا الحوار أصلا ، و كان النفوذ إلى مقاصد أبي العلاء الخفية عن طريق الوقوف على معنى البيت نفسه ، وعندما يظهر أنه بيت من قصيدة طويلة وجهها يزيد بن الحكم إلى ابن عمه [2] ، يقول في بعض أبياتها :

تكاشرني كرهـــا كأنــك ناصـح وعينك تبـــدي أن صدرك لي دوى

لسانك ماذي ، و عينك عــلقم وشرك مبـــــسوط و خيرك منطوي

فليت كفافا كأن شـــــرك كلــه وخيـــرك عني ما ارتــوى الماء مرتوى

عدوك يخشى صـــولتي إن لقــيته و أنت عــدوي ليـــس ذاك بمستوى

تصـــافح من لاقيت لي عــداوة صفاحا و غي بين عينـــــيك منزوى

تمنأت من غيـــظ علي فلم يزل بك غيظ حتى كدت بالغيظ تنشوى

وما برحت نفس حسود حسبتها تذيبك حتى قيل : هل أنت مـكتوى

أ فحشا و جنبا و اختناء عن الندى كأنك أفعى كـدية فـــر محـــجوى

من خلال هذه الأبيات تتجلى بعض الغرابة عن علة إيراد أبي العلاء لبيتي يزيد بن الحكم ، فالمراد منهما التلميح بمضمون أبيات القصيدة الطافحة بالهجاء اللاذع وهذه الحالة أغنت أديب المعرة عن مسافهة ابن منصور الحلبي بخطاب مباشر .

ومن خلال هذا الشاهد يتضح جانب من جوانب شخصية المعري الإبداعية « فهو لا يسلم نفسه لقارئه بسهولة و إنما على القارئ أن يخترق حجبا عديدة لعل أيسرها حجاب

---

[1] ـ **المعري : رسالة الغفران ، ص 245 .**

[2] ـ **نفسه : هامش ص 254 .**

غريب اللغة ، أما وراء ذلك فألوان من الغريب و التخفي و صرف القارئ بالظاهر عن الباطن »[1].

و هذه الإحالات لا ترسم ملامح شخصية المعري الإبداعية ، فحسب بل و ترسم كذلك سعة اطلاع ابن القارح على الأدب و الشعر ، وليس ببعيد أن يكون حافظا لأبيات القصيدة أو مطلعا عليها ، و الدليل على ذلك أنه أكثر من الاستشهاد بالشعر في الرسالة التي بعث بها إلى المعري .

ويمكن أن يستنبط من خلال هذا الشاهد أن المعري يورد اللفظ بمدلولين مختلفين أحدهما ظاهر و هو للإيهام ، و الثاني مضمر و هو المقصود ، و كأن كلامه كله ضرب من التورية ، فاللفظ الظاهر ما ورد في مقدمة رسالته عند قوله :« و أن في طمري لحضبا (الضخم من الحيات) و كل بأذاتي (...) يضمر من محبة مولاي الشيخ _ ثبت الله أركان العلم بحياته _ ما لا تضمره للولد أم ، أكان سمها يدكر أم فقد عندها السم » [2] ، و يريد أن يقول : إن ما يضمره الشيخ من محبة فوق ما تضمره الأمهات لأولادهن سواء كن من ذوات السم أو غيرهن ، و لكي يمحو المعنى الظاهر للحية من الرسالة أردف قائلا : « و قد علم أن الحضب ضرب من الحيات ، و أنه يقال لحبة القلب حضب »[3] ، فجعل« المعنى المثبت كتابة هو المحبة التي تصيب صميم القلب لا الحية السامة ، و المعنى المضمر ما لوح به من أبيات (يزيد بن الحكم) خاصة في قوله : كأنك أفعى كدية (الأرض الغليضة الصلبة)

يعكس لفظ الحضب مدلولين مختلفين :1 /- الظاهر : المحبة (أبو العلاء)

2/- المضمر : الأفعى السامة (يزيد بن الحكم)

---

[1] . **فوزي أحمد أمين : رسالة الغفران بين التصريح و التلميح ، ص : 63 .**

[2] **ـ المعري : رسالة الغفران ، ص 131-132**

[3] **ـ نفسه ، ص132 .**

ذكر المعري بيت يزيد بن الحكم ، و هو في ذلك كله يصغي إلى رسالة ابن القارح التي تنضح شرا و خبثا و مداهنة و رياء الثعابين و الحيات بتلونها و تلويها و نعومتها السامة ، فجاء ت تحيته الرمزية استهلالا تلقائيا لرسالته » [1] .

فقد حبك المعري هذه المفارقة بكل ذكاء و مهارة تتضمن حوار ثلاثة أصوات في حوارية داخلية تفاعلية ، وهي :

_ المعري : " و أن في طمري لحضبا"

_ يزيد بن الحكم " كأنك أفعى كدية "

_ المتنبي " لك يا منازل في القلوب منازل " إذا أتتك مذمتي من ناقص ....." .

فهي في ظاهرها موشحة بعبارات المحبة و في باطنها مشحونة مكرا و خداعا ، و القرينة هي حادث طرد المعري من مجلس الشريف المرتضى ، فهذا الحوار الداخلي التفاعلي لا يكاد القارئ أن يراه إلا بعد تركيب قطعه المتناثرة في مواضع مختلفة .

الغفران و عدمه في تصنيف الشخصيات المتحاورة في الرحلة :

سيطر معيار الغفران و العقاب على المحاورة القريبة في الرحلة الغفرانية ، و يظهر جليا من أول كلمة عنوان الرسالة (رسالة الغفران) ، فالعنوان يحيل القارئ إلى الدقة اللغوية وعمق المعنى فلا منفذ للركون إلى السطحية و البساطة ، حيث جعل من الغفران كلمة جامعة لمضمون المدونة بكل حذق ومهارة .

الغفران كلمة ثاوية في كل محاورة بين الشخصيات ، فكان السؤال الذي تكرر في الرحلة الغفرانية : بم غفر لك ؟ أكثر من أن يحصى و يعد ، و كان بمثابة نتيجة لسبب مختلف باختلاف الشخصيات

السبب ⟵ الغفران ⟵ الثواب الجنة (النتيجة)

السبب ⟵ عدم الغفران ⟵ العقاب الجحيم (النتيجة)

[1] ـ **عائشة بنت الشاطئ : جديد في رسالة الغفران ، نص مسرحي في القرن الخامس الهجري ، ص 65 .**

1/- <u>الغفران :</u> أول ما يتبادر إلى ذهن القارئ هو الدلالة الدينية لهذا المصطلح (في إطار محاورة القارئ للنص و أولى عتباته العنوان) حيث يفتح أفق القارئ على غفران القرآن ، و ينبثق توقعه على عدة تساؤلات أهمها العلاقة الرابطة بينهما و معيار إدخال الشخصيات الجنة أو النار ، و كيف أدرك ابن القارح الشفاعة و هو المنافق في نظر المعري .

لكن القارئ بعد المضي قدما في محاورة الرحلة الغفرانية يخلص إلى أنها بدعة فنية « يطل بها أبو العلاء على عالمه الخاص ، كما تمثله في تأملاته و أحلامه ، و كما صاغته له هواجسه و أشواقه و مخاوفه و مواجعه ، مع ما كان يحسه من ظل شخصية ابن القارح على وجدانه و ما يتردد في سمعه من صدى صوت هذا الرجل في رسالته » [1] .

فهي رسالة تخييلية أفقها تخييلي تم الجنوح فيها العالم الأخروي ، فهو يقول في مستهلها : « فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل ، إن شاء الله ، بذلك الثناء ، شجر في الجنة لذيذ اجتناء .....»[2] ، فورود التعبير (إن شاء الله) يجعل العبارة على سبيل التمني المعلق بمشيئة الله تعالى ، و ليس بادعاء منه أن هذا هو حق اليقين ، و أن من أوردهم الجحيم ، هم من وحي ملكته الفنية لا غير ، لذلك فهو يقيد كلامه بمشيئة الله عز و جـــل عند تعرضه لما شاع عن زنـدقة بشار بن برد ، فيسوقه إلى النار مع مجموعة من الشعراء ، ثم يسـتدرك « ولا أحكم عليه أنه من أهل النار و إنما ذكرت فيما تقدم لأني عقدته بمشيئة الله ، و أن الله لحليم وهاب »[3] ، و يردف عبارات مماثلة في سياق حديثه عن زندقة " أبي نواس" و أمثاله قائلا : « وسرائر الناس مغيبة ، و إنما يعلم بها علام الغيوب »[4] ، و عليه فالمعيار الفني الذي احتكم إليه المعري في إدخال شخصياته إلى الجنة أو النار ، أما أن تدرك الشخصية المغفرة بالشفاعة أو بالرحمة أو بالتوبة ، و إما أن تستحق العقاب و الخلود في النار .

---

[1] **ـ بنت الشاطئ : جديد في رسالة الغفران ، نص مسرحي في القرن الخامس الهجري ص 71 ,**

[2] **ـ المعري : رسالة الغفران ، ص 140 .**

[3] **ـ نفسه : ص 432 .**

[4] **ـ نفسه : ص 432 .**

1/- الغفران بالشفاعة [1]: غلب عليها في الرسالة طابع السخرية ، حتي يخيل إلى القارئ أن السخرية كانت الدافع الأساس لهذه الرحلة السماوية ، و المعري لم يدرك الشاعرين الأعشى و الحطيئة بالشفاعة في موقف الحشر إلا تمويها دس من خلاله ابن القارح بينهما ، أما الأعشى فقد أدركته الشفاعة من النبي – صلى الله عليه وسلم – بعد صياح وصراخ في وسط جمع من الآملين بما يأمل ، و في سياق عرض قصته على ابن القارح يقول : « سحبتني الزبانية إلى سقر ، فرأيت رجلا في عرصات القيامة ، يتلألأ وجهه تلألؤ القمر ، و الناس يهتفون به من كل أوب : يا محمد يا محمد الشفاعة ، الشفاعة ، نمت بكذا ونمت بكذا ، فصرخت في أيدي الزبانية : يا محمد أغثني فإن لي بك حرمة ، فقال : يا علي بادر فانظر ما حرمته ؟ » [2] ، و كانت حرمة الأعشى أنه مدح النبي – صلى الله عليه و سلم – ، و شهد أنه نبي مرسل لكن قريشا صدته ، وحبه للخمر ، يقول الأعشى و قد أدركته الشفاعة :« فأدخلت الجنة على أن لا أشرب فيها خمرا ، فقرت عيناي بذلك »[3].

أما الحطيئة فيعرض موقف إدراكه الشفاعة بعد تعجب ابن القارح من حقارة مسكنه في أطراف الجنة قائلا : « و الله ما وصلت إليه إلا بعد هياط و مياط و شفاعة من قريش وددت أنها لم تكن » [4]، و هو بذلك يعبر بطريقة شحنها أبو العلاء بسخرية لاذعة عن زهده فيما آل إليه من وضع مهين في الجنة ، و يبغي الجحيم عنه بدلا .

أما ابن القارح ، فقد ذكر المعري في بداية الرحلة أنه فاز بالشفاعة بسبب رسالته التي بعثها إليه ، إذ يقول عنها : « ومثلها شفع و نفع ، و فرب عند الله و رفع ، و ألفيتها مفتتحة بتمجيد ، صدر من بليغ مجيد ، و في قدرة ربنا جلت عظمته ، أن يجعل كل حرف منها شبح نور ، لا يمتزج بمقال الزور ، يستغفر لمن أنشأها إلى يوم

---

[1] ـ **مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 126 .**

[2] ـ **رسالة الغفران : ص 178 .**

[3] ـ **نفسه ، ص 181 .**

[4] ـ **نفسه ، ص 307 .**

الدين » [1]، لكن القارئ يتشوق لمعرفة الطريقة التي حاز بها على الشفاعة ، و برحمة من تلقاها ؟

تجاذبت البطل ابن القارح في المحشر مواقف جعلته موضع سخرية ، فهو لا يفلح في استمالة الملكين "رضوان" و" زفر" القائمين على حراسة أبواب الجنة بشعره الذي جعله بضاعة للمديح ، ثم يضيع صك التوبة الذي تحصل عليه بأعجوبة ، و بعد مغامرة طويلة يحظى بشفاعة بنت رسول الله "فاطمة الزهراء "عليهما السلام ، و يعجز في الأخير أن يعبر الصراط إلا بصحبة أخيها "إبراهيم"عليه السلام إلى الجنة[2] .

2/- الغفران بالرحمة[3] : إن ابن القارح لا يفاتح أحدا من الشخصيات بالمحادثة إلا سأله : بم غفر لك ؟ أو بم لم يغفر لك ؟ مما يفتح أفق توقع القارئ على تكرار السؤال في بداية كل مشهد من مشاهد الرحلة الغفرانية ، و في إجابات من سئلوا من أهل الجنة يكون سبب الغفران هو الرحمة إما بالكلمة الطيبة أو باتباع دين سماوي أو بالرؤيا الصالحة .

ـــ **الكلمة الطيبة :** شملت عبيد بن الأبرص [4] ببيت من الشعر مجد فيه الله عز و جل فكان سببا في تخفيف العذاب عنه كلما أنشد في الدار العاجلة بعد موته ، إلى أن أعتقه من نار السعير ، و في هذا يقول لابن القارح : « أخبرك أني دخلت الهاوية ، وكنت قلت أيام الحياة :

من يسأل الناس يحرموه و سائل الله لا يخيب

---

[1] ـ **السابق ، ص 140 .**

[2] ـ **نفسه ، ص 274 .**

[3] ـ **مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص127.**

[4] ـ **عبيد بن الأبرص : شاعر جاهلي من بني أسد ، عمر طويلا حتى قتله المنذر بن ماء السماء ، ينظر : هامش رسالة الغفران : ص182 .**

وسار هذا البيت في آفاق البلاد ، و لم يزل ينشد و يخف عني العذاب ، حتى أطلقت من القيود و الأصفاد ، ثم كرر إلى أن شملتني الرحمة ببركة هذا البيت ، و إن ربنا لغفور رحيم » [1] .

– **اتباع دين سماوي** : نال " عدي بن زيد العبادي"[2] رحمة ربه في غفران المعري لأنه كان على دين المسيح في حياته ، و لم يسجد لصنم قط ، و بذلك يقر "عدي بن زيد" حكما عما مؤداه أن « من كان من أتباع الأنبياء قبل أن يبعث محمد فلا بأس عليه ، و إنما التبعة على من سجد للأصنام »[3] .

– **الرؤيا الصالحة** : يعجب ابن القارح من دخول زهير بن أبي سلمى[4] إلى الجنة لكونه مات في الجاهلية و لم يدرك الإسلام ، فما كانت إجابة الشاعر المزني إلا بقوله « و لكن رحمة ربنا وسعت كل شيئ » [5]، ثم يقترب منه ليسأله " بم غفر لك ؟" ، فيجيبه زهير : « إنه رأى جبلا من السماء فمن تعلق به من سكان الأرض سلم ، فعلمت أنه أمر من أمر الله ، فأوصيت بني ، و قلت لهم عند الموت : إن قام قائم يدعوكم إلى عبادة الله فأطيعوه ، و لو أدركت محمدا لكنت من المؤمنين »[6] ، وفي هذا إشارة إلى أن الرؤيا الصالحة سبب المغفرة .

3/ – الغفران بالتوبة [7]: من المفترض أن يذكر "ابن القارح" في هذا العنصر، لكن البطل أضاع صك التوبة في وسط حشود الخلائق في المحشر ، وحاز الغفران

---

[1] **. المعري ، رسالة الغفران ،ص 186 .**

[2] **ـ عدي بن زيد العبادي : شاعر جاهلي كان على دين المسيح ، ينظر هامش رسالة الغفران، ص186**

[3] **ـ رسالة الغفران : ص186 .**

[4] **ـ زهير بن أبي سلمى : شاعر جاهلي ورث الشعر عن خاله .... ينظر هامش رسالةالغفران ، ص 182–183 .**

[5] **ـ رسالة الغفران : ص 182**

[6] **ـ نفسه : ص 183 .**

[7] **ـ مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 129 .**

بالشفاعة ، و أبرز مثال على الغفران بالتوبة ما تعلق بالجرادتين المغنيتين [1] ، و ذلك عندما بادرهما ابن القارح بالسؤال : كيف خلصتما إلى دار الرحمة بعدما خبطتما في الضلال ؟ ، فتقولان : قدرت لنا التوبة ومتنا على دين الأنبياء و المرسلين .[2]

فقد حاز أهل جنة المعري الغفران بالرحمة أو الشفاعة أو التوبة ، و في ذلك إقرار أن رحمة الله واسعة ، و رد على "ابن القارح " الذي نعت أصنافا من الشعراء بالزندقة و الكفر .

2/- <u>عدم الغفران :</u> هو المعيار الثاني الذي يحكم تصنيف شخصيات المعري في الرحلة الغفرانية ، كانت على لسان من خلدوا في النار ، و أظهر المعري سخطهم على ما آلوا إليه مشيرا من خلال ذلك إلى ما ترسخ من فهم خاطئ للعدل الإلاهي عند الغلاة من الفرق الدينية و أتباعهم ، ومن المواقف التي تعكس سخط سكان الجحيم قصة الشاعر أوس بن حجر ، حيث يعلو صوت السخط عنده بنبرة شديدة يعارض فيها ما حل به من عقاب ، فيقول : و قد دخل الجنة من هو شر مني ، و لكن المغفرة أرزاق ، كأنها النشب في الدار العاجلة ، لا يخفى على القارئ المعري يلوح بما بدر من الأخطل و أوس بن حجر بابن القارح الذي حلت الشفاعة له ، لعلها توقظ في نفسه مشاعر الندم من سوء ظنه بالناس ، و نعتهم بالكفر و الزندقة ، و لعل الله أدركهم رحمة في خواتيم أيامهم .

و يلاحظ انحصار مشاهد الجحيم ، فلم يشأ المعري أن يقف طويلا عند مشاهد العذاب[3] ، فحصر مساحة الحوار بشكل ملفت للانتباه ، و عجل بانتقال البطل إلى الفردوس ، ليجسد مظاهر التلذذ بالنعيم المحسوس مما ألفه الأمراء و الملوك في عصره (الأطعمة و الأشربة و مجالس اللهو و الغناء)، و كأنه يجسد نزوع النفس البشرية إلى النزوات و الملذات في الحياة الدنيا ، فالانسان كثيرا ما يمني نفسه بالجنة و الملذات و

---

[1] ـ الجرادتان : قيل أنهما قينتان مشهورتان غنتا لوفد عاد ‘إلى مكة ، أو هما مغنيتان إطلاقا ، ينظر : رسالة الغفران ، هامش ص 242 .

