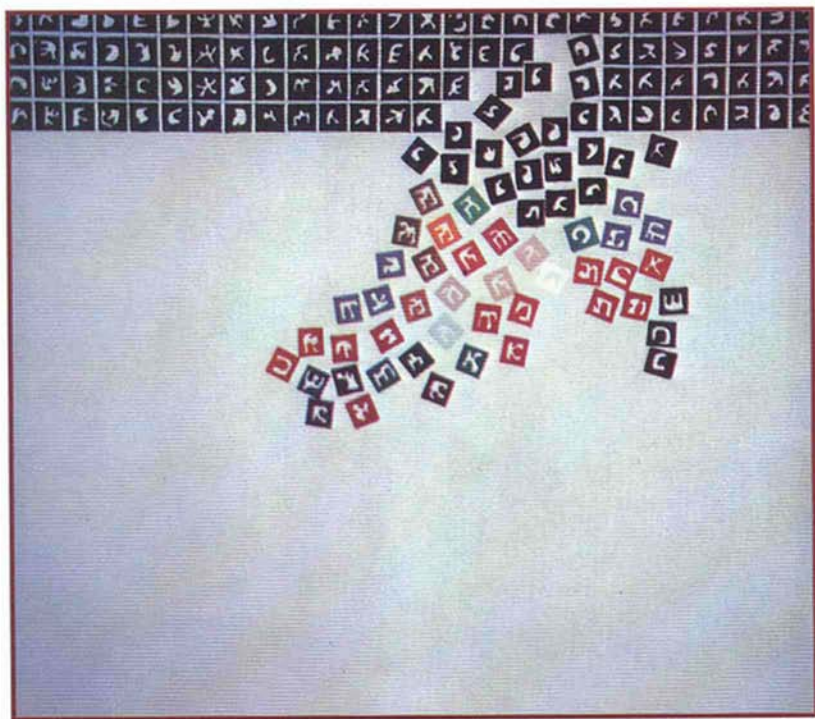


الدجاج وبناء الخطاب

في ضوء البلاغة الجديدة



أمينة الدهري

الدجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة



الكتاب : أتحاج وبناء الخطاب
في ضوء البلاغة الجديدة
تأليف : مينة الدهري
الناشر : شركة النشر والتوزيع المدارس
10. زنقة جوين بوان - الدار البيضاء
الهاتف : 0522.22.15.34 : 0522 22.25.22 - الفاكس : 0522.20.10.03
البريد الإلكتروني : madariss@almadariss.ma
الموقع على الويب : www.almadariss.ma
التوزيع : مكتبة المدارس
12، شارع الحسن الثاني - الدار البيضاء
الهاتف : 43 / 42 : 0522.26.67.41 / 42 : 43
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى : (2011 : 1432)
رقم الإيداع الثقافي : 2010 MO 2764
ردمك : 6 - 7353 - U - 9954 - 978
لوحمة الغلاف : للفنان المغربي ميلودي حسين مأخوذة من كتاب :
REGARD SUR LA PEINTURE CONTEMPORAINE AU MAROC
(Aïain Flouandj), P. 139

« De la politique au droit et à ses plaidoiries contradictoires, du discours littéraire à celui de la vie quotidienne, le discours et la communication sont indissociables de la rhétorique. Si celle-ci piège, elle offre aussi la possibilité du décodage et de la démystification. Le meilleur antidote à la rhétorique demeure alors la rhétorique elle-même ».

Michel Meyer

مدخل نظري

الحجاج البلاغي ، تحديدات أولية

تنطرح البلاغة الجديدة عودة إلى قدم ما عرفته البلاغة الغربية الكلاسيكية من منعطفات كبرى خلال تاريخها الطويل، تغير على امتداده مفهومها بفعل ما أمنتها ضرورات مجتمعية وسياقات فكرية وثقافية، ونصوّرات فلسفية للكائن في علاقته الإشكالية بذاته، وبالبنغة إحدى طرائق تواصله مع العالم. تسري على تحولات تحديداته المميزة لكل حقبة حتمية خلخلة المألوف من القيم والأفكار المشتركة، لإعادة مساءله حيثيات إنتاجه وتداوله، ومن ثمة صوغ نظريات بديلة؛ تصبح بدورها مستبدلة وفق قانون التطور المحيل كل جديد إلى قديم يقصد التجاوز.

لاشك أن البلاغة تقلبت خلال حُفاتها التاريخية بين تحديدات مختلفة ومتعارضة في كثير من الأحيان، فقد صادفت بدايات التعميد لها عند أليونان نهاية مرحلة فقدان الآلهة الإغريقية مشروعيها التأويلية في تفسير الظواهر الطبيعية ووظيفتها الرمزية في تمثيل البطل الحامي؛ إذ أصبح المجتمع الأثيني الذيوقراطي ينجح إلى العقل لمقاربة المجهول والمعلوم، محدثاً بذلك ثورة ميتافيزيقية تعيد مساءلة العالم⁽¹⁾. لذلك توخت منظورات فلاسفتهم للبلاغة نفعيتها، ولعله استناداً إلى هذه الغاية، بل ونعزم تحقيقها لها، أقصاها أفلاطون (427-347 ق.م.) من صرحه الفلسفي. فقيامها على مبدأ التناقض، اثبت للنطرح ونفيضة في نفس الآن، بنافي الحقيقة الفلسفية المبحوث عنها، بالنسبة إليه، ثم إنها موجودة في عالم الجوهر، يُتوصل إليها بالاستدلال المعقول وليس بالكلام اليليج لذلك صنفها ضمن الخطابات المضللة للمعقول، وحصرها - بانثاني - في إثارة أهواء المخاطبين وتحريك انفعالاتهم والإيقاع بهم، كما هو مثبت - بشكل خاص - في حوارتي «جورجياس» و«فيدرا»، اللذين يعكسان مرحلة تبلور رؤيته الفلسفية حين انتقالها إلى مستوى أعمق⁽²⁾.

في حين أدرك أرسطو (384-322 ق.م.) أن للبلاغة حقيقتها الخاصة، التي غض الطرف عنها شيخه؛ والتي ليست بالعلمية ولا باليقينية بقدر ما هي احتمالية، تحكم العلاقات الإنسانية. ولعله إدراك مدعوم بعاملين على الأقل:

- منطلق الاحتمال لمنطقتين متضادين بالنسبة لمجمل القضايا مثار الخلاف بين المتخاطبين، من ثمة وظيفة البلاغة وقدرتها على إيجاد التأثير المناسب لكل حالة من الحالات⁽³⁾. لذا اتخذها

سيلا تمثل القيم الكفيلة بإعادة توحيد المجتمع، لاسيما وهو يلحظ قرب نهاية الوجود الإغريقي، بما في ذلك خمود جذوة التيار السوفسطائي.. فالحقيقة في نظره لا تبتق عن ما وراء الطبيعة، وإنما توصل إليها اللغة المنظمة للعالم والأشياء.

- تصوّره للمعرفة القائم على التعدد، فالشيء المرئي ليس بالضرورة عينه، وإنما قد يكون شيئا آخر يمثله، مثلما الكائن ذات وصفات متعددة. وعلى هذا، فالاختلاف المتأصل في الهويات الكائنة والممكنة مدعاة إلى إقامة جدل يوصل إلى إدراك المختلف بينها، وإيجاد ما قد يؤلفها.

إن البلاغة الأرسطية، إذن، احتمالية وتعددية، تبني عملية الإقناع على عقلنة الخطاب دون إلغاء مبدأ إحداث التأثير بواسطة الأهماء، لذلك شملت بمجمل أنماط الخطابات البرهاني، والاستشاري، والقانوني، المحيلة على القسمة التلالية المعروفة للأنواع الخطابية، وأعطت الأولوية للغة أو اللوغوس.

مركز الجذب هذا، الذي احتلته اللغة مع أرسطو، تحوّل مع Cicéron (106 - 43 ق.م) أحد أهم منظري البلاغة الرومانية إلى عنصر «الخطيب» ليصبح عمادها، باعتباره منظومة جمالية نموذجية شاملة للجانبين الغوي والأخلاقي، قابلة للتأثير في المناحي السياسية والقانونية. ذلك أن القرن الخطابي عنده وعند Quintilien (30 - 100 م) من بعده، قام على قوة الخطيب البيانية، من جهة، وعلى سيرته الأخلاقية التي يسعى إلى تلبسها اجتماعيا، بوصفه ممثلا لقيم من المفروض احتداؤها والسير على منوالها، من جهة أخرى. ولذلك غدا الخطيب رمزا للفضيلة ومثالا لصناعة الخطابة، مبنية المقدرة الإقناعية المطلوبة.

هكذا، تم الانتقال من عالم بلاغي متمركز حول اللغة عند الإغريق إلى عالم متمحور حول الخطيب مع الرومان. ولعل الفرق واضح بين التصورين، فإذا كانت البلاغة عند أرسطو نتاج فكر حر لا يُزعم الجمهور بتلقي خطابات وقبولها، إلا بقدر تلاؤمها واعتقاداته وأفكاره، استنادا إلى بنية مزدوجة تقبل الطرح والمضاد؛ فإن البلاغة الرومانية ضلت رهينة «المؤسسة الخطابية» الخاضعة لثوابت اجتماعية وسياسية، مستجيبة لمواضعات موجهة تحكم علاقة الإرسال بالتلقي، في مقابل سابقتها التي أشكل عليها أمر اللوغوس⁽⁴⁾. لاشك، إذن، أن البلاغتين صادرتان عن مفهومي مختلفين للإنسان والفكر والتاريخ مميزات كل مرحلة منطقتها الخاص.

تأخذ البلاغة بعد ذلك - في المرحلة الحديثة - توجيهين - رزين - نحا أولهما بمفهومها منحى

جدلياً، سعى إلى امتلاك معرفة دقيقة. ولعله الهدف الذي توخاه كتاب «خطاب المنهج». فصاحبه «ديكارت» صاغ على غرار أجزاء النسق البلاغي الخمسة - المصطلح عليها تباعاً بإيجاد مصادر الأدلة، وترتيب أقسام القول، والأسلوب، ثم الذاكرة، فالإنقاذ - قواعد منهجية ذات خصوات تحليلية ماثلة، مندوها المسلمة ومنتهاها الأثر كيب، مروراً بالتفكيك والبرهنة. غير أنها، على عكس الأولى - منجذبة صوب التحليل الرياضي، يحركها هاجس بحث جوانب التضليل والحدس والحقيقة في الإفناع، تحدوها الرغبة في التوصل إلى نتائج تتسم بالضبط والصرامة العلميين⁽³⁾.

لا شك أن هذا المنعطف الذي عرفته البلاغة ناتج عن إعادة مساءلة المجتمع لمسلماته، في علاقتها بالواقع والتمثيل، ووليد ميل واضح إلى عقلنة أدواره ومجالاته. في حين، ذهب التوجه الثاني إلى مُرادفتها بالأسلوب حتى صارت تعرف به، فأضحت اللغة المجازية، عنى أثره، موضوع دراسة كل من «مجازات» DuMarsais (1730) و«صور الخطاب» لدى Fontanier (1820)، استقصاءً منهما لأدواتها وصورها، مما سبكون له الأثر الواضح في قراءات بلاغية عديدة، وعلى رأسها «الأسلوبية».

لقد أدى كلا التوجهين إلى وقف البلاغة على عقلانية أو انزياح أقصىين، وبالتالي إلى حجبتها حتى منتصف القرن العشرين، حيث سنتبع في السنوات الخمسين من رماد تراكم المقاربات اللغوية، وعنى رأسها الإسهامات البلجيكية لكل من «Perelman» و«GroupeMu»، وهي الأعمال التي كان لها أثر في تجذد البلاغة، ولو على حساب شطرها شطرين - مرة أخرى - باعتبارها مساراً حجاجياً معقولاً من ناحية، وإجراءً أسلوبياً من ناحية ثانية.

فالبلاغة الحجاجية عند بيرلمان ليست قصرًا على الصور المجازية، ولا برهنة ديكرتية صارمة، بقدر ما هي عقلانية خارج الأنظمة الصورية للعلم، واحتمالية دون تضليل، هدفها «دراسة التقنيات الخطابية، التي من شأنها إحداث أو زيادة موافقة الآخرين على الأطروحات المقدمة إليهم بقصد قبولها»⁽⁶⁾. إن بيرلمان يعيد اللغة في شقها الجدلي إلى قطب تصوّره، ويجعلها محطّ مشروع تأملي مفصل يعتبر الحجاج خطاباً ذا استدلال منظم باحث عن منطلق للقيم، متوجّه إلى «مستمع كوني». ثم إنه في الشق الآخر، يسخرها «لاستجلاب مؤازرة الآخرين»، التي لا تتم إلا داخل فضاء تفاعلي، يراعي الاعتبارات الذاتية التي عمل النموذج العقلاني على يلافئها. ولذلك، فإن نظريته تقوم على تصور الحجاج بوصفه فعلاً متصلًا بسياق نفسي واجتماعي وثقافي، وباعتباره

تصنيفات من التقنيات الحجاجية المجردة في الآن ذاته. أفلا يحذر به هذا التمازج لإقامة نظرية على حدود متحركة بين البلاغة والجدل؟

لغة، في مستهل كتاب «Traité de l'argumentation» المنجز بمعية L.Olbrechts-Tyteca، إجابة صريحة من مؤلفيه تصل بحثهما في الحجاج «بتقليد قديم، إن هو إلا الجدل والبلاغة الإغريقيان»⁽⁷⁾. لذلك عُدَّ حجاجهما «كليا» - في مقابل «الحجاج اللساني» - لاشتغاله بالمتون الأدبية والفلسفية والقانونية؛ ولما راعتها على قدرة تعميمية تشمل عددا كبيرا من أنواع الخطابات المبنية على بلاغتي الإقناع والتأثير كما سترى. وزامن مؤلف بيرلمان وتيتيكا صدور كتاب «The uses of argument» لـ «Toulmin»، فكلاهما ظهر سنة (1958)، لدرجة اقترن ذكر أحدهما بالآخر. إلا أن تومين يذهب غير المذهب البيرلماني لأن حافره البحث عن منطق ضياعي ينسخ المنطق الصوري. فبلاغته تستظل بظن المنطق، وإن كانت تأبى التقيد به. فيما اقترحت «جماعة مو» مقارنة بنوية للصور البيانية أسمتها «بلاغة عامة» (1970) ومحورت مشروعها حول نوعية اللغة الأدبية، وجعلتها موضوع دراسة كاملة. ومع أنها عتمت في اتجاه إعادة الصلة بالتقليد البلاغي الفرنسي لدمارسي وفوتانني، فقد ضلت من أكبر البلاغات التي جددت البحث في الأسلوب بدجمه داخل إشكالات اللسانيات الحديثة.

لقد جرى نهر البلاغة بحري متفرقة، ولاشك أن مفهومها سواء في القترين التأسيسيين الإغريقية والرومانية، أو إبان عصر النهضة؛ وصولا إلى انبعاتها في القرن العشرين، بقي مرتبطا بالمرحلة التاريخية التي صدر عنها وتصورتها للمعرفة والعالم. لذلك تفرقت به مسالك ومفارق، وتمس حللاشتى تراوحت بين العقلانية النسبية، والبرهنة الصارمة، والجمالية الأدبية، والاحتمالية التعددية، وسمته بسمات انضلال (أفلاطون)، وذاتية القيم (ميسرون و كينتلان)، وفن القول (بلاغة دومارسي - فوتانني و جماعة مو)، والمنطق شبه الصوري (تومين)، والاستدلال المعقول (بيرلمان)، أفرزت كل سمة أشكالالا من المخاطبين: الكائن الإنشكالي المتعدد عند أرسطو، والإنسان النموذجي ذو القيم العليا لدى الرومان؛ و«المستمع الكوني» بالنسبة لتيار البلاغة الجديدة، لاسيما بيرلمان. وإذا كان من البدهي أن لكل مرحلة بلاغتها، فإنه من الموكذ، أنه لا وجود لبلاغة معزول عن صورة معينة للإنسان ولتاريخ وتووع المسافات بين الكلمات والأشياء، بين التمازج من تكلام ومعقوله؛ ومن ثمة ضرورة إعادة مساءلة هذه العلاقات، بل إن إحياء البلاغة رهين باتجاه نموذج تفكير وحلول آخر محمّلة.

إن اختلاف التصورات التي أفرزتها تلك النظريات، على تباعدها الزمني وتباين منطلقاتها ومقاصدها، تمحورت حول الجناحين الإمتاعى والإقناعى للبلاغة. الإمتاع باعتباره : إجراءات أسلوبية واستراتيجية استهوائية، تُخاطب في المقام الأول أحاسيس الجمهور، وتسعى إلى تحريك عواطفه، مستهدفة التأثير الفاعل للذئف إلى تبنى مواقف معضدة للخطاب الموجه به إليها، وبالتالي قبول قضيته عن حماسة لاعن روية. في مقابل الإقناع، وجوهه الأظروحة والأطروحة المضادة، ذات التوجه لتبني على مسار استدلالى منظم، المحتمل للمعقول والمقبول من الرأى المخالف.

وعلى هذا يتبين أن حددي البلاغة (الإمتاع والإقناع) تفرقا في نظريات عديدة وأديا، كلٌ من وجهته، إلى توضيح أفق البلاغة بما رُحبت. فقد عمل بعضها على تأسيل البلاغة في اللغة، محيلا مكوّني الأهواء والقيم إلى الظل، وتمحور البعض الآخر حول فكرة الفن الخطابي والقدرة التأثيرية للخطيب على مخاطبيه. مما أدى إلى تقديم منظورات مبتورة تفصل بين المكونات الأساسية الثلاثة لنعلاقة البلاغية التي سيأتي الحديث عنها لاحقا. هذا الفصل أدى إلى قضيعة فعلية بين البلاغة والحجاج تبتتها مختلف النظريات البلاغية لمعاصرة الشيء الذي يدعو إلى التساؤل عن أصل منافرة كانت من قبل قرابة !

لقد اعتبرت البلاغة جزءا من الحجاج (الجدل قديما)، وفي ذلك كتب أرسطو: « تعد البلاغة فرعا متصلا بالجدل وبدراسة القيم؛ لذا جاز وصفها بالسياسية⁽⁸⁾ ». وانتسابها إلى الجدل، مبدئيا، يفصلها عن السفسطة - على عكس ما ذهب إليه أفلاطون - لكنها إذ تنحدر منه، تقع في الجزء المقابل له، باعتبارها «فن تأثير»، في مقابل منطق الاستدلالى ذي الحجاج والأقيسة. وهو ما يسم علاقتهما بغير قليل من اللبس، قد تجلي بعض جوانبه كيفية اشتغال كل منهما على المستويات الآتية :

- القاعدة العامة : من حيث تواضع بمحض نظريات الحجاج على كونه مساءلة للمسكوت عنه من موقع الاعتراض، أو من جهة الاختلاف الجزئى؛ بقصد استقصاء الأثر المضمن من القول؛ ذلك أن الحجاج يقوم أساسا على وضع حد لسؤال طرح بهدف إيجاد جواب، يُتوقع أن يكون نهائيا. إنه، على هذا، يتناول القضايا ابتغاء إخراجها من وضع إشكالي أو موقف مفارق، تاركا المجال لخيارات أخرى ممكنة أو آراء مبدئية. بينما تبني البلاغة على مبدأي الإيهام والتناقض.

- البنية الشكلية للحجاج : وتقوم على تعالق النتائج والمقدمات، وتسلسل القرائن ودقة

قربانها، بحيث تكون الأولى مؤدية إلى الثانية، واللاحقة مبررة للسابقة، بشكل يُبقي عمى طابعها الاستقبالي القابل لإعادة المسألة (كما يجملها المربع البلاغي لماير ونظريته عموماً⁽⁹⁾). على عكس الصور البلاغية، التي بشكل معضها أجوبة مجازية، تخرق منطق البرهنة وحرورية الكلام، وتُذيب الإشكال عبر الإيدان، لتماهي التضادات وتماثل بين المتباينات، يُسعفها ما أوتيته من سحر البيان، ولذلك ظلت قرينة السفسة منذ ألحقها بها أفلاطون.

- المسار الاستدلالي المتبع في المناظرات الخطابية : وأغلبه متولد عن قاعدة عامة مدارها مواقف داحضة لأطر وحات ظاهرة أو ضمنية بوساطة تقنيات حجافية وأقيسة - سواء الإضماري منها، الأحب إلى أرسطو، أو الاستقرائي المنطوق من الخاص إلى العام⁽¹⁰⁾ - تقتضيها بالضرورة مسافة معينة فاصلة بين الطرحين المتواجهين، التي كلما كان نوع الخلاف فيها موضوعياً، تمحورت آلياتها حول كنه القضية بغض النظر عن أصحابها، وكلما كان ذاتياً تركز حول الأطراف المتنازعة الفعلية أو التخيلية؛ فهي بذلك استراتيجية منحدره من عالم البلاغة بامتياز، نحوذجها الأمثل النوع التقويمي، بينما تقف سابقتها على أرض الحجاج يلزوم نوع من الحياد، محاكاة منها للمرافعات القضائية، إلا أنه حياً نسي، لتمفصل التقنيتين.

والقياس البلاغي احتمالي (غير مازم) في مقابل الاستدلال الجدلي الباحث عن حقيقة معينة. على أن المرور من أحدهما إلى الآخر ممكن، إمكان جسور قائمة بين المحتمل والحقيقي، ممتدة منذ «خطابة» أرسطو، جاء فيها : «إن الحقيقي وما يعادله يعودان، في الواقع، إلى الملكة ذاتها. ذلك أن الناس يتغيون الحقيقة وقد يبلغونها، فدونهم منها، كدونهم من المحتمل»⁽¹¹⁾. إن «الحقيقي» في حاجة إلى البلاغة لتخفيف صرامة قياساته والإقناع بها؛ والمحمّل، محال البلاغة، بمس البعد الجماعي، بمعنى أن المعطيات المشتركة الثبالية تشكل يهاده و متوجّهه. لذلك، فإنها وإن لم تسلك نهج المنطق الصارم، تنهل من الحسن المشترك المتعنى بانقيص وأمر اجتماعاً لضمان مشروعية تلقي خطاباتها»، فالتصديقات الخطبية، وإن لم تكن حقاً، فهي شبيهة بالحق... والشبيه بالحق قد يدخل في علم الحق الذي هو عنم المنطق»، كما قال ابن رشد⁽¹²⁾. وعلى هذا، فالبلاغة والحجاج مظهران خطيبان غير متعارفين، ومعرفتان متكاملتان متصلتان اتصال الفرع بالأصل والاحتمال بالحقيقة، مما نعلم إلى اختزاله - إبقاءً، أولاً، عمى اخذود التحركة للمجالين - من خلال الرسم الموالي :

دعائم التصورات النظرية للبلاغة والحجاج	فَرْ الإقناع	فَرْ التأثير
القاعدة العامة	الخلافا	التناقض
البنية الشكلية	الانتظام	الإبدال
المسار الحجاجي	الحقيقي	المحتمن
النموذج	النوع الختصاصي	النوع البرهاني
العالم	الذاتين	الإمكان

تبيّن العناصر السابقة عن نمطين من عوالم القول بصيغ زمنية متباينة، ومعالم تفكير بقدرة الكلمة على الإفهام والإبهام الموجهين، وعن فعل القرى النفسية والضوابط المعيارية في إمكانات التأثير المتبادل. التي كانت جميعها، من غير شك، خفف معظم التصورات النظرية - القديمة والحديثة وحتى المعاصرة - لعلاقة الحجاج بالبلاغة. انتهت بانحصار مقارباتها في مجال علي حساب آخر، بموجب قطيعة مطلقة أو قرابة نسبية تقسمها بين الحقلين. لعل أحد أقدم أسباب هذه القسمة يعود إلى مرادفة البلاغة لتضليل العقول، إضافة إلى ما أبان عنه تاريخها من اقتسام أجزاء الخطاب تدريجياً بين الجدل، وحصته منها لإيجاد مصادر الحجة *Invention*، وتنظيم أجزاء القول *La disposition*، اللذان أصبحا بذلك من صميم بنيتها؛ وبين البلاغة وحظها الأسلوب *L'elocution*، الذي تطابقت معه وانتسبت إليه فيما بعد، أو إلى ما سماه Genette «البلاغة المقيدة».

على أن هذه القسمة بين فني الإقناع والإمتاع، المَحَلَّة للجزء محل الكل، تبدو باهتة عند ورثة التقليد الأرسطي (الأرسطيون الجدد)، الذين لا يفصلون بين البلاغة والحجاج تقريباً. لذلك تحدت البلاغة الجديدة عندهم بكونها «تقنيات خطابية قادرة على التأثير»⁽¹³⁾، وباعتبارها «فتناً للإقناع بواسطة الخطاب»⁽¹⁴⁾، و بوصفها «وسائط لفظية مؤثرة، حاملة على اعتقاد وجهة نظر أو تعديلها أو توجيه الآخرين إلى تأملها»⁽¹⁵⁾. أو أنها «مسافة تخاطبية تزيد أو تنقص بحسب المقاصد»⁽¹⁶⁾. من الواضح أنها تعتمد التوجه البلاغي الأرسطي المحور لعملية الإقناع حول عقلنة الخطاب والتأثير

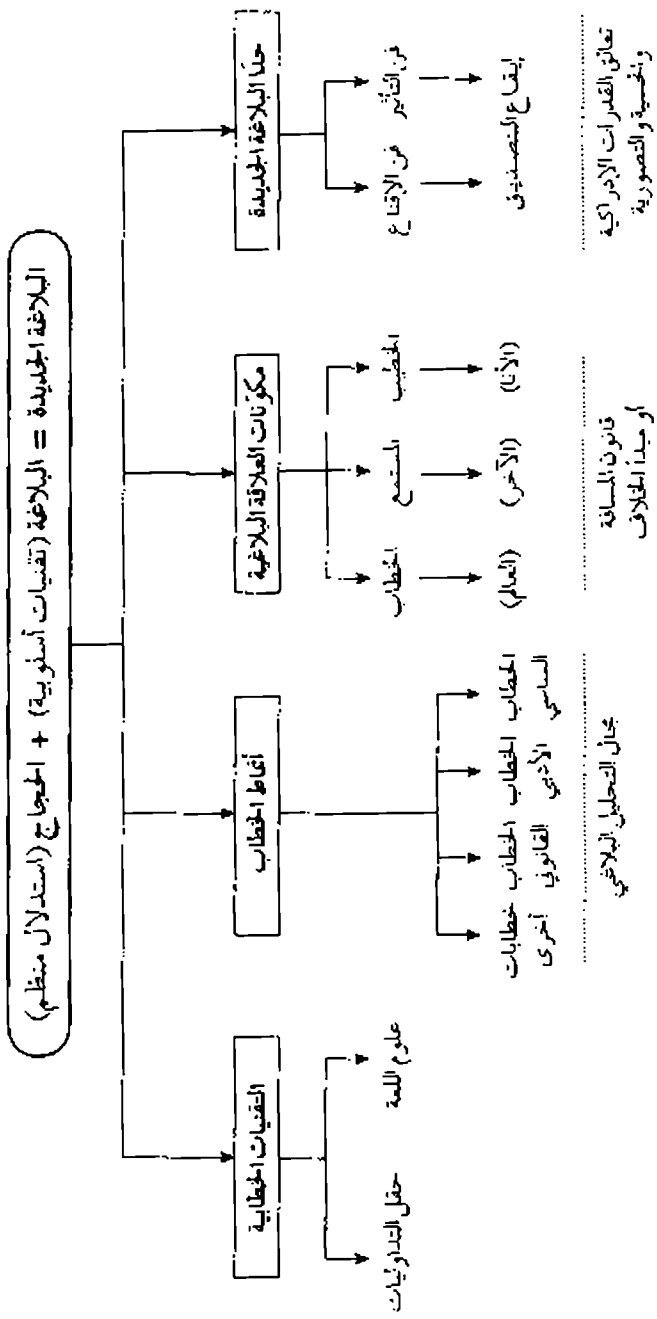
بواسطة الأهواء، بمعنى أن أصحاب هذا التوجه يوازنون بين البلاغة والحجاج لاعتبارات أبرزها:
- أخذ المدروج للغة، الذي بواسطته يمكنها أن تؤثر وتنتع وتفتح وتجمع القول في الفصل
ولعلها لأنواع الخطابية التي شتمتها القسمة الثلاثية الأرسطية لأنواع البلاغية المشار إليها سابقا
في أبعادها القيمة الرامزة إلى النافع والعاذل والجميل.

- تأصل الإقناع والتأثير في الكلام بطرائق لسانية متباينة، مفاتيح أو ظاهرة، متداولة أو
مفارقة. فالصور البيانية، مثل باقي الإجراءات الأسلوبية الأخرى خيارات يحكمها منطق
استدلالي لا يبحث في حقيقة المطلقة بقدر ما يسمه الاحتمال والتعدد، توطئة سيرورة خطابية
جامعة تلقوى الحسية والإدراكية والتصورية الإنسانية، وللكنمة المؤثرة الفاعلة، المشروطة
بالاعتقادات والقيم المشتركة.

- وصن المكونات الأساسية خلقية البلاغة والحجاج المتمثلة في الخطيب، والجمهور،
والخطاب، التي ظلت منفصلة في التصورات البلاغية ذات الوجهة غير الأرسطية، لئلا تكون الأولى
مكون دون الآخرين، كما هو الحال بالنسبة «للبلغة العامة» جماعة مو، أو «البلاغة القديمة»
أبارط، ونمؤذجهما التأثير والإمتاع؛ في مقابل «استعمالات الحجاج» لتؤمّن ذات ثغاية الإقناعية
المحاكية للمنطق الصوري.

من ثمة كانت الحاجة إلى تحديد نوعي وشامل، رامت من خلاله البلاغة الجديدة إلى صهر
البلاغة والحجاج عبر مكوناتهما المشار إليهما، ودراسة علاقتها المبنية في الأصل على مسافة بين
الصرفين يُراد تقليصها أو الزيادة فيها خطايا بحسب المقاصد والغايات. ولعل جذتها تكمن في
الملمة أطراف العلاقة البلاغية المتشظية من جهة، ومساكنتها من موقع حملتها الفلسفية من جهة
أخرى. يصح الخطيب وفقها مثالا للقيم، والمستمع عديلا للآخر العارف المشارك، والخطاب
مرآة للعالم⁽¹⁷⁾.

إن البلاغة الجديدة إذا ما بلغت شمولية المنظر. تراعاتها هذه المكونات مجتمعة، فإنها تطمح
إلى مبدأ تعميم مقارباتها على كل أنواع الخطاب، ليس فقط السياسية منها؛ والقانونية والبرهانية
- المعروفة في التقليد البلاغي الغربي الكلاسيكي - وإنما الأدبية والإشهارية وغيرهما، وصولا إلى
لأحاديث اليومية التي لا تخلو من إقناع واستهواء. على هذا يكون تحديد البلاغة الجديدة جامعا
تعلمي الخلف والجواب المتعدد، كما يسميها ماير، توضحه الترسيم المقترحة الآتية :



تعالق القدرات الإدراكية
والتخيلية والتصويرية

قانون المسافة
أو مبدأ الخلاق

مجال التحليل البلاغي

إن الاعتبارات المذكورة القائمة على تفاعل مكونات العلاقة البلاغية عبر عاملي التأثير والإقناع ضمن أفق احتمالي ومعقول: و«(زعم) انسحابها بوصفها قاعدة نظرية وتطبيقية على كل الخطابات، شكلت عوامل تمييزية لهذا الكتاب على مقاربة نصوص عربية تراثية وحديثة في ضوء تقنيات البلاغة الجديدة. معلوم أن هذه النصوص تختلف مع المرجعيات والخلفيات المعرفية للنصّور البلاغي الجديد، لكنها تنتمي معها - أيضاً - استناداً إلى تلك الاعتبارات، من حيث الآتي:

1- كون كل من البلاغة الجديدة، وجزء كبير من البلاغة العربية، التي تصدر عنها النصوص المزمع دراستها، يحملان في عمقهما هاجس إعادة قراءة التراث البلاغي اليوناني والروماني وإضافات ما تلاهما من تراكمات في المجال. فأول مؤلفات بيرنان مثلاً، حتى آخر إصدارات ماير لكتابه «مبادئ البلاغة، نظرية عامة للحجاج»، كلاهما تطوير لبلاغة الأرسطية؛ ولذلك سميا وغيرهما، بالأرسطيين الجدد كما سبقت الإشارة.

قصديّة التطوير الموجهة هذه، تقابها الإفادة من الإرث الأرسطي من قبل البلاغيين العرب وخصوصاً ما تعمق بالية المقايسة ونظريتي التحديد والقياس والقوانين الاستدلالية، باعتبار بعضها وسائل مؤدية إلى المعرفة الصحيحة، فالمنطق كما قال ابن حزم «آلة لكل العلوم العقلية التي يحتاج فيها إلى تصحيح الفكر»⁽¹⁸⁾، وباعتبار ضرورة بعضها الآخر لإثبات العلاقات بين الأشياء المتناسبة أو المتضادة عن طريق المشابهة والمماثلة والربط، والانتقال من المعلوم إلى المجهول، سعياً إلى إدراك أسرار البلاغة وفق البواعث الدينية، أو المسائل النغوية أو القضايا الشعرية التي كانت تحرك بحوث البلاغيين، وغيرهم من عمماء اللغة والكلام، ولذلك كثيراً ما توافقت منظوراتهم والأصول المترجمة.

فالتحديد الأرسطي مثلاً للبلاغة بادي الأثر في تعريفات لبلاغيين العرب (حتى المتأخرين منهم زمنياً)، مثل اعتبارها «صناعة تفيد قوة الإقناع على ما يزيد الإنسان أو يراد منه يتمكن من إقناع التصديق به وإذعان النفس له»⁽¹⁹⁾ «فالإقناع»، و«إقناع التصديق»، و«إذعان النفس» مقدمات عند أرسطو لإحداث التأثير وإنهاض النفوس بمعناها غير المنزوم. ولعل هذه المفاهيم وغيرها مما قامت عليها بلاغته، أصبحت كليات معرفية وليست تكريساً لتعبئة ثقافية.

إن إعادة قراءة الإرث اليوناني لا ينافي صيرورة المعرفة بما أن الغاية منه تحيينه وفق مستجدات العلوم والإضافة إليه، أو تطوير آلياته وتوظيفها والسعي إلى تكيفها مع نسق ثقافي معين، كما

هو الأمر بالنسبة لكثير من التأليف العربية القديمة، التي قامت بمحاولات إيجاد مناطق تقاطع بين العلوم الدخيلة والأصلية. وهذه الأعمال وغيرها، تعيد صوغ مفاهيم تتميز بجرونة وراهب التداول، بما بصيرها ميراثا خاضعا لمبدأي «التشابه والاختلاف»⁽²⁰⁾، باعتبارهما عاملين شاملين لظواهر طبيعية وثقافية، بواسطتهما يمكن التوصل والتواصل بين الثقافات. ولا شك أن النصوص المقترحة للتحليل في هذا الكتاب، استجابت بدورها لمعيار التفاعل بوجهه التقابلي والرافض والمكثف لعناصر من الثقافة الأخرى، فترجمة المنطق الأرسطي، والأخذ بنظرية التوسم وقسمة الأنفس، وكثير من المنطقات البلاغية ووظائفها بيّنة في هذه الكتابات المجادلة لغيرها.

2- إنها نصوص حتمية لمنظور حججي، بمعنى أنها ميالة إلى اقتراح قيم معينة، واتخاذ موقف من داخل أطروحات مضادة أو مختلفة في محاولة الإقناع والحث على العمل بها، إذ يجمل البلاغيون مذ أرسطو حتى ماير على أن الحجاج لا يكون حول الشيء البدهي الواضح، وإنما تذكيره الردود الحرفية الموقفة لمسارات الأسئلة؛ وأن كل سياق تخاطبي يعضد أو يفند أوضاعا سابقة، ويروج لتقديم منظور مغاير، أو يعمل على إعادة التفكير في المسلمات لتوجيهها وجهة معينة. ثم إن اللغة بطبيعتها الحوارية تضع كل منقووظ موضع سؤال إزاء ما سبقه، فهو على ذلك حلقة في سلسلة كلام يولد داخل عالم خطابي موجود مسبقا. إن الخطاب، إذن، إذ يستفهم أو ينفى أو يثبت، يعلم أن لتساغيب أسئلته وردوده، بل لكل عمل حين يُجيب عن إشكالات عصره، يثير أسئلة جديدة بتحرره من السابقة. والمنظور الاستفهامي المصيق باللغة، مكرس بندوره، «لقانون المسافة» المايري.

هذه المسافة التقابلية للمد أو الجزر نسجت خيوط النصوص المزمع مقارنتها، ذات القضايا الكبرى؛ فالجاحظ، صاحب الرؤية البلاغية الانتفاعية المتميزة بالقاضية بالفهم والإنهام، يُعمل في رسائله الموجهة إلى «محمد بن عبد الوهاب»، تقنية الفصل المفارقة في مفهوم الكتاب، لتتوسط بين الكاتب الحقّ وكاتب الديوان غير الحقيقي بصناعة نظرت لها الدراسات العربية القديمة «كرسالة عبد الحميد الكاتب» و«الصحيفة العذراء لابن المدبر» وغيرهما، المستفردة عن نسب متشابهة من الكُتّبة في القرن الثالث الهجري. وهو إذ ينتقد فحوى هذه المؤلفات، يقلب المتداول من ثقافة السلف في عصر أسبحت الضرورة فيه - برأيه - تحتم الجمع بين معارف «متعارضة» لا يُبعد الكاتب بموجبها متمكنا من أسرار الصناعة «حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن ما يحسن من كلام الفلسفة»⁽²¹⁾.

وأبو حيان التوحيد يبنح مفهومه الخاص للأخلاق انطلاقاً من منظومة قيمة متفرعة عن تفضيلة التوسطية الأرسطية من ناحية، المتأصلة في مرجعيته الدينية، من ناحية أخرى، يكون العقل فيها جوهرًا، والذين برهانا، والحلل تطهيرا، والتعلم كمالا. ويضع على محكمها الأخلاق السياسية للوزيرين «ابن العميد» و«ابن عباد»: والتوجهات المذهبية للمتكلمين، ومقالات المتفسفين، وقد مرقت جميعها عن الشريعة والحكمة والعقل.

وابن حزم الأندلسي صاحب المشرع الفكري انطوح إلى إحياء علوم الدين ودعم المنقول بالمنقول، ينصرف إلى ترجمة منطق أرسطو كإجراء مسعف في إضفاء النسقية على البحث الفقهي، رفضا منه للقياس الظني الذي يقوم على أحكام متغيرة بتغير المفتين بها، ردا منه على عوامل المائكية على المذهب الظاهري.

والمختار السوسي، العلامة المغربي: يصوغ من خلال بلاغة اللاوعي رؤية انتقادية مزدوجة: للذات مقارنة بحضارة الآخر العربي المستحضر بالقوة وبالفضل في رؤياه، وللموروث العربي الإسلامي وطرق تدوينه وتلقيه.

إن العقد الحجاجي ينظم هذه النصوص على الرغم من تباين فتراتها الزمنية وتفرع أجناسها المتراوحة بين الخطاب الفلسفي الأخلاقي والسياسي والأدبي، تحدها الرغبة في مواجهة التيارات المتداولة والمعهددة بدافع التغيير وهدف التأثير، وإن بقيا في العتبة الدنيا بسبب إقصاء أصحابها واستناد الأيدي إلى مؤلفاتهم حرقا وإتلافا، أو اتهاما بالقدح في الشريعة.

3- الطبيعة التأملية للمتن: تشكل للكتاب التي تؤلف طائعا مشتركا مع الإضاءات النظرية السابقة، فالبلاغة الجديدة تبار عني بتجديد اهتمام الفكر المعاصر بالحجاج، أي بالقول الإنساني في شموليته الحسية والإدراكية والتصورية، وبصوغ فلسفة تحكم إلى منطق مبني على أساس مبدئي الاحتمال والتعدد. متلما حملت النماذج النصية المعتمدة بعدا فكريا في النفس وأهوائها (طرق إخماتة لابن حزم) وعروضها درجات إلى التفضيلة ونزولها دركات إلى الرذيلة (أخلاق الوزيرين لأبي حيان التوحيد)، وتاريخها بين قيمتي الحقيقة والزعم من حيث طبعها وتطبعها (رسالة الترييع والتدوير للحافظ)، ومن حيث حركات لاوعيتها الممكنة (منامة المختار السوسي)، وفي ضوئها كان تمحص أصحابها لأرضاع مجتمعاتهم ومواطن نضل فيها، ومن ثمة كتاباتهم المستطنة لمنظورات مغايرة لعصرها ومصرها في مجالات الأخلاق والسياسة والفكر والتفاعل الحضاري.

لقد شكّلت انكليات البلاغية والمنظور الحجاجي والبعد التأملي نكّل من المبادئ النظرية المقدمة ومحاولة تطبيقها - وهما مذبحان في تصور انكتاب - اعتبارات تستند إليها هذه المقاربة ذلك أن ما صطاح عايه بالمدخل النظري استهلالاً، لم تكن الغاية وقته على اسعراض التحديدات الكبرى لمفهوم البلاغة الجديدة، بقدر ما كان الهدف منه الخلوص إلى تركيبة جامعة لمجموع مكونات العلاقة البلاغية في أبعادها التفاعلية والتداولية، وجّهت - بالتالي - تقسيم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول :

- يُعنى أولها بمستوى الخطاب، ويعمل على تتبع كيفية اشتغال بعض التقنيات الحجاجية انطلاقاً من البنيات اللغوية والدلالية والتداولية لتنصين محوري المقاربة، كل من «رسالة التريغ والادوير» لأبي عثمان بحر الجاحظ، و«أخلاق الوزيرين» لأبي حيان اثوحيدني. يوحد بين رؤيتهما التأليفية لتلكتاين: المنظور الساخر لقضايا وخواهر عصرهما، وإحكامهما لصنعة رسم الوجه الحقيقي لشخصيات تاريخية، كثيراً ما عمدت كتب السير والتراجم إلى تكريس بطولاتها المتوهمة.

- يعقبه فصل ثان عن الخطيب باعتباره مقدرة خطابية وتمثيلاً للقيم والأفكار المشتركة، يعمل من خلالها التكلّم على التلازم مع منظور ومعتقدات مخاطبه، والمناسبة بين صورته القبئية المتولدة عن التخيل الجماعي، والمستخلصة من الخطاب. لتنتج عنهما ترعيه وسلطة قول، قد يخولانه ممارسة التأثير. فالخطيب، بعمله على دمج صورته: يتدع هوية من شأنها خلق صلات جديدة بالذات وبالأخر، بما أن ثمة مسافة فاصلة لهما، يحاول تجاوزها أو تبيتها، مما يكسبه امتداداً جماعياً، أو ارتداداً إلى صوته وصداه. ولتين موجّهات وأبعاد هذه الصورة، يتخذ هذا الفصل كتاب «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لابن حزم الأندلسي نموذج تفحصه لسيرة خطيب كتبها من مشاكلة عالمي الفقه والعشق، وقلما يشاكلان |

- يلي الفصنين السابقين، آخرهما المحمص لمجمل المخاطب بوصفه مجال تحريك الأهواء والانفعالات و«إيقاع التصديق»: إذا ما استطاعت الكلمات إليه نفاذاً، ذلك أن كل عملية حجاجية موجهة إلى مستمع، يقتضي إطاراً إقناعياً يختلف بحسب مقتضيات الخطاب؛ وربما لهذا السبب ابتكر «بيرلمان» «مستمعاً كونياً» مثالياً خاصاً بكل ثقافة، مشروطاً بسياق سوسيو - تاريخي معين. إن المستمع، سواء أكان القرائض أم فعلها، جزء من الخطاب، يستوجب تكيف.

الخطيب مع اعتقاداته، ويستند إلى تواطنه نصوص مقدماته، ويقيس استدلالاته بمقاس صورته المحتملة. ولعل هذه المعايير أسعفت نصا مثل «الدكتور طه حسين في البغ» للمختار السوسي في استحضار صورة مخاطبه، ووجهت اقتراحه بنوع المآمات: لاسيما وهو يخاري خصمه من منفاه بقرته في موضوع صعب عنى صاحبه الإقناع به إبان كتابته، وعشر تلقيه حتى بعدها. أوليس العالم المغربي بواحد من منلقي ومجادلي «حديث الأربعاء» و«الشعر الجاهلي» موضوعي المطارحة!، حتى أن نص منامته موقع في الخيرة، مجوز للتساؤل عن أيهما الخطيب والمخاطب؟

والواقع أن تبني هذه القسمة المجرئة لنفصول، ومحوها بالسالي حول الخطاب، فالخطيب، ثم لمخاطب! يوزي المكونات البانية لفهوم البلاغة المعتمد في هذه المقاربة، ويقصد إلى عشها داخل تحديد جامع يسعى إلى استكشاف أبتاده الذاتية والغيرية في علاقتها التفاعلية بانسياق الاجتماعي والتاريخي والثقافي وإرغاماته. إنها، إذن، الوجهة التي يولي هذا الكتاب شطرها بحثا في «حجاجية»، قضت كل من البلاغتين الكلاسيكية والجديدة، بملازماتها لأغلب أنماط الخطاب، ويذهابها إلى أبعد من حدود اللغة دون تجاوزها.

الإحالات

- (1) M. Meyer Principia rhetorica, Fayard, 2008, p. 36.
- (2) Platon. La Ménon. éd. Nathan, 1990, p. 15.
- لقد احتاط أريستو من المقابلة لاحتمال إيقاعها في الخلق وإسقاطها في عدم صحة التمييز، كما تبين بخاتمة الحوار الغربي للموسقراطي قال: «لما كان الذئب يشبه الكلب وأكثر الحيوانات وحشية يشبه أكثرها أهلية وجب علينا - إن أردنا ألا نخطئ - أن نحذر انشبهه قبل كل شيء، فأشبهه مزلة». هشام الريني، ضمن: أهم نظريات الحجج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، 1998، ص: 11.
- (3) Aristote. Rhétorique. Poche, 2007, [1357a]
- (4) Michel Meyer. Qu'est ce que l'argumentation, Vrin, 2005, p. 9' -92.
- (5) M. Meyer. Histoire de la rhétorique. des Grecs à nos jours, Livre de Poche, 1999, p. 181.
- (6) C. Perelman. L'empire rhétorique, rhétorique et argumentation, Vrin, 2002, p. 28.
- (7) C. Perelman et O. Tyteca. Traité de l'Argumentation, éd. Univ. Bruxelles, 2000, p. 1.
- (8) Aristote. Rhétorique Poche, 2007, [1356a].
- (9) Michel Meyer Principia Rhetorica, éd. Fayard, 2008, p. 103.
- (10) ينطلق الاستنتاج من حقائق مقبولة مسبقاً، لذلك يقوم القياس الإضماري على إخفاء إحدى مقدسيه باعتبارها مسلمة؛ كما يتضح من المثال الشهير: «ريد اتخذ حرساً، فهو طاعية»، إن اتخاذ زيد الحرس حقيقة عامة مفادها أن كل الطاعة يتخذون الحرس عند استحواذهم على السلطة.
- بينما يقوم الاستفراء على حدث خاص يأخذ ملمحاً عاماً؛ ومثاله: «اسقراط ينيهت، إنه عموم»، إذ يبدو اقتران الحمى بالهيات نتيجة متفقا عسب.
- يبرز أرسطو، إذن، بين الاستنتاج (القياس الإضماري) حيث يتم اعتبار حدث خاص بمثابة عام، وبين الاستفراء (النتائج) المبني على حقيقة عامة موجودة مسبقاً في الذهن. إذ أن تأمل هذا التمييز قد يشاكل بين الاستدلاليين، لأن الشيء التالي من النتائج نتيجة لتأويل على سبيل الاحتمال فقط.
- إنه التمييز الذي يعزوه «ماير» إلى قيام أرسطو بإضفاء الطابع المنطقي على المجال البلاغي.
- انظر تقديم «م. ماير» لكتاب «الخطابة»، ص 24-30.
- Aristote, Rhétorique ; Traduction De C.E. Ruelle, Introduction M. Meyer. Le livre de Poche, Paris, 1991.
- (11) Aristote. Rhétorique. Pocket, 2007, [1356a].
- (12) القول الأرسطي السابق مثبت عند ابن رشد في قوله الآتي: «والتصدقات الحسبية، وإن لم تكن حقا؛ فهي شبيهة بالحق. وأيضا فإن الناس مهتبون بطبيعتهم كل لتهمية نحو الوقوف على الحق نفسه، وهم، أكثر من ذلك، يؤمنونه ويقبلونه عنه. والحمودات، وهي التي تكون منها التضمائر شبيهة بالحق من قبل أنها نائية عن الجمهور مناب الحق. والشبيه بالحق قد يدخل في علم الحق الذي هو علم المنطق». عن «البلاغة العامة والبلاغات المعممة»، محمد العسري، ضمن مجلة نكر ونقد، العدد 25 يناير 2000، ص 64.
- (13) Chalm Perelman. L'empire rhétorique. Vrin, 2002, p. 28.
- (14) Olivier Reboul. Introduction à la rhétorique PUF, 1991, p. 4.
- (15) Ruth Amossy. L'argumentation dans le discours. Nathan, 2000, p. 29.
- (16) Michel Meyer. Principia Rhetorica. Fayard, 2008, p. 21.
- (17) نفسه، ص: 203.
- (18) ابن حزم، الحدائق تقريب المنطق، ص: 1.
- (19) محمد مفتاح، التقني والتأويل مقارنة نفسية، المركز الثقافي العربي، 1994، ص: 34.
- (20) محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية تمولية، المركز الثقافي العربي، 1994، ص: 26.
- (21) الجاحظ، حيوان، 2 / 134.

الفصل الأول الخطاب

1- حد الخطاب أو اللوغوس

لقد سبقت الإشارة خلال المدخل النظري إلى التحديدات الكبرى للبلاغة، التي رادف بعضها مفهومها بـ «فن السفسطة» وتحريك أهواء المخاطب قصد تضليله (أفلاطون)؛ وعادله بعضها الآخر بـ «فن التأثير» (أرسطو)، ومثاله تصور موالٍ بـ «فن الخطاب» (كينيثيان).⁽¹¹⁾ ولعل هذا المنظور الأخير استمر فترة طويلة، بدءاً من نظريات أكبر خطباء الرومان، حتى كتابتي «دومارسي»، و«فونتاني»؛ وهما علامتان بارزتان لتوجه كرس كتاباته البلاغية لاستقصاء الثقبات الأسلوبية وتصنيفها؛ امتد حتى أواسط القرن الماضي مع «البلاغة العامة» (الجماعة مؤ)، وإن من منظور مطور لسابقه. مما أدى إلى دوران بلاغة حول نفسها فترة طويلة، ثم انشقاقها عنها إلى بلاغتين: وحدة جمالية خاصة بالأدب كما شاء لها روادها سابقو الذكر؛ والأخرى للإقناع يرادها الحنين إلى أصولها الجدلية، وإن بسببية نات بها عن صرامة البرهنة المتجردة من الخلفية السياقية. يمكن القول: إن نموذجيهما متحققان، بشكل أو بآخر، في البلاغة الحجاجية، خاصة «البيرولمانية»، منها و«الناييرية»، مع اختلاف يميز تصور «منطق القيم» عن «نظرية المسألة».

إن بيرلمان وتيتيكا حين ربطا تنظيرهما للحجاج «بدراسة الثقبات الخطائية الممكنة من إحداه أو زيادة مساندة الأذهان للأطروحات المستهدفة لقبوله بها»⁽¹²⁾، فإنهما راوحا اللوغوس بين صرامة الأداة (الثقبات الخطائية) وقصد إحداه الأثر في (الأذهان)، أي وقفه على الإدراك؛ وكأنهما يقصرانه على عقلانية شبه منطوقة. ولو كان الأمر كذلك، لكانا قد كتبنا الوجه الآخر من تاريخ «بلاغة مقيدة»، شبيهة ومكملة لتلك التي أنجز «جنيت» فيما بعد. فمتظورهما للخطاب لم يكن برهنة مجردة كما قد يوحي نصهما السابق، وإنما بحثاً في جوانب أخرى منه بصيغة مغايرة، وذلك بين في إعادة استكشافهما لوظيفة الصور البلاغية، يقولان: «تعتبر الصورة حجاجية، ذات منظور مغاير؛ إذا بدأ استعمالها مألوفاً بالنسبة لوضعها الجديد المفترض. أما إذا لم يهدف الخطاب إلى استجلاب موافقة المستمع لهذه الصيغة الحجاجية، فإن الصورة ستصبح محسناً بديعاً، لا تعدو أن تعدو مبعث إعجاب أو مصدر استحسان الخطيب»⁽¹³⁾. وأوضح أن اهتمامهما لم يكن منصباً على الصور من حيث مقومها الأسلوبية، إنما على قيمتها ومعناها الحجاجيين اللذين يمددهما به الاستعمال الخطابي، وهذا الأخير احتمالي غير إرغامي، ذو بعد تداولي.

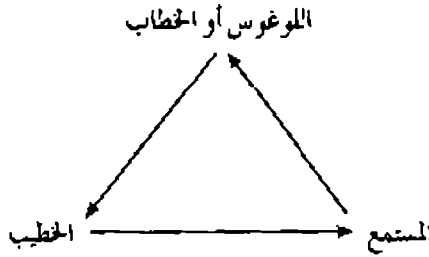
أما صاحب نظرية المسألة، فميز بين جزأي الخطاب تمييزاً داخلية من صميم بلاغة جماعة

تسع ما اصطلاح عليه باللوغوس «الفعلية» و «الإسقاطي»⁽⁴⁾؛ قاصدا بالأول الطابع الإقديعي المتميز بنظام ترابط الحجج، وبالتالي الفاعلية التأثيرية القائمة على الخيال والأحاسيس، وغيرهما مما يدخل في باب الحجج العاطفية؛ التي قد تعمل على خرق دقة ترتيب النهج السابق. فالتمييز بين حجاجية وبلاغية الصور، في هذه الحالة، يتم من داخل بلاغة دائمة الانتقال من وإلى المعين الظاهري والمجازي، الإقناعي والتأثيري. ولعل كل تقسيم لهما يكاد يكون متعذرا لكون أحدهما مسهما في وجود الآخر.

إن اللوغوس، إذن، أو مقابلاته التقريبية من لغة langage، أو خطاب Discours، أو عقل Raison، يقوم على تراكم مستويين، يستند أحدهما إلى نسق موجه من التقنيات الحجاجية وشروط استعمالها، فمنها المنصبة والمنفصلة، البانية لواقع والبنية عليه؛ وما عداها مما أعادت «إمبراطورية البلاغة» تضبده وغيرها من النظريات، مثل التيارات الجدلية والمنطق الالاشكلي؛ فأعدت، بذلك، خطاطات جاهزة التطبيق وتصنيفات وافية للتقنيات الحجاجية. بينما يأخذ المستوى الثاني بالاعتبار الأبعاد الاجتماعية والثقافية.

إن الخطاب الحجاجي، على ذلك، مؤلف من استراتيجيات إقناعية تمثل عمود التشكيلة البلاغية، كما أن هذه الأخيرة، تمنح تلك التقنيات ما يصنعها بالواقع. فبينهما من القرابة ما بين الاعتقادين الذاتي والموضوعي، ما بين التأثير والإقناع من ضباية تمييز، وإن أقيم على أسس نظرية كما جاء في قول بيرلمان وبيتيكا: «لا تأتي» : «نقصد بالحجاج المؤثر، ذلك المتوجه إلى مستمع خاص، وبالإقناعي المنسوب نحو كائن عاقل. فالفرق دقيق، ورهين بمفهوم الخطيب للعقل أساسا»⁽⁵⁾. فلا غرابة أن يقع اللوغوس في الحدود المتاخمة لكل من الجدل والبلاغة، وفي التفاوت بين جانبيه «الفعلية والإسقاطي»، وما لهما من أثر في كثير من العلاقات بين المجتمعات الإنسانية.

إن اللوغوس - أيضا - مكنم الإفصاح عن هذه الاختلافات بين الأطراف المساطرة، ومساحة عقد وحل قد تتخذ صبغا شتى : فقد تكون إشكالات تستلزم أجوبة محددة، وقد تقود إلى أسئلة مسكوت عنها، وقد تستجنب أخرى مغايرة لتني ولدتها. فنائية السؤال والجواب ملازمة لطبيعة اللوغوس، متجذرة في تفاعلاته الحوارية، ومن ثمة عدم انحصاره داخل دائرة مغلقة، بما أنه سفسلة اقتراحات تولد احتمالات ممكنة وغير نهائية⁽⁶⁾، تبين عن جزء منها تفاعلاته مع مكوني الخطيب والمستمع بما يحله قمة المثلث البلاغي الموالي :



تميز هذه التركيبة الثلاثية (التقليدية من حيث تداولتها من قبل مختلف التوجهات المنهجية بصيغ الإرسال أو الإنفاء أو التنفّذ...) بازواجية كل عنصر (الفعلية والإسقاطية كما سبقت الإشارة في الفصلين السابقين) لتراوحه بين الواقع والواقع المفترض، وبصوغها تسيح العلاقات الآتية :

- علاقة اللوغوس بالإيتوس، تشكل مجال تكوين صورة الخطيب، مثل القيم فعليا أو ظاهريا حتى لا ينشق جانبها الخطابية والخطابي. ومبتدأ طرحه للقضية مكمن اختلافه مع المخاطب فالخطاب، في هذه المرحلة يجلي تصور للتكلم ويوجه الحجج بحسب القصد وجهة معينة.

- علاقة الخطيب بالمستمع، تتسم ببسط الخطاب للمسافة الفاصلة بينهما، وتسوق العملية التواصلية نحو الاعتقاد بالقضية، موضوع المحاجة، أو تعديل رأيه بصدها؛ والخطاب، في الحالتين، يبحث على العمل بمقترحه ويفرز بعدا تفاعليا، بالضرورة، بما أن مجال القول، هنا، ليس إلزاميا، أو أنه يبدو كذلك.

- علاقة المستمع باللوغوس، تتعلق بمرحلة دمج أسئلة التلقي بأجوبة تكون إبدانا بطرح أسئلة أخرى. فالعنى الحرفي يعادل الإشكال الأصلي، والمعنى المجازي يفترض إشكالات غير منتهية. بمعنى أن اللوغوس الفعلي يُقنع عبر الإجابة الواضحة، فيما يعمل اللوغوس الإسقاطي على إعادة المسألة.

والملاحظ أن الخطاب ينهض، في كل مرحلة، بوظيفة معينة، فإذا كان موجهها وتفاعليا في العلاقتين الأوليين؛ فإنه نسقي في الموالية لهما⁽⁷⁾، يعمل على انسجام بينه الداخلية، ومساره الاستدلالي (توافق مقدماته وتناججه). إن مفهوم اللوغوس الحجاجي، على هذا، لا تحدده قواعد وتصنيفات الحجج المعطاة فحسب، وإنما تأسله - أيضا - في حتمية السؤال، الملازم للإنسان، عن ذاته والعالم من حوله، وتتفاعلاته الخطابية المشروطة بسياقاتها.

لعل القول الخجاجي مبني - في عمومه - على «طرح» بعيد مسائلة قضية معينة، تستوجب من المخاطب اتخاذ موقف بصدها بتقديم منظوره الخاص، ومحاولة إحداث التأثير المراد على المخاطب باعتباره «النتيجة» الطبيعية للمحاجة، ما لم نأعن هذه الوجهة، وما دام ينتظمها مسار استدلالى تبنيه «قوانين الانتقال» (القياس، المقايسة: المفارقة، إلخ)، فقد تكون ذات موجهات شبيهة بالمنطق تستند إلى صرامة الأدلة بدل نسبة الحجج. وقد تكون اتفاقية تتعدى خلاف الأطراف باحتكامها إلى القيم مشتركة، «فالحسن المشترك عند أرسطو، ولید افتقار الهويات بتعديها إلى غيرها»⁽⁸⁾؛ أو جدالية تذهب بمواجهة الأضر وحاح المضادة إلى الإبقاء على إحدیهما وإلغاء الأخرى، ونموذجها النفاض أو الكتابة الساخرة عموماً. وإذا كان كل من الطرح الإشكالي والنتيجة عنصرين ثابتين في المسر الخجاجي، فإن قانون الانتقال بين الحجج متغير يتغير أنماطها وعلاقاتها، قد تخرقه أو تواريه الصور البلاغية؛ حين تبني التضمين، والغموض، والمسكوت عنه، والمفارقة الدلالية كما في حالة الصور الساخرة التي تعمل في صمت وتخفي القصد، حدّ تقبل إمكانات دحضها وتفنيد طروحاتها.

لا شك أن السخرية تختزن حمولة خجاجية بما أنها تبني على المناقضة لقيمة أو رأي، وتطرح بديلاً عنهما من خلال صيغتها الاعتراضية، التي قد تتخلى، أحياناً، عن التعريض والتورية وما شاكلهما، لتصبح مواجهة تستند على حجة Ad hominen، بقصد انتقاد شخص أو مجموعة على مستوى الاعتقادات والأفكار، بل قد تصبح مهاجمة بانتقاليها إلى Ad Personam⁽⁹⁾، كأقصى وأسى ما ينجأ إليه الخطاب، فتعمل على سلب المسخور منه ما يتحده مصادقية القول والفعل بتجلية تناقضه واستدعاء سلبياته. وهنا يطرح سؤال مشروعية هذا النوع من الخجج للاعتبارات الآتية:

- انحراف كل من الحجتين السابقتي الذكر عن حجة القضية Ad Rem، (وهي الاستراتيجية المنصفة بالموضوعية القابلة للتعميم لافتراضها «مستمعاً كونياً») لكونهما مغرقتين في الذاتية المبعدة لهما عن الإدراكين العقلاني والاحتمالي المطلوبين في الخجاج.

- المواجهة على مستوى الذات والصفات؛ منافية لمواضع الآداب العامة؛ وخروج عن قواعد المحاجة، بل إنها تعد، منهجياً، من العثرات المسقطة في الخطأ، الواجب تجنبها من قبل المتحاجين.

- مروق الصورة الساخرة المعتمدة للتقنيتين عن قاعدة الانتقال ينزلها منزلة القياس المغالط، لانقسامها وإياه ملامح تضمينية تقوم على المعنى المزدوج، مثل نفي الشيء، بإيجابه، وتلطيف

المخدعة المخفف من قوة الكلمات لمنحها وقعا أشد، وتجاهل الأعراف... من ثمة وضعت تياراً مهتمة ضوابط لكشف هذا النوع من القياس ضمن المكتوب والمنطوق من الكلام.

الظاهر - مبدئياً - أنه لا يمكن اعتبار التقنيتين حجتين مغالطتين بما أنهما وليدتا ممارس التأثير، الناتج عن بلاغة حجاجية لا تفرق بين الكلام ووجهته، بين الخطيب ومحاطبه، والصا عن تداخلات خطابية تفيد كون السخرية، بكل أنواعها، حجاجاً مضاداً، يُسمع صوت الساخر وأصوات أخرى، تنحو من خلالها إلى أن تكون بانية لواقع بديل بواسطة وسائل لغوية مباشرة منصرفه إلى حدّ الدعاية والهزل، مما يتيح للصورة الساخرة استنفاد أحوال المعقولة والمحتملة لها ويكسبها فعالية أنفذ إلى النفوس.

في ضوء اللوغوس المتأصل في إعادة المساءلة، وما يمنحه الحقل الحجاجي من تقنيات تحليل وما يصلها بأبعادها الدلالية والتداولية، يتقدم هذا الفصل قراءة لنصي «رسالة التريخ والتدوير لأبي عثمان بن عمرو بحر الجاحظ، و«أخلاق الوزيرين» لأبي حيان التوحيدي. بوصفها نموذجين لمقاربة حجاجية السخرية التي، إن أجريت على غير مجرى الظاهر، أبانت عن مفار تروم مجاوزة الأفكار المألوفة، وإن نهجت نهج التجريح، أخرجت الهزل مخرج الجد.

يسعى هذا المحور، إذن، إلى البحث عن كيفية اشتغال المعالم الساخرة في نصين تراثيين يفصلهما ما يزيد عن قرن من الزمان، لكنهما نسجاً خطابييهما. مما يسمح بتقريبهما من معين صور كبرى عن الأخلاق السياسية لكتاب الدواوين وللوزراء الكتاب، متحت من ظاهر معاني الدعاء الساخرة وباطنها، وقصدت إلى إحداث التأثير في مخاطبيها برسمها بورتريهات لشخصياتها وإيقاع الإقناع بأطروحاتها. وإذا كان الحب، باعتبار الانتماء المشترك لمجال الأهواء، يعمل علم محور التفاوت بين الصورتين الفعلية و الإسقاطية للآخر، فإن السخرية، على العكس، تستحضر لتبقي على الصورة الحقيقية عارية من كل صيت يُجملها.

ولعلّ تبين ما سلف من خيوط نظرية حاكت مجال اللوغوس، يقتضي الوقوف أولاً على مفهوم السخرية انطلاقاً من حدودها النظرية وقيمتها البلاغية والحجاجية في بعدهما التأملية حيث قد تعدى حدود التصنيف إلى أن تصبح شكل تفكير مفارق للكاتب الساخر وموقفه من عصره وثقافته. ولعلّ الجاحظ وأبا حيان أن يكونا كذلك، لاسيما أن الرؤية الساخرة خاصة من خصائص تأليفهما.

١- مفهوم السخرية

تقلبت السخرية بين تحديدات عديدة، وخضعت لمقاربات متنوعة بنوع النظريات التي بنيت عنها، منذ نشأتها الأولى في حقل الفلسفة الإغريقية، أي انطلاقاً من إعادة مساءلتها للحس المشترك مع سقراط، ثم انتقالها من مجالها الأخلاقي هذا، إلى البلاغي مع البلاغيين الرومان لتتقرن بالمفارقة الدلالية عند سيسرون وكيكتيليان، وليغدو هذا التضاد بين الفكرة والتعبير عنها مرنكز محديداً بالنسبة للتقليد البلاغي الفرنسي. بعد ذلك، مشفوعاً بعاصر سياقية مع دو مارسي وأبعاد محازية مع فوتاتسي. ثم تطور مفهومها إلى أداة لمواجهة عماء العالم من قبل الرومانسيين الألمان، لا يسمح به تعددها من عدم مطابقة القول لمعناه؛ ولما تحولت من مسافة نقدية تجاه التعاقبات الاجتماعية وضوابط الحوار. لذلك اعتبروها برزخاً فاصلاً واصلاً بين عالم منشود غير متحقق وواقع مفروض، يقوم الساخر فيه بدور إدراك مفارقاته ونقائضه بوصفه «مصلحاً» أخلاقياً.

أما السخرية الحديثة أو التي سماها «بارت» بالباروكية؛ فبناها، على خلاف سخرية القلب الدلالي التقليدية، تعتبر الانزياح كما داخل الملفوظ عينه؛ غير قائم بالضرورة في لعبة الكلام الواضح ذي الفكرة المضمنة، ولا في القراءة المحدودة بالمقاصد الواعية للكاتب؛ غنى عكس بعض التصورات المعاصرة التي عادت إلى الاستيحاء من البلاغة الأدبية الفرنسية والإملافة إليها، لترتد عنها نظرية الصدى وتعدد الأصوات، والمقاربات التداولية؛ وإن كانت السخرية الفلسفية الانتقادية لم تغب تماماً في أكثر النظريات.

تراوح هذه المنظورات بين تحديدات متباعدة تعكس تعدد وتحولات مفهوم السخرية. وإذا كان من غير الجائز اختزالها في تحديد واحد، فإنها تسمح باستخراج بعض العناصر الثابتة بهذه الظاهرة، مثل البعد الانزياحي للذات عن ملفوظاتها، والموقف المفارق من المجتمع ونظام لقيم الأئمة، والخلفية التقريرية لحقيقة الأشياء والأشخاص، والتمبب اللا محدود بتشكلات المبنى والمعنى، وغيرها من الخصائص التي قد تنتظم في مكونات يمكن من تتبع السخرية بوصفها: شكل تفكير يتجاوز إجراءات الخطاب (حالة السخرية الفلسفية)، مروراً بسخرية القلب الدلالي التقليد البلاغي الروماني، وصولاً إلى اعتبارها تقنية خطابية ذات بعد تواصلية مفارق يميز بين متكلم والمتلفظ (تعدد الأصوات) أو بين المتكلم وكلامه، (نظرية الصدى) أو احتمال نفس الملفوظ للإيحاء والنفي، للحجة والحجة المضادة (القيمة الحجاجية للسخرية).

أ- المكوّن الفلسفي للسخرية : ارتبطت السخرية عند الإغريق بالإيرون Eirōn، الشخص السائل لنفسه أو لغيره⁽¹⁰⁾. ومعنوم أن أفلاطون كان يطلق هذه التسمية على سقراط نتيجة لما كان تتسم به حواراته الفلسفية من ظهور مظهر الأذى، مقارنة بخصومه، بهدف إيقاعهم في تناقض أفكارهم. لقد اتخذ الإيرون حمولات سلبية لارتباطه بمواقف التناكر لحقيقتها، وانصافه بالتواضع والسذاجة المضللين. وتعلها الصفات التي تتشكل إحدى خصائص السخرية، باعتبارها محملة بصفة اندهاء و سلوك تموازة أكثر من كونها تقنية خطابية خالصة لوجه البلاغة لا غير.

وإذا كانت السخرية في المرحلة الإغريقية قد انبثقت من قبض الحوارات الفلسفية وارتبطت أساسا بالبعد الأخلاقي الهادف إلى إدانة القيم الخاطئة وإعادة النظر في السائد من الأفكار المتداولة، فإنها في المرحلة الرومانية منسحب أحد محاور اهتمام الخليل البلاغي.

ب- المكوّن البلاغي للسخرية: يقوم هذا المكوّن على النظر إلى السخرية بوصفها تقنية خطابة (وهو ما كاد يغيب في بلاغة أرسطو) مبنية على « إثبات الشيء ونفيه: أو التعبير عن القول بضده كما جاء في التعريف المثبت بكتاب «La rhétorique à Alexandre» لصاحبه Maximène المنسوب إلى أرسطو⁽¹¹⁾. فالسخرية، عنده، تجميع بين التعريض، أي الأداة التي لا تصرح بقول شيء مع أنها تلفت الانتباه إليه، والقلب الدلالي المستعمل للكلمة بالشكل المناقض لمعناها الحقيقي والتقنيتان تمكنان الخطيب من إنكار ما أثبتته: ذلك أن النفي ظاهر في التعريض وخفي في الثاني يعد هذا التحديد، على العموم، متمحورا حول عنصر التضاد، الذي سيحدد صداه الكتابات اللاتينية. وهو مغاير لما سبق، وشدد لما يلحق، لأنه من جهة يركز على علاقة التضاد فلا يفرق في انحمولة القيمة. وهو محدد لما أتى بعده من تعريفات ستداولها كتابات البلاغيين الرومان. ف« سيسيرون» يعني بسخرية القلب الدلالي، كما جاءت في «البلاغة إلى الإسكندر وبيجانيبا الدعايب، كما يجعلها مجال بحث المحادثات اليومية والمحادثات العامة. علما بالإيرون عنده، وبالنسبة لعموم البلاغيين الرومان، لم يعد مقترنا بإيحاءات سلبية، كما كان عند الإغريق، بقدر ما صار محط إعجاب. فالاختلاف في تقويم هذه الشخصية راجع، لاحتمال، إلى تصوّر الضوابط الأخلاقية إضافة إلى إعجابه الشديد بسقراط⁽¹²⁾.

تضيف مقاربة «كيتيليان» إلى سابقتها معطى المجاز، أو «نوعا منه، حيث يدرك عكس تقوله الكلمات، فيسمى سخرية: على أن ما يُعِين على إدراكها يعود إلى نبرة التلفظ أو إلى الأداء

لفظة أو إلى مخاطبتها أو إلى طبيعة الموضوع... إذ من الواضح أن الخطيب حريص على إبهام ما يقوله... ومن الجائز الظم بما يشبه المدح والمدح بما يشبه الظم»⁽¹³⁾. إن اسكتشافه لطبيعة سخرية بوصفها مجازا «يقول شيئا آخر غير ما يقصده الملتفظ»، ويوهم بالإيجاب حيث السلب العكس، ينقلها من مستوى الجملة (القول بعكس الفحوى الظاهر للكلمات) إلى مستوى الخطب، حيث لا يفي بقصدها وأبعاده إلا سياق القول.

لقد عمل كل من «سيسرون» و «كيتيان» على التفريق بين السخرية المفارقة دلاليًا، فاعتدتها التضاد؛ والسخرية المجازية، أو القريبة من أن تكون كذلك، وأساسها التعبير عن شيء آخر غير ما يذهب إليه القول. ولعن اعتبارها مواراة للحقيقة والظاهر بغيرها، كما جاءت عند سيرون، أو دما بما يشبه المدح، يخرجها من مة وهم المنطوق. الدلالي، الذي هو أضيق من أن يحدد مجموع أنواع السخرية.

إن التقنيد البلاغي الغربي في فرنسا القرن الثامن عشر؛ سيتمد الموروث الروماني؛ ولذلك لاحظ التأثير الواضح لنص «كيتيان» في تحنيد «دومارسي» للسخرية وتبنيه كونها «صورة تصد بها عكس ما يقال؛ وعلى ذلك، فإن الكلمات المستعمنة غير مقيدة بمعناها الحرفي الخطي... ثم إن العناصر الملحفة بها مثل النبرة والصوت، والمعرفة بالتكلم، وبطريقة تفكيره، فجمعها تسعف في الكشف عن السخرية أكثر من الكلمات المعبر بها. فحين بنادي أحدهم قائلاً: ذا الفكر الرصين! فهل المقصود بالسخرية سيسرون أو هورس؟ المؤكد أنه ليس ثمة سخرية ذكر، لأن الكلمات مأخوذة بمعناها الحقيقي. أما إذا كان الأمر متعلقاً بزويل فإنها كذلك. وعلى لذا، فالسخرية قد تصنع أهجية من نفس الكلمات التي يصنع بها الخطاب العادي مديحاً»⁽¹⁴⁾.
جمع هذا التعريف بين بعدين :

- البلاغي المتمثل في علاقة التضاد بين اللفظ ومعناه و تعدّبه لما وضع له في أصل اللغة، هذا يعني أن السخرية تقع أيضاً في المعنى المجازي، أو أنها تولد من علاقة التوتر الناجمة عن تلاقي بعين الحقيقي والمجازي والحدين الظم والمدح.