[2] ـ نفسه : ص 242 .

[3] ـ مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 130 – 132 .

الخلود ، و لا يمكنه أن يحلم بغير ذلك ، و أما استحضاره الجحيم و عذابه من باب الردع السلوكي و الحد من التمادي في الشهوات و كبحها ، مما يتطلب سموا نفسيا و رقيا روحيا ، و لن يتأتى ذلك إلا بمجاهدة النفس و ترويضها ، و هذا الصنف من الناس قليل ، و ابن القارح يعترف بشهادة منه : « و مضيت إلى مصر فأمرجت نفسي في الأغراض البهيمية ، و الأعراض الموثمية ، و أردت بزعمي و خديعة الطبع المليم أن أذيقها حلاوة العيش ، كما صبرت في طلب العلم ، و نسيت أن العلم غذاء النفس الشريفة وصقيل الأفهام الطليقة »[1].

إن المعري يدرك تماما أن عليا بن المنصور سيتلقى رسالته على الوجه الذي أراده لها ، و بالمقاصد التي شحنها بها ، فيخاطبه بما يفهم من مضمر الكلام ، و يدس له في كل كلمة معنى خفيا يوجعه به ، لأنه هو المخاطب المباشر بها فرسالة الغفران « تمتاز بإحساسها القوي بالطرف المقابل في الحوار .... الرسالة شأنها شأن الردود في الحوار الموجهة إلى إنسان محدد و تأخذ في اعتبارها ردود أفعاله المحتملة و جوابه المتوقع »[2] .

من خلال ما سبق نخلص إلى أن المعري على لغة أشعت كلماتها بمدلولين متعارضين ، الأول : مقامه ترسلي إخواني ظاهره موضح بمعاني المحبة و المودة ، و الثاني : سردي فني باطنه مشحون بمعاني الهجاء يمتزج أحيانا بأصوات شخصياته التخييلية ليحافظ مؤلف الغفران على نطاق بينه و بين نواياه المعلنة يجعلها مختفية في البنية العميقة لخطابه ، و بذلك يتم « اقتحام العناصر المعبرة الغريبة لخطاب المؤلف ، و مثل هذا النطاق هو مجال فعل صوت الشخصية الممتزج بطريقة أو بأخرى بصوت المؤلف »[3] .

---

[1] ـ رسالة الغفران : ص 63-64 .

[2] ـ ميخائيل باختين : قضايا الإبداع الفني عند دوستويفسكي : ترجمة جميل نصيف التكريتي ، وزارة الإعلام ، بغداد ، العراق ، 1986 ، ص 142 .

[3] ـ تودوروف : المبدأ الحواري عند ميخائيل باختين ، ص 142 .

2/- المحاورة البعيدة : التناص:

هو تواصل و تفاعل حواري مع نصوص خارجة عن النص المدونة ، ف« كل خطاب عن قصد أو غير قصد يقيم حوارا مع الخطابات السابقة له ، و الخطابات التي تشترك معه في الموضوع نفسه ، كما يقيم أيضا حوارات مع الخطابات التي ستأتي و التي يتنبأ بها و يحدس ردود أفعالها »[1].... ولا يتأتى استجلاء تلك الخطابات إلا من خلال اكتشاف « نطاقات خاصة بالشخصيات ، ومن أشكال متعددة من البث المستتر لخطاب الآخر ، ومن الكلمات و العبارات المتناثرة في هذا الخطاب » [2] .

و بالإمكان أن نلاحظ أن رسالة الغفران تتفاعل مع خطابات أخرى تشترك معها في الموضوع نفسه (الرحلة الأخروية) ، كما اعتمد المعري على استدعاء نصوص أخرى عن طريق الاستشهاد (وضع النص المستشهد به بين علامتي التنصيص) ، أو عن طريق الاقتباس ، وهو ما اصطلح عليه باختين بأشكال متعددة من البث المستتر لخطاب الآخر .

فالمحاورة البعيدة أو التناص تتجلى من خلال البعد الديني (الإسلامي) و استلهام مادته التخييلية من القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة ، خاصة قصة الإسراء و المعراج التي تمثل البؤرة النصية في رسالته بوصفها نصا سابقا على الرسالة و كون الرسالة خطابا ممتدا بأفقه في الكوميديا الإلاهية بوصفها نصا لاحقا من جهة أخرى .

إن قصة الإسراء و المعراج و القرآن الكريم مصدران أساسيان في استلهام المشاهد الأخروية في الرحلة الغفرانية

1/- التناص بين رحلة الغفران و قصة الإسراء و المعراج [3]:

أن قصة المعراج للنبي محمد – صلى الله عليه و سلم – تضرب بجذورها في معظم أقسام الرحلة الغفرانية بمستويات مختلفة .

---

[1] ـ **السابق : ص16** .

[2] ـ **نفسه ، ص142** .

[3] ـ **مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص145** . .

- **الارتقاء إلى السماء :** إن المعري و هو يقرأ رسالة على بن منصور استحضر قصة المعراج من بدايتها ، و طفق يسقط جزئياتها على رحلة ابن القارح التي كان منطلقها من قوله : « وفي قدرة ربنا - - جلت عظمته - أن يجعل كل حرف شبح نور لم يمتزج بمقال زور يستغفر لمن أنشأها إلى يوم الدين .... سبحانه قد نصب لسطورها المنجية من اللهب ، معاريج من الفضة و الذهب ، تعرج بها الملائكة من الأرض الراكدة إلى السماء و تكشف سجوف الظلماء » ، [1]فيظهر أن أبا العلاء قد وقع من البداية تحت سلطة قصة المعراج ، مما جعله يهتدي إلى حيلة فنية شكلت مادة الرحلة الغفرانية في تفاعل حواري مثقل بالتداخل النصي ، حيث تحيل الرسالة إلى سلسلة من الأحاديث المروية عن النبي – صلى الله عليه و سلم – متعلقة بمعراجه إلى السماء العليا منها :

ـ عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله – صلى الله عليه و سلم– قال :« .... ثم أتيت بالمعراج الذي تعرج عليه أرواح بني آدم فلم ير الخلائق أحسن من المعراج ، أما رأيت الميت حين يشق بصره طامحا إلى السماء ، فإنما يشق بصره طامحا إلى السماء عجبه بالمعراج »[2] .

ويفسر هذا العجب ببهاء المعراج عدة روايات [3] ، و تتعالق نصيا قصة المعراج برسالة الغفران من خلال ألفاظ شتى منها : المعارج ، الفضة ، الذهب ، الملائكة .... ، كلها ألفاظ وردت في الغفران على شكل تركيب هجين أخرجها عن سياقها الأصلي و شحنها بمقاصده الساخرة ، فقد دس فيها لابن القارح مالا يخطر على باله من المشاهد العابثة به .

- **قصة المعراج و موقف المحشر :** انتابت ابن القارح و هو في موقف المحشر مظاهر الغبن و الفزع ، و الطريف أنه يقص ما لقي من نصب بنفسه أمام طائفة

---

[1] ـ رسالة الغفران ، ص 140 .

[2] ـ ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل : تفسير القرآن العظيم ، دار الجيل ، بيروت لبنان ، ج 3 ، تفسير الآيات الأولى من سورة الإسراء ، ص12 .

[3] ـ ينظر : فضل صلاح : تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي : جمع فيه سلسلة من الأحاديث عن و الأخبار عن عن معراج النبي – صلى الله عليه و سلم– منها وثيقة معراج محمد لابن عباس التي عثر عليها مخطوطة .ص 283 .

من شعراء الجنة ، فيقول : « لما نهشت أنتفض من الريم (القبر) و حضرت حرصات الجنة و الحرصات مثل العرصات .... فطال علي الأمد و اشتد الظمأ و الومد .... و أنا رجل مهياف أي سريع العطش ، فافتكرت ، فرأيت أمرا لا قوام لمثلي به ، ولقيني الملك الحفيظ بما زبر (كتب) لي من فعل الخير ، فوجدت حسناتي قليلة كالنفإ في العام الأرمل ، و النغأ الرياض و الأرمل قليل المطر ـ إلا أن التوبة في آخرها كأنها مصباح أبيل (راهب) ، رفع لسالك السبيل .... أقمت في الموقف زهاء شهر أو شهرين ، و خفت في العرق من الغرق » [1] .

تبرز من خلال هذا الوصف مقاصد المعري ، فبعد أن كرمه بالرقي إلى السماء بمعاريج من الذهب و الفضة ، كشف له حقيقته و المتمثلة في كثرة الذنوب و المعاصي حتى غدت حسناته كأرض حدباء في سنة شحت سماؤها ، و بدت كضوء خافت يلوح من بعيد ، و إلى جانب هذا كله فهو يخشى الغرق في عرقه الذي بلغ إلى صدره ، من خلال هذه المشاهد تتجلى المحاكاة الساخرة بابن القارح لموقف الحشر يوم القيامة في قصة المعراج ، بدليل ما ورد في بعض الروايات ما نصه : « و الخلق تتداخل و يندرج بعضهم في بعض يعلو القدم ألف قدم لشدة الزحام و يخوض الناس في العرق على أنواع مختلفة إلى الآذان و إلى الصدر و إلى الحلقوم و إلى المنكبين و إلى الركبتين »[2].

و سخرية المعري من ابن القارح تزداد حدتها في مشهد اجتياز ابن قارح الصراط ، و يجسد ذلك على لسانه قائلا : « فلما خلصت من تلك الطموش (الزحام) قيل لي هذا الصراط فاعبر عليه ، فوجدته خاليا لا عريب عنده ، فبلوت نفسي في العبور ، فوجدتني لا أستمسك ، فقالت الزهراء صلى الله عليها لجارية من جواريها ، يا فلانة أجيزيه ، فجعلت تمارسني و أنا أتساقط عن يمين و عن شمال ، فتحملني كالبرق الخاطف » [3]، وما أقرب هذا الوصف مما ورد في مختصر تذكرة القرطبي للإمام الشعراني في وصف الصراط عند قوله « والعصاة يتساقطون عن اليمين و الشمال ، و الزبانية يتلقونهم بالسلاسل و الأغلال ، و تناديهم الملائكة أما نهيتم عن الأوزار

---

[1] **ـ رسالة الغفران : ص 249 .**

[2] **ـ فضل صلاح : تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي ، ص 372 .**

[3] **ـ المعري : رسالة الغفران، ص 260-261 .**

، أما خوفكم نبيكم من عذاب النار ، أما أنذرتكم كل الإنذار » [1]، لكن أبا العلاء كان رحيما ببطل الغفران فأنقذه من سلاسل و أغلال الزبانية بجارية تجتاز به الصراط ، وهي تحمله كدمية على ظهرها .

– **قصة المعراج و مشاهد الجنة :** تتعالق جنة الغفران و مشاهد جنة المعراج في الأحاديث النبوية في أدق التفاصيل ، فاقتنص المعري كل كلمة تدل على ترف أهل الجنة ، و ساقها في إطار فني مبتكر و شحنها بنواياه و مقاصده ، و أقرب مشهد يجسد ذلك قول أبي العلاء :« وتجري في أصول ذلك الشجر أنهار تختلج من ماء الحيوان ، و الكوثر يمدها في كل أوان »[2] ، يقابله ما ورد عند السيوطي في ذكر الأحاديث الموضوعة ، و ذلك في الحديث المروي عن الرسول – صلى الله عليه و سلم – « و إذا نهر يجري من أصل الشجرة ماؤه أشد بياضا من اللبن ، و أحلى من العسل ، ومجراه رضراض من در الياقوت و زبرجد حافته مسك أذفر في بياض الثلج » [3] .

ومن المشاهد كذلك مشهد انبثاق الحور الحسان من الثمار في رسالة الغفران حيث يقول المعري : « فينشئ الله القادر بلطف حكمته ، شجرة من عفز ، و العفز الجوز ، فتونع لوقتها ، ثم تنفض عددا لا يحصيه إلا الله سبحانه، وتنشق عن كل واحدة منه عن أربع جوار يرقن للرائين، ممن قرب والنائين »[4].

و يقول المعري كذلك : « فيجيء به (ابن القارح) إلى حدائق لا يعرف كنهها إلا الله ، فيقول خذ ثمرة من هذا الثمر ، فاكسرها فإن هذا الشجر يعرف بشجر الحور ، فيأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة ، أو ما شاء الله من الثمار ، فيكسرها فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان ، فتقول : من أنت يا عبد الله

---

[1] **ـ الإمام عبد الوهاب الشعراني : مختصر تذكرة القرطبي ، مطبعة صبيح ، القاهرة ، مصر ، 1968 ، ص95 .**

[2] **ـ المعري ، رسالة الغفران ، ص 141 .**

[3] **ـ جلال الدين السيوطي : اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، 1975 ، ج1 ، ص 78 .**

[4] **ـ المعري : رسالة الغفران : ص 279 .**

؟ فيقول : أنا فلان بن فلان . فتقول : إني أمني بلقائك قبل أن يخلق الله الدنيا بأربعة آلاف سنة ، فعند ذلك يسجد إعظاما لله القدير » [1] .

إن هذه المعاني ما هي إلا امتصاص لما ورد في حديث الرسول – صلى الله عليه و سلم –حين قال : « يدخل المؤمن و هو ينعم و يتفرج في الجنة ، فيسير إلى وسط جنته فينظر إلى قصر من ذهب و در فيه شجرة من جوهرة حاملا حللا وورقها حلل ، و فيها ثمرة أحلى من العسل ، فإذا أكلها بقيت حبتها ، فتخرج منها جارية مكتوب على خدها اسم صاحبها أحسن من الشامة على الخدود و تقول السلام عليك يا ولي الله قد طال شوقي إليك » [2].

يتنقل القارئ بين المتعة الحسية المرتبطة بعالم الشهادة في الحديث النبوي و بين المتعة المعنوية و الفنية المرتبطة بعالم الغيب في رحلة الغفران مما ينم عن إبداع فني منقطع النظير ، يقول عنه باختين : « يحاول سياق المؤلف أن يبدد كثافة خطاب الآخر ، و انغلاقه على ذاته لكي يمتص و يمحو حدوده » [3] .

2/– التناص بين رحلة الغفران و القرآن الكريم [4]:

ورد الخطاب القرآني في رسالة الغفران صريحا و مقتبسا ، حيث ورد في سياق الاستشهاد به بعض مواقف شخصياتها ، كما ورد مقتبسا خلال وصف مشاهد الرحلة ، ومن أمثلة ذلك نذكر :

أ ـــ **الاستشهاد بالقرآن الكريم :** كثر استشهاد أهل الجنة بآي الذكر الحكيم ، فأغلبهم يحفظونه و يتمثلونه في أحاديثهم ، و تعرض هذه الآيات إما في سياق التأكيد و التأييد ، و إما في معرض التقريع و الدحض ، تتناسب مع المقام الذي ذكرت فيه مما يدل على انسجام تام مع السياق الذي ذكرت فيه سواء في الجنة أو المحشر أو النار ، ومن أمثلة ذلك :

---

[1] ـ السابق ، ص 288 .

[2] ـ فضل صلاح : تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي ، ص 237 .

[3] ـ تودوروف : المبدأ الحواري عند ميخائيل باختين ، ص136 .

[4] ـ مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 134–140 .

في المحشر : ورد ذكر آي القرآن الكريم في المحشر في موضعين فقط :

ـ1/ـ « عند سماع داع من أهل العرش يهتف على جموع البشر يتلو قوله تعالى : ﴿ أو لم نُعَمِّرْكُم ما يتذكر فيه من تَذَكّر و جَاءَكُم النَّذير فذوقوا فما للظالمين من نَصير ﴾ (فاطر 37) ، لقد جاءتكم الرسل في زمان بعد زمان و بذلت ما وكد من الأمان ، وقيل لكم في الكتاب ﴿ و اتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت و هم لا يظلمون ﴾ (البقرة 281) » [1] ، ومن المفترض أن ابن القارح إذا قرأ الرسالة أن يتفاعل مع هذه الآيات ، و خاصة أنها أنزلت في سياق الوعيد و الترهيب من أهوال القيامة و مشهد الحساب ، و بالتالي يتقاطع التفاعل بين علي بن منصور بطل الغفران و علي بن منصور الأديب الحلبي متلقي الرسالة باعتبارها ردا على رسالته .

ـ2/ـ ذكرت في سياق الحوار بين ابن القارح و حمزة بن عبد المطلب – رضي الله عنه ، مستجديا الشفاعة من عم النبي – صلى الله عليه وسلم – متخذا مديحه بضاعة مقابل نجاته ، فيقول « و جئت حتى وليت منه فناديت : يا سيد الشهداء ، يا عم رسول الله صلى الله عليه و سلم ، يا ابن عبد المطلب ، فلما أقبل علي بوجهه أنشدته الأبيات ، فقال : ويحك في مثل هذا الموضع تجيئ بالمديح ؟ أما سمعت الآية :﴿ لكُل امْرئ منْهم يَومَئذ شَأْن يُغْنيه ﴾ (عبس 37) ، فقلت بلى قد سمعتها و سمعت ما بعدها ﴿ وجوه يومئذ مُسْفرة ، ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ، تَرْهَقُها قَتَرة ، أولئك هم الكفرة الفجرة ﴾ (عبس 38-42) »[2]، ففي هذا الموضع يواجه المعري ابن القارح بطبعه اللئيم ، الذي جبل على النفاق في الدنيا هو الذي دفعه إلى توظيف الشعر لقضاء مآربه في موقف الحشر، الذي تذهل فيه المرضعة عما أرضعت و تضع كل ذات حمل حملها .

في الجنة :

ـ1/ـ الموضع الأول : يجمع أبو العلاء[3] بين طائفة من اللغويين الذين شاع عنهم الخلاف في مسائل لغوية كثيرة (البصرة و الكوفة) في منادمة ، اصطفى أصحابها

---

[1] ـ رسالة الغفران : ص 248 .

[2] ـ رسالة الغفران : ص 253 .

[3] ـ نفسه : ص 196 .

لبطل غفرانه ابن القارح ، فيسمع صوت يردد إخبارا أنهم يتبادلون مودة و تصافيا ، قوله تعالى : ﴿ ونَزَعْنَا ما في صُدُورهم من غل اخوانا على سُرُر متقابلين، لا يَمَسُّهم فيها نَصَبٌ، و ما هم منها بمُخْرَجينَ ﴾ (الحجر 47-48) .