- التداوني؛ ويلقي الضوء على جانب آخر من ظاهرة السخرية، بتجيه القرائن الشفوية التذالة إلى الاستفهام أو الإنكار أو التعجب من الفعل أو القول، إلى جانب عناصر سياقية أخرى، مستخلصها «دومارسي» من كتاب «كيتيليان»، كالتي مكنه من ترجيح تخصيص «زويل»⁽¹⁵⁾ «بتهزء دون «سيسرون» و«هوراس».

ولعلّ البعدين البلاغي والتداولي سيمتدان إلى تحديد «فوتنائي»، إضافة إلى اهتمامه بجانبها الهزئي، يقول: «تقوم السخرية على قول عكس للفكر به بواسطة الدعابة»⁽¹⁵⁾. وإذا كان تأكيداً ملمحها الدعائي، لذي لم تركز عليه التحديدات السابقة عليه، يوجهاً في أحكام القيمة، فإن نتيجة ترسيه مجال البحث فيها الممتد إلى الأعمال الأدبية التي اقتطف منها الشاهد المستدل بها لم يقفها حكراً على المخاطبات العامة كما عند «سيسرون» و«كينتيليان»، ولا على الحوارات الفلسفية كما هو الشأن عند الإغريق.

يستخلص من مجمل تحديدات التقليد البلاغي الغربي إجماعها على التضاد كمبدأ يابن المفهوم السخرية، مما هياً اقترباتها بالمفارقة الدلالية، التي تعد حالة من حالات الازمة بما يشبه المدح أو العكس، ولذلك تم اعتبار السخرية اللفظية دالة على حكم القيمة. وبما أن كل سخرية ليست تضاداً، فإن بعض بلاغيهم استحلجها الجانب التأملي الموارى والغامض، إسوة بالسخرية السقراطية المتقدمة للقيم السائدة، ولعل لهذا السبب اعتبرت أداة المنقب في خلخلة الأسس أكثر من كونها وسيلة بناء، أو أنها إعادة مساءلة للقيمين وزحزحتها، واستكشاف المسكوت عنه منها⁽¹⁶⁾.

على أن كل نقنة عرفها المفهوم، سواء مع السخرية الفلسفية أو البلاغية، كانت مصحوبة بتدرج في بحث اشتغاله بأنواع معينة من الخطاب، الفلسفي منه والمحدثاني فالأدبي، مما يفسر تغلغل السخرية داخل خطابات العلوم الإنسانية، «فقد يرى فيها المؤرخ محرراً لبعض التطورات المجتمعية، ويجد فيها الفيلسوف مكوناً أساسياً للجدل، ويعتبرها عام الاجتماع ظاهرة بانية للعلاقات بين الأفراد...»⁽¹⁷⁾.

لقد امتدّ منظور المفارقة الدلالية إلى معظم المعاجم الحديثة⁽¹⁸⁾، كما قامت بعض الدراسات المعاصرة المقارنة لمفهوم السخرية (نموذج «كيريبرات أوريكشيوني مثلاً)، بإعادة قراءة التقليد البلاغي وواصلت تبحث في السخرية انطلاقاً من العلاقة التضادية، عملاً على توسيع مداها بعدم حصرها بالضرورة في «قول عكس ما يراد»، وباستقصاء مؤشرات دالة على أشكال ساخرة أخرى. لتنتهي إلى أن العلاقة الساخرة قد تحكمها تراكم مفارقة دلالية، وعناصر إنسانية ذات طبيعة استخفافية، وأخرى سياقية، ينتجها - مثلاً - التعارض المحتمل بين الملفوظ والمرجع أو بين القول وصاحبه. وهو ما يعود بالسخرية إلى مقاصدها الخطابية الأولى، وإن بصيغة تنبؤية للغاية منها، أو ليست «ممارسة للتهمك، أو طريقة الإقصاء، أو الاستهزاء من شخص أو شيء معين»⁽¹⁹⁾.

لقد عملت هذه المقاربات على تجميع وتطوير تحديد السخرية بوصفها قلباً دلالياً، وشكلاً مجازياً. إلا أن الأول أبان عن محدودية تطبيقه وتعميمه عنى النماذج الخاريجة عن هذا التصنيف، إضافة إلى أن كثيراً من الصيغ الساخرة المعتمدة على القلب الدلالي، تصبح قوائم مسكوكة جامدة لا روح فيها. كما أظهر التحديد الثاني صعوبة سحبه على الملفوظات القصيرة. وبالتالي فإن المقاربة البلاغية نزل قاصرة ما لم تأخذ بالاعتبار عناصر أخرى؛ كالنظر إلى فهم اشتغال السخرية على أساس قلب القيمة احتجاجية للملفوظ لا قلب مضمونه، وهو اقتراح بريندونير Berendonner⁽²⁹⁾، ومعالجتها داخل دائرة التداخلات الخطابية، بمراعاة حيثيات ظهور الملفوظ الساخر، مثلما رامت تحقيقه كل من نظرية الصدى وتعدد الأصوات، ولذلك وجب وضع المقاربة البلاغية على درب بعض التيارات التداولية.

ج- المكوّن التداولي للسخرية: تعد نظرية الصدى وتعدد الأصوات تطويراً مكتملاً للمقاربة البلاغية السابقة، لما يوليانه من اهتمام بالطبيعة الحوارية للغة، أو انبثاق الكلام داخل عالم خطابي موجود مسبقاً؛ يأتي التلفظ بعد ذلك، ليعضده أو يفنده، أو يُشكّله أو يعيد فيه النظر. بماقتضته، مما يفسح بعداً تفاعلياً بين الملفوظات، نرجز بعض أساسيات خليفاته في ما يلي:

• من المفارقة الدلالية إلى القيمة الاحتجاجية: يعمق «بريندونير» طروح «كيربرات أوريكشيوني» البلاغية ويواصل الاشتغال في مفهوم المفارقة الدلالية، فينتقنها من المعنى الضدي للعبارة الساخرة، من إثبات القول ونفيه، إلى المعنى التراكمي، أي من الخطأ المضاد إلى الميأخطاب؛ لتصبح السخرية فعلاً ذاتي مرجع، بما أن الملفوظ الساخر يتشكل داخل مسافة الذات المتزاحة عن تلفظها. وعلى هذا، فالأثر المفارق احتجاجياً يحدث لدى المتكلم ازدواجية تتأرجح بين القول ومناقضته بشكل متزامن، ويولد من نفس الكلام معنى مفارقاً ناجماً عن قيمتين احتجاجيتين متعارضتين، تخرقان مبادئ الانسجام الخطابي «العقلاني» القاصي بعدم الجمع بين الحججة السالبة والموجبة. وهو ما يصل هذا المنظور، في مظهر من مظاهره نظرية الصدى، بما أن المتكلم يمثل صوته ونقيض صده. والملاحظ أن هذا التوجه يركز عنى المؤثرات الخطابية كعلامات دالة على الأثر الساخر، أكثر من السياق التفظلي الذي يبدو ضرورياً بالنسبة لنظرية تعدد الأصوات.

• من الصدى إلى تعدد الأصوات: ترعم نظرية الصدى «سبيربير Sperber» و«ولسون Wilson» وإمكانية انسحابها عنى كل أنواع السخرية. والصدى «ما بُعد من الأفكار والأقوال،

الحقيقية أو التخيلية، المستندة وغير المستندة إلى أشخاص معينين. وفي حالة عدم تحلي الصدى، فإن التلميح إليه يكون كافياً⁽²¹⁾. ليست العبارات/الصدى إذن تعييناً مباشراً للعالم؛ وإنما حوار مع الملفوظات، يمكنها أن تنسب إلى المعنى المشترك، أو إلى جهة، أو إلى رأي سابق. إنها اندراج لخطابات ضمنية في الخطاب الواحد، يبدو المتلفظ فيه ممثلاً بتمقص أدواراً، يُخفي صوته ليحيل على أصوات أخرى يضمونها كلامه، وقد يسوق الكلام في غير تناسب مع السياق.

ونعل نظرية الصدى باهتمامها المنصب أساساً على التلفظ بذل الملفوظ، تركز على البعد الهجين للسخرية؛ هذا البعد الذي سيتبلور بشكل دقيق مع المنظور المتعدد الأصوات لـ «ديكرو (Ducrot)»، إذ العملية الحوارية الساخرة عنده متميزة الإخراج «فالتكلم حين ينطق ساخراً، فإثماً يجعل المتلفظ معبراً عن موقف المتلفظ، هذا الموقف الذي يترأ منه، بل يعتبره عبثاً... ومن ثمة لا يتحمل تبعاته»⁽²²⁾. فإذا كان المتكلم مسؤولاً عن فعل القول le dire، فإن المتلفظ مسؤول عن وجهة النظر المعمول بها أي القول le dit؛ لتمييز ينطق بالمظهر المفارق للسخرية، لا يفسره إلا أثرها البائع كلما ازدوجت الأصوات وتفاوتت وجهات النظر.

إذا قمنا بعملية تركيبية لما سبق، لاحظنا أن السخرية انفصلت تدريجياً عن المفارقة الدلالية وعن بلاغة الصور في القرن الثامن عشر، لتحضنها تيارات معاصرة منشغلة بالفعل الكلامي للمتخاطبين ودينامية تفاعلاته وعلاقته بالسياق. هذه المفاربات التي تؤذي في جزء منها إلى صميم العملية الحجاجية، من حيث اعتبار السخرية ظاهرة للخطاب، ومن حيث إعادتها الأواصر مع قوة الكلمة في بعدها التواصلية، ونشدها التأثير في مستمعها والإقناع بطروحاتها. ومن ثمة يأتي التفكير في التوجه الإقناعي للسخرية.

د. المكون الحجاجي للسخرية: إن خصائص التعدد الصوتي والتفنيد والتضمين، إضافة إلى الطبيعة المفارقة لسخرية المثبتة لظاهر كلام يبطئه باطنه، سواء أكانت نغماً للشبه، بإيجابه، أم دماً في معرض المدح، أم هزلاً يراد به الجدة، أم تهكماً، أم كل ما يسمح به «الحجاج غير المباشر»، بتعبير بيرلمان، أشكال بلاغية مضمرة لنية التحجاج بصيغ متفاوتة الأثر، لابتنائها، جميعها، على عنصر المواراة. الشيء الذي يوحى بكون السخرية مسافة غير قابلة للتفاوض، ويدعو إلى التفكير بكيفية اشتغال البنية التواصلية الساخرة، فوضع الأسئلة التالية:

• ما موقع السخرية داخل دائرة تصنيف أنواع الخطابات؟

• كيف يبني الخطاب الساخر عملياته التواصلية؟ ووفق أية موجهات يمكن قراءتها؟

• ما حدود الأبعاد الإقناعية التي يخولها مجال القيم للخطاب الساخر؟

إن العودة إلى الأنواع البلاغية كما حددها أرسطو تمكن من إدراج السخرية ضمن النوع البرهاني (Epidictique)، وهو المعروف باستحسانه أو استقباحه لأشخاص أو أحداث أو أفكار. ولربما ارتكازاً على قيمتي: الجميل والقيح، دفع البلاغة الكلاسيكية إلى اعتباره حالة حجاج ضعيفة، فيما تمنحه البلاغة الجديدة قيمة حجاجية لا تقل عن النوعين الاستشاري والقضائي، لدعوته إلى الإجماع على قيم معينة، حتى وإن لم يبين عنها كاطروحة واضحة. ولعل السخرية يحكم كونها «الكلام الذي يذم مادحا ويمدح قادحا» (كما ورد عند كينتيان)، اعتبرت ثلاثة أنافي النوع البرهاني، وأحد أجناسه الدنيا المتفرعة عنه: لأنها تجمع بين المدح والذم.

نمقاربة السخرية من وجهة الذم والمدح، بمنحها مدداً دلاليًا ملتبساً (يجب فك شفرته مقارنة بالمفارقة الدلالية)، يسلمها إلى عالم المعنى المزوج الذي يصلها بالمفرد الشعري حيناً، ويوقعها على الطرف النقيض من الخطاب الجاد حيناً آخر، ويضعها في صميم الوجهة المفارقة الخارقة للمعنى المشترك. هذه الخصائص الناجمة عن طبيعتها المتنوعة، بما أنها متعددة الأصوات: ملتبسة، مفارقة، موصولة بالأدب منجذبة إلى مجال المضمير، قد يجعلها في ملتقى كثير من الخطابات، أو يؤدي إلى اعتبارها «نوعاً أدبياً بمعنى الكلمة، لما لها من إطار تخاطبي وعقد قراءة رهين بأفق انتظار معدين مسبقاً، ولما تتوفر عليه من معجم وتركيب محددين بشكل تعاقدي، إضافة إلى قواعد بناء النص الساخر تناساً ونسق تلفظ متفق عليه»⁽²³⁾. وفي الخاتمة، يلزم استكشاف إطارها التخاطبي، على أن يبين الثنسان المقترحان للتحليل عن علاقته بالثقيبات الساخرة وأبعادها الإقناعية. فكيف يتحقق التواصل داخل عالم السخرية المتنافر؟

يمكن القول إن الإطار التخاطبي الساخر يتعدى التركيبية التواصلية الثلاثية الأطراف المعتادة، ويتجاوزها إلى تشكيلة تضاعف وظائفها إلى خمسة، تتكون من: الساخر، والمسخور منه، والمتواطئ، والسادج، فحارس القيم⁽²⁴⁾. والملاحظ أن مواقعها تبادلية وغير قارة، محتملة للغياب والحضور، للتماهي والافراد؛ الشيء الذي يعمل على تعقيد العملية التواصلية الساخرة، التي إن قاربناها في صيغة مختزلة، مكنتنا من نسج ثلاث علاقات على الأقل (على أن احتمال توحيد علاقات أخرى غير التي سيأتي ذكرها قائم لا محالة).

• علاقة السخر بالمسخور منه : تمثل الذات الساخرة وضعا تلفظيا معقدا، لأنها من وجهها نظر أسلوبية شكل تلفظي فردي، فيما تنفي من منظور تعدد الأصوات فرضية أفراد موضوع اللفظ؛ فـ«ديكرو»⁽²⁵⁾ المستعير لهذه النظرية من «ياختين» يميز بين معقلين (كما سميت الإشارة) متكلم لا يتحمل مسؤولية أفعال الكلام، و متلفظ يسند إليه وجهات النظر الموضح عنها. إن السخر وفق هذا الطرح، مرآة تعدد الرؤى في ملفوظ واحد بأشكال تعبيرية مغارقة، إذ بإمكان الذات المتكلمة أن تكون غائبة عن ملفوظها أو مناقضة له، والملفوظ الساخر قد يخلو من أي علامات دالة عليها. كما أن الساخر يضاعف مخاطبه ويشطره شطرين :

ـ المخاطب المتواطئ.

ـ المخاطب الساذج.

فالأول متواطئ مع المتكلم (في حالة حضوره) من حيث اقتسامه وإياد معارف مشتركة، تمكنه من فك شفرة الرسالة الساخرة وإدراك مغزاها. والثاني موصوف باستقبال الكلام على وجه الظاهر، أو إدراكه بعد فوات الأوان. فتلقي الخطاب الساخر، على أية حال، مرتبط بضرورة الاحتكام إلى السياق؛ ذلك أنه كلما نحت اللغة منحى المعنى المزدوج كحالات «الذم في معرض المدح»، والتعائق العنوي، والتعريض. أصبح اتلقي صعبا بسبب غياب العلامات الموجهة للقارئ، وكلما كان صوت الساخر يبيّنا، كان الأثر الساخر ضعيفا، كحالة القلب الدلالي مثلا.

لعل علاقة المسخور منه بالذات الساخرة، كعلاقة التعارض بين المعنى الظاهر والضمني، فالأول يحتويه الغموض، والثاني مبحر في عتمته، غائص في طلب جواهر المعاني. والرسالة الساخرة، بذلك، تترك خيار الانتماء إلى أحد المعسكرين، أو إحدى المجموعتين : مجموعة السذج الموقوفة على المعنى الظاهر والقصة من التواصل، ومجموعة المتواطئين الذين يتها لهم كشف إحكام صنعة الكلام الساحر. لهذا: الخلة وغيرها، اعتبرت السخرية مستبدة مستخفة Tyronique.

• علاقة السخر بجمهوره عملية تعاقدية، لا تتحقق إلا باستحضار الساخر لصورة جمهوره، سواء أكان جمهورا فعليا أم متخيلا. على أن العلاقة به مشروطة بتوافق ضمني، يأخذ المتكلم من خلاله بالاعتبار القيم الرمزية والمعتقدات المشتركة بين الطرفين، والتي تعد مهينة لممارسة التأثير عليه ومحاولة إقناعه. ذلك أن «المسافة الفاصلة بين صورة المستمع المعدة من قِبَل الخطيب والجمهور الفعلي، تحدّد فعالية الحجاج، فكثما كانت المسافة كبيرة، والصورة المكوّنة عن المستمع

غير ملائمة، كان الفضل مآل الإقناع»⁽²⁶⁾. فالعلاقة التعاقدية بين المتكلم والجمهور ضرورية، إذن بالنسبة للمعنية الساخرة، تتطلب معرفة مسبقة بالجمهور الذي اصطلاح عليه المربع الساخر بـ«حارس القانون أو القيم»، وعمواف الخطيب الساخرة⁽²⁷⁾.

• علاقة الجمهور بالمسخور منه: يكون الجمهور بحكم التعاقد السابق على وفاق ضمني مع المتكلم، وتهبؤ لاستقبال أطروحاته والتفاعل معها. بل إنه يحكم اقتسامه لنفس نمط القيم؛ يعتبر أنه كل مستهدف في اعتقاداته المشركة، ومن ثمة ازدياد صوته بانتمكتم. وكلما زاد هذا الاعتقاد، أسهم في إبعاد المسخور منه ومحاوله إقصائه، باعتباره حارس نمط آخر من القيم، مختلف ومنتقد من لدن الساخر وجمهوره.

يعدّ الضحك ممارسة هجومية، وتقنية فعالة لإبطال ردود الفعل المحتمنة للمسخور منه وإنزاله منزلة حرجة. لاسيما وأن الجمهور ليس مصدر المنقووظ الباعث على الضحك، كما قد ينسلخ منه الساخر أيضا؛ بإسناده إلى تلفظ صدى وأصوات مغيبة أو شاهدة على القول. إن بعث الجمهور على الضحك، صيغة تبريرية وتواطئية ذات حدّين، ففي الوقت الذي تعمل في اتجاه تجريد الخصم من سلاحه لتضمن لساخر تألقا وتقوفا يربطهما بعض الدارسين بجانب سلبى من (سخرية؛ «بجزء من الفرحة السادية، والانشراح الماكر، والادعاء للمعرفة والسلطة والفضيلة»⁽²⁸⁾)، فإنها تسند إلى الجمهور وظيفة موازية يقوم فيها بدور الساخر المساعد co-ironiste.

يسلمنا تتبع المسار التوصللى للسخرية، إلى أن الخطاب الساخر يتكون في منطقة التوتّر الوافعة بين شطري تلقي العارف والخالي الذهن، ومن المواقف التعارضية بين الساخر والقيم التي يمثلها المسخور منه، لذلك كن جامعا بين الكلام أذام المادح أو المادح القادح، بين المعنيين المجازي والحقيقي، الشيء الذي يكسه قيمة حجاجية مضافة؛ لاسيما أن الغاية المنقووظة لإقاع التصديق بصرح معين، وليس منطق الانتصار والغلبة⁽²⁹⁾. لذلك اعتبر مجال القيم مداره ومكن تحقّقه بامتياز.

إن السخرية من حيث هي حجة مفارقة مبنية على العلاقات العقلية الباحثة عن الحقيقة كما صنفها البلاغة الغربية انكلاسيكية، وتعدد صوتي غائب عن علامات النص ومناقض لها، بحسب معظم المقاربات المعاصرة، وحجة شبه منطقية⁽³⁰⁾ من منظور البلاغة الجديدة، قادرة على البحث في أصل المفاهيم والظواهر لتقصي خصائصها الجوهرية، من جهة، واستكشاف

مواطن التعارض في قضايا وظواهر لتبيين عدم انسجامها؛ من جهة أخرى، بما يسمها بظواهر
المواجهة لمعتقدات وأماط من التفكير تعمل على قلبها وإن كانت في الغالب لا تذهب إلى حد
إعادة صوغها⁽³¹⁾.

ثم إن اشتغالها بين منطقي القيم (الايثوس) والأهواء (الباتوس)، يخرجها مخارج لا حص
لها⁽³²⁾، فقد اتخذ الدعاية حجة لتلطيفية، تراعي من خلالها الآداب العامة المتفادية عموماً للسلوك
غير اللبوق، وإن كان التلطيف لا يخلو من دلالة امتثالية تخضع الساخر لإرغامات اجتماعية
والحال أن السخرية موصولة بخرق العادة. كما يمكنها أن تصحح إجراء استفزازياً يذهب إلى حد
إيقاف التواصل، أو التعالي عن الحوار إذا ما ظهرت. بمظهر الصمت، واختارت أن تخرج عوض
أن تضحك.

إن القيمة الحجاجية لسخرية متعددة الملامح، تتراوح بين تجاوز المؤلف والتظاهر
بين المواجهة (بما تثيره من انفعالات) والمواراة، بين الهزل والجد، بين يسر الضبط إن نهجت
نهج التركيبات النغمية التضادية؛ وعسره إذا ما جرت مجرى التضمين والتورية والتعريض؛ أو
حين تيسر يدها صورة كبرى على يحمل أجزاء الخطاب محاكاةً أو معارضة ساخرتين؛ شبيهة
«بالأرايسك»⁽³³⁾، صنعة محكمة الإقتان مستوفية لآلات البيان.

ولعل امتلاك السخرية للامح متناقضة أو متضادة يفسره، على الأقل، عاملان: أولهما،
تأصلها في مجال التبادلات الاجتماعية المرتبطة بالحدع التخاطبية. وثانيهما، تعبير الساخر بشكل
تزامني عن الرفض والثوق إلى عالم بديل؛ ليخلق عبر كلماته عالماً نموذجياً، موزاة الشيء المرفوض،
لذلك عد كل ساخر مثالياً⁽³⁴⁾.

تسمح هذه التراء في ظاهرة السخرية من حيث كونها تقنية بلاغية حجاجية باستنتاج ما
يلي:

• أن مقاربتها في ضوء المستوى اللساني المستوقف عند حدود الجملة يقلص من طاقاتها
الإيحائية. ثم إن قصرها على المقاربة البلاغية سيكون على حساب تحليلها خطاياها ووصلها
بقصدها الإقناعي. فكل المقاربات تسمح بإضاءة مظهر من مظاهرها دون الزعم بالإلمام الكلي
بكل جوانبها. لذلك يمكن للباحث الاستعانة بما ينسجم من خلاصاتها للإحاطة بالنصوص المراد
تحليلها.

• تعد السخرية شكلا خطابيا متفرعا عن النوع التقويمي، وجنسا من أجناسه الصغرى. يتميز ببنية خطابية خاصة، يتخذ المتكلم، على إثرها، مسافة نقصه عن ملفوظه وعن واقع معين. وما الدلالة المغارقة، والصدى، وتعدد الأصوات، سوى تحققات لهذه المسافة، التي تخول إمكانية تعايش معنيين، وشطر الجمهور نظرين، وقراءة الخطاب بوجهين، ظاهر يثبت القول وباطن ينفيه، وفي ذلك سرّ غوايتها وانفلاتها عن الضبط.

• قيام الفعل التواصل على التكرار المغارق، فالمتكلم يخفي مراده ويساعد على الوصول إليه. وفي ذلك متعة لمن يستهويه كشف قناع المعنى، وخيبة وشلّ لحركة المسخور منه، وحسن انتقادي من لدن الساخر، ذي بواعث تحفيزية لنفت الانتباه إلى قضية معينة بدعو إلى تأملها وإعادة التفكير بها؛ لذلك فالسخرية وإن أبدت خرسا لمبادئ الخطاب العام، فإنها، ككفية حجاجية، تدعو إلى حوار توهم يتعذره كما يبين من النموذجين الموليين.

3- النموذج الأول : الخطاب الساخر عند الجاحظ

لعل المستخلص من الخطوط المنهجية المعروضة يسعف في إضاءة بعض الجوانب الساخرة من «رسالة الترييح والتدوير» لنجاحظ، وهي، في هذا الباب، ذات قذح معلى بشهادة صاحبا يقول: «وعيتني برسائلي وبكل ما كتبت به إلى إخواني وخطبتي من مزح وجد، ومن إفصح وتعريض، ومن تغافل وتوفيق، ومن هجاء لا يزال ميسمه باقيا، ومذبح لا يزال أثره ناميا، ومن ملح تضحك، ومواعظ تبكي»⁽³³⁾. فرسائل الجاحظ، في عمومها، تحوي تقنيات بلاغية تقوم أساسا على مبدأ التضاد، الذي سبق للتصورات النظرية أن قضت بإنشاء السخرية عليه؛ تقنيات تسج خيوطها الجنية/الخفية من ثنائيات تعارضية متعددة الملامح، ذات منابع دلالية «لا مقطوعة ولا منزع» منها؛ الجند والهزل، لتصريح والتلميح، الوعظ والتلميح وغيرها، علما أن المكتوب إليوم «إخوان وخطباء»، فمادامو خرج مخاطب «رسالة الترييح والتدوير» عن دائرتهم؟

له الخطاب الساخر بين تقنيتي «الفصل» و«نفي الشيء بإيجابه»

يحوك الخطاب الساخر استراتيجيته الإقناعية بقضية الكتب الحق، انطلاقا من إعادة بناء صورة مخاطبه «أحمد بن عبد الوهاب» (الذي سيرف به النص تدريجيا على الطريقة الجاحظية)، استنادا إلى تقنية «نفي الشيء بإيجابه»، أي إثبات المتكلم شيئا في ظاهر كلامه ونفي ما هو بسببه

بمجازاً⁽³⁶⁾، إضافة إلى أداة «الفصل»، المستعملة خاصة في تحليل مفاهيم الفكر الفلسفي المعروف باتساقه. فما الذي يستوجب الكتابة بصيغتي المفارقة والفصل؟

يقول بيرلمان بشأن عموم مدعاة التوسل بهما، «عندما تبدو المظاهر الخارجية متناقضة... ولا يمكنها تمثيل الواقع كما هو: لأن الواقع محكوم بمبدأ عدم التناقض: فالشيء عينه لا يمكنه - في الوقت ذاته - التوفر وعدم التوفر على خاصية معينة، فإنه يصبح من الضروري التمييز بين ما ينتمي منها إلى الواقع وما يوهم به. وعلى هذا، يصبح للظاهر وضعاً ملتبساً، بما أنه تعبير عن الواقع حيناً، ومصدر تضليل حيناً آخر»⁽³⁷⁾. و«رسالة التريبع والتدوير» باتخاذها نهج الأسلوب المفارق، كأنها تطبق المعانم التبعيدية الواردة في الشاهد السابق، من حيث عمها عنى تضديد صورة ساخرة مزدوجة المبني والمعنى؛ نواتها القلب الدلالي، تفهم بواسطة غير المراد قوله؛ ونسخها الفصل بين الفعلية والمتظاهر به من الأقوال والأفعال.

صورة مخاطب يتعارض طرفها، لأنه الحقيفة وضدها، الخاصية ونقيضها؛ ومن ثمة وجب الكشف عن الجوهرية والعرضية فيها بواسطة حذري الفصل: المظاهر والحقيقي. فالحذ الأول (الظاهر) يمثل الواقع المباشرة كما هو، فيه يحدث الفصل وعنه يتولد الحد الثاني، معياره المميز للحقيقي من المزيف فيه. ولا يعد الحد الثاني معطى، بقدر ما هو بناء ذهني يتشكّل بمقارنته مع الحد الأول، وظيفته - التفسيرية التأويلية - تكسيبانه تنظوراً منسجماً قادراً على رصد تناقض وتباين ملامح الحد الأول بإخضاع ظواهره المختلفة إلى تصنيفات الخدعة، والخطأ، والتمويه، وغيرها من صيغ أحكام القيمة المفترزة لمكامن خلال الواقع، ليعمد، بالتالي، إلى كشفها. ولهذا، عند وجهاً الحقيفة والقيمة فيه متصلين بقوة⁽³⁸⁾.

يُسخر الخطاب الخجاجي، إذن، تقنية الفصل لإحداث القطيعة بين عناصر تعبير كلا لا يتجزأ داخل نظام فكري معين، ليحاكم ظاهره في ضوء حقيقته، ويناقض الثابت المترسخ منه عبر المفارقة الحارقة للمألوف المتداول من اعتقاداته. فكلاهما (الفصل والمفارقة) بحث عن الحقيفة وقلب للقواعد والنيم السائدة بطرائق لا تخلو من استخفاف لاذع وابتسامة مأكرة.

يحدث «الفصل»، على ذلك، شرحاً في صورة مخاطب «رسالة التريبع والتدوير»، والغفرة الأولى نموذج لحاليها القائم والمزعوم، جاء فيه: «كان أحمد بن عبد الوهاب مفرط القصر ويدعي أنه مفرط الطول، وكان مربعا وتحسبه سعة جفرته واستفاضة خاصرته مدورا، وكان

جعد الأطراف قصير الأصابع، وهو في ذلك يدعي السباضة والرشاقة... وكان كبير السن متقادماً الميلاد، وهو يدعي أنه معتدل الشباب حديث الميلاد... وكان ادعاؤه لأصناف العنم على قدر جهته بها، وتكلفه للإبانة عنها على قدر غباوته عنها، وكان كثير الاعتراض لجهجا بالمرء... وكان قليل السماع غمراً وصحفيًا غفلاً، لا ينطق عن فكر ويشق بأول خاطر؛ لا يفصل بين اعتزام الغمر واستبصار المحق، يعد أسماء الكذب ولا يفهم معانيها، ويحسد العلماء من غير أن يتعقّب منهم بسبب، وليس في يده من جميع الآداب إلا الانتحال، لاسم الأديب»⁽³⁹⁾.

يلاحظ أن المفتطف يراوح صورة المخاطب بين ملامح كاتبة وإسقاطية، أو بين كائن وكائن المفارقة احتمالاً بما يمكن أن يكون. الأولى بصيغتها الفعلية الماضية تروي حكاية «أحمد بن عبد الوهاب»، وقد انقضت زمنها وولّى. والثانية إمكان، يبقى على الحدود الفاصلة بين المعبر والمستعبر لهما، فلا يعمل على محوها ليتحد طرفاها، بقدر ما يوسعها من فرط تناقضات مخاض هو «علة للتضاد وسبب للمتاني»⁽⁴⁰⁾. بضيع، عنى إثرها، بين حقيقة شخصه ومضاعفه son double. فمظاهره المتناقضة لا تشكل فقط مادة الخطاب الساخر، وإنما تفتح أمامه أبواب المعقول والموهوم من القول لتبلغه، أحياناً، حد العبث. بدءاً من تقديم صورته المنشئة في مجال التقييم والمجئنة منه في الآن ذاته.

القيمة والقيمة المضادة: يمثلها، في جزء منها، الجانب الجمالي الخاص أساساً بالشكل الخارجي للمخاطب، يصوغه شكلان هندسيان أو اصطلاحاً التريبع والتدوير (عنوان الرسالة): النذان تبتق عنهما صفات الحد المضلل: الطول، الرشاقة، الشباب... ثم الحد الحقيقي: القصر، التريبع، التقادم... وقد عملت المفارقة على صوغ هذه الصورة من خلال الطباق، لجوارته الكلمات المتنافرة، حتى يتبين ادعاء الخصم وانتحاله للموهوم من الخصائص الذاتية. لذلك اقترب النص من منطق خصمه، «فلا عذر لمن كتب كتاباً وغاب عنه خصمه» كما قال الجاحظ⁽⁴¹⁾، واستعار ملفوظاته من أجل قلبها إلى نقيضها. وما النقيض إلا عكس المتحقق في الواقع، الذي يضيء الاحتكام إليه طابعاً موضوعياً على صيغة عدم الاتفاق مع الخصم، ويوحى بحياد ستورارى خلفه الأطروحة المضادة على امتداد النص.

حياد اقتضى التقفية على أثر سوء خلفة المخاطب بنقائص أخرى تدعمها وتبررها، منها خاصة وضعه المعرفي وزعم امتلاكه ناصية العلوم وتلقينها. لذلك عمد الخطاب الساخر إلى نبيان

مقدار جهله بها عبر الموازنة بين المزعوم والسائب من الصفات، فعلى قدر المزاعم أنت العيوب اللصيقة بالطبع والجلبة والاكساب. فطرة نشأت على المرء المؤثر للمغالية، المضل لموضعي الحجة والشبهة، المؤدي إلى المجاذبة؛ إلى جانب طريقة تلقيه العلوم بلا دراية أو رواية، أي بلا واسطة تذكر أو مشيخة تشهر.

وإذا كان طبعه سبب خوضه في اللغو وما يليه من قلة النفع ومجانبة الصواب، فإن صحفية تطبعه أثمرت يقفه بذل شكه، وخلطاً بين الأشياء عوضاً عن الإدراك، وانتحالاً لصفات ومنها صفة الأديب. ثم ادفع الخطاب الحجاجي إلى البحث في علل الانتحال ونتائجه، فعمل اليقين سبب المرء والحسد نتيجته. إذ العوام عند الجاحظ «أقل شكوكاً من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المنجرد أو على التكذيب المنجرد؛ والغوا الحال الناتجة من حال الشك التي تشمل على طبقات الشك»⁽⁴²⁾. فكلما ضاقت آفاق العقل قوي اليقين؛ وفي ذلك ما يعده عن طبقة العلماء، ومن ثمة ينتهي مرور حسده لهم، إذ «الإنسان يحسد شقيقه في النسب وشبيهه في الصناعة ونظيره في الجوار»⁽⁴³⁾.

لقد ركب الخطاب صورة مخاطبه من قيمتي الظاهر والباطن، أقام كل واحدة منهما على المفارقة بين الواقع والادعاء. فالهيئة قصر، والسن كبر، والمعرفة زعم وتظاهر، المرء سبيلها، والخلاف وجهتها، والحسد سريرتها. والواضح من القسمين أن التركيز فيهما تم على القوى النفسية المتولدة عن الأهواء والطبائع كالعنادوة، والحسد، والبغض... علماً أن الطبائع عند المعتزلة - والجاحظ أحد شيوخهم - من محددات الإنسان سواء في علاقته ببيئته كثر وقانون حتمي يحكم جميع المخلوقات، أو في ما يتولد لديه من طبيعة الحيوانية غير الخاضعة لنطق العقل.

فالكثير مما يترتب عن هذه النوازع القسرية يجعلها الخطيب إحدى «خاصيات» المخاطب، مثل انعدام الاستبصار بالأمر إلى كلف بالمغالية، إلى نطق من غير تفكير، ففقدان للصواب، إضافة إلى ما سيواليه النص منها تدريجياً. جميعها تقرب المخاطب من نوازع الطبيعة بقدر ما تبعده عن صفته الإنسانية. فهل معنى هذا أن الخطاب الحجاجي الساخر يحدث الفصل في شخص الخصم بشكل عام؟

لقد خصص الخطاب الحجاجي مقدمة الرسالة بوظيفة اختزال الأطروحة المضادة في صورة ساخرة كبرى، مجانها «المؤثر» المبني على القيم، التي اعتبرها شيوخ البلاغة من أرسطو إلى يريمان

وماير مجال الحجاج بكل ضروبه. ولذلك أتى النص بما يفصل القول فيها اعتمادا على أهمها،
 ابتداء من العقل فالاجتماع ثم المعرفة. وهي قيم لها مكانتها في الفكر المعتزلي إضافة إلى ما تنسجه
 من علاقات، ككون الواحدة مؤنثة إلى الأخرى (العقل والاجتماع مثلا) أو مرتبطه بالسابق
 واللاحق منها (الأصول الخمسة). وبما لا ريب فيه أن العقل رائدها وأولها مرتبة لأنه المرجع
 الأصل والفصل عند الجاحظ المعتزلي، ولا يخفى أثر الفلسفة اليونانية خلف هذه الأوتوية.

1- قياسا الحس والعقل، معناه أن العقل يميز للإنسان من سائر المخلوقات، لأنه مصدر قدرته
 واستطاعته ووسيلة إدراكه للعالم، هذا النعم الذي يعتبره الجاحظ نظاما إشاريا ناطقا بقسميه انامي
 وغير النامي⁽⁴⁴⁾. فانكل دال و «الدلالة التي للموت الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق.
 فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان»⁽⁴⁵⁾. إن العالم ميبين بحاله
 ونصبته، والإنسان بعقله المتأمل لما يحكم العالم من قوانين مخفية كالتمائل، والتشاكل، والتناقض،
 والتضاد، وارتباط العنة بالمعول... فما علاقة مخاطب الجاحظ بمبادئ تنظيم النعم؟

نعله الخنط المطلق: بدليل استفهام الجاحظ: «كيف يعرف السبب من يجهل السبب؟ وكيف
 يعرف الوصل من يجهل الفصل؟ بل كيف يعرف الحجة من الشبهة، والعذر من الحيلة، والواجب
 من الممكن والعقل من المرسوم والعقول من الموهوم، والمحال من الصحيح، والأسرار المجهولة
 من ذوات الدلائل الخفية، وما يعنى مما لا يعلم، وما يعنى باللفظ دون الإشارة...»⁽⁴⁶⁾. يرجع سبب
 تعطل قدراته الإدراكية إلى غلبة الطباع القطرية على نفسه، أي إلى قياس الحس: مُعتمده، بدل
 العقل، بما أنه صاحب مرء كما جاء في المقدمة، ولا ضير في الممارسة إذا كان الغرض منها إظهار
 الحق ليتبع، أما التنكير فيها فهو «الغلبة والتعجيز»⁽⁴⁷⁾، وذلك مرجع تفكيره وأداة تعبيره. يقول
 الجاحظ: «وبعد، فأنت - أبقاك الله - في يدك قياس لا ينكسر وجواب لا ينقطع، ولك حد لا
 يفل وغرب لا يشي، وهو قياسك الذي تنسب إليه، ومذهبك الذي إليه تذهب»⁽⁴⁸⁾. فقاعدة المرء،
 الأهواء، والأهواء «بلاغية»، موهمة ومضللة للحقائق، لأن ركيزتها الحواس: «ونعمري إن العيون
 لتخطي، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل،
 إذ كان زماما على الأعضاء، وعبارة على الحواس»⁽⁴⁹⁾. إنه صراع صوتين متنافرين تماما، وقوتين غير
 متكافئتين، ومن ثم كان لا بد للحجاج من إبطال القياس الضعيف ببيان فساد حجته، ومثال ذلك:
 - قول الجاحظ على لسان خصمه: «وما علي أن يراني لناس عريضا وأكون في حكمهم

غليظاً، وأنا عند الله طويل جميل، وفي الحقيقة مقنود رشيق»⁽⁵⁰⁾. علماً أن مسئلة مسألتي النضول والعرض والمفاضلة بينهما من خلال وضعهما على محك مختلف مظاهر الكون، من أعلام تاريخية وحيوانات ونبات وأجرام، شهدت بفضل العرض أو القصر الذي يتصف به أحمد بن عبد الوهاب. فالخلط يقع في ألقاف الدفاع عن الصفة والصفة المضادة في الآن نفسه، إذ تلغي الحجة اللاحقة سابقتها بالنسبة لقياس الخصم كما جاء في إشارة لمحتاجج: «ومن العجب أن ترعى أنك طويل في الحقيقة ثم تحتج للاستدارة والعرض: فقد ضربت عما عند الله صفحا ونهجت بها عند الناس»⁽⁵¹⁾.

– المثال الثاني يدور حول رفعة أو ضعة قدر المخاطب، ويقوم على استدلال قاعدته تقول: «أنظر لم تسألتم النفوس مع تقاوت منازلها، ولم تجاذبت عند تقارب مراتبها»⁽⁵²⁾. علماً أن حجة الخصم مبنية على إدعاء المعرفة من جهة، والحسد لأهل الضعة، من جهة أخرى، إلا أنها تنقلب على أعقابها، – كالذي ينقض غزله – في ضوء ستنتاج مفاده السلم في التفاوت والتجاذب في التقارب؛ وبما أن حسده ينصب على أهل الضعة فهو دليل على انتمائه إليهم.

لقد أنزل الخطاب الحجاجي العقل رتبة عليا، فجعله ميزان النفس ورفيبتها، في مقابل قياس الأهواء المورق في الخطاب، فقارعه بأقواله وأفعاله في عقر «منطقه»، وأبان عن عدم اتساقه؛ وبالتالي عن فساد علاقته بالعالم وخلل إدراكه له. وإذا كانت قوة العقل زمام النفس، فإنها السبيل إلى إقامة الحياة الاجتماعية وسر استمرار الإنسان وبقائه، ولاغرو أن يعرج عليها الخطاب الساخر، لاسيما أن عنصر الاجتماع قد شكّل، أيضا، دعامة من دعائم الفكر الفلسفي للجاحظ.

2- عيار الإفراط والتقصير، يسعى الخطاب الحجاجي انطلاقاً من مفهوم الاجتماع الباحث في الأصول الكلية التي تقوم عليها الطبائع البشرية وما يتولد عنها من قيم، إلى تقويم سيرة مخاطبه بالاعتماد، أساساً، على نظرية التوسط الأرسطية التي تضع الغضبية وسطاً بين رذيلتين؛ فثبني على أصل اعتدالها الأفعال بحسب المنفعة والمضرة، إذ بقدر ما يدخل الخلل في الطبائع يلحق بما يتفرع عنها، ف«الحسد اسم لما فضل عن المنافسة، كما أن الجين اسم لما فضل عن التوقفي، والبخل اسم لما قصر عن الاقتصاد، والسرف ما جاوز الحدود...»⁽⁵³⁾. إنه منطوق يحل القيم محلل بين الإفراط والتقصير. ولذلك، فالمخاطب يحكم انتفاء العقل عنه، مفرط أو مقصر، أي أنه موصوف بالترتب عما اختل وحاد عن التوسط. ثم إن الانتهاء إلى مجانبته للاعتدال، مرتبط بعدم مراعاته لمسألة المقام، المعروفة في أدبيات صناعة الكتابة العربية بغير مينها، ومن ثمة وجب تذكيره

بها والوقوف عندها : «وكيف يرجو خيرك من يراك تطاول. أبا جعفر وتخاشته وتنافره وتراهنه، ثم لا تفعل ذلك إلا في المحافل العظام وبحضرة كبار الحكام. ثم تستغرب ضحكاً من طمعه فيك وتعجب الناس من مجاراته لك؟ وأشهد بعد أنك تخاشن عمرو بن بحر الجاحظ وتعاقله ثم تنظرفه ونظاونه، وتغني مع غمارق وتكفر فضل زرور وتستجهل النظام وتستبد الأصمعي وتستغي قيس بن زهير وتستخف الأحنف بن قيس وتبارز أبا الحسن علي بن أبي طالب رضي الله عنه - ثم تخرج من حد الغيبة إلى حد المرء، ومن حد - الأحياء إلى حد الموتى»⁽⁵⁴⁾. هذه الفقرة هامة، عدى طولها، لأنها تجيب عن أسئلة سبق أن طرحتها هذه القراءة، وتضيء جوانب معتمدة من الرسالة، منها :

- كون المخاطب من مناوئي طبقة الخواص «الرأسخين في العنم، الناطقين بالفهم» حسب تعبير الجاحظ، ومن مجالسي أصحاب الرئاسة والحكم.

- شبكة العلاقات القائمة بين هؤلاء الأعلام وبين مخاطب الرسالة «أحمد بن عبد الوهاب»؛ وصلات انتماء مذهبي بآخرين.

- ذكر الجاحظ لنفسه باسمه ونقبه ضمن طبقة الأعلام المذكورين.

أما كون أحمد بن عبد الوهاب من المطاولين المجارين لتعلماء المجاورين للخلفاء، فتأويله عند أبي الفرج الأصفهاني، فقد ذكر المخاطب عرضاً في الفصل الذي عقده عن «قلم الصالحية المغيبة» قال : «وكانت لصالح بن عبد الوهاب أخي أحمد بن عبد الوهاب، كاتب صالح بن الرشيد...»⁽⁵⁵⁾، فهو إذن كاتب من كتاب الأمراء، ومن ثمة صلته ببعض الأسماء الواردة في النص.

أما عن علاقته بهم، فقد أشار إليها الأصفهاني، أيضاً، في سياق أخير «خالد الكاتب»، فوصفه بأنه صاحب محمد بن عبد الملك الزيات. ولعل صحتها تحيل في المقابل على فترة الجفوة في علاقة الجاحظ بابن الزيات، فقد عرض به في «رسالة الجد والهزل» الموجهة إلى هذا الأخير بقوله : «وأنا أقول كما قال أخو نقيف، مودة الأخ الشائد وإن أخلق خير من مودة الضارف وإن ظهرت بشائسته وراعتك جدته»⁽⁵⁶⁾. هذا يعني أنه ينتمي إلى طبقة الكتاب، إلا أن ما يخرجه منها، في قراءة أولى للفقرة، هو كونه صاحب مرء، والمرء يذهب المحبة ويفسد الصداقة ويورث القسوة ويضري على المحبة⁽⁵⁷⁾، إنه بالتالي بمثابة النموذج المضاد لهم.

نخلص من شبكة العلاقات تلك إلى أن ابن الزيات، وأحمد بن عبد الوهاب من كتاب
الديوان والأمراء؛ وهما ممن خاطبهم الجاحظ برسائلي. «الجد والنهز» خص بها الأول منهم
و«التربيع والتدوير» وجهها لثاني، بل إن بعض الفقرات الواردة فيهما متطابقة. ومعروف
الجاحظ كان، أيضاً، قد اختير لديوان الرسائل ولم يلبث فيه - حسب ياقوت - أكثر من ثلاثة أو
«الستعفي فأعفي»⁶⁵⁸. إلا أنه ظل وثيق الصلة بيئته البلاط. ولعل تذبذب علاقته بيئته كتاب الديوان
وعمال السلطان وما يحفظها من تكلف وتقانيد ومكائيد كانت قاسماً مشتركاً في صداقته مع ابن
الزيات⁶⁵⁹؛ لاسيما أنه مقبل على الوزارة من بيئته التجارية (كما تدل عليها كنيته)؛ التي كانت
سبب الخصومات العنيفة التي أثرت ضده؛ حيث استغنيا خصومه ليضعوا منه ويعرضوا بأصابع
لأنه يرويه دخيلاً عليهم. بدليل أخذه بعضها ورفضه لبعوضها الآخر؛ حين اشترط أول ما ورد
الوزارة «ألا يلبس الثياب وأن يلبس الدراعة، ويتخذ عليها ميماً يحمائل، فأجيب إلى ذلك»⁶⁶⁰
وكثيراً ما كان الجاحظ يتولى هجاء خصوم ابن الزيات بطلب منه، ورسائله في «مدح التجار
وذم عمال السلطان» تدرج في هذا الإطار، بل إن موالاته له ودفاعه عنه حاصران في موضع آخر
من «التربيع والتدوير»؛ يقول: «وقد كنت أتعجب من محمد بن عبد الملك أقول: ما تقولون في
رجل لم يفل قط بعد انقضاء خصومته وذهاب خصمه؛ ولو كنت قلت كذا كان أفضل أو: لو كنت
أقل كذا كان أمثل. فما بال غيره أكثر من جهدكم ونديته أبعد من أقصى فكرتكم؟»⁶⁶¹. فإذا كان
ابن عبد الوهاب يمثل النموذج المضاد للعلماء المذكورين، فإن ابن الزيات يمثل البدئية، والتسامح
والتبصر بالأمور... وربما النموذج الخق للكاتب! والملاحظ أن معظم الأعلام المذكورين ينتمون
إلى المعتزلة (النظام، الجاحظ، محمد بن عبد الملك الزيات) ومن لم يكن منهم معتزلياً فهو بصري
الأصمعي لغوي البصرة، الأحنف بن قيس، ولعل في هذه الإشارة ما يثير التساؤل حول مذهب
أحمد بن عبد الوهاب، فقد تنضاف معلومة أخرى إلى جانب كونه من كتاب الأمراء!

بالعودة إلى «رسالة التربيع والتدوير» نجد ما يدل على انتمائه المذهبي، يخاطبه الجاحظ
ناهياً: «... وابتدئ بنفي التشبيه والقول بالبداء، واستبدل بالرفض الاعتزان»⁶⁶²، وفي موضع آخر
«وحتى لو كنت إمام الرافضة لقتلت في صرفة، ولو قتلت في صرفة لهلكت الأمة لأنك رجل لا عقب
لك، والإمامة اليوم لا تصلح في الإخوة... وهذا هو غلة أصحاب المناسخة، وأنت رافضي ولم يكن
هذا عندك»⁶⁶³. فشيئته الرافضية المعروفة بتشددها، تردد في مواطن أخرى من الرسالة؛ إما بالتعبير
المباشر عنها، أو من خلال ما أخذه الرافضة من معارف كلدانية قديمة مزجها بمعتقداتهم؛ وهو

يذكر بالخصومات الشهيرة بين البصرة، والكوفة، والعائدة أساساً إلى اختلاف العقلين، فبما عرفت الكوفة بالطابع الباطني الذي يعنى بسرائر الوجود وبتفسير ظواهره بعالم الأرواح، اشتهرت البصرة بانفتاحها على ثقافات متنوعة وبالطابع العقلي كأثر للفلسفة اليونانية، ولذلك كانت مهد الاعتزال؛ في حين كانت الكوفة موطن التشيع ومنبت الرفض؛ وبين الاعتزال والتشيع ما بين الطابع العقلي والطابع الباطني، وما بين العقلية اليونانية والعقلية الكلدانية⁽⁶⁴⁾. أو كما يقول الجاحظ: «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام، واختطفت واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون»⁽⁶⁵⁾.

أما عن ذكر الجاحظ اسمه فلربما استهدف من إيرادته تغييره، أي أن إدراجه له ضمن الأعلام يوحي بكونه جزءاً من الكل، ويبعد عن الذهن خصوصية الحاجة أو اقتصارها على شخصين؛ حتى تبدو القضية موضوعية مشتركة بين عامة الجمهور وخاصتهم، ومن ثمة رفُعت درجة تصديقهم لها. فأى نوع من الجمهور توجهت إليه الرسالة؟

يقول الجاحظ: «فلما طال صطبارنا حتى بلغ المتجهود منا وكدنا نعتاد مذهبه ونألف سبيله، رأيت أن أكشف قناعه وأبدي صفحته لنحاضر والباذي، وسكان كل نجر وكل مصر، بأن أسأله عن مائة مسألة أهرأ فيها وأعرف الناس مقدار جهته؛ وبسأله عنها كل من كان في مكة ليكفرا عنا من غربه وليردوه إلى ما هو أولى به»⁽⁶⁶⁾.

ته جمهور عام يشكله الداني والقاصي؛ المقيم والمرثع، ف«التربيع والتدوير» كتابي مؤلفات الجاحظ طبقت شهرتها الآفاق؛ سافرت من البصرة إلى مكة، (حيث يفترض أن أحمد بن عبد الوهاب كان قد خرج في حاشية جعفر بن دينار الحياض وقت كتابة الجاحظ رسالته)، حتى أقصى للغرب بالأندلس، (بما أن ابن زيدون نسج على غرارها رسالته الهزلية)⁽⁶⁷⁾، فلم تعد مقصورة على المرسل إليه ولا خالصة له، بقدر ما أصبحت قضية تصل كاتبها بقرائه في كل مكان «فاجمهور مرآة تعكس صحة وصلابة الفكرة، والحقيقة في الحجاج تقع خارج الذات وضامن الصحة فيه الواقع»⁽⁶⁸⁾. هكذا أمكنها الانتقال من الحجاج حول الإنسان Ad hominem إلى الحجاج حول القضية Ad Rem، انتقالاً من الذاتية إلى الموضوعية، حتى لا يتبادر إلى ذهن الجمهور، بشقيه للتواطن أو الساذج السابق الذكر، ريب بصدد البواعث الخاصة لكتابة الرسالة.

والنص بنشره خير مخاطبه يتحوم منحى تشهيريًا، ومعلوم ما للتشهير من أثر وما للإجماع - عن حق أو باطل - من خطر، «فالخير إذا صح أصله وكان للناس عدة في نشره، كان في الدلالة على

الحق كأنعيان، وفي الشفاء كالسماع»⁽⁶⁹⁾. فيما يوقف مخاطبه في الصف الآخر المقابل بلا سند مدد : «هذا وليس لك مساعد؛ ولا معك شاهد واحد، ولا رأيت أحدا يقف في اخكم، أو يتتبع تحقيق دعواك؛ ولا رأيت مبصرا يخليك من التائب، ولا مؤنبا يخليك من الوعيد، ولا متواعدا يخليك من الإيقاع؛ ولا موقعا يرثي لك؛ ولا شافعا يشفع فيك. باعم لم تحملنا الصدق؟ ولم تجزع مرارة الحق؟ ولم تعرضنا لأداء الواجب؟ ولم تستكثر من الشهود عليك؟ ولم تحمل الإخوان علما خلاف محبتهم لك»⁽⁷⁰⁾.

قد تبدو المسافة التي يخلقها الخطاب الساخر غير قابلة للتفاوض، إلا أنها بجلبها المواقفة العامة وسعيها إلى إيقاع الإقناع لدى كل ذي عقل (الشاهد، والمبصر، والمؤنب، والشافع...)، تقلص حين تدعو الخصم، أيضا، إلى اعتقاد حقيقته كما حبرنها «رسالة الترييع والتدوير» ووثقها «شهود» من «أهل مكة ومن كل ثغر ومصر». ولإبعاد احتمال وسم طرح الخطيب بخلفية التضليل والمغاظة، يوليه شطر عنصر آخر يدعمه ويرره.

3- ضابطا الظاهر والتظاهر بالمعرفة، إذا كان العقل أداة تهذيب الطباع وإقامة الاجتماع، فإن هذا الأخير يعني ضرورة تحصيل العلوم والمعارف، والعنوم عند الجاحظ كثيرا قليل: يراعي في أصنافها وأجناسها الرغبة لا الرهبة، وأخذها لذاتها قبل غاياتها، وتنوع مجالاتها، و«رسالة الترييع والتدوير» شاهدة على ذلك. ففي جزئها الخاص بالأسئلة معارف تجاوزت العلوم التاريخية والاجتماعية والصعبة والنفسية والنغوية إلى الموسيقى، والأساطير ومعتقدات الشعوب البائدة ولهذا كان على علم مسبق بقصور وعجز مخاطبه عن الإجابة عليها. قال: «فقد سأنتك وإن كنت أعلم أنك لا تحسن من هذا قليلا ولا كثيرا»⁽⁷¹⁾.

لا يهمننا من سؤااا المعرفة ما تعلق منها بمثل فعل «الإيرواا» السائل لنفسه ولغيره؛ وإنما بالأحرى، ما له صلة بصناعتي الكتابة والكلام، باعتبارهما المحورين الأساسيين للجزء الثاني من الرسالة، ولكونهما مكملين لصورة الخطاب التي أوضح التقدم في القراءة أن وجهة القصد منها وجهة الدقة فيها: جانب الكاتب. فالخطاب الساخر قد عمل على تطوير هذه الصور تدريجيا، بعدما أوهم في البدء أن الفصل واقع في عمومها إلى حين كشف النص عن صفة الكاتب في مخاطبه. فما حظ أحمد بن عبد الوهاب الكاتب منها؟ يبدو أنه لن يكون وافرا أمام امتلاء الرسالة الجاحظية لنصية الأساليب الكلامية وتمثل الآراء المختلفة وجلب الحجج المناسبة. وما ثمة، توسلها بتقنيتين أخريين:

ب - الخطاب الساخر من الذم في معرض المدح إلى الهزل الذي يراد به الجدل

1- الذم في معرض المدح : عمد الخطاب الحجاجي، في شق منه: إلى التناظر في الشيء، وضده بتفنيده، للحجج التي سبق له أن استدل بها، الخاملة لنفس المضامين، بمعنى قيامه بالتلاعب المزدوج في نفس الممدوح المعنوي. وإذا كان إجراء الكلمات المتناقضة المتجاوزة وسينته الساخرة في قسم من الرسالة: فإنه اتخذ من الذم، بما يشبه المدح أداة تعبيره عن الخفايا المضادة في جزئها الثاني، ظاهرها المدح وباطنها النقد الموهم باضراء، إن هو إلا هجاء.

فالمديح الكاذب المعروف بعنفه الساخر قد يعلو بالمخاطب إلى درجة الكمال لينزل به إلى منتهى الاستخفاف، كما أن المبالغة التعريضية تقوي من درجة افكرة المرادة جد غلو يحتاج إدراكه لاستحضار سياق القول، وإلا فكيف يفهم قوله : «وليس حسنتك - أبقاك الله - الذي تبقى معه توبة أو تصح معه عقيدة: أو يدوم معه عهد... ولو أدركك عمر بن الخطاب - رضه - لصنع بك أعظم مما صنع بنصر بن الحجاج؛ ولربك بأعظم مما ركب به حعدة السلمي»⁽⁷²⁾. إذ الصورة المادحة مبينة تماما لما وصفه به من تريب وتدوير في مقدمة الرسالة، وبداية فهمها تقتضي المعرفة بخير نفي «عمر» لتعمين المذكورين عن مسقط رأسهما بحجة عشق النساء لهما؛ وقد يدفع الخطاب الساخر أحيانا بالغلو إلى نقصه وأبعد حدوده للنتج عنه صورة مستحيلة «نخرجه من الوجود وتنظمه مع العدم»⁽⁷³⁾.

وإذا كانت السخرية تخرق قانون التماسك الخطابية، فإن معرفة الجاحظ بخصمه إذ «من عرف قدره عرف قدر خصمه»⁽⁷⁴⁾، وبقدرته الكلامية زادت من تعاضل الحجة وتقيضها وما يدور في فلكيهما داخل نفس النظام الدلالي، أسعفته في تغيير زوايا النظر في المسألة المتناظر حولها التي راوحت الحجج بين ذم سببه بالمدح، مثلما ستغيرها: في ما سيأتي، بين الجدل والهزل.

2- الهزل الذي يراد به الجدل : نوع الخطاب الحجاجي تقنياته البلاغية الساخرة. وتناوبتها بين كلام ظاهره الهزل وباطنه الجدل، فجهر القضية الأخلاقية يبعث في تحديد المفاهيم والعودة بها إلى أصولها وعللها، وتبليغه هزلي في عسومه. وهنا أيضا وجه آخر من وجوه المفارقة التي قننا إنها عمود كتابة نص «التريب والتدوير» وغيرها من الرسائل الجاحظية. فالكلام عند الجاحظ «قد يكون في لفظ الجدل ومعناه الهزل، كما يكون في لفظ الهزل ومعناه الجدل»⁽⁷⁵⁾. وثانية الجدل/الهزل ذات حدين مختلفين، يعرف أبو عثمان كلا منهما اعتمادا على آراء، قسمها إلى ثلاثة أقسام :

أ- مذهب من فضل المزاح على الجمد، وحجتهم أنه دليل على حسن الحال وفراغ البال ومصدر محبة وراحة ونتيجة رخاء لا حاجة، في مقابل اعتبار الجمد معادلاً للنصب، والمبغض والكد. بل إنهم جمعوا المزاح غاية الوجود الإنساني، لذلك «تشاعل الناس ليعرغوا، وجمد ليهزلوا، كما تذللوا ليعروا، وكدر اليبستريحو»⁽⁷⁶⁾.

ب- مذهب من يذم المزاح لكون الخطأ جوهره، ومجانسته الرصانة ومماثلته السخف وفساد ود الأصفاء. ومن ثمة كان غندراً وظلماً؛ وهو في نظر الجاحظ ليس كذلك «لأن المزاح مما يكرر مرة قبيحا ومرة حسنا، والنظم لا يكون مرة قبيحا ومرة حسنا»⁽⁷⁷⁾.

ج- مذهب من ساوى بينهما وجعلهما نسيماً المذم والمدح، والخير والشر، بحسب مناسم الموقع للسياق: «فالمزح في موضعه كالجد في موضعه، كما أن المنع في حقه كالبدل في حقه. ولكل شيء موضع وليس شيء يصلح في كل موضع»⁽⁷⁸⁾؛ ويضعهم أبو عثمان موضع سخرة بعد بسط استدلالهم المغلوط الذي يصير «الإطلاق كالخطر وأصير كالشكر»⁽⁷⁹⁾.

عرض الخطاب هذه التوجهات في المفاضلة بين قسيمي الثنائية، ومن خلالها وجهة نظر المتكلم؛ فسردّها لا يخفى من ترجيح كفة الهزل، إذ اعتبره بابا يخشى فيه الإفراط لا التقصير، الزيادة لا النقصان. صعوبة المخرج منه لا الولوج إليه؛ مادته التزيد، وقلة التحدّث، ووسيلة المكر والمخادعة لأن المازح قد يسيء إلى جلسه بحجة الهزل، فيتظاهر هذا الأخير بإحساس وهو يشعر بتقيضه⁽⁸⁰⁾ لعل حصيلة الآراء المعروضة ودقة ما تقدم من تحديدات، كقيلتان لنجزم بأن الجاحظ كما بصدد التنظير «نصناعة الهزل». وكباقي الصناعات: فإن لها معاذير ومخادير وعميوباً تشك خصائصها، منها:

• إخراج القول الباطل مخرج الحق.

• عدم التخرج في مجاوزة الأقدار وعدم مراعاة المقامات.

• إظهار عكس الباطن: «فجلس الهزل بيدي عكس ما يخفي»⁽⁸¹⁾.

• البلوغ بالهزل حد الإضحاك استخفافاً بالخصم.

• دفع المبال عن القارئ لما قد يفترض في الموضوع من تطويل وإطناب، يقول الجاحظ «

أخرجك من شيء، إلى شيء وأورد عليك الباب بعد الباب، لأن من شأن الناس ملالة الكثير واستئفال الطويل، وإن كثرت محاسنه وجمت فوائده»⁽⁸³⁾.

• اعتبار الهزل أداة توصيل ونواصل أو باعثة عليهما.

• كونه طريقة تفكير وتعبير قائمة الذات، كما هو الشأن بالنسبة للنجاح. لذلك تسأل، عوضاً عن قارئه، على لسان خصمه عن سبب إخراجه كلامه مخرج المزاح: «فإن قلت: فما أدخلك في شيء، هذا جوهره وطريقه؟ قلت: لأني حين أنت عفاً بالإساءة، ووثقت بثواب الإحسان، وعلمت أنك لا تقضي إلا على العمد؛ ولا تعذب إلا عنى انقصد، صار الأيمن سائقاً والأمس قائداً»⁽⁸³⁾. غير أن الجاحظ لا يأمن جانبه لما ذكر، وإنما لسبب آخر ذكره في مقام الحديث عن مازحة الجليس عامة. قال: «فإن حقد ففي الحقد الداء، وإن عجل فذلك البلاء»⁽⁸⁴⁾. فهو يعلم أن الهزل سبب حقد خصمه عليه، لكنه موقن؛ أيضاً؛ من أنه لن يجرؤ على الرد عليه، «فذلك البلاء»، الذي يعكس فاعلية الهزل: زبلاء الجاحظ فيه.

• يتخذ الخطاب مشروعية ومبرر حججه عن طريق الهزل، نذاتم التوقف عند المفهوم لبحث حده، واستقصاء وجهات النظر بعدده، وبالتالي التنظير له «باعتباره صناعة» تعارض ضمياً «صناعة الجدة» التي يجارسها أحمد بن عبد الوهاب «كاتب الديوان». تنظير يخرق في بعض عناصره الشروط المعروفة في صناعة كتابة الديوان كما قعد لها شيوخها، مثل: تحويل القول الباطل إلى حق، ومجازرة الأقدار، واعتبارها صناعة التواصل وأدائه بين الناس، لأنها مجال خلافهم والتلافهم. وعلى هذا، انتهى إلى تبينه ما يشبه أفضلية الهزل واعتماده طريقة في الكتابة، كما يتبين من تركيبة ما يشبه التقياس المتسلسل الآتي⁽⁸⁵⁾:

- المزاح قبيح يورث الجدة.
- الجدة غير قبيح قد يأتي بعنده المزاح.
- أقبح من المزاح ما صير المزاح قبيحاً.
- ما صير الشيء قبيحاً أقبح من الشيء،
- ما صير الشيء حسناً أحسن من الشيء.
- النتيجة: المزاح أحسن من الجدة.

إن الخطاب الحجاجي الساخر قد صاغ صورة المخاطب على مستوى القيم المعرفية والأخلاق من الكلمة وتقيضها؛ والشبي، وضده، وحاكهما من المذبح الموحى بعكسه والهزل المستبطن لجذا فما الذي يراد من هذه التشكيكة المتعددة المعانم؛ أهو تقي صفة الكاتب عن «أحمد بن عبد الوهار بالرغم من إثبات المصادر لها؟ لعل بعض الإجابة متضمن في مخاطبة المحاضر لخصمه قائلاً: «أظن القوم عندك حجة أرفعهم صوتاً، وأخلقهم لتوبة أصلبهم وجهاً، وأحسنهم تقية أقلهم تحرج وأكثرهم عندك إنصافاً أشدهم شغباً، تعشق المشهور وتكلف بالجموح وتصافي التوفاح، والأدب عندك من غاب أحاديث الجلساء، واعترض على نواذر الإخوان، وعزم في قفا النديم، ونصب لثقل وأبغض العاقل؛ واستثقل الغريف، وحسد على كل نعمة، وأنكر كل حقيقة»⁽¹⁸⁶⁾.

يستخلص من النص إلى أن المخاطب جامل بالأصول الحقيقية للمجادلة، بعيد عن روجها فاقد لشروط التماور وقواعدها التي من أولوياتها مراعاة الطرف الآخر؛ ودفع المناظر إلى عدم الإلزام حتى وإن كان الغرض إحداث التأثير والحماس على الإقناع. فالحال مجلسه لا يسمع لغوا وقلة تحرج، ولا يرى سوى تهور وجموح، لتستوي في النهاية غاية الحجاج ووسيلته. صفة الأديب فينتفي عنه جوهرها، ويبقى له منها ما عرف عن كتاب الدواوين؛ من معاداة من هم أرفع منهم قدراً، وهم على التوالي: الجليس المحدث، والأخ الفكاهة المنتدر، والعالم؛ والعاقل يبادلون بغضا وحسداً، وهما التقيصتان اللتان خص بهما رحالتيه «الحسد والعداوة» و«الحاسد والمحسود»، حيث قسم الحسد إلى مراتب بحسب طبقات الناس، فكان منهم الحاسد الجاهل والعارف... إلى غير ذلك.

النواضح أن أحمد بن عبد الوهاب لم يكن متكلماً محاججاً، فكيف يكون كاتباً! في مواجزة الجاحظ له، هذه المرة، إثباتاً بالكلمة الفصل: «وأنت رجل تشدو من العلم، وتنتف من الأخبار وتموه نفسك، وتغر من قدر؛ وتتهياً بالتياب، وتتنبل بالمرائب، وتحبب بحسن اللقاء. ليس عندك إلا ذلك! فلم تراحم البحار بالجدول والأجسام بالأعراض، وما لا يتناهى بأجزء الذي يتجزأ»⁽¹⁸⁷⁾.

يبدو أن الجاحظ غير مستاء تماماً من صورة الكاتب في عصره؛ ذلك أنه يقدر ما نختلف وتضمحل صورة «أحمد بن عبد الوهاب»، تنكشف وتبدي صورة أخرى للكاتب، فلا يعم واحدة، إلا لترسم معانم أخرى. هكذا ينفي النموذج المزعوم للكاتب ويُحل محله النموذج

للحقيقي : «البحار غير المتناهية»، وهذا أبو عثمان «بحر» الجاحظ واحد منهم. وبذلك يتأكد إحداث الخطاب الساخر انفصل في مفهوم الكتاب على عصر الجاحظ، وتحديدًا في ما يتعلق بكتاب الأمراء والندواوين الذين يعد محاطب الترتيب نموذجًا تمثيليًا لهم.

لكن لماذا هذا الفصل وما الذي يبرره؟ وما الذي عمّله هذه الطيقة من الكتاب بالنسبة للجاحظ؟ إنهم عنده : «في الذروة القصوى من الصلف، والسنام الأعلى من البذخ، وفي البحر الطامي من التيه. تترهم الواحد منهم إذا عرض جبت وطول ذيله: وعقص على خذه صدغه، وتحذف الشابورتين على وجهه، أنه السبوع ليس اثنابع، والمليك فوق المالك؛ ثم انشأ، فيهم إذا وطئ مقعد الرياسة، وتورك مشورة الخلافة، وحجرت السلة دونه، وصارت الدواة أمامه: وحفظ من الكلام فتيقه، ومن العلم مدحه، ونزرجهم أمثاله، ولأردشير عهدته، وتعدت الحميد رسالته، ولابن المنقفع أدبه، وصير كتاب مزدك معدن علمه، ودفر كيلة ودمنة كثر حكمه، إنه الفاروق الأكبر في التدبير»⁽⁸⁸⁾.

يتزهم الخطاب الساخر علامة تكمف، واعتزاز بانفص، وعتداد برفعة متوهمة، وتطاول على الغير، ويعقدهم سمة انحلال للمعرفة والمظاهر بالعلم، والتكلف جمال الهيأة وأناقة المنبس. وبذلك يتأكد كون الأطروحة المضادة ذات وجهة عامة وخاصة، لأنها استهدفت «أحمد بن عبد الوهاب» ضمن طبقة الكتاب التي ينتمي إليها. وهنا نفهم لم كان الخطاب حذرًا إزاء ضمير المتكلم، مبعدا إياه عن الأذهان، قدر الإمكان، عما قد يحصره في دائرة الخصومات الخاصة.

ولعل البحث عن مبررات هذا التظاهر عند هذه الطبقة، من شأنه أن يضيء علل الشرح أو الفصل الواقع في مفهوم الكتاب. يرى الجاحظ أنهم : «... يحتذون أمثلة المحققين في زيهم وهديهم، ويقفون آثارهم في ألفاظهم وأحاديثهم وحركاتهم وإشاراتهم، لينتسبوا إليهم ويحلوا محلهم»⁽⁸⁹⁾، باعثهم على الانحلال، الاحتذاء من أجل بلوغ غاية الرفعة والخطوة. فلفظة «المحققون» ذات أهمية كبرى، ذلك أن المحق صاحب حق ومالك للحقيقة ما، ثم إن في وجود المحققين وجودًا ضمنيًا لغير المحققين، وخلوصًا إلى انكاتب الحق لقاء الكتاب غير الحقيقي باللقب. على إن استجابتهم لمقاييس ضبطت سلفًا وقواعد صوتية قبلا، توازيهم بالنسخ المتكررة، أو لم مشروط في الكتاب منهم «طول القامة وعظم الهامة، وخفة اللهايم وكثافة اللحية، وصدق الخس ونظف المذهب، وحلاوة الشمان وملاحة الزي». كما جاء في رسالة عبد الحميد الكاتب، وفي

صحيفة ابن المديبر وغيرهما. فالشروط المحددة لإعدادهم لصناعة الكتابة، كانت وراء إنتاج نوابل جاهزة، ومن ثمة فإن التشهير بكتاب الديوان هو إحداهن لفصل مزدوج، من خلالها في الدساتير النقدية المنظرة لصناعة الكتابة، التي أفرعتها من قيمتها الحقة.

توكيب

سأول لخطاب الحجاجي الساخر صورة المخاطب داخل منظومة القيم، بوصفها مجموع متسق ومتناظر، محدثا الفصل في مفهوم الكاتب، وذلك بشكل تدريجي، عتبرها على مستوى - النوازع الفطرية أو الطبايع.

- المنكبة العقبية والإدراكية.

- المعارف الكلامية وممارسة صناعة الكتابة.

وبنى أطرحته المضادة بناء نسقياً، يبحث في المفاهيم وعللها وأصولها الكنية، واستدل عليها بمزاوجة المفارقة للفصل :

. المفارقة باعتبارها حجة تمريضية مستفزة، تنافر الأفكار المتداولة يتمحورها حول التناقض الناقض للمألوف «فالمفارقات أشباح الخفائق»⁹⁰؛ لأنها يقينها لنظام التفكير العام تقود حقائق عميقة، وربما غير متوقعة، وتظل محتفظة بأبسامتها المأكرة ! لقد كانت المفارقة شكراً تفكير الجاحظ، ولم تكن مجرد تقنية أو صورة بلاغية، وكانت شكلاً تعبيره على عدم الامتثال لم يعد مناسباً لعصره: بدليل انتقاده لنكبت المنظرة لصناعة الكتابة، وعلى رأسها مؤلف معاصره وصديقه ابن المديبر صاحب «الرسالة العذراء».

. الفصل بم هو شرح للقيم الثقافية والحماوية والمعايير الأخلاقية. فحد الحقيقة فيه كاشف الخاطيء والمضلل والخذاع في الحد الأول. هذا الأخير الذي يمثل مفهوم «الكاتب المزعوم» النموذج المضاد في تعارض مع الحد الثاني «الكاتب الحق» (أو النموذج)، ويمكن اختزاله على الشكل التالي :

المجرد	الاستيطان	التشبه	المعرفة الحسية	يعين الجاهل	الطيباع	الحمد الأول الظاهر
الملموس	الاستنباط	الدليل	المعرفة العقلية	شك المعارف	الإدراك	الحمد الثاني الخفي

عن طريق هذا التدرج في اثباتات التي يؤدي الخطاب الحجاجي الفاصل إلى استخلاصها،
 أمكن حل لغز قضية الكتاب الحق من منظور الجاحظ في القرن الثالث الهجري. فمن هو الكاتب
 الحق، أخذ الثاني المنشطر عن الأول بنبغة البلاغة الحجاجية؟

أهو الجاحظ؟

لقد ختم أبو عثمان رسالته بمنحاً إلى بعض من ذلك، ناصحاً ناصحاً أن: «... الزم نفسك
 بقراءة كتبي ونزوم بابي، وابتدئ بنفي التشبيه والقول بالبداهة، واستبدل بالرفض الاعتزال»⁽⁹¹⁾.
 معلوم أن مؤلفات الجاحظ بليغة التأثير، باللغة الأثر لازدواجية ثنائيتها، فهي من جهة تمثل التراث
 العربي في موسوعته، والفكر المعتزلي المتأثر بالفلسفة اليونانية، وإعمال العقل في المعطيات
 الطبيعية والإنسانية. ثم إنها كتابات تعكس تعدد الاتجاهات الفكرية في عصره، فلا شك أن
 الفكر العربي في القرن الثالث الهجري لم يعد مكثفياً بثقافة السلف، بقدر ما أصبحت الضرورة
 تحتم الجمع بين الدين والفلسفة، بين التراث ومعارف أخرى، إذ «لا يكون المتكلم جامعاً لأقطار
 الكلام، متمكناً في الصناعة يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن
 الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندها هو الذي يجمعهما»⁽⁹²⁾. ولا يزال القول بما جاء عند
 محكم صناعتي الكلام والكتابة مؤملاً، «لكن العمر قصير والصناعة طويلة...»⁽⁹³⁾.