ـ 2/- الموضع الثاني : ردد ابن القارح قوله تعالى : ﴿ قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، إن الله يغفر الذنوب جميعا ، إنه هو الغفور الرحيم ﴾ (الزمر 53) ، للدلالة على رحمة الله الواسعة ، و هو يقصد بها الأعشى [1]، و إن كان في ظاهره هو قول ابن القارح إلا أن المعري أدرجها في سياق التعريض بابن القارح الغارق في الشهوات دون ندم أو توبة .

في الجحيم :

ورد الاستشهاد مرة واحدة على لسان ابن القارح في سياق وصف مشاهد العذاب [2]، و ذلك عند وقوفه على مشارف نار الجحيم يطلع على سكانها ، فيرمق إبليس مصفدا في الأغلال و السلاسل ، و الزبانية تضربه بمقامع الحديد ، و بعد حوار بينها يلتمس إبليس من ابن القارح إسداء خدمة له ، فيتوهم ابن القارح أنه يريد شربة ماء تطفئ ظمأه ، فيعترض قائلا : إني لا أقدر لك على نفع ، فإن الآية سبقت في أهل النار ، أعني قوله تعالى : ﴿ ونادى أصحابُ النار أصحابَ الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله ، قالوا إن الله حَرَّمَهُما على الكافرين ﴾ (الأعراف 50) ، فيخطئ ابن القارح فيما توهم ، و يصرفه إبليس للحديث عن أصحاب الجنة مع الخمر التي حرمت عليهم في دنياهم .

---

[1] ـ **رسالة الغفران : ص 219 .**

[2] ـ **نفسه : ص309 .**

ب ــ الاقتباس من القرآن الكريم [1]:

لقد أكثر المعري من الاقتباسات القرآنية في مشاهد النعيم شأنه شأن الاستشهاد ، و وردت بنسبة أكبر إذا ما قورنت بمشاهد المحشر و الجحيم ، ومن أبرز الاقتباسات في جنته التخييلية نذكر :

1/- في وصف مشاهد النعيم :

تعددت مظاهر النعيم في الجنة منها الثمار و الأشجار و الأنهار و مجالس اللهو و الأكل و مظاهر الترف التي من شأنها تحقيق المتعة ، وفي هذه المظاهر تلتقي جنة القرآن و جنة الغفران ، و قد وطد الإقتباس من القرآن الكريم هذا التعالق بين الجنتين ، و ذلك في :

- **في وصف الأنهار و الأشجار :**

ورد وصف الأنهار في الرسالة في قول المعري :« و تجري في أصول ذلك الشجر أنهار تختلج من ماء الحيوان ، و الكوثر يمدها في كل أوان ، من شرب منها اللغبة فلا موت قد أمن هناك الفوت ، وسعد من اللبن متخرقات ، لا تخير بأن تطول الأوقات ، و جعافر من الرحيق المختوم..... »[2] ، في هذا الوصف استحضار لمعنى قوله تعالى : ﴿ مَثَل الجَنَّة التي وُعدَ المُتَّقُون فيها أنهار من ماء غير آسن، و أنهار من لبن لم يتغير طعمه ، و أنهار من خمر لذة للشاربين ، و أنهار من عسل مصفى ، و لهم فيها من كل الثمرات ، ومغفرة من ربهم ...﴾ (محمد 15) ، نلاحظ التطابق في نوع الأنهار : اللبن ، العسل ، الخمر ، ميزة عدم الفساد و تغير الطعم ، و بالتالي لا أثر للزمن .

افتتح المعري رسالته بوصف الأشجار التي تمثل رمز العطاء و الجزاء الحسن الذي يهيأ في الجنة ، فهي تسد الرمق بثمارها اللذيذة و تقي من الحر بظلها الوارف ،

---

[1] ـ **مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 141-144 .**

[2] ـ **رسالة الغفران ، ص 141-142 .**

و قد أشار المعري إلى ذلك في الرسالة حيث يقول : « فقد غرس لمولاي الجليل – إن شاء الله – شجر في الجنة لذيذ اجتناء ، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظل غاط » [1] ، و يختم الرحلة بذكرها فتصبح مصدرا للطيب و العطر ، فيقول : « فكلما مر بشجرة نضحته أغصانها بماء الورد ، قد خلط بماء الكافور ، و بمسك ما جني من دماء الفور ، بل هو بتقدير الله الكريم ، و تناديه الثمرات من كل أوب ، وهو مستلق على الظهر : هل لك يا أبا الحسن هل لك ؟ فإذا أراد عنقودا من العنب أو غيره انقضب إلى الشجرة بمشيئة الله ، و حملته القدرة إلى فيه » [2]،

فيها استدعاء لمعنى قوله تعالى :﴿ وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا ، متكئين فيها على الآرائك لا يرون فيها شمسا و لا زمهريرا ، و دانية عليهم ظلالها ، و ذللت قطوفها تذليلا ﴾ (الإنسان 12-14) .

– في وصف مظاهر البذخ و القصور :

حصر المعري وصف القصور و مظاهر البذخ على المتعة الحسية التي تمتع بها الملوك و الأمراء و الخلفاء في العصر العباسي ، و التي كانت حلم العامة و البسطاء ، و كأنه أراد أن يحقق في خياله ما لا يوجد في الحقيقة ، وصف القصور أثناء وصف نزهة ابن القارح في الجنة « ينظر في رياض الجنة فيرى قصرين منيفين ، فيقول في نفسه : لأبلغن هذين القصرين فأسأل لمن هما ؟ فإذا قرب إليهما رأى على أحدهما مكتوبا (هذا قصر لزهير بن أبي سلمى المزني) ، و على الآخر (هذا القصر لعبيد بن الأبرص الأسدي) ، » [3] ، وفي القرآن نجد قوله تعالى في سورة الفرقان : ﴿ تبارك الذي إن شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات تجري من تحتها الأنهار ، و يجعل لك قصورا ﴾ (الفرقان 10) .

وتجلت مظاهر البذخ في رسالة الغفران عند وصف المأدبة التي أشرف عليها ابن القارح ، يقول المعري :« و يبدوا – أيد الله مجده بالتأييد – أن يضع مأدبة في الجنان

---

[1] **ـ نفسه ، ص : 140 .**

[2] **ـ نفسه ، ص 378 .**

[3] **ـ نفسه ، ص 181 .**

.....فيخطر له أن تكون كمآدب الدار العاجلة ، إذ كان البارئ – جلت عظمته – لا يعجزه أن يأتيهم بجميع الأغراض من غير كلفة و لا إبطاء فتنشأ أرجاء الكوثر »[1] ، و بعد إعداد الطعام « توضع الخون من الذهب ، و الفواثير من اللجين و يجلس عليها الآكلون فإذا فضوا الأرب من الطعام جاءت السقاة بأصناف الأشربة و المسمعات بالأصوات المطربة »[2].

هذه المعاني مستمدة من قوله تعالى :﴿ أولئك لهم رزق معلوم ، فواكه وهم مكرمون ، في جنات النعيم ، على سرر متقابلين ، يطاف عليهم بكأس من معين ، بيضاء لذة للشاربين ﴾ (الصافات 41–46) ، و قوله تعالى : ﴿ ويطاف عليهم بآنية من فضة و أكواب كانت قواريرا ، قواريرا من فضة قدروها تقديرا ، و يسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا ﴾(الإنسان 15–17).

- **في وصف الجواري :**

من مظاهر المتعة في الجنة تواجد الجواري ، و هذا التواجد اقتبسه المعري من القرآن الكريم ، و أضفى عليه بعض الغرابة و العجائبية ، حيث تنبثق الجواري من الثمار اللذيذة ، حيث يقول : « ينشئ الله القادر بلطف حكمته شجرة من عفز – و العفز الجوز – فتونع لوقتها ، ثم تنفض عددا لا يحصيه إلا الله سبحانه ، و تنشق كل واحدة عن أربع جوار يرقن للرائين ، ممن قرب و النائين » [3] . ويقول في موضع آخر :« فيجيئ به (ابن القارح) إلى حدائق لا يعرف كنهها إلى الله ، فيقول : خذ ثمرة من هذا الثمر فاكسرها فإن هذا الشجر يعرف بشجر الحور ، فيأخذ سفرجلة ، أو رمانة ، أو تفاحة ، أو ماشاء الله من الثمار ، فيكسرها فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان » [4] ، هذا الجمال الآسر نلمس معانيه في القرآن الكريم رغم أن المعري أضفى عليه رشة عجائبية في الرسالة ، يقول الله تعالى : ﴿ عندهم قاصرات الطرف عين ، كأنهن بيض مكنون ﴾ (الصافات 48–49) .

---

[1] **ـ نفسه ، ص 268 .**

[2] **ـ نفسه ، ص 272 .**

[3] **ـ نفسه : ص 279 .**

[4] **ـ نفسه : ص 288 .**

كما لا نغفل مشهدا آخر يغذي مظاهر الترف و النعيم في الجنة ، و هو مشهد طواف الولدان في خدمة أصحاب الجنة ، يقول الله تعالى في محكم تنزيله : ﴿ و يطوف عليهم ولدان مخلدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا ﴾(الإنسان 19) ، هذا المعنى اقتبسه المعري في الرسالة حيث يقول : « فإذا أتت الأطعمة ، افترق غلمانه كأنهم اللؤلؤ المكنون »[1] ، و يقول أيضا : « و الولدان المخلدون في ظلال تلك الشجرة قيام و قعود ، و بالمغفرة نيلت السعود ، يقولون : و الله القادر على كل عزيز : نحن و هذه الشجرة صلة من الله "لعلي بن منصور" نخبأ له في نفخ الصور »[2] .

2/- في وصف مشاهد الجحيم :

مثلما تغلب مظاهر النعيم على مشاهد الجنة و فصل المعري في وصفها ، تغلب كذلك مظاهر العذاب على مشاهد الجحيم ، لكنها قليلة الذكر في الرسالة ، لكون المعري لم يطل بقاء بطل رحلته الغفرانية في الجحيم ، مقتصرا على بعض المشاهد أثناء عودته إلى الجنان ، ومنها ما جاء في وصف إبليس الملعون حيث يقول :« فيطلع (ابن القارح) فيرى إبليس لعنه الله ، وهو يضطرم في الأغلال و السلاسل و مقامع الحديد تأخذه الزبانية » [3] ، هذا المشهد مقتبس من قوله تعالى : ﴿ إذ الأغلال في أعناقهم و السلاسل يسحبون ، في الحميم ثم في النار يسجرون ﴾ (غافر 71-72) .

ومثلما يتنعم أهل الجنة في المأكل و المشرب و الجلوس ، كذلك يتعذب أهل الجحيم بشربهم حميما يغلي في البطون ، و ذلك على لسان أوس بن حجر : « فأما أنا فقد ذهلت : نار توقد ، و بنان يعقد ، إذا غلب علي الظمأ ، رفع لي شيئ كالنهر ، فإذا اغترفت منه لأشرب وجدته سعيرا مضطرما » [4]، ووصف صخرا أخا الشاعرة الخنساء بقوله :« كالجبل الشامخ و النار تضطرم في رأسه » [5] ، هذه المعاني مقتبسة من قوله

---

[1] ـ رسالة الغفران : ص 272 .

[2] ـ نفسه ، ص141 .

[3] ـ نفسه ، ص 309 .

[4] ـ نفسه : ص 341.

[5] ـ نفسه ، ص 308 .

تعالى :﴿ ... فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار ، يصب من فوق رؤوسهم الحميم ، يصهر به ما في بطونهم و الجلود ، و لهم مقامع من حديد ﴾ (الحج 19-21) .

ما يلاحظ على هذا التعالق الغفراني القرآني- إن جاز التعبير- سواء أكان استشهادا أم اقتباسا أنه يكثر و يطغى في مشاهد الجنة و يقل في مشاهد الجحيم ، فالمعري يؤسس رحلته الغفرانية على الغفران معبرا عن رغبة النفس البشرية و نزوعها إلى التنعم ، و يقلل من سلطة الترهيب الديني ليضع محله المتعة الأدبية و الترغيب الديني ، بل و يضفي بعضا من العجائبية و السخرية على مشاهده « حاول أن يخرج قارئه من جدية الرهيب ليدخله في احتفالية الجميل ، وهو لا ينوي في ذلك أن يدنس المقدس ، و إنما يرغب في أن يزرع في روح القارئ و في عقله شكلا قد يؤدي به إلى تعويض الرهبة الدينية بالشهادة المعرفية » [1] .

و إذا كانت رسالة الغفران رحلة خيالية أكثر منها واقعية ، فلم هذا التعالق الغفراني القرآني ؟ و هل هو عن قصد و وعي ؟ ، و هل هذا التعالق مزدكة و استخفاف كما يزعم من يتهمون المعري بالزندقة و الكفر ؟ [2]

إن المعري عند كتابة الرسالة رد على الأديب الحلبي علي بن منصور الذي أثار جمله من القضايا تتعلق بالشعراء و اللغويين و أصحاب الفرق و أشار إلى تقصيرهم في التعجيل بالتوبة ، فالرسالتان تتعالقان نصيا باعتبارهما سؤال و جواب ، مما يؤسس لقطبي الترسل إلا أن ابن القارح ينشطر إلى شخصيتين حيث :

1/- ابن القارح : مرسل الرسالة الأولى و المتلقي الفعلي و القارئ الفعلي لرسالة الغفران باعتبارها ردا على رسالته .

2/- ابن القارح : بطل رحلة الغفران (فنيا) .

3/- المعري : قطب ثالث مركزي .

---

[1] **ـ الرقيق عبد الوهاب و بن صالح هند : أدبية الرحلة في رسالة الغفران : ص95 .**

[2] **ـ ينظر : الراجكوتي : أبو العلاء و ما إليه ، ص 217 .**

هذه الأقطاب الثلاثة تتفاعل فيما بينها حواريا لتكتسب أهميتها الكبرى من خلال « تجلي ثلاثة مظاهر من هذا التفاعل : أما الأول فهو القيمة التراتبية للشخصية التي تشكل محتوى التلفظ ، و أما الثاني فينحصر في درجة قرب هذه العناصر من المؤلف ، و أما الثالث ، فهو العلاقة المتبادلة بين المتلقي و المؤلف من جهة و بين المتلقي و الشخصية من جهة أخرى »[1] .

إن ابن القارح بطن رسالته إلى المعري جملة من النوايا الاستفزازية الجارحة ، رد عليها المعري بسخرية مقنعة بجلال النص القرآني المقدس الذي أضفى عليه جدا يجعل مراسله (ابن القارح) واجما ملجما ، و هذه السخرية موجهة لابن القارح ، و « ما يغلب عليها من السخرية و التهكم ليس سخرية بالمعتقدات الدينية ، و إنما السخرية كلها بابن القارح ، و التهكم كله عليه »[2] .

ومنه فإن استدعاء النص القرآني شاهدا كان أو اقتباسا ماهو إلا تفاعل وجداني مع الموروث الديني حيث « لا يعدو أن يكون مادة سخية ، صاغ منها أبو العلاء مع غيرها من مواد عالمه الآخر ، وما كان يستطيع وما ينبغي له أن يتمثل جنته و ناره ، بمعزل عما رسخ في عقيدته و وجدانه و ثقافته من الصورة القرآنية للحياة الآخرة ، وما يمكن لآي مسلم صادق الدين أو مفرط فيه أن يصور لنفسه عالمه الآخر ، و ليس فيه ملامح من تصوره الديني للحياة الأخرى »[3] .

3/- التناص بين رحلة الغفران و الكوميديا الإلهية لدانتي[4] :

إن ما يلفت الانتباه التعالق النصي بين رسالة الغفران للمعري و الكوميديا الإلهية لدانتي رغم ما بينهما من اختلافات ، حيث يعتبر حسام الخطيب[5] رسالة الغفران تقوم على التهكم و السخرية ، أما الكوميديا الإلهية تتسم بطابعها الصوفي ، و يقال : « إن

---

[1] ـ تودوروف : ميخائيل باختين ، المبدأ الحواري ، ص99 .

[2] ـ بنت الشاطئ : جديد في رسالة الغفران : ص 74 .

[3] ـ نفسه : ص 72 .

[4] ـ مصطفى بربارة : التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، ص 150 .

[5] ـ ينظر :الخطيب حسام : محاضرات في تطور الأدب الأروبي ، ص 84 .

واقعة التأثر تثبت بمجرد رصد ملامح التشابه التفصيلية التي يستبعد أن تقوم على الصدفة حتى و لم نستطع كشف كيفية و طرق وقوع هذا التأثير بالوضوح الكافي » [1] .

و العامل الحاسم الذي جعل المستشرقين الغربيين يجزمون باقتباس دانتي الكوميديا الإلهية من رسالة الغفران هو التشابه الكبير جدا بين العملين، مع العلم بالطبع أن المعري كتب رسالته قبل دانتي بقرون ، وإن اختلفت أسباب إبداع كل منهما لمؤلفه سواء كان إبداعا أصيلاً كما للمعرى أو منقولا بتصرف كما مع دانتى.

فرسالة الغفران هي رحلة خيالية مدهشة إلى الدار الآخرة ، إلى الجنة ثم إلى الجحيم ، والكوميديا الإلهية هي نفس الشيء ، لكنها تبدأ بالجحيم . والمعري اتخذ له رفيقا في الرحلة يحاوره هو ابن القارح ، ودانتي اتخذ الشاعر الرومانيى فرجيل رفيقا

و نظرا لكثرة ووفرة المادة العلمية المتناولة للتعالق النصي بينهما و التأثير ضمن السياق التاريخي نكتفي بإشارة طفيفة لكون هذا المبحث كفيل أم يكون هو بمفرده موضوع أطروحة دكتوراه .

و نركز على مفهوم الغفران : ـ في رسالة الغفران يغفر للشاعر وينقل إلى جنة الفردوس ببيت شعر ذكر الله فيه ، وقال كلمة حق وصدق وأخلص فيها النية ، فيغفر له ، بقصيدة أو بنتفة أو بيت تكون شفيعة له و مخففة عنه العذاب ، و منقطع عمله ، فعبيد ابن الأبرص يقول لابن القارح و قد سأله بم غفر له وهو ليس من المسلمين ؟

السلام عليك يا أخا بني أسدٍ . فيقول : وعليك السلام ، وأهل الجنّة أذكياء ، لا يخالطهم الأغبياء ، لعلَّك تريد أن تسألني بم غفر لي ؟. فيقول: أجل، وإنّ في ذلك لعجباً ! أألفيت حكماً للمغفرة موجباً، ولم يكن عن الرَّحمة محجَّباً ؟.

فيقول عبيدٌ: أخبرك أنّي دخلت الهاوية، وكنت قلت في أيّام الحياة :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب

وسار هذا البيت في آفاق البلاد، فلم يزل ينشد ويخفُّ عني العذاب ، حتى أطلقت من القيود والأصفاد، ثم كرِّر إلى أن شملتني الرحمة ببركة ذلك البيت ، وإنَّ ربّنا لغفور رحيم .