النموذج الثاني : الخطاب الساخر عند أبي حيان التوحيدي

ما قبل الكلام

يمكن اعتبار كتاب «أخلاق الوزيرين» لأبي حيان التوحيدي بمثابة مجالس متصلة، متواصلة الحلقات، متفصلة بين فناء الوزيرين ابن العميد وابن عباد، تسع للقارئ ضيفا عليها: مجالس لعلمائها، مسامر لندمائنها، يتسم أريج معارفها، ويستروح عقب علومها. مجالس يصح في أهلها ما قال البحري في حق آل ساسان⁹⁴:

نصفُ العين أنهم جدُّ أحميا : لهم بينهم إشارة خُرس
يشغلي فيهم ارتياحِي حتى تنقرأهم يداي بلمس

لينخرط الضيف والمضيف، المرید والشيخ، في خصم قضايا عصر برمته، وعلم وسع كل شيء علما : معارف متنوعة بتوع ثقافات أصحابها؛ ملل ونحل متضاربة؛ طوائف ومذاهب متصارعة بشأن صناعي الكلام والكتابة، فتاوى في القيم والأخلاق، أصوات أبي سليمان المنطقي، وأبي سعيد السيرافي، وأبي الفتح المرغني في خفوت جدل، تقول انتارا وانتظاما، هزلا وجدا، استقراء واستنتاجا، سرا عنى المؤلف ومروفا عنه. ذخيرة متحصلة من الشواهد والنصوص، الطرائف والضحك والأخبار والأمرار، جمعت المتكلم إلى جانب الصوفي، والفقيه إلى الفيلسوف، والمنطقي والأديب، والمسلم واليهودي، والمجوسي، والخدام والسيد، والشيخ والغلام، استفادها صاحبها واستقصاها راويا وراثيا بنفس طاق حتى ينغ من رية قراحا ومزوجا، وأمتع حتى صار «كتاب خرافة»⁹⁵، وامتلك جراءة رأي تلظى بها صاحبها قبل أن يأتي على إخماد جذوتها بإحراق كنبه، تلقى أخرى نورا من نار، نغمي رميمها وتضيء معالم منظور للعالم متناسق الفكر، تظهر بعض ملامحه الفلسفية والسياسية والأدبية في كتاب «أخلاق الوزيرين»، الذي يتجاوز قصص حكاية استوفت شروطها فاستوت، وبحاوت السائس والمسوس إلى سرد سيرة الإنسان في مختلف تجلياتها، سفا في عوالمه الاخلاقية والنفسية، تقصيا لمظاهر الخبر والبشر، لقيمتي الفضيلة والرذيلة.

يبدو المؤلف مجلسا، فضاء متنسقا : الإنسان عنصره الأساسي، والقيم قانونه، والتراتب نظامه. غير أن تراتبه يخرق العادة، ويقلب المؤلف، حين يصير القمة (الحاكم) قاعدة (العلماء،

والنضارة والعمامة خدما وبطانة)، يمكن الرعية من محاورة السائس، فماذا لو سألك: «لم لا نخوضُ في حديثك، ولا نبحث عن غيب أمرك، ولم لا نسأل عن دينك ونحلثك وعادتك ومسيرتك، ولم لا نقف على حقيقة حالك في ليلك ونهارك؟ ومصالحنا متعلقة بك: وخيرائنا متوقعة من جهتك، ومسيرتنا ملحوظة بتديرك»⁽⁹⁶⁾. فالمجلس يمثل بيناته السياسية والاجتماعية والثقافية في أدق جزئياتها، وليس أفضل منه لتأمل خلق الخلق؛ ولذلك، كان التوحيدي يسأل ويستفتي أهل المجلس ويحرك خيوط الكلام موضحا ومضيفا حيناً، متأملاً أحيانا أخرى، مثفه كمثل القائم على الشط، ينظر إلى الآخرين يتكافأون من أمواج البحر⁽⁹⁷⁾. وهو في الحائتين معا يركب الصعب، لينفذ إلى ثايا قلوب «اغفنها سوء العادة واستوى عيها سلطان السكر»⁽⁹⁸⁾؛ وينزل عميقا في كوامن النفس يستجني دختيتها لبحث عن مواطن الخلل فيها، يسميها، يفسرها، يعللها، ويؤولها؛ فالنظر الحصيف يميز الصحيح من السقيم، والاعتبار يُفرد الحقيقي من النزعوم، لاسيما وقد أصبحت بعض المواضع الأخلاقية تعرف متقلبا عنى أعقابها، فالبخل أضحي قبة، وذو النفوذ إذا أعطى من، والعالم خفيض الجناح بين يدي صاحب الجاه والسطان، فهذا الهمذاني في حضرة ابن عباد «مثل أنقارة في يد السُور قد تضائل وقموا لا يصعد له نفس إلا برع تديلا وتقللا، على كبره في مجنسه»⁽⁹⁹⁾.

توالت مرويات أصحاب لمجلس وفيرة، دقيقة متضدة، لتفرز ملامح أشخاص تتحرك وتكلم، وطباعا وأمزجة ترسخ في الذاكرة على مر الصفحات، ونعونا تلتصق بجلساء دون آخرين، فهذا الرُفيع الرُقيع؛ وذاك البخيل المتفلسف، وضربه المنشى الأحمق؛ وشبيهه المتكلم المتفهيق. صفات يتم باجتماع أجزاءها الخنق التدريجي لكائنات عجيبة تخرج فيها الحقيقة بالخيال، ليسر مرورها من الاستحضار إلى التمثل، نماذج بشرية مقرها قرار الكتاب، يصبح القارئ، من ألفه بها، متعرفا إليها دونما حاجة صاحبه إلى التنصيص على اسمها، لأنها تشكل تدريجيا بورتريهات؛ لاشك أنها تصبح معمرة أكثر من أصحابها، لمحدودية الحياة الدنيا قياسا إلى الوجود الأدبي. ولا أدل من ذلك على بقاء صورتي الوزيرين ابن العميد وابن عباد. فهل يتطوع القارئ من جهته، إلى فك خيوطهما بعدما أتقن الشيخ أبو حيان حبكها؟ هل يزعم قدرة على نقض غزل أحكمت نسجه خلفيات وأبعاد متعددة؟

لعل بعض الإجابة يستلزم الإبتداء من حيث ابتداء التوحيدي، استجلاء للأسس التي بنى عليها

البورترية المزروحة، علما أن هذه القراءة تعزز الاقتصاد على نموذج ابن عباد؛ لأنه عملي لمعظم وزراء الدولة العباسية، وليس لأستاذه ابن العميد فحسب، لاسيما أنه لم يحظ - على مستوى الكم - بجزء كبير من الكتاب، مقارنة بالصاحب، الذي ملأت أحباره الصفحات وشغل السن الرواة.

1- مقدمات لبناء البورترية

أ- الكتابة في موضوع الأخلاق: والمقصود بالمقدمة: هنا، الحجاجية منها، الباسطة بحكم وظيفتها التمهيدية لأساسيات القضية المتناظر حولها، التي من المفترض أن يطورها المسائل الاستدلالية للنص، وأن تتوافق وإياها نتيجة الطرح. إن التوحيدي حين يرسم صورة الوزيرين فإنما يقدم وجهة نظره في السياسة والأخلاق والثقافة، وفي كل هذه الأدوار التي يجسدها كل منهما، ولذلك احتاج إيصالها إلى ما يبرزها ويبرهن على صحتها من حجج تكسيها شرعية وتحمل القارئ على اعتبارها الصورة الأصل والأبقى في الذاكرة؛ ومن ثمة وجب بناؤها على آليات متينة تستند إليها، وتكون مرجعا مشتركا بين الخطيب ومخاطبيه؛ وبما أن لبّ الكتاب حديث شامل عن الأخلاق كما يدل عليه عنوانه، فإنها شكلت الركيزة الأساسية التي قامت عليها تلك الصورة.

ومن المعلوم أن موضوع الأخلاق كان محور حركة تأليفية واسعة في القرن الرابع الهجري أسهم فيها فلاسفة العصر ومفكروه، وتعددت على إثرها مؤلفات، مثل «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء» لأبي حاتم السبتي، و«أدب الدنيا والدين» للماوردي، و«حلية الأولياء» لأبي نعيم، و«المستجد من فعلات الأجواد» لأبي علي المحسن التنوخي، و«إخوان الصفا» و تفسير الفارابي لكتاب الأخلاق لأرسطو. والملاحظ أن تنوع الحلفيات الفلسفية لهذه الكتابات واختلافها أكسب مفهوم الأخلاق بُعداً إنسانياً مثالياً، نقرأه في «تهذيب الأخلاق» لمسكويه بجائيل التوحيدي، يقول: «غرضنا من هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به الأفعال عما كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا ولا تكلف فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وترتيب تعليمي»⁽¹⁰⁰⁾. لقد سعى مسكويه، وغيره من أخلاقيي العصر، إلى بناء تصور نجد فيه التوجهات الأخلاقية على اختلاف ثقافتها وحدة يأنلف فيها الجميل والنافع؛ ويكشف حونها للناس، مميز بين محددات الفضية والرذيلة، اللتين بحسبهما يقع الإنسان موقعا وسطا بين العالمين العلوي والعاقلي والأدنى المحسوس، «له نزاع إلى الطرفين: إلى ما ينحط عنه بالشوق إلى الكمال، وإلى

يُجلبو عليه بالنتزه عن النقصان، وهو مرتبهن بالأسباب العالية والذاتية وتابِع للغالب، ومنجذب مع الجاذب، وفاعل في ما علا عليه؛ وقيل أثره، وقابل مما انحط عنه وسرى إليه أثره⁽¹⁰¹⁾. فالإنسان بحكم موقعه تتجاذبه قوتَا الخير والشر، عروجاً بالنفس درجاتٍ إلى معدنها ونقطة اشتياقها، أو نزولاً بها درجاتٍ إلى أسفل السلم.

إن النفس في هذا التصور الأخلاقي مقسمة تقسيماً ثلاثياً: الناطقة منها، والغضبية، والشهوانية. فالأولى واعظة زاجرة تحذف زوائد القوتين الأخرين وتوفي نقائصهما، لأنها ترتفع بالإنسان عن طبيعته إلى البحث في خفايا أسرار لعالم، وإذا عرف العالَمين فقد عرف الله⁽¹⁰²⁾. أما الحسينان، فيقارنهما من جهة المشاكلة بالحيوان، إذ يماثل الإنسان، «صفو الجسد»، شبيهه «كدر النوع»: في حالة الكمون بالسبع والفأرة، وبثبات الذنب، وتحرز الجاموس، وحذر الخنزير؛ وبالكائنات الطبيعية؛ فيقال فلان كشجر الدفلى، وكالجمرة المرة، وكالجوزة، وكالأثرجه⁽¹⁰³⁾، ويقمهما استناداً إلى مدار أحوال الإنسان على الضد، كثنائيات الخير والشر، الصواب والخطأ، الشك واليقين، الصدق والكذب، العدل والجور، السخاء والبخل. ويرصد مناقشتهما المتعلقة بالخلق (واخلق من الخلق) وبالأمزجة، وبعقيدة القلب وضمير النفس⁽¹⁰⁴⁾، وقد يربطهما بأثر الأجرام والكواكب على الطباع، فزحل يوجب عجز النفس لأن البرد واليس من آثاره، لذا كان البخل من جنس الجبن لمشاكل لقوة اليأس، والسخاء من جنس الشجاعة المشاكلة لقوة الحرارة⁽¹⁰⁵⁾. إن مشاكلتهما للحيوان أو مقايستهما بالعناصر الطبيعية، يوصل إلى يقين شبه محقق، يقضي بعدم وجود العقل المطلق، لتكدره بالقوة المتصاعدة عن الطبيعة. وعلى هذا، فانفضيلة والرذيلة في الإنسان تقاسان بمخدي صفاء القوة الناطقة وضعف أو قوة الشهوة والغضب. فالشوب قائم من تصارع الأنفس الثلاثة، لذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين كما جاء عند أرسطو، فاخكمة وسط بين السفه والجهل، والعفة بين خمود الشهوة والشره، والشجاعة بين الجبن والتهور، والعدانة بين الانطلام والجور⁽¹⁰⁶⁾، وبهذا يكون التوسط لسبيل الأمثل إلى الترقى.

إن لتراتب العوالم والأنفس والعلوم، بالرغم من اختلاف مجالها، منبعاً تتوحد حوله، وهو الأخلاق، فهي سبيل سعادة الإنسان، والسعيد عند أغلب الأخلاقيين فاضل. لذلك جعل التوحيد أمهات الفضائل أربع حصول، هن دعائم العالم ومعالم انكمال الإنساني؛ لعل تقيمه لشخص الوزير ابن عباد من خلالها؛ سيمكن من استجلاء مذهبه الخلقى، الذي تضيف إليه لفقلمة الثانية عناصر أخرى.

ب - الكتابة في غرض الهجاء : خصّ الكتاب حيزاً واسعاً للنوع الذي سيحوي خروجه والقواعد والإرغامات التي تحدد أفق تلقيه والغاية المبتغاة منه: إلا أنه لم يسطر هذا القالب إلا لإعادة النظر فيه والإضافة إليه، مما أضفى عليه مسحة توحيدية من حيث المفهوم والمقصد يمكن إدراج خطابه ضمن ما عرف في البلاغة العربية بتعرض الهجاء، أو البلاغة الأرسطائية بالنوع البرهاني، ولكن ليس كمقابل قسري للممدوح، فهو - كما سبق - رجل التوسط القائم بانعدام المحض والخالص من كلّ شيء، الترافض للحدّين الأقصىين، بدليل العنوان المحايد الذي وضعه لكتابه، والمقتصر على صيغة الأخلاق، (أنظر مقدمة المحقق) أما قيمة الثلب المنصاة التي تشبّتها النسخة المحققة بعنواناً فرعياً - «مئال الصاحب ابن عباد وابن عميد»، فرمما اجترأ من صاحبها، وجمع بين الأصل المنحصر، وبين ما تناقلته المصادر المترجمة للتوحيد كعمد الأدباء، ووقيات الأعيان، ولسان الميزان وغيرها.

والحال أن عدم تعيين أبي حيان للأخلاق، بما يصفها، تركيز منه على حمولتها الدلالية التي توحى بمفارقة معنوية تنطق في صمت البلاغيات على وجه الإطلاق أو الشوب، والتي عمدت تدقيقها خاصة: من خلال حوارها مع الوزير ابن سعدان - محفزه على الكتابة عن الوزيرين - ر عليه : «وقلت أيضاً : ولست أسألك أن لا تذكر من حديثهما إلا ما كان جالياً لمقتهما، وداعياً الزرارة عليهما، وباعثاً عنى سوء القول والاعتقاد، بل تضيف إلى ذلك ما قد شاع لهما وشذ عنهما، من فضائل لم يثلها فيها أحد في زمانهما، ولا كثير ممن تقدّمهما»⁽¹⁰⁷⁾. يعتبر هذا النوع هائماً، وتكمن أهميته في جمعه ما تفرق في الكتاب من محددات مسوغة لاتخاذ الذم والمدح طريقة واحدة لصوغ الخطاب الأخلاقي، يمكن اختصارها في ما يلي :

- المدح والذم : يفترض أبو حيان إمكانية اشمال الخطاب الأخلاقي على الشقيين المكروهين للنوع البرهاني. وهما : الجميل والتمسح، وعدم الاقتصار على الطرف الثاني منهما وحده، حتى كان هذا الخطاب يُحمل على وجه التقدير، وهو بهذا يخالف المعتاد المعهود في تعريف الهجاء باعتباره ثلماً لشخص أو جماعة أو ملة أو غيرها، وذكرنا مسأولتها وسلبانها على حساب ما تحمله من مزايا : ويضرب لهذا التوحيد أمثلة، بنماذج من التراث العربي، اتخذت الهجاء هذه وغاية، تراوحت بين القرنين الثاني والرابع الهجريين، يورد منها مقتطفات أو يكفي بالتنصيص عليها، كرسالة ابن المقفع في معائب آل سليمان علي الهاشمي، ورسالة أبي العلاء في ذم فرخند

وزير المعتز، وأخرى في الوزير ابن الخطيب، وله فيه هذه العبارة الشهيرة: «لولا القدر يغشى
 ليصر، لما نهى ابن الخطيب فينا ولا أمر؟»، والجاحظ في ذم أخلاق محمد بن الجهم اليرمكي
 الفيلسوف المتكلم، ورسالة «الترجيع والتدوير» في الوزير محمد بن عبد الوهاب، وأبي طالب
 الجراحي في ثلب ابن العميد، وأبي راعب العتبي في هجاء الصاحب ابن العباد، وكتاب أبي بكر
 الخوارزمي في أبي الحسن البديهي الشاعر المنطقي وأستاذ ابن عباد، وغيرها كثير⁽¹⁰⁸⁾. ونعل في
 قيام أبي حيان بجرد شبه شمولي لهذه النماذج العليا الهاجية، محاولة تاريخية منه للتراكم الحاصل
 من هذا النوع الأدبي، يُستمر - من خلال المؤلف بينها - عمية حصر بعض ثوابتها:

- ثنائ غنطيتها وعلل كتابتها، فجعلها متوندة عن خصومات سياسية وأدبية ومذهبية بين
 الكتاب وأصحاب النفوذ، وخاصة الوزراء الكتاب.

- اتسامها بموسوعية الثقافة: فجميعها مثقلة بالأخبار التاريخية والشواهد الشعرية والنثرية،
 والمعرف الجادة والهازنة، وكل ما تحصن به إفادة قارئها.

- النزعة العقلية الجذبية المنجبة في التوسل بالأسئلة المستفتية لآراء الآخرين، لتكون حكما
 فيحصل بواسطتها الإجماع حول القضية المطروحة، ومن ثم تجاوزها للأبعاد الشخصية،
 وانفراجها في ما يخص العصر وأمر الجماعة.

- اعتبار هذه النماذج النثرية الهجائية بوزن تربيها لشخصيات شاذة عن المألوف، تصف
 ملامحها بعناية، ما ظهر منها وما بطن، وكثيرا ما تختصر صفاتها في نعوت دالة مثل «بخلاء»
 «الجاحظ»، و«عقلاء المجانين» «لنيسابوري»، و«أخبار الحمقى والمنغلين» لابن الجوزي، وغيرهما
 مما كتب في هذا المجال، قبل وبعد عصر التوحيدي.

ولعل هذه الثوابت، إذ ترسخ كون الهجاء نوعا مكتمل العناصر، فإنها، لصول بعائها،
 تصلح لأن تشكل جانباً من مرجعية كتاب التوحيدي في الأخلاق. يضاف إليها القرآن
 والحديث، والمأثور من الأقوال والأمثال في الثقافة العربية الإسلامية. لكن أرباب وأصحاب
 هذه الآثار، إما أنهم ماثوا به، أي بالتلب، إلى القول المنقذ واللفظ الموجه، والتعريض الذي
 يتجاوز التصريح، والتصريح الذي يجمع كل قبيح، وإما أنهم نحو منحى طي القبيح، وحجب
 الغيوب، وستر النقائص، مُسألة وجملة، و«هؤلاء... لا يعرفون فضل ما بين التفهين المذموم
 والبلاغة المحمودة... وما هو من باب البيان المشتمل على الحكمة، ما هو من باب العي الشاهد

بالمُهجنة»⁽¹⁰⁹⁾، والتوحيد لا يذهب هذا المذهب أو ذلك، بل يقف منهما موقفاً مفارقاً، لا الهجاء، مكاشفة وكشفاً للفنّاع، بحيث لا تقيح للحسن ولا استحسان لتقيح، فالمدار «تقديم الحق في العقد، وقصد الصواب عند اشتباه الرأي وغلبة الهوى»⁽¹¹⁰⁾. إنه يقرأ المورث الثقافي قراءة أخرى، إذ يعرف من معين المناذج التي ساقها، ولكن بما يُرغب في الهجاء يرغب عنه، باعتبار موقعه بين الجميل والتقيح، وبأخذ ما يدخل في حد الضرورة ونفي ما يورث عنه. أوليس الله «أول من حمد وذم، وشكر ولائم، ألا تراه كيف وصف بعض عباده عند ربه عنه فقال: ﴿نعم العبد: إنه لأواب﴾. ثم وصف آخر عند سخطه عليه وكرهيته لِمَا منه فقال: ﴿هَمَّانٌ مَشَاءٌ بِنَعِيمٍ، مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ فَفَعْنِيهِ أُنِيمٍ، غَتَّلَ بِمَعْدٍ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾»⁽¹¹¹⁾ أو لم يروى الصوري عن جرير قوله: «إذا مدحتم فاختصروا، وإذا هجوتم فأضربوا، فإن الناس لا يمشون بالشر»⁽¹¹²⁾؛ لأن الشر أصل في النفس والخير مكتسب فقط.

وعلى هذا: فإن مفهوم الهجاء بوصفه وفقاً على المكاشفة، إبقاءً ما يدخل فيها وحين يخرج عنها، يستلزم عناصر أخرى، كالشذو والخير، والحسن والتقيح، والاعتدال والانحراف والهزل والجذو، وجميعها جاز على أحوال النفس في صغرهما وكبرهما.

- الحير والشر: أحدهما عدم للآخر، فالخير تكلف والشر طبع، والطينة أغلب⁽¹¹³⁾، والشرية مجبولة على الشر؛ محمولة على ضده، وعنهما تصدر الأفعال؛ وبحسبهما يكون الاستحسان والاستهجان. فمن عمل خيراً أكرم من أجله ومن عمل شراً ليم عليه. إن الذم والمدح، عنى غير متفبين، لأن الثناء على الخلال الحميدة يعمل على نشرها وذبوعها والافتداء بها، وتلب الذم منها، مدعاة إلى تجنبها وتغاديها، فالهدف الأخلاقي غايتها وإن تباينت طريقتا القول.

- الحسن والتقيح: لعل افتراض اتخاذ الذم أداة تعويجية للسلوك، يستوجب اجتناب المكافاة واعتماد الصادق «فأشيد الهجاء، أمداقه»⁽¹¹⁴⁾، ونقل الأخبار والأقوال دونما تحريف أو تحريف أو تمويه جميعها تعمل عمل من يخرج الباطل مخرج الحق، كما في تكافؤ الأدلة، حتى إن كان بعض الممشوب، وبعض الحق مخزوماً، فإنه لا يقلب الصدق كذبا، ولا يجعل الحق باطلاً⁽¹¹⁵⁾.

- الاعتدال والانحراف: يدخلان في الخلق بوجه، ويخلصان منه بوجه، ويعمان أعور البدن والنفس⁽¹¹⁶⁾، والمقصود عنصر الذات بوصفه عاملاً فاعلاً في توجيه كل كتابة، ومنها الشافية «من الغيظ الذي فاض به الصدر؛ ومرح اللسان بوصفه»⁽¹¹⁷⁾. وللسان أعاجيبه وأما

بقرى الصدق وبسط الهجاء بوصفه رؤية بانية غير هادئة، وذلك بإرقاد هوى النفس، وإيقاظ لبني المحتكم لتفعل، بحيث لا يجرعة فيه، ولا كلول لعين الرضا عن العيب ولا مبالغة من عين نخط في إبداء المساوى. فقد عزا أبو سليمان المنطقي سرّ تقشي الهجاء بدل اثناء في عصره: كان الثلب أعلق بالنفس وألق بشفاها وألصق ببرد غليلها، «الأذن الذي يمدح يعلم عن نفسه ما نها كالعنيد، والذي يثلب يأخذ لنفسه ما ليس عندها كالمستقبل، فالفضل بينهما كالفضل بين إرم ما يملكه، وبين الغنم ما يطلبه»⁽¹¹⁸⁾. ولهذا فإن الانحراف والاعتدال منطلقين لا يوجدان إلا بالإضافة⁽¹¹⁹⁾.

الجد والهزل: كلاهما من صميم الأحوال النفسية والطباع البشرية كما جاء عند الجاحظ⁽¹²⁰⁾، كلام جار عليهما معاً، شريطة أن يكون المتكلم مالكا لتمام البلاغة، قادراً لها بكل زناد، قادراً يمزج الهزل بالجد إمتاعاً واستمتاعاً، وإدخال الجد في الهزل اقتداراً واتساعاً⁽¹²¹⁾. وعلى يوسع مجال القول الهجائي للتصريح والتلميح لتقصيد الت نقد والماكر، الذي قد يتحول إلى ربة دعائية، على الرغم من أنه فرع وهي أصل، ومن اختلاف حلفتيهما. فنخطاب الهجائي يثلب كشف الأقنعة وفق ضوابط صارمة، يحاول عبرها إيجاد أجوبة قارة، في حين يكتفي الثلب الساخر بوضع الشيء المرفوض موضع تساؤل. لقد بنى الكتاب خطابه على أسس علمية تقوم على النسبية المركبة بين المتقابلات، والأصل فيها نبذ الخدين الأقصيين، إيمان الشوب يعترتها جميعاً؛ ومن ثمة، سعيه إلى إذكاء النزعة الإنسانية في الكائن البشري، الانجذاب نحو الكمال والنقصان.

فلما صاغ الخطاب الأخلاقي مفدته من صميم المنظور الفلسفي للمتكلم، حائكا نه بصورتين، إحداهما خطابية - وهي البارزة - قامت على مذهبه الخلفي، ومن يتخذ القيم خطا لكتابه، من المفترض أن يكون متحلياً بها كما جاء عند أرسطو⁽¹²²⁾، والثانية ما قبل، وخاتمة باهتة في الكتاب، إلا ما كان من إحالات إلى سنة مغادرته حضرة ابن العميد إلى إصدا، والثقاته بالوزير ابن سعدان، وتنقله من الري إلى العراق وشيراز مسقط قلبه ورأسه. من كونها إشارات طفيفة؛ فإنها مرتبطة بالصورة الأولى، لأنها تؤثر على وضع العالم في القرن الرابع الهجري، المنتجع، المؤمل المرحل بين بلاطات ذوي الجاه والسلطان: من إجحاف من قبلهم، بل إن ظلمهم أحد أهم البواعث المحركة لكتابه في موضوع

الأخلاق. من ثمة، فإن الخطيب بوصفه معضيات قبلية وبعديّة؛ يصبح جزءاً من التخييل الجملة و يشكّل، بالتالي، قاعدة مشتركة مع مخاطبيه، ونوعاً من التعاقد الضمني بينهما، و حجة ترمي قضية الكتاب؛ ذات الأضروحة التقييمية لسلك ابن عباد؛ بشكل يمكن من إعادة رسم بورتريه من منظور توسطي يختلف عما خصته به كتب التراجم والأدب والتاريخ. فكيف اتى صورته من داخل نص ذي ثملات أخلاقية؟

2- الملامح المتحركة لبورتريه ابن عباد من الحضور إلى التمثل

نستند كتابة البورتريه على تصنيف: عادة ما يُنحَفها بالنسبة الأخلاقية المتأمله و الفيزيائية، أو الجمعة بينهما. وبراوح انشغالها بإعادة إنساج شخص من صميم الواقع ووسفه العمل على خلق شخصية متخيلة. وفي الحائنين معا، فإن وصفهما، غالباً ما يكون امتداداً لصفة، كالتخل مثلًا بالنسبة «للخلاء»، الجاحظ أو «بخيل» مولير، ولا يعدو أن يعدو البورتريه على إثرها. في نهاية الأمر تطوير اندريجيا لثمت من الثعوت كسا قال بارت⁽²²³⁾. ولعل نص البورتريه، وما يتعلق به من صورة موصوفة، رهينان بمقصد الكتاب، وبحسب ما علمه إرغامات النوع الأدبي الذي يكتب انطلاقاً منه، ثم بحسب وظيفه البورتريه المشروطة بالضرورة بفكر العصر وإيديولوجيته، لا سيما إذا كان شخصية فعمية مر تطة بفترة معينة، فاعلة في سيرورة التاريخية؛ وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بالحضور الفعلي للشخص الموصوف.

أ- الحضور: تظرح كتابة البورتريه إشكالية «التبديل»⁽²²⁴⁾ في حالة حيكها لصورة شعاع واقعي، إذ إن وجوده سابق على مثله الخطابى أو وجوده النصي، ولذلك فإن إعداد البورتريه بالاعتبار هذا الحضور الفعني، الراسد لأدواره الاجتماعية والسياسية والثقافية كما هو بالنسبة لابن عباد، لما تكتسيه من أهمية في الاستئناس بزوايا نظر أخرى، لعلها هي الأخرى بورتريهات وتخطت سواها بحكم اختصاصاتها؛ ككتب السر والتراجم والخوليات والطبة التي تصلح مرجعة تبتق منها صور أخرى، تُقاس عليها تعضيداً أو تنقيداً، يمكن، بالتالي، من كيفية مرور البورتريه من خارج النص الأدبي إلى داخله، وتفحص المسافة الفاصلة بينهما؛ بحالي الكتابة مختلفان كما سيتبين.

الصاحب بن عباد من خلال كتب التراجم والمصنفات الأدبية: أوردت كثير من هذه المواقف أخباراً عن أبي القاسم إسماعيل بن عباد (326 - 385 هـ) تمثل لها، بما يلي:

- قال النعماني : «هو صدر المشرق وتاريخ المجد؛ وغرة الزمان؛ ويتبوع العدل والإحسان؛ ومن لا حرج في مدحه بكل ما مدح به محمود، ولولاه ما قامت لفصل في دهرنا موق»⁽¹²⁵⁾.

- قال اليميني : «هو كافي الكفاة؛ وهو الذي لم يسبق في الفضل والإفضال؛ ولم يلحق في المجد والإجلال، كان الدهر به حاملاً فأجيب بأكرم ولد»⁽¹²⁶⁾.

- قال ابن النديم : «بته أوحد زمانه وفريد عصره في البلاغة والفصاحة والشعر»⁽¹²⁷⁾.

بلاحظ على هذه المقطعات ما يلي :

- لتعميم في صوغ التعريف بالتدريج له، ندرجته يمكن محبه على معظم وزراء الدولة العباسية؛ تراجم النعماني، مثلاً، أغلبها متشابهة في الفكرة والصيغة، مما يهتدي إلى سير عامة ومتماثلة.

- المبالغة المبهجة المفرطة، والتي تصنع بسبب أسلوبها المنمق وفراطتها في استعراض مظاهر المنظمة مستسخات هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع، فياقتوت والنعماني، كلاهما اضنع على «أخلاق الوزيرين» ونقل عنه، ومع ذلك احتفظ خطابهما بنغمة الإطراء.

- غلبة الانطباع والنظرة الأحادية على المؤلفات يفترض أن تكون صدق لنصوت الجماعي.

عالمهذه الأسباب، ذهب النوحيدي إلى إيضاح موقفه من هذه الكتابات في تعريف بين، قال:

«وإن عباد - حفظك الله - ليس بصغير القدر، وابن العميد لم يكن خامل الذكر، وما فيهما من هو غرة زمانه، وتاريخ دهره: نباهته وحبته، وطول أيامه وامتداد دولته، ومواتاة مراده؛ لغة الناس له، وتوجه الأضمار إليه، فكيف يحزف أحديث عنهما بحزف، وينزق الكذب المزق، أو يدعي الباطل عنهما مُدْع؟ هذا ما لا يطمع فيه حصيف، ولا يعمل عليه عاقل؛ من حديث الدين والكرام والتعقل والمجد والسيرة والتهدي والوجود والبذل، ليس من حديث الفتع والختال والإنفاق والدولة والسناء والمرتبة في كل شيء»⁽¹²⁸⁾.

يبين النص عن منهج الكتاب في تناول صورة ابن عباد، حيث ينطلق من المتداول عن ابن - الذي يشكل مادة كتب التراجم بصفة عامة، بتدليل إعادته لألفاظ بعينها وردت عند غيره، تؤكد ظاهرتي التعميم والمبالغة السابقتي الذكر - ليقيم معادنة تقضي بصحة طرح «أخلاق الوزيرين»، إذا ما صح ما ترجمه سير كتب التراجم؛ على ما هي عليه من تجزيف، فمنهجها الكتابيين، بذلك، مختلفان كما يبين الجدول الموالي :

الأخلاقي	كاتب التراجم
<ul style="list-style-type: none"> - الاهتمام بالسيرة الأخلاقية. - التأمل أو المعاينة عن كثب. - الانطلاق من الحاضر في استباق للمستقبل واسترجاع للماضي. - الشخصية شاذة، ومن ثمة يبحث الحفظ في استعداداتها الفطرية ونزوعاتها النفاذة. 	<ul style="list-style-type: none"> - الاهتمام بالسيرورة التاريخية. - الانطباع واعتماد المتداول من الأخبار. - الانشغال بربط الماضي بالحاضر. - شخصيات الحقبة أسطورية، ومن ثمة ينتج عنها خطاب البطولات.

إن كلا من كاتب التراجم والأخلاقي منشغل بالشخصية امطولية أو الشاذة عن البراءة مع اختلاف الاختصاصين ومصادر الكتابة، الأولى قد تدرج في إطار رسمي أو شبه رسمي والأخرى فلسفية أدبية. فاختلاف زوايا النظر - إذن - ينتج عنه اختلاف المنطق والغاية. ومجسامة عمل الأخلاقي، لاسيما وموصوفه شخصية فعلية أباي البعد المرجعي أي «الحضور» صورته المترسخة في التخيل الجماعي، التي قد لا يتبناها بالضرورة البعد الخطابية عند مستوى التمثل.

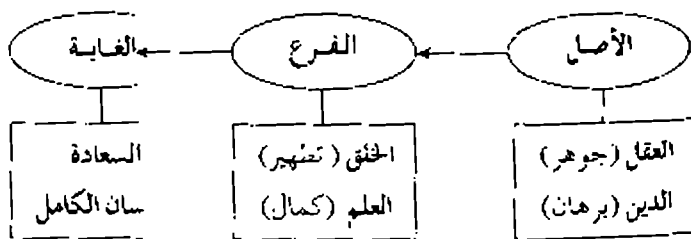
ب - التمثل : تفترض مسألة التمثل قيام البروتريه على الوظيفة الإبدائية؛ أي الشخصية بدل الشخص، والصورة الخشائية عوض الوجود الفعلي انطلاقا من ازدواجية الموصوفة. إلا أنه في حالة ابن عباد، قد يكون حلولا وليس إجلالا، بما أن صورته معا سيرتين مختلفتين، إحداهما من وحي الدور الاجتماعي للشخص وزيفه، والأخرى سليله الأدبي المسائل لحقيقة الطبيعة الإنسانية.

هذا التفاوت الذي أعلى ابن عباد مقايسة له بالنبوة، وشاكله، في الآن ذاته، بالبراءة يستدعي - حتما - عناصر المماثلة، بل يجعلها من أساسيات كتابة البروتريه، لأنها بمثابة جسر المرور من الحضور إلى التمثل، والانتقال من حدث الوجود الفعلي إلى أحداث الوجود البياعث على اندهول أحيانا. فالتمثل، على هذا، ليس إبداعا لما لم يكن موجودا، وإنما إنشا مثال سبق إليه، تكمن مهمة الكاتب على إثره في ما أجمله «La bruyère»، قال : «المتجمع ما أعارني إياه، لقد استعرت منه مادة كتابي وتعهديتها على قدر استطاعتي. وما هو

لها الآن، وقد أنهيته، فإنه من العدل أن أعيدها إليه»⁽¹²⁹⁾. فالنقاوت، إذن تمثل والخضور هو المسافة التي يسألتها الأخلاقي والقارئ، لا سيما إذا كان الخطاب ينهضه كشفية انتقادية؛ كما هو الحال بالنسبة لكاتبها.

يضع التمثل ابن عباد الوزير على محك منظومته القيسية، ويفحده الخلقية في ضوء: «خصان ثلاث، من دعائم العالم، وأركان الحياة، وأمهات الفضائل، - مصالحي الخلق في العاش والمعاد؛ ومن: الدين، والخلق، والعلم، بهن يعتدل الحان، وينتهكمان، وبهن تمتك الأزمة؛ ويُقال عز ما تسمو ببه الهمة، وبهن تؤمن الغرائل؛ وتحمد لغو... العقل... أولهن؛ بوبه يتم آخرهن، وعليه يجري جميع ما افتن القول به»⁽¹³⁰⁾. يحدد يدي هذه الأوليات إجمالاً، ثم يفرط عقدها تفصيلاً، فآدين جامع للمرشد والمصالح، يصفو كلما بُعد عن المنازعة والمراء، ويثبت بالاستدلال والبرهان. والخلق، نظام الخيرات، به تظهر الخلال من الدنس؛ والصياح من الرضاء. والعلم حياة نيت وحيي: يكمل، فصاحه مائت الفضل، بريء من المعايب؛ صائرٌ بى الغاية الفصوى⁽¹³¹⁾.

فتحديد هذه الأوليات يبدأ بأعضاء كل منها مقابله بوضوح: فالعمر؛ والدين برهان؛ والخلق تطهير؛ والعلم كمال؛ ثم يخضعها لتراتبية دقيقة تحل العقل المرتل، ثم الدين باعتباره استدلالاً وبرهنة عقليين، وهما أصلان، وتبعاهما العلم والخلق. ولا أبو حيان بتحديدتها وترتيبها، وإنما يبحث، أيضاً، عن العلاقات النازمة لها، فبالعقل «الدين ويُقوِّم الخلق، يتبس العلم ويلتمس العمل»⁽¹³²⁾. إن غاية الفضائل الأربع إبلاغ السعادة، فأسعدهم من تحت طيبته بجاء الترقى؛ كما أنها متعاقبة تعالق عطف للفرع على ل كما يتبين مما يلي:



لقد حدّد التوحيدى المرتكزات الخلقية التي سيحوك منها بوتر عباد مراتبية مترابطة، صفة نزعته التأمينية في استبانة دخيلة الأحوال النفسية خصصها، اجتمع له الوقير من الجبار عن سيرته، سواء المروية منها عسى لسان الجلساء والندماء مرءا والمتكلمين والأدباء،

أو المحكية من طرف العامة من خدم وبطانة. بما أن ابن عباد كان سائسا للخاصة والعامة، لهذا تجاورت وتجاورت أصواتهم. فأخطاب، إذن، يلتزم «بالحضور» أي بشخص ابن عباد وزير الدولة البويهية - بعيدا عما تداولته كتب التراجم المُشار إليها - وينبغي تمثله له على النقيض الأربع السابقة، انطلاقا من إعادة تأسيس المجلس باعتباره فضاء تاريخيا، يكون التقم عليه التوحيدا، يسأل ويستفتي الرعية في شأن سيرة الراعي، وأول السؤاَل كان عن القوة الناطقة عند ابن عباد.

1- العقل : ركزت الأصوات الناسجة للنص على العقل بوصفه قيمة كبرى، لدرجة يمكن معها اعتباره الموضوع المركزي التي تتكشف حولها باقي القيم الأخرى. ومن ثمة، فإن تجميع الآراء الخاصة بها، الخالصة لها، يمكن من الوقوف على دلالتها العامة. وقد تراوحت الصفات المتعلقة بها بين نعوت وتواحق بها تفوق مقامها. كانت الهيمنة لأربع منها: تصدرها الرفاعة - وهي الأكثر ورودا واضرادا - ثم الجنون، فالحمق والرغونة.

ومعلوم أنها جميعا أضداد للنهي والعقل. فالرفيع، «الأحمق الذي يتمزق عليه عقله... لأنه أخلق فاستمر واحتاج إلى أن يُرفع»⁽¹³³⁾. وذو الجنة والمجنة، يادية علاماته دالة عليه حر كانه، وإن كان فعل الجنون بحيل في الأصل إلى الإخفاء وليس الإبداء، إذ الجنان : القلب لاستتاره في المصدر⁽¹³⁴⁾؛ وقد يشترك الحمق مع الجنون في شق من معنى الاستكانة، لأن أصله الكساد وفرعه الغرور، ويلتقي مع الرغونة من جهة الاسترخاء، فالرغونة : «الحمق والاسترخاء». وتأمل معاني هذه الصفات يبين عن :

- تراوحها بين الاستتار والإظهار.
- تشبيها بالثوب البالي المنسل الخيوط، الداعي إلى الرفو والرتق.
- إجماعها على نقصان العقل وضعفه.
- ولعلها الدلالات التي تحرك في فلكها النص. فالصاحب يكون أحيانا، أحمق بلغا، يطاول بحمقه فلا تنكشف حقيقته إلا بعد مراس طويل، وأحيانا أخرى يكون رقيقا، تنطق حر كانه وسكاته عن جنونه ورغونته، فيذهب كلامه في كل صقع، مما أشكل أمره على القريب منه والبعيد عنه، ولهذا جاءت المنظورات إلى ضعف عقله متنوعة، مكونة لصوره متكاملة، توزعها ما يلي :

رفاعة الطبع : مرجعها الطليش، وسرعة التحول من حال إلى حال، وضعف التمييز، وسهولة

الانخداع، وبذاءة اللسان. وجميعها رُدت إلى إصابة ابن عباد بمرضى البرسام والصرع⁽¹³⁵⁾، وعلاتهما الهذيان وكثرة الأوهام، وسببهما عدم التحكم في القوى الغضبية، فسوء الطبع «أملك له، ولعادة القبيحة أغلب عليه، والإفلاخ عن المنشأ المعان بالطباع عسير، ولعله ممنوع»⁽¹³⁶⁾.

الرقاعة المشوبة: أي الموشحة بغدر من اتعقل، فلا يخلص فيها العقل ولا اللحم. وكل كندر بالتركيب فلما يصفو، وكل مركب على الكدر فلما يعتدل⁽¹³⁷⁾. وقد لوحظت رقاعته المزوجة أيضا في كتاباته، فقد أشار الشيخ الخراساني إلى أنه «كان يلوح خلل كثير تقوم من أهل الاعتقالات والأدب والحكمة من رسائله ورقاعه، وكانوا يحملون الذنب على الوراقين»⁽¹³⁸⁾، ولعل مردها هنا إلى غلبة الحماسة على المشئبين عموما، وهو أحد تأويلات هذه الآفة عند ابن عباد.

الرقاعة المقتدرة: نحو صولة بنفوذ صاحبها وسلطته، وانقياد الناس وطاعتهم له لخوفهم منه. لذلك نحاسي ندماؤه مخالفته أو تخطوته تفاديا لغيظه وغلظة قوله وشناعة فعله. فالمجنون القادر المطاع، كالعاقل الضعيف المعصي، كلاهما مفتقد إلى السواء.

الرقاعة القيمة: ويتم النظر إليها في خصم صنيتها بقيم أخرى قد تنفيها أو تثبتها، منها على سبيل المثال: ثنائية العقل والكرم، فقد عرف عن ابن العميد تعفنه وبخله، وعن ابن عباد سخاؤه وحمقه. إلا أن «العقل لا يكون تاما وهناك خساسة، والسخاء لا يكون محمودا وهناك حماقة»⁽¹³⁹⁾.

تنوعت أشكال الرقاعة وتدرجت من اللصيقة بالطبع إلى الشرعية، فالمعلقة بالأخلاق وبآداب السياسة والرياسة، أجمعت أن العقل نسيج متماسك وعقد منتظم، إذا انحلت اعتل الجزء واختل الكل. لأنه يعقل أهواء صاحبه، لذا كان مميذا للإنسان من الحيوان. وسواء أكانت رقاعته خالصة أم مشوبة، فإنها تنفي عن صاحبها قيمة القوة الناطقة. فماذا عن الأصل الآخر؟ علما أن «كل من فسد دينه فسد عقله» في نظر أبي حيان.

2- الدين: يمكن التركيز في هذا الجانب من تقييم تدين ابن عباد بين مذهبي الاعتزال والتشيع على فكرين اثنين، تتعلق الأولى بتوجهه المذهبي ووضعه على محك الاعتزال والتشيع، وتبحث الثانية في علاقة الظاهر بالباطن عنده عموما، دون قصره على مذهب معين.

الاعتزال: عرف عن صاحب انتسابه إلى المذهب المعتزلي، ودعوته إليه، وتمسكه به، وله فيه رسائل عديدة «كالإبانة عن مذهب أهل المعتدل بحجج من القرآن والعقل»، و«الهداية والضلالة»،

و«التذكرة في الأصول الخمسة» وغيرها⁽¹⁴⁰⁾. وبالرغم من وفير كتابته عن المذهب ونصرتة فإن «أخلاق الوزيرين» يضع انتماءه موضع شك، ولذلك استند إلى مبادئ الاعتزال للتحقق مدى عمل صاحب بها وصحة اعتناقها لها. ومن ثمة، اختير قوله «بالعدل والتوحيد» و«الويعيد» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» قياساً لقوله على فعله، فأبانت الروايات الرام لسلكه عن سفكه دم آل العميد، وسمه لأولياء نعمته من الحكام البيهيين، والوقية بكل ظن به معاداته، وظلم القريب والبعيد، والامتنان بالقليل والكثير. وفي «عشر هذا سقوط المرو والانسلاخ من انديانة»⁽¹⁴¹⁾. وعلى هذا، يجعله الخطاب الأخلاقي من مرتكبي الكبائر، وراة المحظورات، وإذ ينزله منزلة فوق الرندقة ودون الاعتقاد، فإنه بالتالي يُخرجه من المذهب قصاً. ووجوباً بإنفاذ الوعيد على العصاة.

يعزو الخطاب إخلاله بأهم دعائم الاعتزال إلى شيخه ومرشده أبي عبد الله البصري «كيف يكون مرشداً من ليس يرشيد، وكيف يكون رشيداً من لا يفارق الغي»⁽¹⁴²⁾؛ وقد ثب عنه، إضافة إلى غيره، عي لسانه، وعجزه عن مناظرة الفرق الكلامية الأخرى في مسائل عددا واعتذاره بعقل راهية تعفيه من الجدل وتبعاته. والخطاب الأخلاقي بتفيه انخراط ابن عباد سلك الاعتزال، وأخذ - في أحسن الأحوال - عن من لا تصح معرفتهم في هذا الباب، بين الاعتزال الفاسد ممثلاً في الوزير وشيخه، والاعتزال الصحيح على مذهب أئمة كواصل العطاء، وعمرو بن عبيد، والنظام. فماذا عن التشيع؟

التشيع: سمع أبو حيان الوزير يقول: «لله عندي أباد متضاعفة ونعم متكافئة، من أجلها لم يغمسني في مذاهب الإمامية. ومع هذا كان إذا عمل قصيدة في أهل البيت غلا وتجاوز، وغا من الصدر الأول، وأدعى على الشيخين البهتان، وعرض وصرح»⁽¹⁴³⁾. بمد هذا النص بعنا تضيء مسألة تشيع صاحب.

العصر الأول، إقراره بتعاضفه مع المذهب الشيعي، وما يفترضه من حجة لآل البيت، واعتة بشرف العترة، وتقدير للأشراف العلويين.

العصر الثاني، نظمه لقصيد وفير يُنشد على طرق النوح الشيعي، وتأليفه في أصول التنا ورجالاته كتبها «كتاب الزيدية»، و«كتاب الإمامة»، و«كتاب الأنوار»، و«رسالة في عبد العا الحسن» وغيرها⁽¹⁴⁴⁾.

العصر الثالث: إنكاره لخلافة «أبي بكر» و«عمر»، والتعريض بهما على غرار غلاة الشيعة من الإمامة والرافضة، والإقرار بأرثوية «علي» عليهما.

تفيد هذه الإشارات، بما يوجز القول في هذه المسألة، إذ يفند الكتاب في مواقع مختلفة العنصر الأول، بدليل ابتذاله لثردد عامة الشيعة وخاصتهم عليه، حدّ التألف منهم. أما تأليفه عن المبادئ الشيعة، وخاصة الزيدية منها، فإنه كان إلزاماً وإرغاماً، ومسيرةً منه لأنّ بويه وإظهاراً لولائه لهم؛ فقد كانوا على مذهب زيد بن علي بن أبي طالب، وهو يزعم أنه عنى مقاتته، «وزيد - يعلم الله - منه بريء»، نفسقه وفجوره ونهتكه وظلمه وغضبه ونهبه»⁽¹⁴⁵⁾. أما غلوه في ادعاء التشيع، فهو على غرار الفرق الممعة في تأويل الظواهر الدينية بما يُجانب العُنف والصواب، ولذلك اعتره البعض شيعياً اثني عشرياً، وعده البعض الآخر رافضياً. فقد روي عن القاضي عبد الجبار ما تقدم للصلاة عليه قوله: «ما أدري كيف أصنّي علي هذا الرافضي»⁽¹⁴⁶⁾.

لقد حاول الخطاب الأخلاقي الوقوف على خفي توجهه المذهبي، متسائلاً إذا ما كان بن عباد متكنماً دعياً أو برأً تقياً، وهو السؤال الذي يجيب عنه بنفسه كما يلي⁽¹⁴⁷⁾:

لَوْ شِئْتُ عَنْ قَلْبِي يَرَى وَسْطَهُ سَطُرُ ابْنِ قَدْ خُصَّ بِأَكْثَابِ
العدل والتوحيد في جانب، وحبّ أهل البيت في جانب

لعلّ ما يفسّر ازدواجه المذهبي هو قيام الزيدية على بعض الأصول المعتزلية، ذلك أن زعيمها كان تلميذ علي يد واصل بن عطاء⁽¹⁴⁸⁾، ثم إن هذا الازدواج يجد ما يفسره في نوعية الجدول الدائر بمجالس الساسة، الأبعد الموضوع عن البحث في الأمور الدينية الصرف؛ وعن نهج الاستدلال المقبول، حتى أصبح سفسطة وتضليلاً. فأخرج علم الكلام عما جاء عليه في نشأته الأولى إلى المغالطات والمنازعات المحتكمة إلى الختل والبراعة اللغوية، المؤديتين إلى غالب ومغلوب، ونصرة للذهاب عن حق أو باطل، والتشنع على بعضها البعض، وبالتالي تكفير كل فئة لأخرى. الشيء الذي أساء إلى عقل الجماعة واعتقادها، وتقريفها شيعاً تحلل وتحزّم بحسب اتّماثها المذهبي. ومعلوم أنه إذا تكافأت الأدلة، فإن الاستدلال بها يسقط، وهو الأمر الذي يشهد به أبو عبد الله البصري، شيخ ابن عباد، قال: «آخرُ ما عندي أن الأدلة تتكافأ، وأن المذاهب والآراء والنحل جارية بين أربابها على قوة النتائج وضعفها، وجودة العبارة ورداءتها»⁽¹⁴⁹⁾.

ومن ثمة، فإن انتقاد التوجه المذهبي لابن عباد، انتقاد للمتكلمين وكشف لزيغ ادعاءاتهم،

وخرجهم عن مجال العلوم التي يشتغلون بها، فهم ضدّ الشريعة والحكمة والعقل. وقد كره التوحيدى واعياً بحضوره موفقه من علماء الكلام، فقد يُتهم بالتحاميل والتناول عليهم، كما استدرك هو نفسه مرراً: «عنى أنى ما بهرحت مذهب المتكلمين، ولا زُيْتُ مقالة المتفلسفين»⁽⁵⁰⁾ وربما لحواقفه الجريئة انقلبت عليه الآية، وأتهم بالقدح في الشريعة والقول بالتعطيل ووصف أعداء الصحابة بالغبائخ، ليُجعله ابن الجوزي بعد ذلك أحد زنادقة الإسلام الثلاثة وأتداهم عليه⁽⁵¹⁾ لقد أبان البحث في اعتزال ابن عباد وتشيعه عن فساد سيرته وضعف عقيدته، وعن افتقار طروحه - ككُلّ متكلمي عصره - إلى الاستدلال المعقول والمقبول، اللذين من المفترض أن يقو عليهما علم الكلام. فماذا عن الخلق والعلم، وهما الفرعان المعطوران على الأصلين (كما سبق الإشارة)، وما موقع الوزير منهما؟

3- الخلق: تابع المنظومة الأخلاقية تفحص سيرة ابن عباد، وتركز في هذا المقام على الجانب الخلقى، وهو الباب الذي يقع به التفاوت بين الأشرار والأخيار والسفلة وذوى الأقدار كما يقو التوحيدى⁽⁵²⁾. ويمكن ترتيب مادته الوفيرة المرؤية والمرئية تريبياً تدرجياً يعود إلى أصل الطيبا فالنطبع، وصولاً إلى ما يتحصّل منهما؛ أو انطلاقاً من الخلق إلى التخلق فالإخلاق.

الخلق: متصل بما انصف به ابن عباد بحكم السجدة وأصل التركيب، ويتم التركيز في هذا المستوى من حنقه على إيذائه من غير تبرير. فقد أثبت الروايات بطشه وسرعة تبدل أحواله، وأحدثائه من هلع وخوف عند جلسائه والنافقين عنيه، إذ إن وليه هالك من كثرة ألوانه وعدوه من سطوة سلطانه: كل منقلب عن مجلسه، نافر من عشرته. وقد ردّ التميمي ظلمه إلى الشر المتأصل فيه قال: «أحرى اعتقادي فيه أنه خنزير قد أعطي قوة أسد؛ فهو يفترس بمنه وشامة، وكنت أرى ما مضى أن الشر مكسوب بالقصد، حتى شاهدتُ هذا فتحوّلت عن الرأي الأول، وقلت: الشر في بعض الناس لا يوصو بالطبع»⁽⁵³⁾.

إن قلة رحمته وشدة قسوته الذاخلتين في أساس جبلته شاكلته بالحيوان سماجة وبطشا وأحلاة من الأنفس الثلاث أسفلها وأذلها، فأزنتها دركات إلى الطبيعة البهيمية: فهل يكون للخلق أثر في التخلق؟

التخلق: والمقصود به التظاهر بما ليس في أصل التكوين، وتكلف مظهر يخالف لما تنطوي عليه النفس مُصانعة، وبالتالي التحلي بغير الشيم المتأصلة فيها. وقد عرف عن ابن عباد مخالفة ظاهر

لمباطنته؛ وضرب النص لها أمثلة عديدة، أكثرها اضراदा نكته للعهد وإخلافه للوعد؛ فقد كان يستقدم لهم العنم والأدب، ويستدر جهه المناظرته ومطارحته الرأي؛ يوهمهم بالأمان، حتى إذا اطمأنوا وجأهروه بحقيقة ما يعتقدون، وقاسموه ذخيرتهم، انقلب عليهم غاضبا، معاتبا، أو معاقبا⁽¹⁵⁴⁾. فسلك المكر يبين عن تخلقه الفاسد بأخلاق العلماء. وعموازة ذلك، يعرض النص لسخائه الكاذب، بدليل اقتران بذله بابتذال النفوس وإذلائها، ومعلوم أن شر الخلق؛ من إذا أعطى ذم، وإذا ذم فحش.

لهذا السبب، تراوح أغلب قاصدي مجلسه من الممنوحين بين صابر على رقاغته كذبي حبان، أو مقرب لغاية لديه، لا يقي بها سواه؛ كالهمناني. أو مستكف لشر لسانه كالخوارزمي. أما الخارج عن هذا التصنيف فعضاؤه لهم مردود بالمنة، وهي راجعة في حقيقة الأمر إلى مزيج من البخل، وبذاءة اللسان، وإخلال بصك الأمان تجاه ندمائهم، وبعض السجاييا يتسبين إلى بعض كما قال ابن الرومي⁽¹⁵⁵⁾، وجميعها اصطناع لصورة الحاكم الكريم، ولدور العالم أعارف بأداب المجالسة والمؤانسة؛ والتظاهر بهما تمهيد لمستوى أدنى من سوء الخلق.

الإخلاق : تعبير عما سبق من صفات شاذة ، وأخرى مناقضة لوضع صاحبها، كسعيه نحو الرفعة، وقد تأنها، إن عرضا أو استحقاقا؛ وحقده على أهل الفضل والكفاية، وهو القائم بأمرهم، والادعاء لنفسه ما ليست تبلغه خروجه عن حدها. ولا تبرير لهذا أو ذلك من ابن عباد الأمر النهائي، إلا ما كان من عقله الذي أخلق واحتاج إلى أن يُرقع⁽¹⁵⁶⁾، ومظاهره متعددة، يمكن بالاقصصار على ظاهرتي : الحسد والكبر. فقد اشتهر عن الناصب حسده لكل عارف يعلم، «ومالك لصناعة الكلام، حتى إنه كتب رسالته في «الكشف عن مساوى المتنبى» قصاصا منه، لخرضه الامتثال لرغبته في مدحه.

مثل ارتفاعه عن الخاصة، وهو دونها، كاذ تقريبه للعامة. حذ تقصيصه حلقات لتعلم لغة المكلمين والمقامرين؛ فبقاؤه على «الأقطع الكوني». «أمدا في ضيافته لهذا الغرض - وهو الذي يشهد على نفسه أنه لم يبق في الدنيا منكر إلا أتاه، ولا حتى إلا ركب⁽¹⁵⁷⁾ - دليل على خلطه بين مقامات الخلق. وكذلك دأبه في إحاق الجشع بالنزبه والجاهل بالعالم من الوافدين عليه. ولا غرابة أن يقترن ضعف التمييز هذا؛ بامتحاله لمظاهر الأبهة، وشدة إعجابهم بنفسه؛ يشهد لها بالتفوق على معاصريه وسابقه من وزراء الدولة العباسية، وكتاب دواوينها الذائعي النصيت كابن الزيات، وابن خاقان، وابن الفرات، وابن مقله، والحسن بن وهب وغيرهم، «وهل كانوا - كما يقول ابن

عباد - إلا دوننا إذا ذكرت سيادتنا ، شوهدت سعادتنا . ولدت والشعري في طالعي ، ولولا دقة لأدركت النبوة... فسن ذا يجارينا ويغارينا ويبارينا ويعاديننا ويُسارينا ويُسارينا ؟» (158) . فصناع الكتابة مقصورة عليه ، والنبوة كانت قاب قوسين أو أدنى منه ، بل هو واحد الدنيا تيهًا وخيلاء ، لقد ردّ أبو محمد النباهي مثل هذا الخلق وغيره مما يعرّ المروءة ويشينها إلى أربعة أصول : الحمالة والرقاعة والرعونة والجنون (159) . فالأولى خاصة بالكتاب واضحة في مفاضلاتهم ومفاخراتهم والثانية بالقضاة لانتفاش عقولهم ، والثالثة مرتبطة بجهل العامة ؛ والأخيرة ديدن أصحاب النحال المتهالكة الدائمة للصراع في ما بينها . والنصاحب بن عباد ، باعتباره كاتبًا ووزيرًا ومنحدرًا من العامة ومنتكّمًا ، ضارب فيها بكلّ سهم ، آخذ بالنصيب الأوفر خلُقًا وتخلُقًا وإخلاقًا ؛ ومن هنا جدوى فتوى الشيخ الزعفراني فيه ، قال : «وجدته مُثريا من العيب ؛ كأنه خُلِقَ عيبًا مما مُلِيَ خُبثًا سفههُ ينفي حكمة خالفه ، وغناهُ يدعو إلى الكفر يرازقه ، وأنا أستغفر الله من قرني فيه» . (160) هل عن خلقه ، فماذا عن تقييم علمه ؟

4- العلم : تضمّن كتاب «أخلاق الوزيرين» تصوّر أبي حيان للعلوم وتصنيفه لها إلى لغوية ودخيلة وشرعية ، وهي عنده متصلة متكاملة ، ولهذا جاءت «رسائله في العلوم» ردًا لقول القائل «ليس للمنطق مدخل في الفقه ، ولا للفلسفة اتصال بالدين ، ولا للحكمة تأثير في الأحكام» (161) . ولعلّ أحد أسرار اتصالها ؛ صدورها عن منبع واحد ، «فالعلوم الشرعية تاجها الأخلاق ، والعلوم اللغوية تتجمع في الآداب الذي يعني من بين ما يعني مكارم الأخلاق ، وإكليل العلوم الدخيلة هو الأخلاق» (162) . ولهذا جاء مفهوم العلم عند تحديده للفضيلة ، قائمًا على الخلق المتخرج نحو التطهير ، وعلى الدين قياسًا برهانيا والعمل حصيلة لهما ؛ يوحدها هدف طلب السعادة وبلوغ بعض الكمال .

تبعًا لتصوّر أبي حيان ، فإن العالم من جمع بين أصناف هذه العلوم ، وختم عليها بأثر لا يتغير غيره ، وبرز في أوتقها صلة بطبعه وطبيعته . فما حظّ خصمه منها؟ لاشك أن اللغة مدخل إلى العلوم ، وعتبة الولوج إليها ، إنها عند التوحيدي مادة الكلام لاشتمالها على المعجم واشتقاقاته والتصريف وأبنته ، والوزن وضروراته ، والنحو وعلله . والإلمام بأجزائها إبهاز في فنون القواعد وإبحاز في صناعة الكلم . وابن عباد لم يكن سوى شاذٍ منها ، ضئيل المعرفة بها وبالفاظها ومعانيها لا يضاهي شدوه بها إلا ادعاؤه التناظر في المسائل اللغوية مع كبار نحويي ومناطقه عصره ؛ والتفوّق

عليهم بل وإفادته لهم، وتخطيته لكتاب «انفصيح» لأبي العباس بن يحيى ثعلب، و«مختصر» الجزمي، «وهو ذلك المخطئ المحرف، إذا وزنت كلامه بالقسطاس، واعتبرته بالقياس على ما أوضحه العلماء والحويون»⁽¹⁶³⁾.

إن مجال اللغة يسوق إلى سوان صناعة الكتابة ومكانة ابن عباد منها، والذي أفاض القول فيه أبو الربيع بن الليث عند تصنيفه الكتاب إلى سبعة أنواع: «الكامل، والأعزل، والمبهم، والرقاعي، والمخيل، والمخلط، والسكيت». فأما الكامل فهو الذي له في الإنشاء والإملاء حظ. والأعزل: الذي يخل ولا يكتب. والمبهم: الذي يكتب ولا يخل. والرقاعي: الذي يبلغ في الرقاع حاجته، ولا يصلح لعظم الكتابة، والمخيل: الذي له عارضة بيان، ورواية وإنشاء، وتعرف بالأدب، ولا طبع له في الكتابة؛ وإذا كان عاقلا صلح لمنادمة الملوك. والمخلط: الذي يرى له في الكتاب الواحد بلاغة جيدة وفنامة عجيبة. والسكيت: المتخلف المتبذل، وربما جاء بالشيء المحتمل إذا تعنى فيه. قلت فمن أيهم ابن عباد؟ قال: هو مشكل، لا يجوز أن تهضمه فتضعه في أسفل سافلين، ولا يجوز أن تغلط فيه فترفعه إلى أعلى عشرين، ثم ضعه بين هذين أين شئت، على أنه على كل حال جبلي»⁽¹⁶⁴⁾.

يطرح النص ترتيبا دقيقا وغريبا لأنماط الكتاب، يدرج الصاحب بن عباد ضمنهم، لكنه يتركه معلقا، ليُدخِل القارئ في سراديب لغز محير، مؤشرا وقوعه موقعا وسطا بين الأسفل والأعلى، إضافة إلى طبعه الجبلي. لعل إيجاد معطيات أخرى يكون كفيلا بحل الإشكالات، وإحلال ابن عباد المكان المحتمل المخصوص به. ففي الليلة الرابعة من «الإمتاع والمؤانسة»، يصفه التوحيدي بكثرة الحفظ، وسرعة البديهة، وفصاحة اللسان، والشدة من كل أدب تنفا، والأخذ من كل فن بطرف، مع تهجينه صناعة الإنشاء بطريقة المتكلمين، وتنقيحه كتابته حدّ الركاكة، لدرجة عرضها بالشهراء. وهذه الملاحظة تضعنا أمام مسائل ثلاث:

1 - أولها، متعلق بثقافة ابن عباد الموصوفة بالعامية، المحصورة في جملة من المعارف تحفظ بروى، على عكس الشمول والعمق اللذين افترضهما التوحيدي في مثقفي عصره، ونصّ عليهما شهره للعلم وتصنيفه للعلوم، وقد أبان مبحث العلوم الشرعية (محور الدين) افتقاره إلى أصولها بجهل بفروعها، وتأرجحه بين الفرق الكلامية اعتزالا وتشيعا، كما أبانت العلوم الدخيلة عن فضه لها ومعاداته لعلمائها.

- لانها: جمع ابن عباد بين صناعتي الكلام والإنشاء. ومعلوم أن الأول ياب من الاء في أصول الدين، مداره على البحث في دقائق الأمور، وعلى الجدل والمناظرة⁽¹⁶⁵⁾، في تقوم صناعة الكتابة على المخاطبات الديوانية، والخطابة والشعر. والكاتب في كلتا الصناعتين استوفى آلتها وأحاط بأدواتها؛ لكن هذه مجالها المحتمل وعناصرها الأخرى، وتلك نهايتها ووسائلها الاستدلال العقلي، صحيح أن العلوم عند التوحيدي تتفاعل، لكن عن معرفة بقراء وعواظن تحاورها.

- ثالثها: تفرد النقطة السابقة إلى تدقيق الحديث عن صناعة الكتابة: وانسطارها إلى منظور منفاوتين ومدرسيتين متباينتين عرفتا بالطبع والتصنع. فالكلام عند التوحيدي، ما جمع بين الصفة والبهجة والتمام، فأما صحته فيما أبدته العقل بالحقيقة، وأما بهجته فمن جهة تخير اللفظ المناسب وأما تمامه فيحسب وقعه في النفس وحسن تليفه. فعملية الكتابة عنده تتأخر بين طبع، ومعارف يملك بزمامها، وأما السجع فهو منها كالطرز في الثوب والصفة في الرداء⁽¹⁶⁶⁾، والإفان الإلمام فيه يستغرق اللفظ ويستغرق على التفهم. كتابة ابن عباد منتسبة إلى هذا الشكل المصنوع، نماذج وفيرة في كتاب «أخلاق الوزيرين» كملك التي ألفها في جماعة من العنماء عند عودته من الزعم أعقبها مخاطباتهم لفظا ورفضا؛ أطرفها نص فيروزان المحوسي، نوره - على طوله - لم وجدته، قال: «أيها صاحب برئت من النار إن كنت أدري ما تقول، وإن كان من رأيك تشمتني فقل ما شئت بعد أن أعلم، فإن العرض لك، والنفس فداؤك، لست من الزنج ولا البربر ولا من الغز، كَلَمْنَا بما نعقل على العادة التي عليها العمل، والله ما هذا من لغة آباءك الفرس ولا لغة أهل دينك من هذا السواد، فقد خالطنا الناس فما سمعنا منهم هذا النمط، وإنني أظن لو دعوت الله بهذا الكلام لما أجابك، ولو سألته لما أعطاك، ولو استخفرت الله به ما غفر لك وحقيق على الله ذلك»⁽¹⁶⁷⁾. فالصاحب لم يكن غير مطبوع فحسب؛ وإنما جبلني الطبع أبه «يقب مقاربا، فيقع بعيدا، ويتناولون صاعدا، فيتناعس قعيدا»⁽¹⁶⁸⁾، فلئن كذب نفسه متوهما في الكتابة، فإن ضبعه يصدفه بالتخلف فيها.

لعل تضافر المعطيات السابقة يسعف في حل الإشكال الذي طرحه أبو الربيع بن الأثير في نصه السابق، ويضيء المعتم من تصنيفه لابن عباد بين الأعلى والأسفل من مراتب الكتابة والحصيلة أن ثقافته بعيدة عن الشمولية، وأن تكلفه وأثر البيئة عليه حالا دون استيفائه لشأن

الكتابة، فبالأحرى بلوغه درجة الكمال فيها. وعلى هذا، فهو رقعى. إذا اعتمدت هذه العناصر،
وعجل إذا تجوزت. وفي الحالتين معاً، يمكن رصد أبعادها في ما يلي :

- غياب الشمولية في تحصيل العلوم، والنزعة العقلية في حالة تمثيلها، والحفظ بين أصنافها
ومعاداة الداخل منها في قسمة المعقول.

- احتدام الصراع بين المذاهب الكلامية، والمدارس الأدبية والعلوم الدخيلة والأصيلة،
يعكس اختلافاً في وجهات النظر إلى المعرفة والإنسان.

- صلة أصناف العلوم، بمكانة الإنسان في العالم، فكما أن الرحمة والتراتب يحكمان الإنسان،
بقي علاقته بالكون، إذ تتفاضل الأنفس بحسب قربها أو بعدها من العقل، فإن العلوم على تعددها
واختلافها تتفاوت بتفاوت علاقتها، باعتبارها المنبع الذي تفيض عنه، فجميعها قاصدة إلى غاية
إسعاد البشر وإدراكه الكمال الذي جعله التوحيدى مفهوم العلم ومنتهاه.

لقد أبان وضع ابن عباد عنى محك المنظومة الأخلاقية المحددة في العقل والدين والمخلق
العلم، أنه مدخول في هذه الفضائل جميعها، مردود عنها. وقد قدم لها النصّ عنلاً عديدة، منها
الطبيعية العائنة إلى سوء طبعه وما ونج عنه، أو إلى وضاعة أصله «والعرق لا ينم، ولا يبدل لأصل
من أماره في الفرع»⁽¹⁶⁹⁾. ومنها التنمية إلى ما وراء الطبيعة المتمثلة في أثر الأجرام والكواكب على
الطباع؛ وما ينتج عنها من جنب للسعد أو الكدر، وجريان الأحوال البشرية على التفاوت فيهما،
سند ترفع النذل وتخط من أهل الفضل. هذه العوامل البعيدة والقريبة - التي ترجم أسئلة كبرى عن
سرار الخليفة عامة - ليست تفسر فقط: اختلاله الأخلاقي، وإنما أيضاً، أسباب التجاوز عنه، وقد
تفادت له الأمور بلا منتقد أو معترض.

وعلى هذا، فإن الفضائل الأربع إذ تنفي عنه صفات الكتابة والرياسة والإنسانية، فإنها تؤكد
حصراته المضاعف لرهائى السائس والأخلاقي معاً، فلا أبقث على تكتيته «بكافى الكفاءة»، ولا
برت له حديثاً مأثوراً أو ذكراً جميلاً. فكيف بنى الخطاب الأخلاقي إقناعه التدريجي بصحة
وقفه من الوزير، وتمثله لصورته؟

لا شك أن الخلفية الحجاجية كانت إحدى دواعى كتابة سيرة الزيرين، بما أن أطروحة اختلاف
الأخلاق السياسية للحاكم، والاختلاف أساس كل حاجة. وعلى هذا، يصبح التناظر استزادة أو

استقصا للمسافة الفاصلة بين الأطراف المعنية، والإقناع رهينا بمراعاة ثلاثة شروط أساسية :
- الخطيب، أو الصورة التي يرسمها له الخطاب، والتي من المفترض أن تؤكد مشروعه باعتباره حجة. وبالتالي مصداقية الرسالة التي يسعى إلى تبليغها، وهي في أخلاق الوجود انتقادية كاشفة للأفتعة على غرار كتابات الأخلاقيين.

- المستمع، ويمثل الحمولة الثقافية من معتقدات وأحكام قيمة، وكل ما يمكن أن يشكل أو يتوافق المشترك كسبيل من سبل الإقناع.

- الخطاب، وأداته ترسانة الحجج، واستراتيجيات تبرير الأطروحة والدفاع عنها، أول الخطاب الجدلي المشتق من أصله الإغريقي polemikos متعلقا بالحرب؛ فلا غرو أن يتصور صراعا للكلام.

ثم تكن العناصر الثلاثة البانية للمسار الحجاجي حاضرة بقوة في الكتاب فحسب، بل حاد أيضا، لوعي مسبق بها، وتنظيم محكم لفدوماتها وتناجها كما يشهد بذلك التوحيد نفسه : « أو احتججت بالعيان في وصف هذين الرجلين في انكروم واللوم فقد رفعت المرية، وإذا أقمت الشك على الدعوى فقد منعت من اللائمة، وإذا رأيت الضرورة فقد بلغت الغاية، وأني خفة للقلب اليقين، وأني وحشة للنفس بعد الاستبصار، أم أي بقية على المحتج إذا وصل البرهان» (170).

أراد المحاجج أن يكون جدله عن حق، ووصفه عن يقين، لا سيما وابن عباد لم يكن حامل للذم ولا صغير القدر، وأن يكون إخباره عن استبصار، واستبصاره عن معاينة، كما يتبين من إجر الاستدلاليين الموالين.

3- بورترية ابن عباد بين الاستدلاليين العاطفي والعقلي

خصت النظريات الحجاجية المعاصرة، تدريجيا، الجانب الانفعالي من التفاعل الحجاج بدراسات (171) تعيد الاعتبار لإجرائته في العملية الحجاجية، بعدما كانت تعتبر الاستدلال العقلي وحده الكفيل بالتأثير على المستمع، لأنه يفيض عن تأمل وتفكير في القضية المختلف حولها، ويذم المواقف المتخذة عما لا يدع مجالاً للإرتياب في صحتها. وهو ما لا تقى به - في نظرها - الأهول باعتبارها استدالات زائفة منحدره من الانفعال ومتوجهة إليه، بفعل إثارتها لأحاسيس قد تحرم مسار الحقيقة المبحوث عنها. وقد عرف هذا المنظور منعطفا وتحولا، يستدرك علم نفي الاستدلال العقلي والانفعالي لبعضهما البعض، لا سيما إذا تم ربط هذا الأخير بشرطي نوع الخطاب وموقف

الكاتب؛ وعليه فإن النوع البرهاني القائم أساسا على الجميل والقيح لا يكون مضللا، إذا متع
بين معين الأفكار المشتركة، وتعبي تحسيس مخاطبه بموضوع الفضيلة، واستبانة ردود فعله. بل إن
الاستدلالين قد يتحاوران داخل الخطاب الواحد كما هو شأن كتاب «أخلاق الوزيرين».