---

[1] ـ **سناء شعلان بين الغفران و الكوميديا ، ص: 51**

ـــ أما في الكوميديا الإلهية :

هل يوجد إنسان بلا خطيئة ؟ ألم يقل المسيح عليه السلام ؟ "من كان بلا خطيئة فليرجمها بحجر" انظر إلى المعذبين في جحيم الكوميديا نساء ورجال وأطفال يعذبون لأنهم بلا خطايا و حسناتهم لا تشفع لهم و لأنهم ولدوا قبل المسيح :

ألم بلا عذاب يصدر عن
نساء ورجال وأطفال ، وتنهدات
بعد تنهدات تحمل صنوف الألم

فالتشابه يظهر جليا بينهما عبر:

- **البناء و الشكل :** فكرة الرحلة للعالم الآخر و زيارة جهنم و الجنة ، فيهما مزج الواقع و الخيال ....
- **الأسلوب :** رسالة نثرية تميل إلى النقد و التهكم و السخرية و الاقتباس و الشواهد و التكلف اللغوي و حضور الشعر .

ولعل هذا ما جعل أحد الباحثين يقول معجبا : « في رسالة الغفران لا يلتقي ابن القارح بالشعراء العرب فقط ، و إنما أيضا الشاعر الإيطالي ، إن دانتي حاضرا في كل مشهد منها ، و الحوار بينه و بين المعري لا يتوقف » [1] .

[1] ـ **كليطو عبد الفتاح : أبو العلاء المعري أو متاهات القول ،منشأة المعارف الاسكندرية 1986 ص 20 .**

المبحث الثالث :

الخصائص الحوارية للحجاج التداولي في الرسالة

1/- العلاقات الداخلية لبنية الخطاب الحجاجي :

أ/- الأفعال الإنجازية

ب/- الروابط الحجاجية

2/- القيمة الخارجية للتفاعلات النصية :

أ/- التشخيص

ب/- المقام

ج/- السياق

نهتم في هذا المبحث بالمقاربة التداولية لرسالة الغفران ، و ما هو بالأمر الهين في ظل مدونة أدبية و نقدية مفعمة بالتنويعات الأسلوبية و البنى و العلائق النصية ، ونشير إلى أن كل مبحث من هذه الأطروحة حري به أن يشكل بمفرده أطروحة دكتوراه ، نظرا لغنى و تنوع رسالة الغفران، لذلك اكتفينا بالمقاربة اللمحية دون التعمق و التفصيل في كل المباحث ، و هذا ما دفعنا إلى الاكتفاء بإعطاء أمثلة عابرة عن كل مبحث ، وفاقتصرنا في هذا المبحث على :

1/- العلاقات الداخلية لبنية الخطاب الحجاجي : الأفعال الإنجازية و الروابط الحجاجية

2 /- القيمة الخارجية للتفاعلات النصية التي تكون على مستوى تفاعل ذوات الخطاب مع المحيط الخطابي : التشخيص ، المقام ، السياق ...

1/- العلاقات الداخلية لبنية الخطاب الحجاجي :

أ/- الأفعال الإنجازية [1] :

عرف أوستين الفعل الإنجازي بأنه « ما نقوم به من خلال كلامنا » [2] ، بمعنى الأثر الذي ينجزه كلامنا ، مما يجعل هذا المفهوم مرتبط في علاقة وثيقة مع مفهوم الحدث ، و « قد يكشف تعريف موجز بديهي للفظ الفعل هذه العلاقة : فالفعل هو كل حدث حاصل بواسطة الكائن الإنساني » [3].

---

[1] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 110-111 .

[2] ـ فرانسواز أرمينكو : المقاربة التداولية ، ترجمة : سعيد علوش ، ص 61 .

[3] ـ فان دايك : النص و السياق ، ترجمة : عبد القادر قيني ، ص 228 .

ومن شروط إنجازية الأفعال اقتضاؤها لشروط و أحوال ذهنية سابقة ، و لا سيما القصدية « لأن أحوال حصول الأفعال المنجزة عن قصد هي ما يمكن أن توصف بكونها أفعالا إنجازية » [1].

و بما أن التداولية تتلخص في علاقة العلامات اللغوية بمستخدميها ، فهي تمنح هذه الأفعال إطارا تواصليا ضمن بنية خطابية قابلة للتأويل ، أو ما يسمى بالتأويل التداولي للعبارات ، و تنقسم الأفعال الإنجازية في الخطاب إلى أفعال مباشرة و أفعال غير مباشرة .

- الأفعال المباشرة [2]:

يكون الفعل مباشرا إذا تطابق القول (الفعل verbe) و (حكمة mode نوع الجملة) مع (الإنشاء illocution) مثل : أعلن عن اختتام فعاليات الملتقى ، آمرك بالمغادرة ، أين وجدت البطاقة ؟ ، هي أفعال متواضع عليها و تتداول غالبا بمعانيها الأصلية ، أي يطابق لفظها معناها مباشرة [3] ، فلا تحتاج إلى تأويل لوضوح مقاصدها و مطابقة ألفاظها لمعانيها غالبا ، و غالبا تأخذ صفة الإنجازية أو الأدائية ، تجسد معنى عبارة " القول هو الفعل ذاته " التي تحيل إلى أربعة أفعال في الوقت نفسه :

1- فعل القول : Acte d'enonciation

2- فعل الإسناد : Acte propositionnel

3- فعل الإنشاء : Acte performatif

4- فعل التأثير: Acte perlocotif [4]

---

[1] ـ **فان دايك : المرجع السابق، ص 235 .**

[2] ـ **ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 112-113 .**

[3] ـ **فان دايك ، نفسه ، ص 257 .**

[4] ـ **ينظر : الجيلالي دالاش : مدخل إلى اللسانيات التداولية ، ترجمة محمد يحياتن ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1992م ، ص 25 .**

مثلا في رسالة الغفران :

« وقد وصلت الرسالة التي بحرها بالحكم مسجور ، ، ومن قرأها مأجور ، إذ كانت تأمر بتقبل الشرع ، و تعيب من ترك أصلا إلى فرع .....» [1] .

قد وصلت الرسالة (أطروحة) ..... ومن قرأها مأجور (أطروحة)

ـ فعل القول : هو التلفظ بالكلمات و الجمل (و قد وصلت الرسالة / ومن قرأها مأجور).

ـ فعل الإسناد : هو إسناد معنى القول إلى الطرف الآخر(اعلم أن قد وصلت الرسالة / اعلم أن من قرأها مأجور) .

ـ فعل الإنشاء : هو القصد المتضمن في القول (نصح/ عرض/ تقييم/ حكم ...)

ـ قد وصلت الرسالة : القصد هنا هو الإخبار و إفادة التحقق بوصول الرسالة ، و هذا ما أفادته (قد) التي سبقت الفعل الماضي (وصلت) .

ـ من قرأها مأجور : القصد هنا هو النصح ، فلا يخلو الخطاب من الحجج (بحرها بالحكم مسجور ، إذ كانت تأمر بتقبل الشرع ، و تعيب من ترك أصلا إلى فرع ...).

ـ فعل التأثير : يتوقف على المعنى الذي يعطى للقول ، و يتوقف ذلك على الحجج الملحقة التي تزيد في الإيضاح ، و تبلغ من التأثير حد الإقناع : إقناع المتلقي بضرورة قراءة الرسالة / إقناع ابن القارح بأن المعري قد قرأ الرسالة .

<u>– الأفعال غير المباشرة :</u>

هو استخدام المتكلم أو المخاطب لعبارات استعارية و أشكال قول مجازية ، بدل استخدام المعاني الحقيقية و الجهر بما يريد الإدلاء به ، أي إجبار المتلقي على الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى الذي يسنده المتكلم إلى قوله[2] ، كقولنا : كلمته سيف . إن

---

[1] ـ المعري : رسالة الغفران : ص 21 .

[2] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 115.

المستمع لهذه العبارة يلغي وجوبا المعنى الحقيقي ، أي كون الكلمة سيف ، ولا يحتفظ إلا بالمعنى المجازي المراد و هو الصرامة و الجدية ، و قد أطلق غرايس مفهوم حكم الحديث Maximes Conversationelles على المقاصد غير المباشرة للتعامل و التواصل ، ومن بينها الكلام غير المباشر [1] ، ومن أمثلة ذلك في الرسالة :« .... فيبتدئ بزهير ، فيجده شابا كالزهرة الجنية ، و قد وهب له قصر من ونية ، كأنه ما لبس جلباب هرم ، و لا تأفف من البرم ، و كأنه لم يقل في الميمية :

سئمت تكاليف الحياة و من يعش ثمانين حولا ، لا أبا لك ، يسأم » [2]

كأنه ما لبس جلباب هرم : تعبير مجازي و هو للدلالة على الكبر ، كذلك البيت (ثمانين حولا) ليس المقصود العدد (ثمانين) لكن المقصود هو التقدم في السن .فمتلقي البيت لا يحتفظ بالمعنى الحقيقي و هو أن زهير قد بلغ الثمانين لكنه يحتفظ بالمعنى المجازي و هو أنه قد كبر وبلغ من الكبر عتيا .

و من أمثلة ذلك أيضا : « ابن القارح و الحسان :

..... فلما بلغت عشر الثمانين جاء الجزع و الهلع ، فممن أرتاع و ألتاع و أخلد إلى الأطماع ، و هو الذي كنت أتمنى ، و يتمنى لي أهلي ؟ أمن صدوف الغواني عني ؟ فأنا و الله عنهن أصدف ، و بهن و أدوائهن أعرف ، إذ لست ممن ينشد تحسرا عليهن :

للسود في السود آثار تركن بها لمعا من البيض تثني أعين البيض »[3]

ليس المقصود في البيت هو الإخبار عن شيب الرأس و إعراض الغواني(المعنى الحقيقي الملاحظ)، و لكن المقصود هو الإخبار عن الكبر و إعراض الغواني عنه (المعنى المجازي) ، فالسود الأولى هي الليالي السوداء في سن الشيخوخة ، و السود الثانية : الشعر الأسود ، أما البيض الأولى : الشيب الأبيض ، و البيض الثانية : الحسان .

و في هذا يندرج بيت البحتري :

---

[1] ـ **الجيلالي دالاش : مدخل إلى اللسانيات التداولية ، ص31 .**

[2] ـ **المعري : رسالة الغفران ، ص 50 .**

[3] ـ **نفسه ، ص 237 .**

« و لا أنشد لأبي عبادة البحتري :

إن أيامه من البيض بيض ، ما رأين المفارق السود سودا

و إذا المحل ثار، ثارواغيوثا و إذا النقع ثار، ثاروا أسودا »[1]

ب/- <u>الروابط الحجاجية :</u>

إن تقدير المتكلم أو المرسل لردود أفعال المخاطب أو المرسل إليه ، يجعله يستنبط حججا افتراضية بناء على ذلك التقدير[2] ، و لأن خطابه الحجاجي هذا يكون دوما مواجهة لخطاب ضد حقيقي أو تقديري ، فإنه يسهم في تحقيق النشاط التواصلي الذي قد تفرضه البنية اللغوية ذاتها ، أو السياق النصي ، وقد يتعين بطريقة مباشرة عن طريق (الروابط الحجاجية) التي تصل المقدمة بالاستنتاج ، وتتدخل في توجيه دلالة المحاججة [3] ، يتوفر الخطاب الحجاجي على مجموع روابط تنفرد كل منها بدلالتها و أثرها المتكون بين النتيجة و الحجة .

فاللغة العربية تشتمل على عدد كبير من الروابط و العوامل الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية ، نذكر من هذه الذوات : لكن ، بل ، إذن ، حتى ، لاسيما ، إذ ، لأن ، بما أن ، مع ذلك ، ربما ، تقريبا ، إنما ، ما ...إلا ...[4]

و ينبغي التمييز بين الروابط الحجاجية و العوامل الحجاجية ، فالروابط الحجاجية تربط بين قولين أو بين حجتين (أو أكثر) ، و تسند لكل قول دورا محددا داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة ، أما العوامل الحجاجية لا تربط بين متغيرات حجاجية ، أي بين حجة و

---

[1] ـ السابق : ص نفسها .

[2] ـ ينظر : هاجر مدقن : الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، ص 116 .

[3] ـ ينظر : آمنة بلعلى : تحليل الخطاب في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2002 ، ص 117 .

[4] ـ ينظر : حافظ اسماعيل علوي : الحجاج مفهومه و مجالاته ، دراسات نظرية و تطبيقية في البلاغة الجديدة ، الجزء الاول ، ص 63 .

نتيجة أو بين مجموعة حجج ، و لكنها تقوم بحصر و تقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما [1].

و نميز أنماط عديدة من الروابط :

1/- الروابط المدرجة للحجج (حتى ، بل ، مع ذلك ، لكن ، لأن ...) ، و الروابط المدرجة للنتائج (إذن ، لهذا ، بالتالي ....) .

2/- الروابط التي تدرج حججا قوية (حتى ، بل ، لكن ، لاسيما ....) و التي تدرج حججا ضعيفة .

3/- روابط التعارض الحجاجي (بل ، لكن ، مع ذلك ..) ، و روابط التساوق الحجاجي (حتى ، لاسيما ....) [2].

و الخطاب الحجاجي في رسالة الغفران مفعم بالروابط الحجاجية سواء تعلق الأمر بالشواهد الشعرية المستشهد بها في الرسالة أم بما ورد على لسان ابن القارح أو المعري سردا ووصفا ، ومن ذلك نذكر :

ـ الفاء :

لحرف الفاء دلالات عديدة لكنها غالبا تأتي للربط بين الحجة و النتيجة في إطار التعليل و التفسير ، فتكون مباشرة بعد الانتهاء من الطرح (الحجة) لتحيل إلى ما يفسره و يعلل مضمونه من حجج ، ومن أمثلتها الكثيرة في الرسالة نذكر :

ـــ: « قال الشاعر:

إذا أم الولـــيد لم تطـــــعني حنوت لها يدي بعصا حماط

وقلت لها : عليك بني أقيش ، فإنك غير معجبة الشطاط » [3]

---

[1] ـ **ينظر السابق ، ص نفسها .**

[2] ـ **ينظر : نفسه ، ص65 .**

[3] ـ **رسالة الغفران : ص 16 .**

يشير و يفسر الشاعر الطرح هنا و هو ضربه لزوجته بعصا الحماط ، لكن التلازم في الشرط في البيت الأول لعب دورا هاما في دلالة الفاء في البيت الثاني ، حيث أن سبب (حنوت لها يدي بعصا حماط) ، و حنوت : عطفت و لويت (يمكن أن نخلص إلى أنه لما بدر منها عدم الطاعة له ، بادر هو إلى صنع و تحضير العصا) ، بدأ في مرحلة التحضير للضرب (يظهر التلازم في البيت الأول) ، أما البيت الثاني ، و الذي هو مقول القول (و قلت لها) : عليك بني أقيش (قوم من العرب) ، أي الشروع في الضرب بالعصا التي حضرها لما بدر منها العصيان ، لكن الذي يكسر أفق توقع القارئ ، ما أفادته الفاء في البيت الثاني (فإنك غير معجبة الشطاط) ، و الشطاط : حسن القامة و اعتدالها ، فما حجة الضرب ؟ هل هو العصيان (سلوك) ؟ أم هو الجسد (الاعتدال و الجمال) ؟ ، و هنا نلمس متعة التداخل بين الإعوجاج في الجسد و الاعوجاج في السلوك ، فلطالما اعتبر العربي الضرب تقويم للاعوجاج في السلوك و عدم الطاعة ، و لكي تكون أم الوليد جميلة و معتدلة القامة في نظر الشاعر يجب أن تطيعه .

و هنا الشاعر لا يقصد الاعوجاج في الجسد بل عبر عنه للدلالة على أن تقويم السلوك لا يتم إلا بالضرب على الجسد ، و هذا ما أفادته الفاء في دلالة البيتين ، فلولا الوظيفة الحجاجية لهذا الرابط لما خلصنا إلى هذه المتعة في التحليل ، و لما وصلنا إلى هذا التداخل ، و الموجود و المترسخ حتى في الذهنية العربية في موروثنا الشعبي .

. _ .« وكنت بمدينة السلام ، فشاهدت بعض الوراقين يسأل عن قافية عدي بن زيد التي أولها :

بكر العاذلات في غلس الصبـ ـح يعاتبنه أما تستفيق

ودعا بالصبوح فجرا ، فجاءت قينة في يمينها إبريق »[1]

ورد الرابط الحجاجي (الفاء) هنا في موضعين هما : فشاهدت _ فجاءت ، و تختلف قيمته الحجاجية بينهما :

_ فشاهدت : أفاد الاستئناف في السرد و تتابع الاحداث .

[1] ـ **رسالة الغفران ، ص26** .

_ فجاءت : أفاد الربط بين الطرح و النتيجة ، فكان المجيئ بناء على الدعاء ، فلما دعا و طلب شراب الصباح (الصبوح) في الفجر ، استجابت له القينة (المغنية) في يمينها إبريق شراب . فكان سبب المجيئ هو الدعاء أي ما قبلها سببا فيما بعدها ، أو ما بعدا نتيجة لما قبلها ، و هذا ما يبين قيمة الفاء الحجاجية هنا و التي تختلف عن سابقتها .

_ و أحيانا ترد الفاء رابطة لجواب الشرط الجازم مدعمة دلالة التلازم في الشرط بين جملة الشرط و جملة جواب الشرط وتكمن قيمتها في تأكيد التلازم الشرطي ، ومن أمثلة ذلك : « إما أن تكون قد وصلت همزة القطع و هذا رديء ، على أنهم قد أنشدوا :

إن لم أقاتل ، فالبسوني برقعا و فتخات في اليدين أربعا » [1]

و الفتخات : خاتم كبير يكون في اليدين و الرجل .

لا تتضح القيمة الحجاجية للفاء هنا إلا بالمقارنة بين درجة التلازم الشرطي عند حذفها ، و عند ذكرها ، فنقول : 1- إن لم أقاتل ألبسوني برقعا

2ـ إن لم أقاتل فألبسوني برقعا

كلاهما يحتوي التلازم الشرطي لكن قوته و ضعفه تتضح بواسطة الرابط الفاء ، إلباس البرقع حجة على عدم القتال ، لكنه في المثال الأول يحمل دلالة التراخي الزمنية ، أما في المثال الثاني فيحمل دلالة الفورية و السرعة في الإلباس ، و هذا ما أضافته الفاء (دلالة على الفور(مباشرة ألبسوني) ، مما يبين درجة الاستدلال الشرطي (الشرط و جوابه) .