أ- الاستدلال العاطفي

المستمع بين التمثل الذهني والأثر الخطابي، إن المستمع رهين الانفعالات الخطابية، ورديف
التحريك الأهواء في التحديد البلاغي القديم، ومكمن إحداث الأثر بالنسبة للذات المتكلمة المحكومة
بالتواصل والتواطؤ المسبق معها، بما يمكن أن يشكل قاسما مشتركا بينهما في الاعتقادات والقيم
والأعراف، وغيرها من عناصر ذات حمولة ثقافية واجتماعية. فأني نمط من الجمهور يتوجه إليه
الخطاب الأخلاقي التوحيدي؟

1- المستمع عقل ذهني: المقصود به المعرفة المشتركة المتحدث عنها سابقا، باعتبارها الركيزة
الأساسية لكل محاجة. ولذلك فإنها غالبا ما تكون مهاد ومفتتح الخطاب، كما هو شأن مقدمة
«أخلاق الوزيرين»، التي تنتسب إلى الكتابة الأخلاقية، باعتبارها قضية جماعية تخص القيم
والطريقة، ومن ثمة وظيفة الكتاب انكامنة في كشف وجوه الخلل فيها، وانتهاج طريقة مخالفة لكتب
تبراهيم والمنتخبات الساكية لسير الأبطال الوهميين، واستبدالها خطابا انتقاديا مدعوما بزخم من
نصوص الدينية والأدبية، يشهد ذبورها على استحسانها من لدن الذوق العام. الغاية منها إثارة
فعال المستمع بقضية الأخلاق السياسية للحاكم، هذا المستمع، الذي يمكن الزعم أنه كلي بتعبير
رولان⁽¹⁷²⁾، نظرا للكلية الموضوع والتصاقه بالإنسان في كل وقت وحين، وتعددده بتنوع الأصول
عرقية والحضارية لمجتمع القرن الرابع الهجري، من ثمة حاجته إلى فهم نوالف داخل الاختلاف.

2- المستمع أثر خطابي: أي العناصر الدالة على الجمهور، وبمكناها أن تكون مضمرة أو
مفردة. ولعل أهم مظاهره النصية، اتعدّد الصوتي، المائل في نداء المجلس، والمستمع الكلي
الذي سبق ذكره، اللذان تقيم معهما الذات الكتابية حوارا متصلا على امتداد صفحات الكتاب
تحت أشكال عدة:

- تركيبة السؤال والجواب، التي تعدّ مادة «أخلاق الوزيرين». بما أن غايته استفتاء مشايخ
مصر بشأن وزيرهم، وما نتجت عنه كتابة سيرته بشكل جماعي. وأغلب الأسئلة جار على
صخرة والوضوح من قبيل هذا النموذج: «قلت لأبي الفضل الهروي: كيف ترى هذا الرجل؟
أراد. والله عقوبة من الله نازلة بأهل الفضل والكرم»⁽¹⁷³⁾.

- صيغة الاستفهام الإنكاري القائم مقام التعجب، المصوغ غالبا من تعليقات فاصلة أقوال الرواة؛ مضيغة إليها ما يكملها من معلومات، أو موضحة ما غمض من رواياتهم شاكلة قوله: «أفهدا من المجنون المستطاب؟ أو من جنس ما يجب أن يكون محكما عن الرواة الديانين والكبراء المستبصرين، والذين يدعون لأنفسهم الفضل والمروة والديانة وإيمان الناس؟»⁽¹⁷⁴⁾. وفي حالتها الإضافية والإيضاح، يكون المراد إحاطة المستمع بما لم يكن له به إلى جانب إثارة دهشته وشد انتباهه.

- حضور المتكلم الشديد التعلق بالمستمع وبدواعي الكتابة في موضوع القيم؛ فإنه حين حكايته مع الحاكم، أول اللقاء به، والذي قاد أسباب العداوة بينهما، يتخذ حكما وشاهدا، الوزير يحمل إليه ثلاثين كتابا لينسخها، ويرثي أبو حيان بعد فحصها الاقتصار على أجود ما فلا تحمد عاقبة فعله، بل يتنكر لها ابن عباد، «قال لي: من أين لك هذا الكلام المنطوق الذي الذي تكتب إلي به في الوقت بعد الوقت. فقلت: وكيف لا يكون كما يوصف وأنا أقطر ثمار رسائله، وأستقي من قليب علمه؛ وأشيم بارقة أدبه، وأرد ساحل بحره، وأستوكف قطره فيقول: كذبت وفجرت لا أم لك»⁽¹⁷⁵⁾. يقيم ضمير المتكلم دعوى طرفها ظالم ومظلوم، وإعلاها «نجاح الخادم»، وفحواها ازدراء أهل العنم، وفي التكليف بالنتسخ تخفيف له وانتعاشه بإنزاله منزلة الوراقين والناسخ. فلا أين حجة (كما قال) من لسانه للترافع وكشف ما خلقه السانس. السانس الذي قد يكون شهيدا يستشفى به، أو علقما يسقي مرارة، «والحساب الحاصل من الباقي... والمنصف في الحكم يعذر المظلوم ويلوم الظالم»⁽¹⁷⁶⁾.

لقد جعل الخطاب محفل المستمع فاعلا في سيرورته الحوارية، لأنه علة الحجاج، استدعاء التعدد الصوتي ورواية عن الثقات ممن ضمهم مجلس الترحيدي، لإثبات أو نفي كل متعلقة بقضية الأخلاق السياسية للحاكم. ولذلك، أعطاه صلاحية الكلمة العليا، والحكم في محتتم الكتاب مخاطبا إياه: «أيها السامع! قد سمعت صريح الحديث ودعويه، وعرفت ما ومرضية؛ فإن كان الله قد ألهمك العدل، وحبب إليك الإنصاف... فقد رضيت بحكم وأمنت عداوتك... واستيقن أن من ركب سنام هذا الحديث كما ركبت، وسبح في غمها القصة كما سبحت، وقال ما قلت، وعرض بما عرضت، فغير بعيد أن يحكم له وعليه يحكم به وعلي»⁽¹⁷⁷⁾. بل إن فكره الجدلي وتمرسه بأصول وقواعد المناظرة، يصير ان الحكم

القضية بطمع في إنصافه، ويعول على تبصره، ذلك أنه «متى كان الخصم منصفاً، وكان مدلاً
فمن متوقفاً، فإن القول معه سهل: والجدال يخفّ، والحدبث يفيد»⁽¹⁷⁸⁾.

لقد انطلق مسار الاستدلال العاطفي من التفاعل بين الذات المتكلمة والأصوات المتعددة التي
لوح نسيج النص؛ فاعتمد أساساً على الدينامية الحوارية والحمولة الثقافية المشتركة، الكفيلتين
لتحويل المظاهر الانفعالية (كثيرير المواقف، وطلب الأعدار) صوب الحجج ذات التوجه العقلائي
الهادية على تغيير وجهة المستمع. يجعله طرفاً متبنياً لأطروحة الكتاب، عوض الاكتفاء بموقع
اللقي فحسب، كما يتبين من النوع الثاني للاستدلال.

ب- الاستدلال العقلي، بين القياس والمقايسة

ينبني الاستدلال العقلي في البلاغة الأرسطية على إجراءي القياس والمقايسة، الاستنتاج
استفراء. ومميز داخل القياس بين الصحيح والزائف؛ صحة الأول متأية من اتصانه إلى مجال
هنة، وزيف الثاني متولد عن قيامه على الاحتمال. ومن هذا المنطلق، فإن حجة *ad hominem*
قياس محادع من الوجهة المنطقية، لكنه مشروع من منظور البلاغة الحجاجية، بل يعدّ
شبهاتها الفعالة المستعملة، خاصة، في كشف الأفتعة وزيف اليم والباطع. لكن توجهه
بخاص - كما تدلّ عليه تسميته - بصيره محط اعتراض كثير من النظريات الحجاجية نفسها،
فإنه المخاطب خصماً بدل القضية؛ وإخلاله بمبادئ الحوار وأدبيات المحادثة؛ إلا أن كلاماً من
تئين المنطقي والناطق باسم الآداب العامة، لا يلغي قوته البلاغية التأثيرية، لا سيما إذا كانت
شها ربط أحداث يراد التحقق من عللها ونتائجها بأقوال وبأفعال معينة، كما هو الأمر
لمخاطب «أخلاق الوزيرين»، والذي - في قراءة تأويلية للحجة السابقة - لم يستهدفه
بل لذاته، بقدر ما ريم التمثيل بصناته على فساد الأخلاق السياسية في القرن الرابع الهجري.

أ- القياس «البلاغي» أو المعالط: يمثل في حجة *ad hominem* المشار إليها، المؤسومة بضعفها
في مقابل قوتها البلاغية، وتعدّ من أهمّ تقنيات الخطاب الحجاجي التوحيدي في تقييم
بن عباد ورسوم صورته؛ فعنوان الكتاب متمحور حول الشخصية، والكتاب يقرأ من عنوانه
قال. لقد فرّع «بلانتان» Plantin هذه الحجة إلى خمسة أشكال، أجملها Brinton قبله
(180): المنطقي منها، والاعتقادي، والشخصي. تعمل جميعها على التشكيك في صحة
أفعال الخصم والكشف عن تناقضاتها.

- الشكل المنطقي : ويوجه البحث في تناقض ملفوظات الخصم، أي قوله بالشيء، نماذجه وفيرة، أحدها إطماع الرافد عليه أول مرة، وإيهامه بوعود واعدة، حتى إذا استقر زاده المعرفي، «رماه بالحرمان أو بعبء شبيه به». والظريف أنه لما شاع عن ابن عباد الوعد ونقض العهد، احتال عليه كثير من ندمائه، ومكروا عليه أكثر من مكروه، ونالوا ما لم يخطر على بالهم، فتناقض بن عباد على مستوى أقواله، لا يعكس تركيبته السلوكية المشوبة فقط وخداعا. تناقض بن عباد على مستوى أقواله، لا يعكس تركيبته السلوكية المشوبة فقط يبين، أيضا: عن موقفه المنتبس من العلم والعلماء، الذي سبقت الإشارة إليه عند أمره أن ينسخ كتبه، عما يؤكد الخليلي الشاعر عندما سئل عن معاملته لهم : «قال : إن كذبوه وخدعوا مؤمرا عليه وناقوه وملكوه قريتهم وأذناهم وأكرمهم وأعطاهم، وإن صدقوه وما توهوا بعدهم وأقصاهم وحرمهم وأخزاهم»⁽¹⁸¹⁾.

- الشكل الاعتقادي : مستوى آخر في تضييق الخناق على الخصم وتطويره من خلال أقواله وأفعاله، كالتلوم على فعل الشيء، والإتيان بمثله، ومثاله تبهه وكبره اللذان كان يعيبه غيره «والعجيب أنه كان يعيب غيره بجزء من هذا الباب لا يتجزأ، ويقول : انظروا إلى وصلفكم ومدحه لنفسه واستبداده برأيه، وعلى هذا، حتى إذا صار إلى نفسه وحديثه وخبر أمره جهل وذهل، وخرج في نسك من لم يسمع بشيء من ذلك، ولم يظن له، ولم يابه لقبه بأنف من شنيعه»⁽¹⁸²⁾؛ ثم تعارض أفعاله ومعتقداته كادعائه العدل والتوحيد، «وهو لا يفرق قتل من ظن به عداوته والوقعة فيه»⁽¹⁸³⁾، أو جمعه بين الاعتزال والتشيع في ما لا يجتمعان

- الشكل الشخصي *ad personam* : قد تذهب حجة *ad hominem* مذهب هجاء، على مستوى خاص جدا، فتعيب تركيبته الذاتية، وتهاجم خلقته بعد خلقه، وإن كان منفصلين هنا، إذ إن الشذوذ في القول والفعل والمعتقد في حالة ابن عباد ناهم عن صفة البر التي سيجادل مظهره الخارجي إثباتها أيضا، وإن كان الخطاب الهجائي الساخر لم يعرف كبرى لهذا الجانب؛ فقد شكل كميًا، وبالقياس إلى مجموع النصّ شذرات متناثرة، على عكس جاءت عليه «رسالة الترييع والتدوير» للجاحظ مثلا، لأن النصّ كان مستهدفا لجانب القيم، بورتريه أو نموذج أخلاقيا أكثر منه فيزيائيا.

إن المقاطع القليلة المتخللة للكتاب التي اهتمت بهذا المظهر، متصلة - في الغالب - بانفع الصاحب بمواقف معينة من جلساته أثناء مناظراتهم أو مطارحاتهم الشعرية، وعكست

فيه وفرحه وما بينهما، ولهذا جاءت نتيجة ردود فعله التلقائية المتركزة في تعبيرات الجسد؛ استعصت ملامحه ودقت الأفعال الواصفة لكلّ جزء، منه؛ بدءاً من الوجه حين يتربد، فتجحط له لغة، وتشنج له الأنف، ويعوج له الشّدق، وتنتفش له اللحية، ويستكمل الوجه دورته بانفتاح الرأس، لينزل تدريجياً على التواء كلّ من الرقبة والعتق، ودر الوريد، ثم باقي أطراف الجسد. الأعضاء ليست تقوم بوظيفتها الانفعالية وتستجيب لها فقط، وإنما تنقلب من حال إلى حال، تخرج من حكم العادة إلى باب العرابية، كدأبها على الحركة حتى خال ابن العميد: «أن عينيه ركبنا من زئبق وعنقه عمل بلولب»⁽¹⁸⁴⁾.

إن النصّ إذ يقصد إلى هذه الحركة المطردة ويلج عليها، يعمل على نقلها من تقريرية الإخبار إلى وثوقية الإبصار والسماع، حتى يقترن المرئي القائم من صورة المخاطب بالمتخيل، فيستوفي، يجمع الطرفين، شروط إيقاف الإقناع؛ ذلك أن ملح الحكاية يتثر في الكتابة، وبهاها ينقص الرواية دون مشاهدة الحال وسماع اللفظ⁽¹⁸⁵⁾، ومن مظاهرها التفكك والتفتل من جهة، والشني والهادي من جهة أخرى.

أما الأولى فتمّ تفسيرها بضعف العقل: «كأنه الذي يتخبطه الشيطان من المس»⁽¹⁸⁶⁾، تأكيداً عند الخليلي مخاطباً صديقه: «إنك يا أبا حيان لو رأيتهم يبس وهو يهذي بهذا وشبيهه، يضحك فيه، ويلوي شدقه عليه، ويقذف بالثرأق على أهل المجلس - لحمدت الله تعالى على حافية مما يلني به هذا الرجل»⁽¹⁸⁷⁾. وأما الثانية فأجريت بحري تشبيهه «بالمرأة المومس والفاجرة المأخنة والمخنت الأشمط»⁽¹⁸⁸⁾؛ ففي حركة الأفعال كما في سكون الأوصاف، يُخرّجُ الصاحب من عداد العاقلين، ويُفرد عن صفّ بني جنسه ليُلحق بالحيوان، «فوجهه وجه خنزير وعقله عقل شوز»⁽¹⁸⁹⁾. لعلّ مظهر الشذوذ هو الجامع بينهما، فقد عرف عن السنور أكله لجرانه على فرط حبه لها، وعن المخنت خروجه عن النواميس الطبيعية. وفي هذا ما أوحى لأبي الفضل الهروي، وكان راصداً بالري، بفكرة اجتناء المنافع الحاضرة والفوائد المعجلة من تشريح جسد ابن عباد الإطلاع على مزيد من أسرارها⁽¹⁹⁰⁾.

هكذا، عمل القياس «المغالط» في مختلف تجلياته على رسم صورة الوزير المنشق عن نفسه بلا وفعلا، واعتقادات، خُلقت وخُلقة، وهي الصورة التي كلما توّضحت معالمها تدريجياً أحتلامها لتبقى منها نعوت ومقايسات.

2- المقايسة: تعدد المقايسة ثابته دعامة الاستدلال في البلاغة الأرسطية، وتقوم على حل

أحدهما معلوم والثاني مجهول، يتم فهم الشيء بقياسه على الأول مشابهة ومماثلة. وتعتبر النظريات الحجاجية، وخاصة منها ذات التوجه المنطقي، حجة ضعيفة، ما لم يكونها من كثير من العناصر المؤلفة والمخالفة بين حديها أو أطرافها. والملاحظ، أن كتب التوحيديين مقايسة كبرى لمجلس محتمل، تتولد عنه سلسلة متتالية من المماثلات، تبدأ من قيامه على مقايسة أخلاق الوزيرين بعضهما ببعض، وبذلك جاء عنوانه بصيغة التثنية المقاضية بضم الشكل إلى شبهة والشبيه إلى شبيهه: ثم قايست أفعال الوزيرين بدرهما بنموذج الأوائل من الساسة، وأخلاقهما النقص والزيادة بالأنفس الثلاث الناطقة والغضبية والشهوية، وتمثلاتها بالعوالم العليا والوسطى والسفلى، وعلى غرارها ترتب أخذهم بالعلوم إلى دخيلة وشرعية وغريبة. ولا شك أن الرأى التوسطية لها أثر في الأبعاد المقايسة لثبوت تربيته ابن عباد، من حيث انتهاء أصوات المجلس ورواها شيوخه في المحاور السابق إلى تصنيفه وسطا بين المرأة والرجل (المختلث)، بين الكائنات المادية واللامرية (الخنزير والشيطان).

يبدو أن هذه الصورة البيئية لم تكن عارضة، ذلك أن الكتاب يعود في محتفه إلى عناصر ليطورها بالشكل الذي يميزه انتخيل الجماعي، خاصة أن من يقدمها للقارئ «صيرفي»، الناس، وعرف معادتهم. ولهذا سأله ابن حيان: «قلت لأبي الوفاء المهندس - وكان قد رجع عند ابن عباد، لقبه بجرجان موديا إليه رسالة من بغداد، لقيته بالمرج في ليلة عمياء بالمر ووالثلج والسيل العرم - كيف شاهدت ابن عباد، فإنك صيرفي الناس في الناس؟ فقال: يقال عندنا بتيسابور جبل هرتمي، ويقال لقله عند إخواننا ببغداد: مادح نفسه بقرتك السلام؟ ومع هذا عند أصحابه رقيق طيب، وعند الكتاب أحمق غليظ، وعند بقية المعتزلة واحد اللب والوعند الفلاسفة طائر صريف، وعند الصالحين ظلم قاس، وعند الله فاسق عاص؛ وعند أهل أفك أئيم، وعند الجمهور شيطان رجيم» (191).

الواحد المتعدد، هكذا يبدو ابن عباد من خلال تنوع الأمكنة (نيسابور وبغداد والجرجان والمرج)، واختلاف الأصوات باختلاف توجهاتها المعرفية (الفلاسفة والمتكلم والكتاب والصالحون والجمهور)، وكذا عامة الناس (أهل بلدة والبلدان المجاورة). وإذا تربيها بحسب منظوراتها تحصل ما يلي:

- الذات الإلهية : ابن عباد في حضرتها يُقِيمُ ويجازي بما يلزم الفاسق العاصي. (الإفك والإثم).

- الخاصة : الندماء من مشايخ علماء العصر، تراوحت أحكام القيمة لديهم بين (الرقاعة والطبوية) (الحمق والغلظة) (التفرد الدنيوي) (الحيوانية واللطافة) (الظلم والقسوة) (الشیطانية والرجم).

- العامة : وهو عندهم معادل (الادعاء والغرور).

لقد تمت مقايسة مجموع الصفات على كائناات تنتمي إلى عوالم أخرى، فالطبل الهرثمي «يحكي انتفاخا صولة الأسد»، وهرثمة من أسماء الأسد، إلا أنه مسبوقا بقرع الطبول يصيح كناية عن الجبن بدل الشجاعة، والطائر الطريف مماثلة مفارقة لمجال الفلسفة وأساسه الاحتكام إلى التأمل. والشيطان حية له عُرف⁽¹⁹²⁾. إن هذه الثنائيات إضافة إلى حملتها الثقافية الساخرة المحيلة إلى ما جاء على أفواه رجال «أخلاق الوزيرين» من معاداة ابن عباد للعلوم الدخيلة وخاصة منها الفلسفة، وانتسابه إلى سِفلة المعتزلة الذين اعتبروه واحد الدنيا، وما عرف عنه من ترويح العسل شكافز الأدلة، وما ألحق به من جنة على غرار الكعبة المشيئة.

إن الثنائيات أيضا ذات مد مقاييس بالحيوان (الأسد، الطائر، الشيطان) علما أن التشبيهين الأول والثاني، أفرغا مما رُصد له في أصل التشبيه. أما الثالث، فإنه ذو وجود بلاغية متعددة، وقد يكون تشبيها بالحية كما سلف، «وبرؤوس الشياطين» طبقا للآية القرآنية، والمراد منهما قبح النظر. وقد يكون مثلا سائرا : «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم» كناية عن وسوسته وأمره النفس بالسوء، أو استعارة للذامرني الذي قد يُستشعر ولا يرى : الشَّطِين الخاليج.

فالصورة الكبرى المتولدة عن هذه الصورات مزيج من كل شيء، مما لا يرى ولا يسمع، من مادة هلامية قابلة لتلبس جميع الصفات والحالات، هي قوّة بعيدة الغور في إلحاق الضرر بعمل الشرة؛ ومن ثمة تعدد ابن عباد الواحد، الذي صار أمثلة تعاورتها الألسنة من نيسابور إلى بغداد إلى الري وطالقان الديلم مسقط رأسه. بل تذهب المنظومة الأخلاقية التوحيدية على تنسيق قسمات هذه الصورة حين تجعل الشيطان عاقلا، وابن عباد رقيقا فاقدًا لقيمة العقل. على هذا، فقد كان المثل الأسفل، والشبه الأردل، والقياس الأندل بتعبير أبي هفان

(بحوي⁽¹⁹³⁾)

ما بعد الكلام

لعل طي كتاب «أخلاق الوزيرين»، والخروج من مجلس التوحيد بعد الولوج إليه وما
بَرَّها من الزمان، يجيز للقارئ طرح السؤال الآتي : من هو صاحب ابن عباد ؟

كان للهروي سبق إجابة تقول :

«إنما هو وميض برق وهبوب ريح وخفق راية، فإذا قرأت الأمور قرارها، وعظفت الغروب
أصولها ألفتها مطر حامع نظائره، خامل الذكر، وضع القدر، قصير الشبر، مهتوك الستر
يكتف القول المجازي الجامع ما تثارته أصوات أهل المجلس من شيوخ وأعلام العصر، وما
فتواهم فيه صادرة عن بينة، مستندة إلى حجتي الرواية عن الثقات والدرابة بالمعانية، قائمة
مقاييس خنقية، جوامع الكلم فيها خصال أربع هن أمهات الفضائل : العقل والبرهان وال
والعلم، والناس فيها أنصبا مختلفة من الضعف والقوة. كان حظ ابن عباد منها أضدادها ح
توسط فيها.

لكن، على الرغم من نية أبي حيان البيئية المعلن عنها في بداية الكتاب نقاضية بعدم التح
أو التقيح المطبقين، فإن التعدد التصوتي قاد المنطلق التوسطي إلى مبدأ الثالث المرفوع، الم
على الحدين الأقصىين (الرفيع، الشاطن، الجاهل، فطرة واكتسابا) خرقتها منها لقاعدة الو
باعتبار الموصوف حالة شاذة. لقد فاضت الرقاعة عن اختلال القوة الناطقة، وأصبحت
الناسج ليورتريه ابن عباد، وأضحى «الرفيع» النعت الذي حاكمه صورته الأخلاقية على
اليساطة والتفرد، و «الكائن الشيطاني» على وجه الممانئة والمشاكلة.

إن انتفاء العقل عنه يُجرده من باقي القيم الأخرى، فباطال الأصل زوال للفرع المتشعب
وبالتالي النزول بالوزير إلى العالم السفلي والطبيعة البهيمية للنفس. ووقوعها أسفل السلم
على خسارته المردوج لرهاني السائس والإنسان، لأن السعادة تكون جماعية، غير مقصورة
الفرد، كما في المفهوم التوحيدي للأخلاق ذي الأصول الأرسطية. ولعل موقع الحدين لم
قصرا على الوزير، بقدر ما كان مرآة تعكس نظاما مجتمعيا فقد توازنه، وآل نجمه إلى أقول.

إن وراء تأمل الأخلاق السياسية للحاكم، تفحصا لما خفي من دخائل النفوس ودل
الظواهر المجتمعية للقرن الرابع الهجري، مثل تكافؤ الأدلة، والاكتفاء، ونفي العقل؛ ع
التوحيدي على شرحها وإيجاد بديل عنها في قيم تكون نبراس عصر عرف بتعدد اللغوي وال

للذهبي والحضاري. لذلك فإن منظوره للأخلاق كما للسياسة وللعلم لم يكن مثاليا بقدر ما يخفض للملاحظة والجدل. فالسائس عنده لم يكن متعاليا عن الواقع كما جاء في كتب السير والتراجم، التي اعتبرت ابن عباد، وربما كل وزير، غرة زمانه وفريد دهره وأوانه. والأخلاقي من منظوره، هو من لم تلغ ملكته العقلية نوازعه الذاتية، لذلك كان الشؤب أو النسبة مصدرى تفكيره ورؤيته للعالم.

لقد أسعفته نزعة التأملية وتجربته المديدة بامتداد عمره في أن «يعيد إلى المجتمع ما أعاره إياه»، فكانت منه مادة كتابه التي أنشأها نشأة ثانية، تتجاوز نموذجي الوزيرين ابن عباد وابن يعيد إلى الإنسان برمته كما جاء على لسانه : «وأوسع من هذا القضاء حديث الإنسان، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»¹⁹⁵.

الإحالات

- (1) Michel Meyer. La rhétorique. Puf, 1004, p.5.
- (2) Jean-Louis Plantin et Tyteca. Traité de L'argumentation. éd. Univ. de Bruxelles, 2000, p. 5.
- (3) نفسه، ص. 229.
- (4) Michel Meyer. Qu'est ce que l'argumentation. Vrin, 2008, p. 34.
- (5) Jean-Louis Plantin et Tyteca. Traité de l'argumentation p 36.
- (6) Michel Meyer. Principia Rhetorica. Fayard, 2008, p. 231.
- (7) انظر مفهوم الإحالات :
- (8) Charles Charaudeau et. D. Maingueneau. Dictionnaire D'analyse de discours. Seuil, 2002
- (9) Michel Meyer. Principia rhetorica, Fayard. 2008. p. 14.
- (10) Jean-Louis Plantin. L'argumentation. Seuil, 1996. p. 84.
- (11) Laurence Mercler-Laca, L'Ironie. Hachette. 2003, p. 16.
- (12) انظر أيضا : Sébastien Rongier. De l'ironie. Klincksieck, 2007, p. 15.
- (13) Pierre Schoentjes. Poétique de l'ironie. Seuil, 2001. p. 75.
- (14) نفسه، ص. 78.
- (15) نفسه، ص. 80.
- (16) Jean-Louis Herschberg Pierrut. Stylistique de la prose. Belin, 1993, p. 150.
- (17) نفسه، ص. 151.
- (18) Sébastien Rongier. De l'ironie. Klincksieck. 2007, p. 9.
- (19) Pierre Schoentjes. Poétique de l'ironie. Seuil, p. 9.
- (20) Georges Molinié. Dictionnaire de rhétorique. Livre de Poche, 1992.
- (21) يحدد «موليني» السخرية بما يلي : «تعد السخرية صورة ذات بنية كبرى: محور مجال اشتغالها على مستوى المقننات بقول عكسي المراد إقحامه...» انظر أيضا معجم :
- (22) Charles Charaudeau et D. Maingueneau. Dictionnaire D'Analyse du Discours. Seuil, 2002.
- (23) Catherine Kerhrat - Orecchioni. La connotation. Presses universitaires de Lyon, 1977.
- (24) Jean Berrendonne. Eléments de pragmatique linguistique. Minuit, 1981.
- (25) Jean Sperber et Deirdre. «Les ironies comme mentions» Poétique N°. 36, nov. 1978.
- (26) Oswald Ducrot. Le dire et le dit. Paris. Minuit, 1984. p 210.
- (27) Philippe Hamon, «stylistique de l'ironie», in. Qu'est ce que le style? Actes de colloque international. (2002). 1994, p. 151.
- (28) نفسه، ص. 156.
- (29) Oswald Ducrot. Le dire et le dit. Paris. Minuit, 1984, > 204.

- Ruth Amossy. L'argumentation dans le discours. Paris. Nathan. 2000, p. 37. (26)
- C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca Traité de l'argumentation, 2000, p. 280. (27)
- Olivier Reboul. Introduction à La rhétorique. Puf, 1991, p.138 (28)
- Vladimir Jankélévitch. L'ironie. Flammarion. 2002, p. 102. (29)
- C. Perelman et L. O. Tyteca. Traité de l'argumentation, p. 279-290. (30)
- J. Jacques Robrieux. Rhétorique et argumentation. Nathan, 2^{ème} éd. 2000. p. 156. (31)
- Olivier Reboul. Introduction à la rhétorique. Puf, 1991, p. 139. (32)
- انظر، أيضاً، ما يقوله بيرلمان بهذا الصدد : «يفتضي الحجج شبه المنطقي المتوسل بتغنية الهزاء والضحك، القبول المتطرفي بالأطروحة المضادة وتبيان تناقض مسارها، لأنها تمكن من الاعتقاد بصواب الأطروحة التي نساند... هذا النوع من الاستدلال المتعرج نعر عنه السخرية».
- Vladimir Jankélévitch. L'ironie. Flammarion. 2002. (33)
- Pierre Schoentjes. Poétique de l'ironie. Seuil, 2001, p. 87. (34)
- (35) الجاحظ، الحيوان، ج 3، ص. 7.
- (36) شهاب الدين محمود الحلبي، حسن التوسل إلى صناعة التوسل، تحقيق أكرم عثمان يوسف، ص. 294.
- Chaim Perelman. L'empire rhétorique. Vrin, p. 160. (37)
- (38) نفسه، ص. 160.
- (39) الجاحظ، التربيع والتدوير، تحقيق شارل بيلا، ص. 5-6.
- (40) نفسه، ص. 33.
- (41) الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص. 8.
- (42) نفسه، ج 6، ص. 36 - 37.
- (43) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 10.
- (44) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، 1984، ص. 77.
- (45) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص. 81.
- (46) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 11-12.
- (47) لسان العرب، مادة «مرا».
- (48) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 13.
- (49) نفسه، ص. 14.
- (50) نفسه، ص. 13.
- (51) نفسه، ص. 22.
- (52) نفسه، ص. 11.
- (53) نفسه، ص. 12.
- (54) نفسه، ص. 23.
- (55) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 12، ص. 110.
- (56) رسائل الجاحظ، تحقيق حسن السندي، المطبعة الرحمانية، مصر، ص. 94.
- (57) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 8.

- (58) باقرت الحموي، معجم الأدياء، ج 12، ص. 70.
- (59) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، 1976، ص. 283.
- (60) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، ج 20، ص. 49.
- (61) الجاحظ، الترييح والتدوير، ص. 45.
- (62) نفسه، ص. 97.
- (63) نفسه، ص. 73.
- (64) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص. 36.
- انظر أيضا الفصل الخامس من كتاب:
- Yves Pellat. Le milieu Basrien et la formation de Ga'iz. Librairie d'Amérique et d'Orient. Paris, 1953
- (65) الجاحظ، أخبار، ج 4، ص. 289.
- (66) الجاحظ، الترييح والتدوير، ص. 6.
- (67) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص. 279-280.
- (68) Y. Perelman. L'empire rhétorique, Vrin, 2000, p. 25.
- (69) الجاحظ، الترييح والتدوير، ص. 44-45.
- (70) نفسه، ص. 24-23.
- (71) نفسه، ص. 97.
- (72) نفسه، ص. 60.
- (73) علي بن خلف الكاتب، مواد البيان، منشورات جامعة القنطرة، ص. 299.
- (74) الجاحظ، الترييح والتدوير، ص. 71.
- (75) نفسه، ص. 52.
- (76) نفسه، ص. 66.
- (77) نفسه، ص. 53.
- (78) نفسه، ص. 66.
- (79) نفسه، ص. 67.
- (80) نفسه، ص. 46.
- (81) نفس المصدر والصفحة.
- (82) الجاحظ، الترييح والتدوير، ص. 74.
- (83) نفسه، ص. 48.
- (84) نفس المصدر والصفحة.
- (85) الجاحظ، الترييح والتدوير، ص. 66.
- (86) نفسه، ص. 74.
- (87) نفسه، ص. 72.
- (88) رسائل الجاحظ، ص. 94.
- (89) نفسه، ص. 100-101.

- (97) الملاحظ، التبريع والتدوير، ص. 97.
- (98) الملاحظ، الخيرات، ج 2، ص. 134-135.
- (99) الملاحظ، التبريع والتدوير، ص. 97.
- (100) دوان البحري، دار الكتب العلمية، 1987، ج 1، ص. 163.
- (101) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، «شائب الوزيرين ابن عباد وابن العميد»، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، 1992، ص. 328.
- (102) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المجموعة الكاملة، نصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، الليلة الرابعة والثلاثين، ج 3، ص. 87-88.
- (103) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد انقاضي، دار صادر، 1988، ج 2، ص. 55.
- (104) أبو عثمان الملاحظ، رسالة التبريع والتدوير، تحقيق شارل بيلا، 1955، ص. 239-240.
- (105) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 97.
- (106) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص. 1، منشورات دار مكتبة الحياة، دون تاريخ.
- (107) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، ج 2، ص. 112.
- (108) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص. 147.
- (109) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص. 107.
- (110) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص. 149.
- (111) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 378.
- (112) Aristote. Ethique à Nicomaque. Flammarion, Paris, 2008.
- (113) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 13.
- (114) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين: انظر الرسائل الهجائية المذكورة بين ص. 42-76.
- (115) الكتاب المذكور، ص. 70.
- (116) الكتاب المذكور، ص. 74.
- (117) الكتاب المذكور، ص. 64.
- (118) الكتاب المذكور، ص. 267.
- (119) الكتاب المذكور، ص. 530.
- (120) ابن رشيح القيرواني، العمدة في حماس الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد بن عبد الحميد، ج 2، ص. 170.
- (121) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 74-75.
- (122) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص. 153.
- (123) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 37.
- (124) نفسه، ص. 530.
- (125) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق علي شنتق، دار المدى، 1986. المقابلة الرابعة والخمسون.
- (126) أبو عثمان الملاحظ، البخل، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ، ص. 6.
- (127) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 448.
- (128) Aristote. Rhétorique, préface et notes de Jean Lauxerois. Pösch, 2007, p. 22.

- André Barthes. Essais critiques. Seuil. Paris, 1963. p. 228. (123)
- André Kupitzs. Gabriel - André Pérouse et Jean - Yves Debrouille. Le portrait littéraire. Lyon. Presses Universitaires de Lyon, 1988. p. 6. (124)
- (125) التعالبي: بئمة الأذهار في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 3، ص 188-189.
- (126) الفتح الموهبي، شرح اليميني، ج 1، ص 201.
- (127) ابن الدم، الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، دون تاريخ، ص. 200.
- (128) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 478.
- (129) de la Bruyère. Les caractères. coll : Les classiques Garnier, Paris, 1979, p. 61. (129)
- (130) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 27-28.
- (131) نفسه، ص. 27.
- (132) نفسه، ص 28.
- (133) لسان العرب، مادة «رفع».
- (134) لسان العرب، مادة «جنن».
- (135) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 176.
- (136) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 113-113.
- (137) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة: ج 1، ص. 60.
- (138) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 178.
- (139) نفسه، ص. 377.
- (140) رسائل الصاحب بن عباد، تحقيق عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، دار الفكر العربى، القاهرة، 1947.
- (141) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 153-154.
- (142) نفسه، ص. 202.
- (143) نفسه، ص. 404.
- (144) الحسن يوتيبها، أخلاق الوزيرين بين الواقع والعتن: المطبعة والوراقة الوطنية، 2007، ص. 234.
- (145) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 167-168.
- (146) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، 1971، ج 1، ص. 416.
- (147) ديوان الصاحب ابن عباد، تحقيق محمد حسين آل ياسين، منشورات مكتبة النهضة و دار القلم، بغداد، بيروت، 1974، ص. 184.
- (148) الحسن يوتيبها، أخلاق الوزيرين بين الواقع والعتن، ص. 233.
- (149) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 212 - 213.
- (150) نفسه، ص 473
- (151) ابن الجوزي، طبقات الشافعية، ج 5، ص. 288 ! المنتظم ج ، ص. 184.
- (152) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوزيرين، ص. 3.
- (153) نفسه، ص. 318.
- (154) نفسه، ص. 330.
- (155) نفسه، ص. 163.

(156) لسان العرب، مادة «خلق»

(157) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 185.

(158) نفسه، ص. 172.

(159) نفسه، ص. 291.

(160) نفسه، ص. 106.

(161) أبو حيان التوحيدي، رسالة في العلوم، ص. 18.

(162) محمد مفتاح، التشابه والاختلاف: نحو منهجية شمولية، المركز الثقافي العربي، 1996، ص. 72.

(163) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 164-166.

(164) نفسه، ص. 136 - 137.

(165) أبو حيان التوحيدي، رسالة في العلوم، ص. 21.

(166) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 134.

(167) نفسه، ص. 105، وانظر غيره من النماذج من ص. 94 - 104.

(168) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: ج 1، ص. 62.

(169) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 360.

(170) نفسه، ص. 93.

Ruth Amossy L'argumentation dans le discours. Discours politique. Littérature d'idées. Fiction. Nathan. (171)

Paris. 2000, p. 163.

Chaim Perelman. L'empire rhétorique. Vrin. Paris. 2002, p. 28.

(172)

(173) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 317.