ـ إذ – لأن :

ورد هذان العاملان عدة مرات في الرسالة و يتموضعان غالبا بعد إلقاء النتيجة (الأطروحة) مرتبطين مباشرة بالحجج بما أنها هي ذاتها تفسيرات و مبررات لسلامة الطرح ، ومن ذلك نذكر :

_ « وقد وصلت الرسالة التي بحرها بالحكم مسجور ، و من قرأها مأجور، إذ كانت تأمر بتقبل الشرع ، و تعيب من ترك أصلا إلى فرع » [1] .

[1] ـ **السابق ، ص 57** .

إذ أفادت دلالة لأن (التعليل)

ـــ من قرأها مأجور (الأطروحة / النتيجة)

ـــ تأمر بتقبل الشرع .....(العلة / السبب/ الحجة) فأفادت إذ هنا ربط أجر القراءة بمحتوى الرسالة ذي البعد الديني .

_ « ... فقلت : هذا مثل قوله في القافية :

طيف ابنة الحر إذ كنا نواصلها ثم اجتننت بها بعد التفراق » [2] .

إذ : العامل الحجاجي هنا لم يكن لغاية تعليلية أو تفسيرية بل لغاية ظرفية زمنية حينية بحيث يمكن استبدالها بالظرف الزمني حين ، و قد وظف لإقناع المتلقي بالمفارقة بين حالتين حالة الوصال و حالة الفراق .

_ « وقد كانوا في الجاهلية يعكسون ناقة الميت على قبره ، و يزعمون أنه إذا نهض لحشره وجدها قد بعثت له فيركبها ، فيا ليته لا يهص بثقله منكبها ، و هيهات ، بل حشروا حفاة عراة بهما ، أي غرلا ، و تلك البلية ذكرت في قولك :

أتلهى بها الهواجر إذ كـــ ـــل ابن هم بلية عمياء » [3]

إذ : هنا تعتبر أداة ربط علية و استنتاجية في الخطاب الحجاجي حيث يمكن اعتماد ما ورد من شروحات في الهامش [4] ،« الهواجر : الواحدة هاجرة : وقت أشد الحر في منتصف النهار . ابن هم : صاحب هم . البيلية : العمياء التي لا تتجه لأمرها ، كان العرب إذا عكسوا الناقة على قبر الميت تركوها لا تأكل و لا تشرب ، يفعلون ذلك اعتقادا منهم أن الميت إذا قام من قبره للبعث ركبها ، و معنى البيت أن صاحب الهم إذا تحير نجوت أنا من الهم على هذه الناقة » ، و يمكن استبدال إذ هنا بالاداة لأن .

---

[1] ـ السابق ، ص 21 .

[2] ـ نفسه ، ص 201 .

[3] ـ نفسه : ص 179-180 .

[4] ـ نفسه : ص 180 :

_ إذ : « و قوله :

فظللت أرعاها ، و ظل يحوطها حتى دنوت ، إذ الظلام دنا لها

فرميت غفلة عينه عن شاته ، فأصبت حبة قلبها و طحالها » [1]

العامل الحجاجي إذ لم يفد التعليلية و التفسيرية بقدر ما أفاد الظرفية ، و تحين الوقت المناسب (الظلام) ليختلس النظر إلى امرأته .

_ لأن : قل ورودها في الشواهد الشعرية منها مثلا :

« وقد روي أن الإنسان من النسيان عن ابن عباس ، و قال الطائي :

لا تنسين تلك العهود و إنما سميت إنسانا لأنك ناس » [2]

لأن : أفاد العلية و الاستنتاجية : (سميت إنسانا) نتيجة (أنت ناس) .

ـــ الكاف ، كأن ، ما أشبه ، مثله ، كمثل :

تجسد هذه العوامل الحجاجية بشكل مكثف في الرسالة وبالخصوص في الشواهد الشعرية ، و تتركب بنية الحجاج من نماذج التشبيه و المقارنة سواء في صلب النتيجة أو في الحجج ، و كثيرا ما كان التشبيه حجة ثانية فيه تأتي بعد الحجج المتضمنة للفكرة ، و التي لابد لها من مثال أو تشبيه لزيادة الإقناع و تقوية الحجة ، و قد تنوعت بين أدوات التشبيه و أحرف التشبيه و الألفاظ منها : الكاف ، كأن ، ما أشبه ، مثله كمثل .... و غالبا تتوسط بين النتيجة و الحجة مع ملاحظة :

ـــ الكاف ، كأن : بحكم أصل التشبيه فيهما نجدهما يحيلان مباشرة على الحجة .

ـــ ما أشبه ، مثله كمثل : يحيلان على حجة الحجة

---

[1] ـ **رسالة الغفران ، ص 81 .**

[2] ـ **نفسه ، ص 202-203 .**

و هدف المعري أو الشعراء في الشواهد الشعرية من توظيف هذه العوامل الحجاجية هو الإقناع المباشر الذي لا محالة واقع مادام يجمع حجاج اللفظ و الفكرة معا ، و من ذلك نذكر :

_ « و هزئ بقوله :

و أباريق مثل أعناق طير الـ ـماء قد جيب فوقهن خنيف

..... قال الشاعر :

و غيداء إبريق كأن رضابها جنى النحل ممزوجا بصهباء تاجر

.... أليس هو القائل :

كأن إبريقهم ظبي برابية مجلل ، بسبا الكتان مفدوم

أبيض أبرزه للضح راقبه، مقلد قضب الريحان ، مفغوم »[1]

كل التشبيهات الواردة هنا جاءت حجة على الجمال و المتعة الحسية المادية الجسدية (النظر / الذوق/ الشم/ اللمس...) التي تجمع بين المرأة الجميلة الحسناء و آنية الخمر .

2 /- القيمة الخارجية للتفاعلات النصية :

تتوزع الحوارية كخطاب بين متلفظين فأكثر ، و تختصر الكثير من الخصائص الخطابية لتداولية الحجاج في كل من : التشخيص و المقام و السياق .

أ/- **التشخيص :**

هو خاصية تلفظية عند بنفنيست ، لاقتضاء التلفظ لصورتين هما : مصدر التلفظ و هدفه [2] ، و هو الحجاج التقويمي كما سماه طه عبد الرحمن معتبره نوعا من أنواع

[1] ـ **رسالة الغفران ، ص 24-25 .**

[2] ـ **حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي ، ص : 104 .**

الحجاج ، حيث يعمد المستدل في إلى تجريد ذات ثانية من ذاته ينزلها منزلة المعترض على قوله ، مستنبطا من فعل التلقي لديها كل ردود الفعل المحتملة : استفسارات و اعتراضات ، و يستحضر هذا مختلف الأجوبة عليها ، و مستكشفا في الوقت ذاته إمكانات تقبلها و إقتناع المخاطب بها[1] .

وهو عند بيرلمان دراسة لطبيعة العقول تستدعي أحسن السبل لمحاورتها و الإصغاء إليها و حيازة انسجامها الإيجابي ، و التحامها مع الطرح المعروض ، و هذه الأمور النفسية و الاجتماعية تفقد بغيابها الحجاج تأثيره و غايته [2].

لذلك تنوعت الحوارات الإقتاعية و برزت في رسالة الغفران في صورتين :

1/- الحوار الصريح : الذي تمثل في فن التراسل بين ابن القارح و المعري .

2/- الحوار الضمني : الذي انبنى عليه عنصر التشخيص في رواية الغفران ، حيث برع المعري في محاورة الشعراء و الأدباء و اللغويين في الرحلة الغفرانية على لسان ابن القارح ، فقد خلق من محاوره الصريح صورة أخرى له ، و جعله بطلا يطوف في عالم ميتافيزيقي يبث من خلاله آراءه في الدين و الفلسفة و اللغة و الشعر و الأدب ، من خلال مخاطبته ب (مولاي الشيخ الجليل) .

فقد أراد أن تكون رواية الغفران صدى لأفكار هذا الشيخ الجليل الذي غفر له و أدخل الجنة ، لكنها في حقيقة الأمر أفكار المعري و آراءه النقدية ، و مدار كل هذه الرحلة الغفرانية السؤال : بم غفر لك ؟ ، فكانت **بنية الاستدراج بالسؤال** هي البنية المؤطرة لكل المشاهد الخطابية التحاورية في الرواية ، و في هذا نوع من الاستدلال على الرأي المطروح في بداية الرحلة الغفرانية ، و هو أن ابن القارح قد غفر له و ادخل الجنة ، و بدأ التجوال فيها .

فقد كشفت بنية الاستدراج بالسؤال في كل المشاهد التحاورية سلطة المتكلم و تنبؤه بإمكان إثارة المقول استفهاما في ذهن السامع ، فيبادر إلى الجواب ، فقد كان السؤال

---

[1] ـ طه عبد الرحمن : اللسان و الميزان و التكوثر العقلي ، ص 228 .

[2] ـ محمد سالم ولد محمد الأمين : مفهوم الحجاج عند بيرلمان ، ص : 68 .

معبرا أساسا للمحاججة و الإقناع بسبب التواجد في الجنة أو الجحيم في حالة عدم الغفران .

و نشير إلى أن فعل السؤال يعكس هاجس ثقافة السؤال ، و هاجس اللغة التي بها السؤال و بها الحوار و بها الجواب ، فقد أدى فعل السؤال إلى مستوى دلالي أكبر ، و هو السؤال الحجاجي المتمظهر ضمن بنية الاستدراج التي من شأنها كشف كثافة الإنجازات اللفظية في المخاطبة ، حيث يعتمد المتكلم في تحاوره على مبدأ افتراض ردود فعل المخاطب ، و التي منها يتم استنباط افتراضاته و حججه ، مما يعكس التفاعل الذي يقتضيه تبادل الحديث بين اثنين .

و تكرار هذه البنية : **الاستدراج بالسؤال** عن الغفران في كل المشاهد التحاورية في رواية الغفران ، يراد بها الانتباه إلى مدى الإحاطة بالمعنى (الغفران) ، فكان السؤال : بم غفر لك ؟ تدعيما للطرح النقدي ، و زيادة في توسعته ، بل و الاحتجاج له ، و كأن المتلقي راض بمصيره (في الجنة _ في الجحيم) ، و راض عما عرض و سئل عنه ، فيجيب في اقتناع مبينا سبب الغفران أو عدمه دون اعتراض ، مما يطرح منحى أحادية الرؤية في الحجاج ، و هذا يعكس التعبير عن موقف متشدد من واقع معين يعيشه المعري ، و الذي لأجله ألف رواية الغفران ، لذلك جاءت تساؤلاته على لسان ابن القارح تعبيرا عن رفض هذا الواقع ، و رغبة في تغييره .

ب/- **المقام :**

لقد تكلم البلاغيون العرب عن المقام و مقتضى الحال و أسهبوا فيه ، إذ يقول أبو هلال العسكري : « و اعلم أن المنفعة مع موافقة الحال و ما يجب كل مقام من مقال فإذا كنت متكلما أو احتجت إلى عمل خطبة لبعض ما تصلح الخطب أو القصيدة لبعض ما يراد له القصيد ، فتخط ألفاظ المتكلمين مثل الجسم و العرص و الكون و التأليف و الجوهر فإن ذلك هجنة » [1] ، و نلاحظ هنا اهتمام المقام بالمتلقي لكونه عنصرا أساسيا توجه إليه الخطب و القصيد و ذلك ما نجده في قوله أيضا : « .... لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة و

[1] **ـ أبو هلال العسكري : الصناعتين : ص 135 .**

لا الملوك بكلام السوقة لأن ذلك جهل بالمقامات وما يصلح في كل واحد منهما من الكلام ، و أحسن الذي قال لكل مقام مقال » [1] .

فإن ربط المقام بالمقتضى الحال يؤدي إلى اختلاف المقال من غرض إلى آخر ، ومن موضوع إلى آخر، و ذلك لإقناع المتلقي و التأثير فيه .

كما تطرق السكاكي في مؤلفه إلى أهمية مفتاح العلوم إلى أهمية ملاءمة المقال للمقام و مقتضى الحال حيث يقول : « ولا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام الشكر يباين مقام الشكاية ، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية .....ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر ، ثم إذا شرعت في الكلام ، فلكل كلمة مع صاحبتها مقام ، و ارتفاع شأن الكلام في باب الحسن و القبول ، و انحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به ، و هو الذي نسميه مقتضى الحال » [2] .

ومنه نخلص إلى أن المقامات مختلفة ، و أشكال الاستعمال اللغوي تتنوع حسب مقتصيات الاتصال اللغوي ، ومقام المتكلم يختلف عن مقام السامع ، كما نجد أن الكلمات مختلفة (فإذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام) .

ومنه نشير إلى أهمية قضية المقام و دوره الفعال في ممارسة الخطاب الإقناعي ، يتوقف على مبدأ لكل مقام مقال ، و أهمية مراعاة الألفاظ للأغراض و المقاصد .

و رسالة الغفران لا تخلو من هذه الآلية ، و هذا راجع إلى بنيتها ، فنجدها تتنوع بين مقام عام يجمع بين ابن القارح و المعري ، و مقام يجمع ابن القارح ومحاوريه يختلف من مشهد إلى آخر .

1-/ المقام الجامع بين ابن القارح وأبي العلاء المعري :

كتب أبو العلاء المعري رسالة الغفران جوابا على كتاب ورده من علي بن منصور الأديب الحلبي المعروف بابن القارح .

---

[1] **ـ السابق ، ص24** .

[2] **ـ أبو يعقوب السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص168** .

رسالة ابن القارح : افتتحها بتمجيد الله تعالى و الثناء عليه ، ثم ذكر شوقه إلى أبي العلاء ، و أكثر من مدحه ، ثم ذكر رسالة الزهرجي التي حمله إياها إلى أبي العلاء و ضياعها ، ثم ذكر المتنبي و ما رمي به و استرسل في ذكر الزنادقة ، ثم شكا أهل زمانه ، ثم ذكر توبته و عزوفه عن الملذات و كبر سنه ، ثم ذكر خبره مع الوزير أبي الحسن المغربي صديق أبي العلاء و ترجم أثناء ذلك لنفسه ، و قد أودع رسالته من لطائف الشعر و الأدب و اللغة و الأخبار ما أراد أن يعلمه أبو العلاء الذي لم يكن يعرف عنه إلا أنه هجا الوزير المغربي .

رد أبي العلاء المعري : جاء على جزأين :

1/- الجزء الأول : وصفه رسالة ابن القارح ثم طوافه و رحلته إلى العالم الآخر في رواية الغفران .

2/- الجزء الثاني : يتتبع فيها المعري رسالة ابن القارح مجيبا عنها ومعلقا على ما فيها ، و لأنه جواب مفصل عن رسالة ابن القارح جاء على نفس ترتيب الأفكار و المسائل ، ومن أبرز القضايا التي عالجها :

1/- حرقة الأدباء و تشاكيهم .

2/- الدفاع عن المتنبي .

3/- تقرير أن نطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الجنان .

4/- ذكر حد الزمان و مذهب الدهرية .

5/- أفاض في ذكر الزنادقة و الملحدين و بعض العقائد الفاسدة .

6/- ذكره بمن أسرفوا في اللهو ثم تابوا ، و ذكر توبة ابن القارح و تمثل وعظه و حججه الخمس ، ثم علق على ما ورد في ترجمته لنفسه ، و أثنى على مشايخه ، و ختم كتابه بالاعتذار عن تأخر الإجابة .

في هذا المبحث نحاول في وقفة تحليلية الوقوف على المقام الجامع بين ابن القارح و المعري ، مؤجلين تناول المقام الذي بين البطل و محاوريه في الرحلة الغفرانية إلى ما بعده .

1/- المقام الجامع بين ابن القارح و المعري: و نقصد المقام الترسلي بين قطبين فعليين ، و يظهر من خلال المخطط الآتي :

- ابن القارح ⟵ رسالة ⟵ المعري
- المعري ⟵ الرد + رواية الغفران ⟵ ابن القارح

مؤلف رسالة الغفران = وصف رسالة ابن القارح + رواية الغفران (بفصولها الستة) + رسالة ابن القارح + رد أبي العلاء على ابن القارح .

يظهر جليا من خلال هذا المخطط البسيط أن رسالة الغفران جاءت ردا على رسالة على بن منصور المعروف بابن القارح ، و هنا يواجهنا التساؤل الآتي ، ما القيمة التي تحتويها رسالة ابن القارح إلى المعري ؟ ، و ما المكانة التي يحظى بها حتى يرد عليه المعري في كتاب بحجم و مكانة رسالة الغفران ؟ ، هذا التساؤل يدفعنا إلى النظر في رسالة ابن القارح (حتى أنها وردت في نفس الكتاب) و كأن ذلك لقصد معين ، كما ورد وصفها من طرف مستقبلها (المعري) ، و ربط بين الوصف و رواية الغفران (الرحلة الغفرانية) ، لينشطر ابن القارح إلى اثنين (الواقعي الحقيقي / البطل الفني في الرحلة الغفرانية)، و أي الشخصيتين أكثر قربا من شخصية المعري ؟ .

ابن القارح في الواقع التاريخي	ابن القارح بطل الرحلة الغفرانية
علي بن منصور : شاعر ، مداح ، متكسب بالشعر ، مدح آل المغربي من الشيعة ، مقبل على الخمرة و مجالس اللهو و المجون و النساء ، عرف بذوي اللسانين لأنه مدح آل المغربي و لما نكبهم الزمان هجاهم هجاء مكشوفا ، لا ذمة له و لا عهد ، مقبل عن الدنيا و ملته عن الآخرة	مدافع عن الشعر ، غيور على اللغة و النحو . صاحب أمانة : متحرق على ضياع رسالة أبي الفرج الزهرجي التي حمله إياها ليوصلها إلى المعري فسرقت منه في الطريق . هو ممن يكره ذا اللسانين و يلعنه و يلعن

	كل شقار و قتات . غيور على الدين عدو للملاحدة و الزنادقة معلنا توبته و معرضا عن الدنيا ..

ومنه صفات و توجه ابن القارح في الواقع التاريخي تناقض صفات المعري الزاهد الذي حرم على نفسه الشهوات و صام الدهر و قدس العقل و عادى الخمرة...و قامت نظرته للشعر و الأدب على معاني الالتزام و الحق و الصدق .

و منه يمكن القول أنهما خطان متوازيان لا يلتقيان بل و يستحيل تقاطعهما إلا إذا خلق ابن القارح خلقا جديدا يناسب مزاج المعري ، و هذا ما نجده في رسالته للمعري ، و هي صورة مكشوفة للمعري ، حيث يتهجم ابن القارح على ابن الراوندي علنا و يعتبره من الزنادقة ، و المعري قد اعتبر أحد أهم زنادقة الإسلام الثلاثة (ابن الراوندي و أبي حيان التوحيدي و أبي العلاء المعري) ، كما نجد ابن القارح يتهجم على المتنبي هذا الأخير الذي عشقه المعري حتى النخاع .

فابن القارح قد صرح بأنه أعلن توبته ، و أنه في انتظار أن يشرفه المعري بالرد حتى يجد من الناس معاملة حسنة ما دام شيخ المعرة قد صار من أصدقائه .

ومنه نخلص إلى أن ابن القارح ليس خالص النية في توبته لله تعالى ، بل كان يريد أن يضمن لنفسه حسن القبول و تلميع الصورة ، وهنا يظهر ابن القارح في وجه ثالث هو في رواية الغفران مزيج بين صورته الواقعية ، و صورته التي أرادها أن تكون .

وهذا سر العنوان (رسالة الغفران) فكأن الرسالة هي صك جزاء يقدمه أبو العلاء لابن القارح لينال المغفرة مثلما اشتهى بعد أن تظاهر بالتوبة .

فحديث المعري عن الرسالة كان مفصلا و مبوبا ، و هي في نظر المعري منجية من اللهب ، و كل سطر مجموعة كلمات طيبة كالشجر الطيب الثابت الأصل و الفارع إلى السماء ، و كل كلمة مجموعة حروف أشباح نور .

و إذا كانت رسالة ابن القارح للمعري و إعلان توبته كلاما لا فعلا ، فهي مليئة نفاقا و تخابثا ، فالرد عليها هو ذم في قالب مدح و تشنيع و استهجان في قالب تمجيد و إعجاب .

وخير دليل على ذلك وصف المعري لها بقوله ((بحرها بالحكم مسجور)) سجر بمعنى ملأ أو أفرغ ، فالفعل من الأضداد ، فالمعري صاحب القدرة اللغوية الفائقة لا يعجز أن يجد كلمة ذات مدلول واضح تفيد المدح إذا كان فعلا يريد مدح ابن القارح ، فقد فهم المعري الهمز و التصنع بكثير من الذكاء و الدهاء ، فحاربه بنفس سلاحه ، و تصنع أنه لم يفهم حتى يستأنس به ابن القارح ، و منه فلتكن الجنة في الغفران هي الأخرى بالقول البعيد عن الفعل .

2/- المقام الجامع بين ابن القارح و محاوريه في الرحلة الغفرانية :

يعتبر المقام شرطا تداوليا يعني بالضرورة موافقة أفعال القول لمقتضى الحال و الموقف الخاص به ، أي الترابط بين بنية النص و عناصر الموقف الاتصالي ، حيث تعد الأفعال الكلامية فاعلة في تغيير معارف السامع ، و لكل طرح خطابي مقام و موضوع يحققان انسجامه بشرط استخدام المتكلم لمقدمات عقلية في بداية طرحه لبناء جسور التواصل المقنع بينه و بين مخاطبه .

و في الرحلة الغفرانية نستطيع الوقوف على المقام و الموضوع معا ، و المتجليان في الغرض الذي تم التصريح به في محاورات ابن القارح للشعراء و اللغويين و **هو الغفران** من خلال **الاستدراج بالسؤال** : بم غفر لك ؟ لدرجة حمل الرسالة بأكملها لهذه الدلالة دلالة الغفران . لكن المقام يختلف من الجنة إلى الجحيم ، و لكون التركيز فيه على المغفرة كانت حوارات البطل و تواجده في الجنة أكثر من محاوراته في الجحيم ، كما يلاحظ بعد نقدي في مجموع الحوارات إضافة إلى دلالة الغفران ، خاصة في مجموع الحوارات الصادرة من البطل و نخبة الشعراء المختارين من طرف المعري ، فكان النقاش يأخذ ذروته بين هؤلاء فيما يخص المسائل و القضايا النقدية التي رغب المعري في طرحها ضمن أحداث السرد القصصي ، فكان تقديم الحجة لإثبات الخطاب النقدي كظاهرة فنية أرادها السارد في سيرورة الرحلة ، و هذا ما نستشفه من خلال مقام الحوار الذي أخذ أبعد الحدود ، و تعدى صفة الصراع الفكري ، و كان مثلا بين الأعشى و النابغة بن جعدة ، إذ أنشأ من خلاله المعري

لوحة فنية متخيلة كانت تمهيدا للخصومة بين الشاعرين تحت عنوان (ملاحاة بين النابغة و الأعشى) ، فقد تطور الحوار بين الشاعرين و اتخذ صفة الجدال ، و كلاهما أراد أن يدافع عن الأحقية في قول الشعر ، فلن يتوفر الطابع الحجاجي إلا إذا أحدث ذكر تلك الحقائق صراعا جدليا مع أحداث أخرى لكي تصير فعلا هي الملائمة للمقام ، و فعلا أخذ هذا النقاش منحى آخر ، و استرجع ماضي الشاعرين العقائدي ، و جانب قول القريض ، في أن النابغة تبوأ الطبقة الرابعة في مراتب الشعراء ، فهب الأعشى يدافع عن شعره بتقديم حجته ، بأن قول بيت شعري ببناء محكم أحسن من الإسهاب في قول الشعر دون فائدة فنية ترجى منه ، و بهذا **التصعيد الكلامي** في تقديم الحجج سرعان ما انحدر نحو الهدوء إثر تدخل بطل الرحلة ، فالموضوع الذي كان محل خلاف بين الشاعرين ، هو موضوع من الأجدر في قول القريض ؟ ، و السارد دعا إلى إثارة هذه القضية على هذا النحو ليلائم بين المقام و المقال ، و ليبرز حجج و دلائل كل طرف لإقناع الآخر ، و كأنه أرادها على هذا النحو ليغير من السرد إلى الحوار إلى الجدل ، و هذا ما دعا إلى تأزم الحوار ، أدى تأزم الحوار إلى توظيف معاني هجائية صدرت من الشعراء و هم في الجنة ، إذ تطور الحوار من عرض الشعر كدليل على إبطال حجة الآخر ، إلى اتخاذه في مسار الشتم ، و السارد يؤكد أن الحجاج قد يعدل عن مسار المطارحة الأدبية إلى نزاع يتخالف معها .

مقام الحوار مدعم بحجج تأخذ الشعر كدليل للبرهنة على أحقية الشاعر به ، و الأخر يميل إلى رأيه بذكر بعض الأبيات الشعرية في منتهى التعبير الجمالي ، فالقص الشعري كان المادة الأولية في مقام المناظرة للإطاحة برأي الآخر ، و هذا ما قصده المعري ، لأنه صادر منه على لسان الشاعرين ، و الحجاج تقديم حجج و أدلة للوصول إلى نتيجة ، و الفصل في هذه القضية ينشئه طرف ثالث ، وهو ابن القارح الذي هدأ الوضع ، و حذرهم من أن يرفع حديث المجلس إلى الجبار الأعظم .

المعري وظف طرفا ثالثا لحسم هذا الجدال ، و رغم حجج الطرفين إلا أنهما لم يعدلا عن رأيهما ، و استسلما لحجة ابن القارح (لا عربدة في الجنان) لأن المقام مقام غفران و كلام طيب (الجنة) ، فنلاحظ هنا تدخل الطرف الثالث ليلائم المقام مقتضى الحال ، و الجنة يختلف مقامها عن مقام الدنيا الفانية ، فما كان عليهما إلا أن يلتزما الصمت .

فقد أفصح المعري عن خلاف و مناقشة بشرية تجاوزت الحدود الشرعية ، ووضع بطله في مقام الداعية للمصالحة.

من خلال هذا يسير المعري بشخصياته وفق أغراض نستشفها من خلال الحجج المقدمة ، و التي لا تخرج عن إطار النقد البناء ، و من خلال تعامله مع شخصياته فهو يهيء لقضاياه الأدبية و الفكرية و اللغوية المشهد و المقام المناسب لعرض حججه ، إذ يدلي برأيه و مواقفه اتجاهها مجسدا ذلك في الحوار بين الشعراء ، كما جرى بين الشاعر النابغة الذبياني و ابن القارح ، فيبادر هذا الأخير بسؤال عن تلك الأشعار التي قالها في وصف المتجردة زوج النعمان بن المنذر :

زعم الهمام بأن فاها بارد عذب

السارد في هذا الحوار يقدم حججه كأنه يجري بحثا في قضية اللغة و الوظيفة الشعرية من جانبها الفني الأخلاقي ، فالشاعر متهم بوصف امرأة ليست حله ، لكن حجته في هذا منصفة بأنه مأمور على الوصف ، و دلالة اللفظ و المعنى تصدق على الواصف و هو زوجها .

لم يقتنع البطل بهذه الحجج و بادر إلى وسيط آخر لإقناع الشاعر ، و هم علماء اللغة ، لكن الشاعر أصر على موقفه بالدليل و الحجة ، و يظهر فهمه للأمر كما ذكر المعري (يقول النابغة بذكاء و فهم) .

و المعري يقدم الحجة لهؤلاء النحاة ، و يبدد جميع ما قالوه ، و مجهوداتهم برأيه لا تمت للصواب بصلة ، فكانت نتيجة هذا الحوار أن الشعراء يحسنون فهم الشعر على النحاة ، فهؤلاء ينظرون له نظرة شكلية لغوية أكثر من المعنى ، و هو أقدر على استيعاب الصورة الشعرية لأنه يمارسها ، ومنه المقام و مقتضى الحال يختلفان بين الشعراء و اللغويين .

ومنه نخلص إلى أن المعري في مجمل الرسالة خاصة الرحلة الغفرانية و في الحوار الجامع بين بطله و من حاورهم من الشعراء و اللغويين ، لم يتنازل عن شرطين تداوليين هما :

1/ – ذكر أحداث معينا لا شك في ثبوتيتها المرجعية (الشعر العربي) ، و ذكرها في الحوار لوظيفة حجاجية .

2/- الطابع الحجاجي لا يمكن توفره إلا إذا أحدث ذكر تلك الحقائق صراعا جدليا ، و لكي تكون هي الملائمة للمقام .

فالحوار الذي جمع بطل الرحلة و شخصياتها رغم تعدد موضوعاته لكنه لم يخرج عن الموضوع الأساس و هو الغفران ، و رغم تعدد الأفكار و القضايا المطروحة في كل حوار فهي مرفقة بالحجج ، و مطابقة للمقام لا تحيد عنه .

و قد أسهمت القرائن القولية المتضمنة في الحوار في الكشف عن مجموع القيم المتضمنة في المقام مثلا : مقام الجنة : لا عربدة / الغفران/ الكمال / التمتع / الثواب .....، و مقام الجحيم : العذاب / العقاب .....، فكانت هذه القيم قواعد حجاجية ، و أسس إقناعية لها دورها الفعال في بناء الثقة بين المتحاورين ، مثلا لما اشتد الجدال بين الاعشى و النابغة و تحول إلى شتم و هجاء تدخل البطل حاسما الأمر بقوله (لا عربدة في الجنان) ، فالتزما الصمت لأن القيمة الحجاجية المتضمنة في مقام الجنة فرضت نفسها على مسار الحوار ، فقد أحسن البطل توظيفها الذي يتحقق بانسجامها مع إطارها الثقافي من جهة ، و مع المقام الإبداعي من جهة أخرى .

ج /- السياق :

نجد السياق يعرف من خلال عناصره ، فهناك من يوسع عناصر السياق (المتكلم، المخاطب، المشاركون، الموضوع)، لتشمل القناة، المقام، السنن، جنس الرسالة، الحدث، وهناك من يضيقها لتشمل (المتخاطبون، الزمان، المكان، المقصد)، حسب تصنيف بروان ويول [1] .

[1] - **محمد خطابي ، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ، ص297.**

تتم مقاربة النص، اعتمادا على رصد العناصر السياقية: (المتخاطبون، الزمان، المكان)، .

و نشير إلى أن التوسع في تناول هذا المبحث حري به أن يشكل بمفرده موضوع مذكرة ، نظرا لغنى المدونة ، خاصة في الشواهد الشعرية الكثيرة المتعددة العناصر السياقية من زمان و مكان و متخاطبين ، فما أكثر المتخاطبون في رواية الغفران ! .

لكن هذه الثلاثية (المتخاطبون / الزمان / المكان) تحيلنا إلى سياق مهم و فعال في الرواية و شديد الارتباط بعنصري الزمان و المكان ، ألا و هو **سياق السرد** (تجدد الحدث في الزمان و المكان)، وتحيلنا إلى **سياق الوصف** (مرتبط بالأشخاص و بعنصري الزمان و المكان) ، و هذه هي الإضافة التي أردناها من خلال الإجابة على السؤال التالي : ما الذي يصنع النوعية الحجاجية الإقناعية لوصف أو سرد ما ؟ و نشير إلى أن طبيعة الحكي في رواية الغفران هي التي أوحت لنا بهذا التناول ، و كانت سببا في عزوفنا عن التفصيل في الشواهد الشعرية الكثيرة .

إن موهبة الحكي لا تفسد على الشخص الذي يرغب في إقناع غيره ، بل هناك من لا يرغب إلا في استعمال هذه الوسيلة ، و منه القوة الإقناعية للسرد تتمثل غالبا في الإجبار الضمني على الإنصات ، و هذه الاستراتيجية لجأ إليها المعري في رواية الغفران ، حيث انتهج الحكي ردا على رسالة ابن القارح ، لأن للترتيب الكرونولوجي قدرة عظيمة على الإغراء من أجل التحريض على الرغبة في معرفة البقية ، فالحكي هو وضع المستمع في حالة افتقار لما سيأتي ، و هذا ما برع فيه المعري من خلال الرحلة الغفرانية على الرغم من طولها و تعدد أحداثها و شخوصها ، فكان بارعا في طريقة تسييرها ، و مالكا القدرة على استحضار اللغة المستعملة ، و أخيرا القوة التي يستميل بها الراوي إلى ما يقول .

إن الفرق لقيم بين السرد و الوصف ، فالسرد هو احترام الترتيب الكرونولوجي للأحداث ، أو إنشاء ترتيب خيالي (و هذا ما نجده من خلال طواف ابن القارح في عالم ما بعد الموت) ، أما الوصف فهو ترتيب ينطلق من العام إلى الخاص أو من الخاص إلى العام ، إنه ترتيب بحسب المراحل أو المشاهد أو المجالات أو الفئات .

و يمكن القول إننا نحس بوجود الحجاج من مجرد وجود الفعل السردي و الوصفي ، حتى و لو كنا بعيدين عن خطاطات المنطق التي تنصح أكثر بالطرق الكلاسيكية للاستنباط أو البرهان السببي ، فالحكي هو إقناع بالدرجة الأولى حتى و لو كان المنطلق منه إغراء أكثر منه برهانا .

و ما يلاحظ على رواية الغفران في الفصل الأول (في الجنة) القيمة الحجاجية للفعل السردي والفعل الوصفي ، و الخط التوجيهي و الكرونولوجي الذي استعمله المخاطب من أجل التحريض على الرغبة في معرفة البقية .

و مهما يكن فإن السرد و الوصف مرتبطان بعنصر المكان ، و المكان قد يكون حقيقيا أو خياليا ، فالجنة و الجحيم و موقف الحشر هي أماكن ميتافيزيقية ترتبط تداوليا بالمكون السياقي / الثقافي (الثقافة الإسلامية) ، مما يؤدي إلى النظر في الحجاج من خلال استصفاء لغته التي يقوم بها .

فالمخاطِب لم يكتف بذكر المكان ، و إنما عمد إلى استصفاء المكون اللغوي الذي يمكن أن يجسد علامة على درجة الحجاج مثلا :

الوصف :

« تعد الصفة من الأدوات التي تمثل حجة للمخاطَب في خطابه ، و ذلك بإطلاق المخاطِب لنعت معين في سبيل إقناع المخاطَب »[1].

و الصفة ليست النعت نحويا فقط بل كل ما من شأنه أن يكون وصفا أو يحمل دلالة الوصف ، فالوصف قد يكون بالنعت ، أو بالخبر ، أو الحال ، أو العطف ..... ، و قد يكون صرفيا كاسم الفاعل و اسم المفعول و صيغة المبالغة و الصفة المشبهة ، و هنا لا بد من الإشارة إلى عنصر المقصدية في الإقناع ، و في اختيار الوصف بمكون لغوي دون آخر (كاختيار الوصف بصيغة المبالغة دون اسم الفاعل مثلا) ...

[1] ـ **حافظ اسماعيل علوي : الحجاج مفهومه و مجالاته ، الجزء الأول ، ص 88 .**

بل حتى **استعمال الألقاب** يعتبر من الصفات التي تجسد علامة على درجة الحجاج ، فيختار المخاطِب منها ما يجسد درجة قرابته بغيره في الخطاب ، فالألقاب تنتمي إلى سلمية ذات درجات تحدد موقع المخاطِب و المخاطَب ، و هي حجة في ذاتها تعطي ثراء لدلالات الخطاب .

و لا تستعمل الألقاب في الخطاب لتكون علامة على قوة العلاقة في حد ذاتها فحسب ، بل ليبني عليها المخاطِب حججا معينة ، بالرغم من أنها حجج في حد ذاتها ، حيث لا يخلو اختيار اللقب أو إطلاقه من قصد حجاجي ، إذ لا يقصد به تصنيف الموصوف بالنظر إلى السمات التي تشركه مع العناصر التي ينتمي إليها فحسب ، و لكنه يعبر غالبا عن تحديد موقفه منه ، و طريقة الحكم عليه و معالجته ، و من أمثلة الألقاب نذكر :

« فقد غرس **لمولاي الشيخ الجليل** ، إن شاء الله ، بذلك الثناء ، شجر في الجنة لذيذ اجتناء »[1] .

فإن هذا اللقب يمثل جانبا من الفعل الحجاجي ، و علامة عليه ، فلم يقتصر المخاطِب على توظيف معناها المعجمي ، أو تأويله ، و هذا ما يعطيها الطواعية و المرونة التي هي من صلب خصائص الخطاب الطبيعي في الممارسة الحجاجية ليمارس المخاطِب أكثر من فعل واحد بالتصنيف و بتوجيه انتباه المخاطَب إلى ما يريد أن يقنعه به في حجاجه [2].

_ المخاطِب : أبو العلاء المعري

_ المخاطَب المباشر : ابن القارح الحلبي صاحب الرسالة التي رد عليها أبو العلاء

_ اللقب : مولاي الشيخ الجليل : يكسب الخطاب ثراء دلاليا و قوة حجاجية ، فاختياره لا يخلو من قصد حجاجي ، يجعلنا نحدد السياق الذي ورد اختيار و إطلاق اللفظ فيه ، و هو سياق وصف نعيم الخلد في الفصل الأول ، فقد تصور أبو العلاء أن ابن القارح قد غفر له يوم القيامة و أدخل الجنة ، و أضاف (إن شاء الله)

---

[1] **. رسالة الغفران ، ص 22**

[2] **ـ ينظر : حافظ اسماعيل علوي : الحجاج مفهومه و مجالاته ، الجزء الأول ، ص 89 .**

و يمكن أن يكون مخاطَب غير مباشر و هو (متلقي الحكي) ، و ما يفصح عن القصد الحجاجي عند المعري من هذا اللقب هو السياق اللغوي العام للرسالة و السياق الثقافي و التاريخي ، مما يفتح أفق التوقع عند المتلقي على عدة احتمالات منها مثلا :

- رفعة و مكانة ابن القارح الأدبية و الإجتماعية
- فضل الشيخ على أبي العلاء
- تواضع المعري
- السخرية و التهكم

السياق العام للرسالة و السياق الثقافي التاريخي يحصر أفق التلقي في الاحتمال الرابع (السخرية و التهكم) مثلا :« أما رسالة الغفران فهي كتاب وضعه أبو العلاء في أثناء عزلته ردا على رسالة بعث بها شيخ حلبي من أهل الأدب و الرواية يدعى علي بن منصور ، و يعرف بابن القارح ، و فيها يشكو أمره إليه ....فهذه الرسالة لم تكن لتوضع في تاريخ الأدب العربي ، لو لم تكن سببا لخلق رسالة الغفران » [1] .

و« كان أيضا كثير السخرية شديد التهكم ، و يتجلى سخره اللاذع في رسالة الغفران و لايسما حين يلهو بابن القارح الذي كان يدعي الصلاح بعد حياة تبذل » [2]. و منه مكانة المخاطِب المباشر (ابن القارح) من المعري لا تتناسب و هذا الوصف (مولاي الشيخ الجليل) ، و يمكن أن يفتح مجال التأويل على أنه في ذكر لقب (مولاي الشيخ الجليل) ، رغم ما فيه من قصد السخرية و التهكم ، قد يكون توجيها و إقناعا للمتلقي بجمال الجنة و إظهارها مترعة بالملذات ، فرفعة المكان تقتضي الرفع من مكانة المخاطَب (ابن القارح) الذي يطوف به بعد أن غفر له .

ومن خلال هذا المبحث حاولنا استجلاء بعض الظواهر السياقية الفاعلة في تداولية الحجاج في رسالة الغفران مركزين على عنصري المتخاطبين و المقصد .

---

[1] ـ **رسالة الغفران ، ص 09** .

[2] ـ **نفسه ، ص 08** .

- خاتمة :

حاولنا في هذا البحث استقراء و استنباط أنواع الخطابات الحجاجية و خصائصها (البلاغي / الفلسفي/ التداولي) ، و مهدنا بفصل نظري عرفنا فيه بالحجاج و أنواعه و خصائص كل نوع ، كما بينا تفرد رسالة الغفران ، مما جذبنا لمحاولة مقاربتها تداوليا ، أما الفصل الثاني ، فكان محققا للاستغراق التطبيقي على المدونة ، حيث خص كل نوع من أنواع الخطابات الحجاجية بمبحث خاص يقدم في الكشف عن آليات الحجاج في المدونة تمثيلا لا حصرا نظرا لسعة المدونة ، فكانت رحلة البحث رغم مشاقها و رغم مجاهدة النفس شيقة ممتعة لا تقل عن رحلة ابن القارح الغفرانية ، و نشير إلى أننا أرجأنا نتائج كل مبحث إلى الخاتمة ، ومن أهم ما خلصنا إليه من نتائج نذكر :

1/- الرسالة شيقة و ممتعة و يستحق كل مبحث من مباحث هذه المذكرة أن يكون موضوع دراسة و بحث مستقل .

2/- قيمة الرسالة و تفردها و سماتها لا يمكن الإحاطة بها في مذكرة واحدة ، و هذا ما يبرر الكم الهائل من الدراسات التي تطرقت إليها ، و يبرر استغراق الناقدة عائشة بنت الشاطئ لسنوات طوال لدراسة المدونة ، فكلما غصنا في أعماق الرسالة كلما ازددنا إعجابا و رغبة في التعمق أكثر ، و كلما كشفت لنا عن مكنوناتها .

3/- تعد رسالة الغفران من المدونات الأدبية الراقية ، مما أهلها لأن تكون من جواهر الأدب العربي في العصر العباسي ، لا تخلو من الطابع الحجاجي الذي يخدم الرؤية النقدية و الفلسفية و الدينية و الأدبية للمعري .

4/- رغم تنوع الخطابات الحجاجية البلاغية و الفلسفية و التداولية إلا أنها ترتكز على بنية عامة واحدة و هي : إدراج النتيجة (الغفران: التواجد في الجنة – الثواب / عدم الغفران : التواجد في الجحيم : العقاب) ثم إدراج الحجج (تختلف : لغوية ، أخلاقية ، الشفاعة .....) .

5/- دور البلاغة لم يكن مجرد تقنية أسلوبية جمالية ، بل جمعت إلى ذلك الاقناع العقلي ، فكانت وظيفتها جمالية عقلية ، مما جعل الخطاب مؤثرا (القلب) و مقنعا (العقل) ، فشكل البيان و البديع جزءا مهما في إشباع مشاعر المتلقي و فكره معا .

6/- دعم التشبيه و المجاز و الاستعارة و الجناس و السجع و الطباق و السخرية طاقة القول الحجاجية ، و أثبتت قدرته الإقناعية ، فأهميتها تكمن فيما توفره من جمالية قادرة على تحريك وجدان المتلقي و عقله ، و قد تفردت الرسالة بطابع السخرية مما شد المتلقي أكثر .

7/- بما أن البلاغة بعد أسلوبي في الخطابة ، فإن هذا البعد الأسلوبي يحقق ما يسمى بالتأليف الهادف لكونه آلية من آليات الإقناع و الإبانة .

8/- يعتبر الحجاج بعد جوهري في الفلسفة و آلية من آليات الطرح في الخطابات الفلسفية التي تتبني على الاستدلال بالحجة ، و تتميز رسالة الغفران بطرحها الفلسفي و طابعها الفكري ، فتعددت فيها وجوه الطرح الفلسفي .

9/- اعتمد الخطاب الفلسفي على خاصية المناظرة ، التي تعد البنية المعرفية الخاصة بالمحاورة، و هي ثاني مراتب الحوارية حسب تصنيف طه عبد الرحمن ، و آليتها الخطابية هي الاعتراض الذي يعتمد الحجاج منهجا استدلاليا .

10/- حاولنا الوقوف على أهم الأسس الإجرائية الحوارية ، و التركيز على شاهدين حواريين مهمين هما المناظرة و التناص دون الغوص في التفاصيل و الاستغراق يأخذ مئات الصفحات لو تم إطلاق العنان .

11/- اكتفينا بالمقاربة التداولية اللمحية دون التعمق فاكتفينا في الفصل الأخير (الخصائص الحوارية للحجاج التداولي) ، فكان التركيز على العلاقات الداخلية لبنية الخطاب الحجاجي من خلال : الأفعال الإنجازية ، و الروابط الحجاجية بدلالاتها الداخلية الخاصة ، كما قمنا برصد التفاعلات النصية التي تكون على مستوى تفاعل ذوات الخطاب مع المحيط الخارجي مركزين على أهم عنصر و هو المقام نظرا لأهميته التداولية .

12/- أسهمت القرائن في علاقتها مع القيم المشكلة للمقام التواصلي في تكريس الهدف النقدي و الإصلاحي و الأخلاقي ، مما يكشف عن رغبة جامحة لدى المعري في تغيير واقعه بما يحقق الصلاح و الكمال .

و مجموع نتائج هذا البحث أن الحجاج بأنواعه المختلفة (البلاغي/ الفلسفي/ التداولي) و بخصائص كل نوع ، متضمن في كل المدونة ، و يحمل واقعا بديلا (جنة الغفران) لواقع مطروح (واقع المعري) ، فهو يفصح عن الرغبة في التغيير ، بغض النظر عن أدبية أو فلسفية أو دينية أو نقدية رسالة الغفران .

و أخيرا نؤكد على قناعة ترسخت عندنا ، و هي أن رسالة الغفران شيقة و ممتعة للدراسة و الغوص في مكنوناتها حجاجيا ، فهي فضاء رحب منفتح على القراءة و التأويل و المقاربة ، و كل مبحث من هذه الأطروحة يمكن أن يكون أطروحة دكتوراه ، فقد أشار مفكرنا مالك بن نبي إلى أنه عند الغرب تكون الشهادة بداية البحث الجدي ، أما عند العرب فهي نهاية العمل الفكري ، حيث يقول : النخبة عندنا لا تشعر بحاجة للمطالعة بعد تخرجها من الجامعة ، و عملها الفكري ينتهي لأسباب نفسية و اجتماعية موروثة عند تحصيل الشهادة ، أي عند النقطة التي تبتدئ منها النخبة في البلاد الأخرى العمل الفكري الجدي .

القرآن الكريم : برواية ورش عن نافع

المصادر و المراجع :

1-/ المصادر :

1/ _ المعري (أبو العلاء) :

_ **رسالة الغفران** : دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت (لبنان) ، د ط ، 1980م .

2-/ المراجع :

أ /- المراجع العربية :

_ ابن الأثير (ضياء الدين) :

1/- **المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر** : تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت (لبنان) ، 1990 .

_ أوكان (عمر) :

2 /- **اللغة و الخطاب** : إفريقيا الشرق ، المغرب ، د ط ، 2001م .

_ الباجي (أبو الوليد) :

3/- **المنهاج في ترتيب الحجاج** : دار الغرب الإسلامي ، ط2 ، 1978 .

_ بلعلى (آمنة) :

4/- **تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة** : منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2002م .

_ بنت الشاطىء (عائشة عبد الرحمن) :

5/ _ **جديد في رسالة الغفران** : نص مسرحي من القرن الخامس الهجري ، دار المعارف (مصر) ، ط 5 ، 1969 .

_ بنور (عمر) :

6/- **رسالة الغفران قراءة في الرحلة** : القص ، الخيال ، الهزل ، دار سيراس للنشر ، تونس ، 2001 .

- التافتازاني (سعد الدين) :

7/ _ **المختصر ضمن شروح التلخيص** : دار السرور، بيروت (لبنان) ، ج 4 .

_ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) :

8/- **البيان و التبيين** : دار و مكتبة الهلال ، بيروت (لبنان) ، ط 2 ، 1972 م .

_ الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر) :

9/- **أسرار البلاغة** : تحقيق محمد الفاضلي ، المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، بيروت (لبنان) ، ط 02 ، 1999 .

_ حسين (طه) :

10/- **تجديد ذكرى أبي العلاء** : دار المعارف ، مصر ، ط 6 ، 1963 .

_ خطابي (محمد) :

11/ - **لسانيات النص** : مدخل إلى انسجام الخطاب ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (المغرب) ، ط 1 ، 1991م .

_ ابن خلدون (عبد الرحمن) :

12 /- **المقدمة** : مكتبة المدرسة و دار الكتاب اللبناني للطباعة و النشر، بيروت (لبنان) ، ط 2 ، 1961 م .

_ دالاش (الجيلالي) :

13/- **مدخل إلى اللسانيات التداولية** : ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1992 .

_ داوود (أنس) :

14/ _ **الأسطورة في الشعر العربي الحديث** : المنشأة العربية للنشر و التوزيع و الإعلان ، مصر .

_ الدريدي (سامية) :

15/- **الحجاج في الشعر العربي القديم** : (من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة) ، دار الكتب الحديث ، اربد ، تونس ، 2008 .

_ ابن رشيق (أبو علي الحسن القيرواني) :

16 /- العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده : تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة (مصر) ، ط03 ، ج 1 ، 1963 .

_ الرقيق (عبد الوهاب) و بن صالح (هند) :

17/- **أدبية الرحلة في رسالة الغفران** :دار المعارف ، مصر ، ط 1 ، 1981م .

_ ابن رمضان (صالح) :

18/ _ **الرسائل الأدبية في القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة** : (مشروع قراءة إنشائية) ، جامعة منوبة ، تونس ، منشورات كتب الآداب بمنوبة ، 2001 .

_ زعدان (عبد الوهاب) :

19/- **المكان في رسالة الغفران** : أشكاله و وظائفه ، تقديم محمد الخبو ، دار صامد للنشر و التوزيع ، سفاقس ، الجمهورية التونسية ، مارس 1995 .

_ السد (نور الدين) :

20/- **الأسلوبية و تحليل الخطاب** : دراسة في النقد العربي الحديث (تحليل الخطاب الشعري و السردي)، دار هومة للطباعة و النشرو التوزيع ،الجزائر، ، دط ، ج 02 ، 1997 م .

- سعفان (كامل علي) :

21/- **المنهج البياني في تفسير القرآن الكريم** : مكتبة الأنجلو المصرية ، دط ،1981 م.

_ السعفي (وحيد) :

22/- **العجيب و الغريب في كتب تفسير القرآن** : تبر الزمان ، تونس ، 2001 .

- السكاكي (يوسف أبو يعقوب) :

23/- **مفتاح العلوم** : ضبط و تحقيق ، نعيم زوزو، دارالكتب العلمية ، بيروت (لبنان) ، ط 2، 1987 م .

_ السيوطي (جلال الدين) :

24/ _ **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** : دار المعرفة ، بيروت(لبنان) ، 1975 .

_ الشعراني (عبد الوهاب):

25/ _ **مختصر تذكرة القرطبي** : مطبعة صبيح ، القاهرة (مصر) ، 1968 .

_ الصاوي (أحمد عبد السيد):

26/- **مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين و النقاد و البلاغيين** : دراسة تاريخية فنية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية (مصر) ، 1988 .

_ صحراوي (إبراهيم) :

27/- **تحليل الخطاب الأدبي** : دراسة تطبيقية ، دار الآفاق ، الجزائر، ، ط 1 ، 1999م .

_ الطبطبائي (طالب سيد هاشم):

28/- **نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين و البلاغيين العرب:** مطبوعات جامعة الكويت ، 1994 م .

_ عبد الرحمن (طه) :

29/- **في أصول الحوار و تجديد علم الكلام** : المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (المغرب) ، ط2 ، 2000 .

30/- **اللسان و الميزان و التكوثر العقلي** : المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ، ط 1 ، 1998 م .

- عبد المجيد (جميل):

31/- **البلاغة و الاتصال** : دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع ، مصر، دط ، 2000م .

_ العسكري (أبو هلال) :

32/- **كتاب الصناعتين** : الكتابة و الشعر ، دار الكتب العلمية ، بيروت (لبنان) ، ط 2 ،1989 م .

_ عصفور (جابر) :

33/- **مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي** : التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 2 .

_ علوي (حافظ ابراهيم) :

34/- **الحجاج مفهومه و مجالاته** : دراسات نظرية و تطبيقية في البلاغة الجديدة ، دار الكتب الحديث ، اربد ،ط 1 ، 2010 م .

- العمري (محمد) :

35/- **البلاغة العربية أصولها و امتداداتها** : إفريقيا الشرق، الدار البيضاء(المغرب)، ، دط ، 1999 م .

36/- **في بلاغة الخطاب الإقناعي** : مدخل نظري و تطبيقي لدراسة البلاغة العربية ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ط 2 ، 2002 م .

_ الغزالي (أبو حامد) :

37/- **معيار العلم في المنطق** : شرحه ، أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت (لبنان) ، ، ط 1 ، 1990 م .

_ فوزي (محمد الأمين) :

38/- **رسالة الغفران بين التصريح و التلميح** : دار المعارف ، مصر ، ط1 ، 1991م .

- القرطاجني (حازم) :

39/- **منهاج البلغاء و سراج الأدباء** : تقديم و تحقيق : محمد الحبيب بن خوجة ، تونس ، 1966 م .

_ القزويني (الخطيب) :

40/- **الإيضاح في علوم البلاغة** : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، د ت .

_ ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء اسماعيل) :

41/ _ **تفسير القرآن الكريم** : دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ج3 .

_ كليطو (عبد الفتاح) :

42/ _ **أبو العلاء المعري أو متاهات القول** : منشأة المعارف ، الاسكندرية ، مصر ، 1986 .

_ ابن وهب (أبو الحسن إسحاق) :

43/ _ **البرهان في وجوه البيان** : تقديم و تحقيق ، جفني محمد شرف ، مطبعة الرسالة ، عابدين ، مصر ، دت ، د ط .

ـ لعور (هجيرة بنت عمار) :

44/- الغفران في ضوء النقد الأسطوري ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط 01 ، 2009 م .

_ المراغي (أحمد مصطفى) :

45 /- علوم البلاغة : تحقيق : أبو الوفاء مصطفى المراغي ، المكتبة المحمودية التجارية ، القاهرة ، مصر .

_ مندور (محمد) :

46/- **في الميزان الجديد** : نشرو توزيع مؤسسات بن عبد الله ، تونس ، ط1 ، 1998 .

- يقطين (سعيد) :

47/- **انفتاح النص الروائي** : النص و السياق ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (المغرب) ، ط1 ، 1988م .

- يعقوبي (محمود) :

48/- **أصول الخطاب الفلسفي** : ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1995م .

ب /- المراجع المترجمة :

- أرسطو (طاليس) :

1 /- **كتاب الخطابة** : ترجمة : إبراهيم سلامة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر، ط 2 ، 1953 م .

- أرمينكو (فرانسواز) :

2/- **المقاربة التداولية** : ترجمة : سعيد علوش، مركز الإنماء القومي ، 1986م ، د ط .

- بارث (رولان) :

3/- **قراءة جديدة للبلاغة القديمة** : ترجمة : عمر أوكان ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ط 1 ، 1994 م .

_ تودوروف (تزيفيتان) :

4 /_ **ميخائيل باختين و المبدأ الحواري** : ترجمة : فخري صالح ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت (لبنان) ، ط 2 ، 1996 .

_ جون (كوهن) :

5 /- بنية اللغة الشعرية : ترجمة : محمد الولي و محمد العمري ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء (المغرب) ، ط 01 ، 1986 .

- دايك (فان) :

6 /- **النص و السياق** : استقصاء البحث في الخطاب الدلالي و التداولي ، ترجمة : عبد القادر قنيني ، افريقيا الشرق ، المغرب ، 2000 م .

- كريستيفيا (جوليا) :

7/- **علم النص** : ترجمة : فريد الزاهي ، مراجعة ، عبد الجليل ناظم ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط2 ،1997 م .

_ ميخائيل (باختين) :

8/- **الكلمة في الرواية** : ترجمة : يوسف حلاق ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق (سوريا) ، ط1 ، 1988 م .

9/- **قضايا الإبداع الفني عند دوستويفسكي** : ترجمة : نصيف جميل التكريتي ، وزارة الإعلام ، بغداد (العراق) ، 1986 م .

ج /- المراجع الأجنبية :

- Adam , Jean Michel.

1/- Les textes : types et prototypes(récit , description , argumentation, explication et dialogue) , Nathan , Paris , 1992 .

- Benveniste , Emile .

2/- Problémes de linguistique générale, 1 , 2 édition Gallimard , Paris 1966 .

- Eliade , Mirsea :

3/- Images et symboles , Glimard , 1980 .

- Escarpit , Robert .

4/- L'écrit et la communication, Paris , 1978 .

د /- المعاجم :

1/- المعاجم العربية :

_ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) :

1/- **لسان العرب** : دار صادر ، بيروت (لبنان) ، دط ، 1992 م .

_ صليبا (جميل) :

2/- **المعجم الفلسفي** : دار الكتاب اللبناني ، بيروت (لبنان) ، 1982 .

_ علوش (سعيد) :

3 /- **معجم المصطلحات الأدبية** : منشورات المكتبة الجامعية ، الدار البيضاء ، (المغرب) ، 1989 .

1/- المعاجم الأجنبية :

1/- Petit Robert , Dictionnaire de la langue français 1 er redection , Paris , 1990 .

2/- Longman , Dictionary of contemporary English , Longman , 1989.

هـ /- الدوريات و المجلات :

- إبرير (بشير) :

1/- في تعليمية الخطاب العلمي ، **مجلة التواصل** ، جامعة عنابة ، الجزائر ، ع 8 ، جوان ، 2001 م .

- أعراب (حبيب) :

2/- الحجاج و الاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري) ، مجلة **عالم الفكر** ، الكويت ، سبتمبر ، 2001 .

- الأساتذة (نخبة من) :

3 /- تدريسية النصوص ، ج 2 ، **الدليل التربوي** ، الرباط ، المغرب ، 1993م .

_ باختين (ميخائيل) و جوجول :

4/- فن الكلمة و ثقافة الفكاهة الشعبية ، ترجمة محمد أنور ابراهيم ، **مجلة النقد الأدبي فصول** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 2004 .

_ بناني (محمد الصغير) :

5 /- مفهوم النص عند المنظرين القدماء ، مجلة اللغة و الأدب ، جامعة الجزائر ، ع 12، ديسمبر 1997 م .

_ بوحوش (رابح) :

6/- الخطاب الأدبي و ثورته اللغوية على ضوء اللسانيات و علم النص ، **مجلة اللغة و الأدب** ، جامعة الجزائر ، ع 12 ، ديسمبر 1997 .

_ الروبي (ألفت كمال زكي) :

7/- تحول الرسالة و بزوغ شكل قصصي في رسالة الغفران ، **مجلة فصول** ، ع3 ، 1994 .

_ سرفوني (جون) :

8 /- اللسانيات التداولية ، ترجمة حمو حاج ذهيبة ، **مجلة التبيين** ، تصدر عن الجاحظية ، الجزائر ، ع 19 ، 2002 م .

_ سويرتي (محمد) :

9/- اللغة و دلالاتها : تقريب تداولي للمصطلح البلاغي ، **عالم الفكر** ، الكويت ، عدد 3 ، مارس 2000 .

- صالح (الحاج عبد الرحمن) :

10/- التحليل العلمي للنصوص بين علم الأسلوب و علم الدلالة العربية ، **مجلة المبرز** ، ع 6 ، الجزائر ، 1995 م .

_ طالب الإبراهيمي (خولة) :

11/- قراءة في اللسانيات النصية ، **مجلة اللغة و الأدب** ، الجزائر ، ع 12 ، ديسمبر 1997 .

_ طه (عبد الرحمن) :

12/- الاستعارة بين حساب المنطق و نظرية الحجاج ، **مجلة المناظرة** ، المغرب ، ع4 / ماي 1991 .

_ عبد النبي (ذاكر) :

13 /- استراتيجيات السخرية في رواية ايميلشيل ، **مجلة فصول** ، ع 2 ، 1993 .

- فضل (صلاح):

14 /- بلاغة الخطاب و علم النص ، **عالم المعرفة** ، الكويت ،ع 164 ، 1992م .

_ لوقرن (ميشال) :

15/- الاستعارة و الحجاج ، ترجمة : د. طاهر عزيز ، مجلة المناظرة ، المغرب ، ع 4 ، ماي 1991 .

- مسعودي (الحواس) :

16 /- النصوص الحجاجية ، **مجلة اللغة و الأدب** ، جامعة الجزائر ، العدد 14 ، ديسمبر ، 1999 م .

- يحياتن (محمد) :

17/- الأصالة في نظر رضا مالك ، تحليل الخطاب من خلال النظرية الحديثة أو التلفظ ، **مجلة اللغة و الأدب** ، جامعة الجزائر ، العدد 14 ، ديسمبر ، 1999 م .

- ولد محمد الأمين (محمد سالم) :

18/- مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوره في البلاغة العربية المعاصرة ، **مجلة عالم الفكر**، الكويت ، العدد 2 ، يناير مارس 2000 م.

و/- الرسائل الجامعية :

- بربارة (مصطفى) :

1 /- التفاعل الحواري في رسالة الغفران ، رسالة ماجستير في النثر العربي القديم قسم اللغة العربية و آدابها ، جامعة السانيا ، وهران ، 2011/2010 .

- رابح (خوخة) :

2/- الخطاب النقدي و آلياته في رسالة الغفران ، مذكرة ماجستير في الأدب العربي العباسي ، قسم اللغة العربية و آدابها ، جامعة باتنة ، 2012/2011 .

- مدقن (هاجر) :

3/- الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه ، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي ، مذكرة ماجستيرفي الأدب العربي و نقده ، جامعة ورقلة 2003/2002 .

فهرس الموضوعات :

- مقدمة .....أ

1 ـ الفصل الأول : تعريف الحجاج و رسالة الغفران 08

1/- المبحث الأول : ماهية الحجاج 14

1 ـ في الفكر العربي.....16

2 ـ في الفكر الغربي.....25

2/- المبحث الثاني : أنواع الحجاج وخصائصه..... 38

1 ـ الحجاج البلاغي و خصائصه الأسلوبية.....39

2 ـ الحجاج الفلسفي و خصائصه المناظراتية.....45

3 ـ الحجاج التداولي و خصائصه الحوارية.....51

3/- المبحث الثالث : رسالة الغفران.....65

1 ـ تعريفها 67

2 ـ قيمتها :.....71

أ/- الأدبية و النقدية 74

ب/- الدينية و الفلسفية 80

2 ـ الفصل الثاني : الخصائص الحجاجية في رسالة الغفران 92

1/- المبحث الأول:الخصائص الأسلوبية للحجاج البلاغي في الرسالة...97

أ ـ علم البيان : التشبيه ـ الاستعارة ـ التمثيل ـ الكناية ـ السخرية...99

ب ـ علم البديع : الطباق والمقابلة ـ السجع ـ المذهب الكلامي.....142

2/-المبحث الثاني:الخصائص المناظراتية للحجاج الفلسفي في الرسالة..152

أ ـ المحاورة القريبة : المناظرة 155

ب ـ المحاورة البعيدة : التناص.....167

3/- المبحث الثالث:الخصائص الحوارية للحجاج التداولي في الرسالة...181

1/- العلاقات الداخلية لبنية الخطاب الحجاجي.....182

أ ـ الأفعال الإنجازية.....182

ب ـ الروابط الحجاجية.....186

2/- القيمة الخارجية للتفاعلات النصية:التشخيص،المقام،السياق.....192

_ خاتمة.....207

- فهرس المصادر و المراجع.....210

- فهرس الموضوعات.....224

_ ملخص البحث باللغة الأجنبية :

The Abstract :

'' **RISALAT EL GHOFRAN** '' (The Forgiveness Letter) is considerably one of the greatest books of the critical Arabic heritage and of the most important and aesthetic works of EL MAARI , it is written as a reply to IBN EL KAREH's letter which is a novelic letter ; thus EL MAARI makes of IBN EL KAREH a hero of an imaginery journey of literature and wonders in whitch he made a dialogue with the literates , the poets and the linguists in the other world .

EL MAARI starts his work by a brief introduction in which he describes IBN EL KAREH's work and its good impact on him , then he sends himself using his wild Imagination to inable IBN EL KAREH reaching the louest sky due to his good words that have carried him to paradise . Describing IBN EL KAREH's state , here providing the description with some Quranic verses and some poem verses withing the description of the paradise heaven , and he explains those descriptions from the holly Quran using the miracle of " ISRAA and MIRADJ " (the night flight) while the poem verses which are explained and commented linguistically , eloquently and rhythmically.

IBN EL KAREH wanders in paradise (heaven) and meets and discusses a nember of poets in heaven from arabic literature celebrities , some of them have been forgiven due to their verses , then he clarifies his story of enteing paradise with RADHWANE , the paradise keeper , and continues literary conversations with whom he meets among the poets and literates , then he passes on his way to " HELL" the demons" cemitries where he debates devils'poet like , "ABU HADRESH " , in addition , he meets the animal of heaven and

discusses with them as well as with the" SIN ", after that , he meets the poets of " HELL " and never back in debating with them and questioning their poems using his novel and his critics , then he returns back to paradise 's fortune .

IBN EL KAREH's conversations imagined with the poets, the literates and the linguists in the other world , an important source of the study of the ancient literary criticism , thus it contains all those conspiracies and conversations a number of important and essential quests in the Arabic criticism , and EL MAARI focuses in this book on showing what the calls the ascial script of the letter thus to demonstrate its fundamental purpose which is limited by " the expression of religion view , literature and life in a literary style".

RESALAT EL GHOFRAN has gained a lot of the Arabian researchers , concerns, and one of these important studies that give a special care to the letter script , is that one made by " AICHA BENT CHATIE " which has a bigger role in directing EL MAARI's legacy to the critical palace yard , when she stayed seven years to realise this letter and appendiscing it by margins that removed a lot of weirdness on its terms .

Then , it is followed by many studies , but they focus on effect and affecting between the holly quran " story of Israa and Miradj " and RESALAT EL GHOFRAN , or between them and the devine comedy as well as the most studies that go on specifying its literary gender (kind).

Amony them , that one in which " ABED EL MALEK MORTADH " traets the story features in RESALAT EL GHOFRAN in his book "The story in the Arabic literature " without forgetting another deeper book which is entitled "The storcal structure in the forgivenss latter " of the Tunisian researche " HOCINE EL OUAD " depending on a structural approach according to TODOROV and BARTH critical sayings , as a reminder , the study of the two researchers "ABED EL

WAHAB EL RAKIK " and " HIND BEN SALEH " which is entitled " The journey literariness in the forgiveness letter " .

Through these studies , all what matters is the concern of the historical contesct and the stand on the effect affecting phenomenon between the letter script and other scripts , and no doubt that any sober reading must discorver the textual source of RESALAT EL GHOFRAN considering it an internal conversation process before being external due to what the letter is rich of its conversation views of communication , this conversation deliberative dimension is a big rationale to capture , the argumentative phenomenon in the forgivable script if it could be .

From that is the problematique of this modest research , how is the argumentative phenomen shown / demonstracted in RESALAT EL GHOFRAN and that what has been tackled .

- Introduction : Asking the problematique of the research and the reasons behind affording this phenomenon in RESALAT EL GHOFRAN, this phenomenon through two sections , each one has three chapters and they are :

1/- First section :

It is wanted to be purely theorical paved to practice / application , so its function is initiative recognised by the argumentative and its sorts without ignoring the unicness of this blog which makes it a fertile field of the argumentative approach in three main chapters :

A /- First chapter : What is the argumentative , the concept of argumentative has been tackled and explained in the Arabic idealism and the occidental idealism whether old or modern , and our purpose from this chapter is not to limit and exclude all the definitions that most of the argumentative works are rich of knowing for sure that they are invincible , so our aim from this shapter is purely initiatve , through all standing differences between the argumentative schools , though they barely agree that making efforts for the sake of

convincing is a category of speech techniques which are meant to attract the receivers to the cases which are exposed to , in order to increase the rate of attraction , on these bases , it seems naturally that argumentative is built on the interaction and disagreement in opinions which should be open in front of discussion and evaluation and to be present in all speech types that take effectively in which no certainty and obligation in it .

B /- Second chapter : (Sorts of argumentative and its characteristics)

The sorts of the argumentative speech deffer according to their cognitive roots and their approaches, this difference deos not stop their interferences , thus the modern studies devide them into sorts : eloquent , philosophical and deliberative , each sort has a set of characteristics which are effective in its formation and its shape that is built on , the eloquent sort has a stylistic characteristics, philosophical has a debate characteristics and the deliberative has a dialogue characteristics.

C /- Third chapter :

It is tackled to introduce RISALAT EL GHOFRAN and to show its literary , critical , religious , and philosophical values . It owns a lot of variable literary speeches and if we want to classify it according to the literary sorts , does it belong to the sender art ? , or is it a literary story that imagination has found a place in it ? , or is it a narrative script that guarantees the dialogue , arguments , poems , critics and language ? , or it is all of them ? , and here relies its unicness and its previlege , it is all that artistic and complete set , which let it be a glorious jewel of the Arabic literature jewelries and even the international that effects on the other nations , cultures , the critics consider it an important arrivant (comer) that nourishes " the devine comedy " and inspires "DUNTI" the idea of " the hell trip " and they agree correspondingly that RISALAT EL GHOFRAN has stemed both of the Islamic and Arabic literary and cultural identity . In

RISALAT EL GHOFRAN a lot of knowledge of poetry and its narration , its critics and its delates with date , individuals , Quran , explanation ," HADITH" and language to turn around to the groups , religions , and all what is hidden in the greatest 's life , so it is an exemple of wonders of the artistic imagination in details renewed in aisthetics , variable in images , full of humour and philosophical semantics , and it is a wealth illimited by its linguistic richess, and literary with that form an examplair to more than 30 poets and literates and researchers in morphology , syntax and language , it comes with a million terms that have never been typical in any previous or next literary work , thus it reflects EL MAARI's attitude from literature and literates which is emerged generally in the quality of literates and poets who are chosen by him and whom he puts in " heaven" and whom he puts in " hell " , as well as , he practices a new way of the Arabic critics in his letter which is a fertile goblet to the deliberative approach , so that what has been tackled in the second section .

2/- Second section : Practical , these features make the letter a fertile blog to show the argumentative characteristics related to the argumentative speech , this section is realised to the practical take off on the blog , thus he specifics aech sort of the argumentative speech sorts with specific chapter that attempts to reveal the mechanism of argumentative in the blog by a representation illimited due to the blog volume , and here we demonstrate that each feature can be a research theme and study, so this section has three chapters which are :

A /– First chapter : The stylistic characteristics of the eloquent argumentative in the letter :

Our concern in this chapter is not to capture the images and the eloquent styles , EL MAARI has used , an even the poets in the poetic witness that the letter is rish of , this is a purely eloquent business , so what is concerned particulary the exact problematique and hidden , represented in the styles relation and the eloquent images to the argumentative speech , and how it sustains comparison , metaphor ,

hyperbole , anaphylascis , note, counterpoint and surcasm as an energy of the argumentative speech , and to prowe its convincing ability , so it becomes of the effecting and coascing tools/ sets .

The importance of the eloquent sets relies in what is is affordedto the speech of aesthetics which is able to mobilise the emotion of the receiver and indoing .

All though the diversity of rhetorics of semantics , rhetoric and exquisite , a tool to the flow of speech meanings to the receiver's mind and heart , and what should be that of clarification , improvements , and argumentative styles , so the backbone of the speech process as a convincing and understanding tool is the argumentative , still yet the eloquence is a way of speech so that this stylistic dimension realise what is called " composition " that targets to be a mechanism of convincement and ……

B /- Second chapter: The debate characteristics of the philosophical argumentative in the letter :

The argumentative is an essential demonsion in philosophy wether it is knowledge or thinking and a mechanism of questioning / asking in the philosophical speeches , the philosophy nature is concedred scripts and basics that make it need an argument :

1/- Its validity is measured by strength and weakness , sufficiency and non-sufficiency , and successand failurein convincement .

2/- Its purpose is not right or wrong , but affecting and acceptance the existence of argumentative in philosophical speeches generally , allows its various styles and defferent images , especially the analytic and reformulative, so the global structure of the argumentative in any philosophical speech .

RESALET EL GHOFRAN is recognised by an idealistic stamp and a philosophical asking according to its valuables , and the continuity of the argumentative in it , which is between the consequence (as a

premium asking) and arguments that follow one after another , and it varies the philosophical asking .

1/- from consequences to reformulations (all arguments) .

2/- from arguments to consequences or a consequence .

3/- from an introductory argument to a final consequence to final and detailed arguments.

The debate is considered the cognitive structure of the conversation , and it is the second of the conversation ranks which are classified by "Abed el rahman taha " , its speech mechanism is opposition that depends one the argumentative approach evidently , that provides a debate between the theoretical examplair and the script witness through facing the declarative theoretical examplair with the approsciment conversation debate and the intending theoretical examplair with the faint conversation correspondence , as a script witnesses are the practical field in this chapter , trying to capture these charecteristics for the blog to be a dialogue operation , its source is RISALAT EL GHOFRAN , and standing on the main bases and the conversation operational mechanism , thus Mikhael Bakhtin is considered one of the main founders of the concept " conversation "

C /- Third chapter : The dialogue characteristics of the deliberative argumentative in the letter :

This chapter is concerned with the deliberative approach of RISALAT EL GHOFRAN and what is the easiest matter in a shade of a literary and critical blog energetic of stylistic diversities , structures and script ……. , indicating that each chapter of this thesis chapters is freely dedicated to make alone a doctorat memoir due to the rishess and the diversities in RISALAT EL GHOFRAN , so that we get enough of a blinking approching without deepening in details in all chapters and this what pushes us to get enough of giving passing examples about each chapter :

1/- The interrelations of the argumentative speech structure: the accomplishing actions and the argumentative links .

2/- The extern value of the script interactions that are on the level of speech with the speech environment : personification , state and context .

- **CONCLUSION :** The consequences / results realised by this research tackle many aspects , thus they input in our minds that RESALAT EL GHOFRAN is exciting and entertaiting to study as well as to dive in its components argumentatively , so it is a welcoming space open to the reading and predicting , and each of these chapters of the study could be a thesis of doctorat.