(174) نفسه، ص. 228.

(175) نفسه، ص. 494.

(176) نفسه، ص. 87.

(177) نفسه، ص. 547.

(178) نفسه، ص. 471.

Christian Plantin. L'argumentation. Seuil, 1996, p. 84.

(179)

Ruth Amossy. L'argumentation dans le discours, p. 130.

(180)

(181) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 491.

(182) نفسه، ص. 250.

(183) نفسه، ص. 194.

(184) نفسه، ص. 113.

(185) نفسه، ص. 140.

(186) نفسه، ص. 103.

(187) نفسه، ص. 487.

(188) نفسه، ص. 113.

- (189) نفسه، ص. 131.
- (190) نفسه، ص. 113.
- (191) نفسه، ص 479 - 480.
- (192) لسان العرب، مادة «شطن».
- (193) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزراء، ص. 66.
- (194) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزراء، ص. 343.
- (195) أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، 1951، ص. 111.

الفصل الثاني الخطيب

1- الخطيب، صائغ المسافات المطوقة

أ- «حد» الخطيب أو الإيتوس

لعلَّ عنوان هذا المحور يدعو إلى التساؤل عن الصيغة الترادية للاصطلاحين بدل أحدهما عن الآخر لإحاطته عليه. إن هاجس السؤال هذا، لا يقتصر على هذا المحور، وإنما مكوّن الثلث البلاغي الآخرين: الباتوس (Pathos) ومقابلته، سواء أكانت أهواءً وانفعاً مستقلة عن بعضها، أم مجتمعة في ضمير المخاطب. ثم اللوغوس (Logos)، وملازماته من وخطاب واستدلال، كما سبقت الإشارة.

إن محاولة رفع اللبس عن اقتران الخطيب بالإيتوس (Ethos)، تضعنا أمام ضرورة المصطلحين وكأنهما منفصلان. فكلاهما تد بعني الحاجج، والتكلم، والتلفظ، والمخاطبة «بالتي هي أحسن»، وكلاهما يحتمل مماثلته بالكفاية الخطابية، وتصح تثيلينه للفضائل الأخلاقية والطباع الخاصة، وللصورتين الفعلية والمنخلة لصاحب القول، كما تجوز موازاته بالموهبة المعرفية والجنّية والقيم الجماعية.

إلا أن الإيتوس استعمل في أصوله بصيغتي الجمع والإفراد ليقصد به عند «هومير» ما القوم، وعند «هيرودوت» عاداتهم، فينتقل من هذا المعنى إلى آخر موسيقي، بـقاييس تناغم النغم مع أبجديتها بالنفوس مع عوالمها. ومنه استوحى أفلاطون البعد الروحي للكائن، فالأخلاقي أرسطو، باعتباره مقياس ذاته وأهوائه، التي لا تتجاوز إلا بصوت الخلق الجماعي، الممثل للإيتوس⁽¹⁾. أما خطيب، لسان العرب، فهو وحسن الخطبة... والمخاطبة، مفاعلة من الخطبة والمشاورة⁽²⁾ والخطب «... تستعمل لكل ما أريد ذكره ونشره وشهرته في الناس»⁽³⁾. فالقائد يؤكد، وإن جزئياً، سابقه، ينهله من المشترك الجماعي. ليوضح - بالتالي - أنه مفهوم هجاء وإضاعة عتمة تعالده وتعالى تحديده، تحتاج إلى نصوص أخرى.

إن أرسطو، حين يتحدث عن الإيتوس، فإنه يذكر «خاصيته الأخلاقية، باعتبارها وسيلة إقناعية إذا ما استطاع خطابه الإيحاء بالثقة إلى مخاطبه، بما أن الإنسان اعتاد على الوثوق بالأهم بخصوص القضايا الإشكالية والدقيقة. لكن هذه الثقة المتحدثة عنها، يلزم أن تكون وليد الخطاب ذاته، وليست متأية من أحكام القيمة المسندة إليه»⁽⁴⁾.

يقدم النص الخطيب بوصفه حجة رهينة بخطابه، مستخلصة من تقنياته التلقظية، لا

لصورته الخطابية، أي عديلة الإيتوس المعتمد حججيا. فالإدراك الأرسطي لبلاغة قائمة على قواعد منظمة وموجهة لإيقاع التأثير، تجعل نظيره للإيتوس مستخلصا من بنية الخطاب الداخلية وليس من خارجها. في حين خُصَّ إسقراط (Isocrate) (معاصره)، من تجربته الطويلة في تدريس الخطابة، إلى ثلاثة شروط مؤهلة للخطيب، وهي «الاستعدادات الطبيعية، والممارسة غير المنقطعة، والتعلم النسقي»⁽⁵⁾. فالمراسم والاكْتساب بصفلان المعطى الفطري، وجميعها سبل لخلق نموذج معرفي وأخلاقي خليق يتمثل الحس الجماعي، يصبح حُجَّة الخطاب وجبة (بالكسر) الناس ومتوجههم. مما ينتج عنه أمران :

- تدخل المعطيات القلبية في تحديد مفهوم الخطيب. ذلك أن التقليد البلاغي الإغريقي يجمع بين منظورين متعارضين للإيتوس، فالأرسطي، يحدده بالصورة التي يعطيها الخطيب عن نفسه من خلال خطابه، والإسقراطي يراه بعناصر مسبقة (مقولة الوهبة) وبمعرفة مسفة فصدَّحها بها تخليق البلاغة انطلاقا من سيرة الخطيب.

- امتداد هذا التصور إلى التنظير اللاتيني للبلاغة، وأصدائه بيئة في الكتابات المنحدرة عنه، التي اعتبرت الخطيب عمودها ومسقط حجرها، ومعطى مسبقا تشروطه أوضاع اجتماعية وقيمة سلبية. ذلك أن «كينتيان» في «Rhetorique à Hermius» (المنسوبة إلى سيسرون) يقدم تعاليم الخطباء بخصوص ضرورة خوضهم في قضايا ذات شرعية جماعية؛ إضافة إلى وجوب تحاشيهم الإطالة ووحشي الكلام في مقدمات خطبهم وحسن التخلُّص إلى ما يليها. وبما «أن البلاغة في نظره - جامعة بين الإدراك واللغة، وهما الخاصيتان المميزتان للإنسان، فإنه لا يمكنها أن تكون سوى منحى الفضيلة. إذ الكلام الجيد لا يصدر إلا عن امرئ ذي خلق طيب، والعكس صحيح»⁽⁶⁾. هذا يعني أن البلاغة الرومانية كانت تقع في قلب الفضيلة الاجتماعية⁽⁷⁾، وإن كان الإيتوس بلوغه الصدارة، يسلم المشعل إلى مرحلة لاحقة عرفت بسيادة الخطاب الممتع المنسق.

وقد أفاض النقد العربي القديم - من جهته أيضا - في التنصيص على كثير من الأفكار والوصايا السابقة الخاصة بصناعة الكتابة. جاء في «الصناعتين» عن «الصحيفة الهندية»، أن «أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة: وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، متخير اللفظ، لا يكلم حيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوق، ويكون في قواد التصرف في كل طبقة»⁽⁸⁾. فقد تعرضت فيه مجموعة من الخصائص الذاتية وخاصة منها «رباطة الجأش وسكون الجوارح»، بما هي رابط للأنفعالات النفسية، لا تخرج به عن طور الاعتدال، ولا تحجده عن نهج التصون في الكلام.

فالعزم وسيلة الاعتدال، والاعتدال، مبدأ محوّل للأهواء إلى فضائل⁽⁹⁾، إضافة إلى شرط سعة وإمامة بحوامع الكلم، وإحاطة بحواقع القبول وضرورات المخار المجتبي والمعيب المجتنب. إن التركيز على صفات الذات المتكلمة بوصفها مبعث ثقة الجمهور، سيتقلص - في ما مع التصوّر النيرلاني، إلا ما كان من وجوب تكيفها مع مخاطبيها. ففي مقدمة «امبراطورية ال» تصريح يتمحور الكتاب حول البنية الحجاجية وتقنياتها، أكثر من الانشغال بما قبل ال» بمعنى آخر، فإن تصوّره لم يخرج عن العهدة الأرسطية باستداده صورة الخطيب المحوّ النسيج اللغوي، واستيعاده للبلاغة الثلاثية التي لم تعط الأُولوية للحجاج الموضوعي واستدل القياسية. ولعل ما تقدّم يسمح باستخلاص مخطّين من الإيتوس :

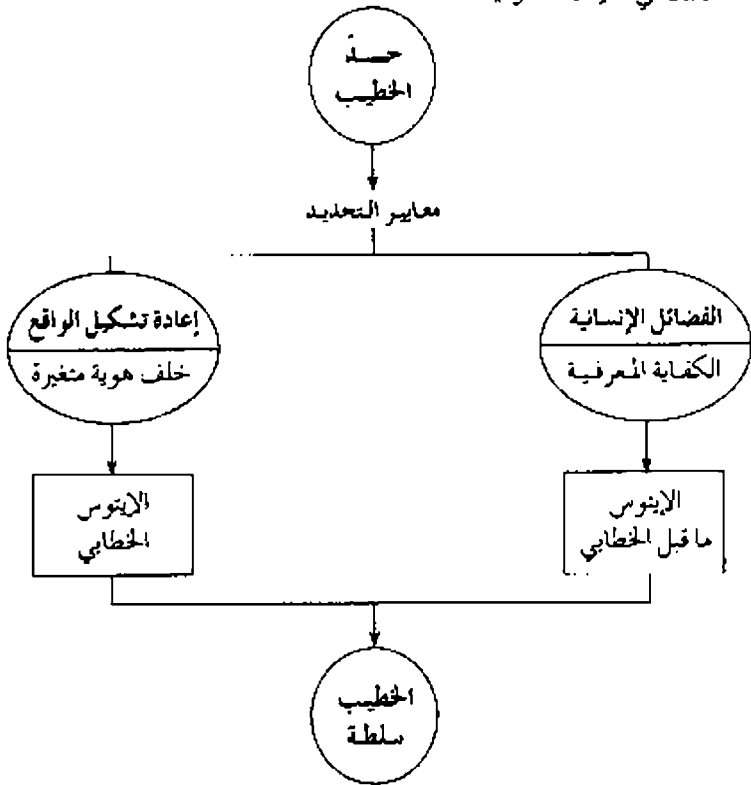
- الإيتوس الخطابي⁽¹⁰⁾، صنيع متخيل المستمع، ووليد كنمات الخطيب التي تمنحه بمقاس مخاطبيته. ذلك أن خطابه يعكس منظوره للعالم وطريقة صوغه للأشياء التي تحمل اعتقادها واعتمادها. إنه تلبّس لمجموعة من الصفات والحلال، يعمد حامها إلى حتّ الأ على التماهي معها، ونوع من التشخيص للصدق لتفادي قوله، اصطلاح عليه أرسطو «التظاهر» كما يستشف من قوله: «إن وسائل التأثير غير متعلقة بالرهنة فقط، بل بالبعد الأخ أيضا، فالثقة الممنوحة الخطيب رهينة بالسمة الأخلاقية التي يتظاهر بها، إذ يمكنه من أن يبا كفاءة وتودد»⁽¹¹⁾. فالإيتوس - بالتالي - استر تيجية خطابية تذهب إلى تشكيل هوية معينة، التمثلات المتبادلة لأطراف القول.

- الإيتوس ما قبل خطابي، تفرزه المعطيات السابقة لتكوّن الخطاب، سواء كانت قائم الواقع أو مستمدة من وحي التخيل الجماعي؛ يشترطها في الحائتين معان نظام من القيم والإرغ المحكومة بسياق سوسيو تاريخي، أو بما أحال عليه أرسطو في نصه الأول بلفظ «العادة» منح الثقة للفضلاء، من الأهم، بما ترسه الذاكرة الجماعية من مستنسحات.

إن البلاغة الجديدة اقترضت في الإيتوس الخطابي القدرة على إنفاذ القول و«فصل الخطأ فأبعده عن التجرد والحياة، ولم تكن بجانبه «للموضوعية»، باعتبار أن كل مقترح معترض عليه معترض عليه قابل - بدوره - للتفنيد، من أجل تقييم احتمالي وتبرير معقول للمنتظورات المتعار وبالتالي إيجاد منطق للقيم، يصعب معه فصل الشقين المعطى والمبني من مفهوم الخطيب.

إن الخطيب - إذن - تنيه معطيات سياقية وأخرى تلفظية نصية، أو إنه نتيجة تفاعل

الطاهرة وأخرى خفية. والخطيب الخدق يعمل على إلغاء التفاوت الممكن حصوله بينهما، بما يكتسبه ثقة مخاطبيه، ويؤتيه سلطة القول⁽¹²⁾: سلطتي الكفاية المعرفية حجاجيا، والحسّ الإنساني الإلغاب، كما يتبين في الترسمة الموالية:



من المعلوم أن مفهوم الخطيب يتغير بحسب الحفول التي تعيد تحديده بما يتوافق وتوجهها، فتغير ترجع أصوله إلى تنوع العلوم الإنسانية التي انتج عنها، مثل الفلسفة والقضاء والاعلانات القديمة، والتي شكلت متونا تأملية لكتاب «بيرلمان» و«تنيكا». وعليه، يمكن استكشاف محفل الذات المجادلة لغيرها في هذا الفصل، انطلاقاً من البلاغة الحجاجية، وفق الاعتبارات الآتية:

- الخطيب مفهوم يتأسس عبر الخطاب والصورة المسبقة للمتكلم.
- الخطيب متصل بمسار تفاعلي ذي أثر على الآخر.
- الخطيب مقترن بوضعية تواصلية معينة، مندرجة ضمن أوضاع سوسيو تاريخية محددة.

إن الخطيب موضوع المقاربة في كتاب «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لابن المقترح للتحليل هنا، غير مفصول الأبعاد الفعلية، والمحتملة، والنصية، والتداولية. على محاولة الإحاطة بها لا تتم إلا بالولوج التدرجي إلى النص، الذي يعيد تشكيلها ويحدد وظائف الحجاجية، لا سيما أن عاملها الخطابي متصل بتقليد الكتابة التنظيرية للعشق، المحكومة بآراء نوع اعتاد أن يُشاكل بين موضوعي العشق والفقهاء. إنها لمقارفة ساخرة تُشاكل الأهواء والنزوات المُقنن لها، يتجاوز - بمقتضاها - الخطيب الفقيه، وهو في بدايات صوغه لمشروعه عن المذهب الظاهري، والخطيب العاشق، القريب العهد بذكرى أحبة ممن ضمهم قصر أبيه الوزير «مغيث»، والخطيب السياسي المحتر «الطوق الحمامة»، وهو يعد في مستقبل عمر سبطور، يأخذ حظه من معاناة نشأت أوصال دويلات ملوك الصوائف، يعد أن أسهمت فتنها في نجم الأمويين بقرطبة، مرتع صباه، التي ظلّ متفيا عنها بسبب ما عرف عنه من موالاته لحكام المبعدين، وتطلع إلى استعادتهم حكما زائلا عن مجموع الأندلس.

إن تعدد ملامح الخطيب في النص، وتشعبه إلى العاشق والفقيه والسياسي... يستوجب هوية متفاعلة، ثم منسجمة مع نص جمع أقباسا من أنوار الأنواع البلاغية القديمة، الاستدلال منها، والقضائي، والبرهاني، فتطلب مستمعا مركبا من طبقات فقهاء المالكية المعاصرين ومنظري كتابة العشق من القدامى بالشرق، ثم أهل قرطبة، مصدر نماذج الحكائية المشتملة أغلب صفحات الكتاب.

يذهب الإيتوس «المتعدد»، أول الأمر، مذهب الحياد من خلال عنوانه النصّ ذي الإسمية الإنبائية: «طوق الحمامة»، المعقب، «بالألفة»، إحدى مراتب العشق (كما لاحقا). ليتبين أن للعشق من الألفة ما للحمامة من الطوق، كلاهما وشاح يزين ويعقل به قد يحو المنحى التجردى للعبارتين إشكال القضية، فيكون الكتاب عرضا لتأليف الملمح واستعراضا لتجارب المتيمين على شاكلة الكتابة في هذا الباب. حياء قد تدعمه نوعية الحكاية «المرتقة» بأسماء أصحابها وأمكتها، والمروية - في أغلب الأحيان - بلا وسيط، لتكون موضوعيا لظاهرة إنسانية في أندلس القرن الخامس الهجري. لكن قد يكون العنوان - على من ذلك - خلاصة خصم وحكم من فقيه أولف العشق على «الألفة» بمعناها التساكني أو فوعظ حيث وجب عليه الحجاج

وفي الخاتمة معاً، فإن الفقيه، السياسي، العاشق، متورط في هذه النون جميعها

تحرير أطروحاته، بما يكفل لها إحداث الأثر في مخاطبيه، وهم كثر، وبما يمنحه سلطة القول في مجال الفهم والأهواء، المتحرك بتحريك مسافات الاختلاف التي سعى إلى تقليصها أو ترسيخها مع أهل عصره ومصره، والمؤنفين القدامى. فمن لهم القدر المعلى في هذا الباب. ذلك ما تسعى الدراسة إلى اكتشافه من خلال تبيان موقع «طوق الحمامة» من الكتابات المنظرة للعشق.

ب- موال النوع في كتاب «طوق الحمامة»

لعل كتابة ابن حزم عن مفهوم الحب محمّنة بمرجعيات فقهية وفلسفية وكلامية وأدبية، ومحلالة لتأديج مستفعاة من الواقع الأندلسي للقرن الخامس الهجري، نعتي في بعض ما نعتيه ما يلي :

تحقيق موضوع العشق على اختلاف توجهات منظوراته لسيرورة تراكمية، تأتي الإشارة إليها في موضعها، مكنت تدريجيا هذا النوع من الكتابة، من إعادة مساءلة مفهوم الحب وعوالمه الحكيم والمروية أخبارا وأشعارا. ويعدّ «طوق الحمامة» إسهاما مندرجا ضمن أسفار أسفرت بين أن من القول والتجارب، وحلقة متفردة في سلسلتها المتصلة / المنفصلة.

إعادة المسألة لما تقدّم من موروث في هذا المجال، اقتضت تقديم تصورات ذات قيمة مضافة، تكون داعمة لسابقتها، غير أن ثنائها لا يهدف إلى المقاصد ذاتها، لأنه غير محكوم بنفس الشروط عرفية والأوضاع التاريخية والثقافية؛ وقد تكون طروحا مضادة، يفترض حملها لغير قليل من لغة المسلم به من القيم والآراء المشتركة، وإن كان من الصعب خرق العادة وركوب بحر المفارقة، نسبة لموضوع تجاذبه جنالية الديني والدنيوي، والأخلاقي المعياري، والأهوائي الإنساني.

فإذا كانت وفرة الكتابات المنظرة للأهواء وللهورى تحديدا، تؤثر على إعادة قراءة الملاحق بالهوى، فإن تعاقبها وتواليها يطفحان بصخب جدلها المنيب أساس في ثنانيا العلاقة اللغوية القائمة في (هنا) إخراج أحادية الموقف، باعتباره مسافة طبيعية لذات المتكلمة، إلى حيز العملية التفاعلية، التي سعى من أضرافها إلى التحاور أو التناظر حول مسألة معينة، تدخل في نطاق اهتمامهم بصميم عنايتهم، وإن صدرت عن زوايا نظر مختلفة، ونوايا غير معلنة، وأشكال وطرائق تواصل متنوعة. لتقاطع، بالتالي، داخل حيز الاستدلال القميين وحده. بمنحها قدرا من المصادقية الكفيلة بحججها على غيرها.

ولعل «ميشيل ماير» كان دقيقا جدا في تحديده لهذا الحيز التوتري حين اعتبره «تفاوضا بين

اشخاص حول مسافة أو قضية تفصلهم»⁽¹³⁾. فالخلاف، الذي قد يكون اجتماعيا أو سياسيا إيديولوجيا أو ثقافيا، يشكل نواة العملية الحجاجية. بغيايه الكلي تبطل وينعدم مرور وجهه و بإطباقه، تغلق منافذها. ولعل شرط الإبقاء عليه جزئيا يخلق وضعًا مفارقًا، بل بينيا، أيضًا ما قد يجمع بين الأطراف المتحاوره، هو في الوقت ذاته ما يُشاقِّهم، لأنهم ليسوا بالمتساويين ولا بالمتباعدين جملة وتفصيلا. ومن ثمة ضرورة إيجاد مشترك - وإن كان - ظرفيا - المتظورات والرؤى. وعلى هذا، يمكن ترجمة وجوه الخلاف عمليا في العناصر المتسلسلة - المسافة خلاف بين الأطراف.

- الاختلاف تفاوت، قد ينحو منحى المبالغة والتضخيم فيعمق الهوية، سواء عند انصياب تفاصيل القضية، أو عند انصرافه إلى أصحابها - بما أن الأقوال عموما غير منفصلة عن قائلها - يجنح إلى إخفاض حدة الإشكالي حدّ تلافيه أو محوه.

- التفاوض قياس محدد لدرجة الخلاف، يزيد وينقص بحسب مقصد وموقف الذات الجماعة (أي الخس المشترك في مقابل الاختلاف)، إضافة إلى أن الخطاب الحجاجي، بطبيعته، الإشكالي بحكم تأييه على التطابق، يعمل باستمرار على نفي كل إثبات، ويولد في ما يتناول الأسئلة السقراطية اللاغية بعضها بعضا، سعيا منه إلى مساءلة أجوبة غير منتهية، تارة القلق الدائم الذي يسم علاقة الإنسان بالعالم.

إن «طوق الحمامة» بحكم تصنيفه التوعوي ضمن الكتابات المنظرة للعشق، وبفعل المختلف عنها، أيضا، أعلن عنه بصرحة في مقدمة الكتاب، ليُجعل من «المسافة» أحد مقاييس القاعدة التي ينبت عليها تصوّره للموضوع. المسافة من حيث هي بُعد عن الشيء، وللإهداء إليه، في نفس الآن، كما جاء في لسان العرب، «المسافة بعد المفازة والطريق... استعمالهم لهذه الكلمة حتى سمو البعد مسافة، وقيل سمي مسافة لأن الدليل يستدل الطريق في الفلاة البعيدة الطرفين؛ بسوفه ترائها ليعلم أغلى. قصد هو أم على جور»⁽¹⁴⁾؛ فلي متضمنة لحدي الفصل والوصل، لتففي الأثر بنقصي علاماته، وتؤهم بلوغ البحوث عن يفتحها على الشيء، وضده، على الجهة ونقيضها.

تغدو المسافة، سواء من حيث أصلها المعجمي أو بعدها البلاغي، آلية حجاجية منبع الاختلاف والخلاف ومرتبنة عنهما، فاعلة في الحركة الجدلية «لطوق الحمامة»، مُستَظنة

تفصحا عنها حيناً آخر، مما يفرد هذه الدراسة إلى اعتبار المسافة مفهوماً متحكماً في خلفية
لكتابة الحزمية المنظرة للعشق، مقارنة بغيرها من التأليف في هذا الباب، وفي جوهر موضوعها بما
أن الحب في أحد معانيه وليد المسافات!

يستند «طوق الحمامة» إلى خطابات عديدة لتبرير استراتيجية الاختلاف التي يحوكمها، سواء
الفلسفية منها المنظرة لماهية العشق ومراتبه وتصنيفاته، أو الأدبية المتروحة بين المعقود من القول
ومحلوله، أو الدينية الوثيقة للأهواء الراقية لقيم بحسب ما يملئه المعتقد والمجتمع. يعمل الخطاب
الجدلي على ترتيبها وفق ما سخر له: فالفكر الإسلامي الشيع بالارث اليوناني، يتصدر مقدماته
لإعطاء الأطروحة المركزية مشروعيتها المتأتبة من كون «الحب موضوع تناظر واختلاف»،
وليس فقط حديث السمار ورواة الأخبار والأشعار. فيما ينهض المنجز الأدبي المتخيل للكتاب
والتوسط لعقده، بوظيفة البرهنة على ما تقدمه، لا سيما حين يستدل بنماذج من السيرة الذاتية
الحزمية الناطقة بما سكنت عنه كتب أخرى. ويأتي الخطاب الديني محتتماً، يعقل غواية التخيل
الأدبي، ويعقد ناصية النفس وأهوائها.

قد تتقاطع هذه الحقول، معرفياً، فيتكامل المنظور إلى موضوع العشق؛ إلا أن بعضها قد
يصبح مربكاً للمسار الاستدلالي؛ كأن لا تتوافق النتائج مع مقدماتها، فيرتد الصوت الفردي
(الاختلاف) إلى انصهار تام في الهوية الجماعية، ويطفو جليل الكلام على دقيقه، ليكون آخر
ما يتبقى في الأسماع. إذاك يصبح سؤايل المسافة مشرعاً على أبعاد سياق ونسق الخطاب المقعد
للعشق، يحمله المستويان الآتيان:

1 - مسافة خطابية نواتها الانخراط في الحس المشترك لبناء مقدمات مقبولة، تصوغها القيم
والاعتقادات الجماعية، لم تمنع من فرط عقد القربى معها، في ما بعد، بإعلان الاختلاف مع السابقين
من منظري العشق، من حيث مناهج تأليفهم، ومع قهها، عصره: من حيث تصوّرهم للموضوع.
قرب عن تبني ابن حزم لرويته الخاصة في الكتابة عن الحب، نتجت عنها مسافة أخرى.

2 - مسافة خطابية تعيد مسألة بنية العلاقة العشقية القائمة على الشوق والتحول والحوائل بين
الحب ومحبه، وبين ذاته ومجتمع، تنظمها مبادئ التجاذب والتناسب. وتحرك استراتيجياتها
الاستدلالية من تعالق أجزاء الخطاب الداخلية النظرية، والأدبية، والدينية، وتفاعلها مع غيرها
من نصوص فلسفية وشعرية، لم يزد التناهي عنها إلا تدانياً منها.

2- الخطيب، مسافة خطابية من الحس المشترك إلى الاختلاف

تحدد هذه المسافة انطلاقاً من التفكير التنظيري في الظواهر والنضاي، وإعادة مساحيتها باعتبارها مسلمات وإدراكاً مألوفاً. ومن ثمة وجوب تقديمه لتصور مختلف، عن التعميم لصنوره عن نسق من المعارف المتصلة. ولعل «طوق الحمامة» أن يكون حاملاً لهذا النظري ذي الوجهة التأملية الواعية بالفعل التقعيدي من داخل علوم متواشجة، سعى صاحبه مجمله إلى تشييب مخالف لطبيعة الدراسات السابقة عليه، حتى عملت بعموم تصوّره الكتاب اللاحقة له. وقد كان أول الطرح النظري لموضوع العشق، اعتباره مثار جدل.

أ- الحب جدل

يورد ابن حزم في إحدى صفحات «طوق الحمامة» الخبر التالي: «ولقد سألتني يوماً أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة، وكان طويل اللسان جداً، مثقوباً للسؤال في كل فن، فقال لي وقد جرى بعض ذكر الحب ومعانيه: إذا كره من أحب لقائي وتجنّب قربي فما أصنع؟ قلت: أرى أن تسعى في إدخال الرّوح على نفسك بلقائه وإن كره. فقال لكبي لا أرى ذلك، بل أؤثر هواه على هواي، ومراده عليّ مرادي، وأصبر ولو كان في ذلك الختف. فقلت له: إني إنما أحببته لنفسي ولأنفادها بصورته، فأنا أتبع قياسي وأقود أسلي، وأقار طريقتي في الرغبة في سرورها. فقال لي: هذا ظلم من القياس، أشد من الموت ما مئني له الموت وأعز من النفس ما بذلت له النفس. فقلت له: إن بذلت نفسك لم يكن اختياراً بل كان اضطراراً ولو أمكنت ألا تبدلها لما بذلتها، وتركك لقاءه اختياراً منك أنت فيه ملوم لإضرارك بنفسك وإدخالك الختف عليها. فقال لي: أنت رجل جدلي ولا جدل في الحب يلتفت إليه. فقلت له: إن كان صاحبه مؤوفاً. فقال: وأي آفة أعظم من الحب»⁽¹⁵⁾.

بعد الخبر مناظرة مصغرة تدور حول الهجرة، الذي اختلف المتناظران حول كيفية صوره واتقاء شره وضرره، متبعين في ذلك التقنية الاستفهامية المعهودة في المناظرة. ففي الوقت الذي يروم فيه القيرواني الحل التجريدي للوثر للخصم والاستكانة، ينحو ابن حزم المنحى الذاتي المحسوس، المدرك عبر المعقول من الممانات التي استحضرته حدود النفس وصفاتها على شاكلة المتفلسفين، ومبغني الخبر والاختيار على نحو المتكلمين، وردّ الفرع على الأصل على غرار النحويين والفقهائ. فطريقته مقايسة ذات قيمة معرفية تستقصي جوانب وأصول القضية

تعمد إفحام الخصم وتفنيد رأيه. لهذا انتهى القيرواني، حين عيل صبره وضاق صدره، إلى طول إقناع صاحبه في الجدل، عبّر عنه بواسطة مفارقة معنوية مفادها أن «لا جدل في الحب»! إلا أن ابن حزم سيستدرجه بحنكة المناظر المجرب إلى تنبي قياسه، فلهجر آفة، ومجمل الآفات داخل في طبيعة الحب، محرك لقوى الصراع بين عناصر بنيته، ولشراسة الجدل مع العالم الخارجي. ومن ثمة ولكنه من إقناع صاحبه بعكس اعتقاده في نهاية النص.

فالحب، لا شك، مجال احتمال اتسع لبصيرة «الرجل الجدلي»، وللقياس التخميني لذى اللسان المثقف للسؤال من كل فن»، وغيرهما ممن كتبوا في الموضوع؛ أشار ابن حزم إلى تعددهم في مقدمة كتابه، قال: «وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليفة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن خلاد رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة...»⁽¹⁶⁾. يثبت الخطاب الحزمي فكرة جدل الحب وتباين القول فيه، ليعمد إلى استبدال الاستفاضة في الكلام عنه، بدقة وإيضاح ما يصعب تحديده، معلنا نية في مخالفة رأي سابقه، وفي مقدمتهم محمد بن داود، و«بعض أهل الفلسفة» ممن أفاد مهم هذا الأخير. فمن هو ابن داود؟ وأية فلسفة اعتمدها في تشكيل مفهومه للحب؟ ومم اعترض ابن حزم على تعريفه ولم يأخذ به؟

لعل الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي وضع «طوق الحمامة» داخل سياق غيره من هذا النوع من التأليف، وإفان مظاهر الاختلاف المحال عليها بصراحة، ستظل سرا خفيا، وأمر أعصيا على الإدراك.

ب- مجادلة ابن حزم للمصنفات المنظرة للعشق

لعل الرئيس الأول للكتابات عن الحب في التراث العربي مثله، على وجه الخصوص، أحاديث السمار ونقله أخبار قصص العشاق وأشعارهم مما تداولته كتب المختارات والمنتخبات، إضافة إلى ما صاحبها من تحديدات حاولت تعريف هذه الظاهرة، وربما كان أشهرها التعريف الذي جاء على لسان أعرابية سألها الأصمعي عن دلالة العشق فقالت: «جل عن أن يرى وخفى عن بصار الورى، فهو في الصدور كامن ككمون النار في الحجر، إن قدحته أورى، وإن تركه نوارى»⁽¹⁷⁾. وفي نفس المدلر يتحرك ما روي عن المأمون، «سأل يحيى بن أكثم عن العشق ما هو؟ فقال: هو سوانح تسنح للمرء، فيهنم بها قلبه، وتوترها نفسه. فقال له ثمامة: اسكت يا يحيى!

إنما عليك أن تحيب في مسألة الطلاق أو في محرم صاد ظنياً أو قتل مثلة، فأما هذه فمساتلنا نحن فقال له المأمون: قل يا ثمامة، ما العشق؟ فقال: العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك، مسالكة نظيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائزة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأعطي عنان طاعتها، ونوّد تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعسى في القلوب مسلكه. فقال له المأمون: أحسنت والله يا ثمامة»⁽¹⁸⁾

إن ما يشير الانتباه في النصين السابقين الذكر، صيغة السؤال والجواب التي استوى في صوغ كل من اللغوي «العارف» والأعرابي «الحالية ذهن»، وصاحب السلطان، والفقير القائم بأحكام الشريعة، والمعتزلي المحكم لصنعة الكلام، فهم على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم أشكل عليهم أمر العشق، الذي «ليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب، ضار فيه يسهم حلال أو حرام»، كما جاء عند ابن قتيبة⁽¹⁹⁾. ثم إن الردود لم تكن بأقل تعميماً من الأسس المطروحة؛ ليس لأن سلسلة المجازات تفتحها على تضاد ما تُسرِّة الصدور من نار ونور الانقراض ولا لأن أمر النفس متأرجح بين المدرك والحسي؛ فحسب؛ وإنما لأنها، أيضاً، تعريفات ذاتية مثله على التعميم. وربما للسبب معاسمت مصنفات لاحقة إلى الانتقال من الصيغة التجميعية، إلى كتابه ربطت الموضوع بمظاهر اجتماعية وليدة عصرها، بالقيان والجواري والغلمان كما في «رسالة العشق والنساء» لنجاحظ، أو بظرف ظرفاء «الموشى» للوشاء، حيث أصبح منظور العشق مشروطاً بأدبيات ومواصفات معرفية وجمالية؛ فيما عمدت كتابات أخرى إلى التأليف ذي الطابع الفلسفي التأملية كرسالتَي العشق للكندي وابن سينا، وبينهما رسالة إخوان الصفا وخلان الوفاء «في ماعية علة فنون المعشوقات»؛ غدا الحب معها قوّة تسمو بالنفس، وتسري في كل مظاهر الكون.

داخل هذا الزخم، انبثق التوجه المتفحص لعلل العشق وأعراضه وأحواله وآفاته، ورائداه بلا منازع - محمد بن داود الأصبهاني صاحب كتاب «الزهره» الكوكب، لا الزهرة كما ترجح كارسيا كوميز⁽²⁰⁾، وبعده بحوالي قرنين، يظهر بقرطبة «طوق الحمامة» لابن حزم⁽²¹⁾. ومؤكد أن هذا الأخير كان قد اطلع على كتاب «الزهره»، بما أنه أحال عليه، بل واختلف معه ما يخص البحث في ماهية الحب.

والظاهر أن «مائدة أفلاطون»⁽²²⁾ كانت مصدر خلفية ابن داود في صوغ هذا البحث الأكاديمي، والتي ألهمت متخاطبيها المجتمعين في مجلس شراب بطرح إشكالية الهوى؛ أثمرت على

تجسراً من التصورات، اعتبرته أصلاً للوجود، وسبباً للتعمير بعد العماء، وقوة تسمو بالإنسان،
 بمقدرة موالفة بين الأضداد، وجنونا بالهيا لا محمودا ولا مذموما، مرتبه وسطى بين الجميل والقيبح،
 بين الخلق والتضليل، وقرين الخلود والفناء. وإذا كانت الآراء السابقة لكل من سقراط في حوار
 مع العرافة والفيلسوفة «ديوطيم»، و«أغلاطون»، وأفلاطون... وجودية تأملية، فإن أرسطو فإن
 استعان بأسطورة المخلوق المستدير الشكل، المنضوب عليه من طرف الآلهة، والمنشطر بمقتضى
 عقوبتها شطرين، لتفسير مسببات العشق، وسرّ انجذاب الجزء إلى جزئه. إنها الأسطورة، إذن،
 التي «حكاهها ابن داود عن بعض أهل الفلسفة» كما أشار ابن حزم، والمثبتة في كتاب «الزهرة»،
 جاء عند صاحبه: «وزعم بعض الفلاسفة أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على
 هيئة الكرة، ثم قطعها أيضا، فجعل في كل جسد نصفا، وكل جسد نقي الجسد الذي فيه النصف
 الذي قطع من النصف الذي معه: كان بينهما عشق للمناسبة القديمة، وتتفاوت أحوال الناس في
 ذلك على حسب رقة طبائعهم»⁽²³⁾.

يلاحظ على هذا النص تحفظ صاحبه في الأخذ بمحتوى «الإيروس» بدليل ابتدائه الكلام
 بفعل «زعم» المستعمل عادة في الحكمي لاحتماله الشك وتبعده عن اليقين. إلا أنه - في الآن نفسه -
 يسعى إلى تكيفها مع المعتقد الإسلامي بنسبة خلق الروح المدورة إلى الله. والحقيقة أن ابن حزم،
 بالرأى لحضورها عند سابقه، لم يكن متحررا منها تماما، فأصلها ثابت، ونفسها متردد في «طوق
 الحمامة»، إذ النفوس أجزاء متفرعة عن نفس واحدة باحثة عن قسيمها في المحبة عنده أيضا.
 إلا أنها عند الأندلسي مدعومة بعلقة التساكن القرآنية. أما عند سابقه فيوجهها المعنى الأفلاطوني
 للعشق المقتصر على الحب بالمذكر⁽²⁴⁾. ولا غرو، فإن داود ألف كتاب «الزهرة» في عشق «محمد
 بن جامع الصيدلاني» حسب روايتي جعفر المراج وابن الجوزي⁽²⁵⁾.

لا شك أن المنظورين معا حاولا التوليف بين التصورين الفلسفي اليوناني، ومسألة الخلق في
 المنظومة الإسلامية، إلا أن درجات التوليف متفاوتة عند الفقيهين الظاهريين، ومن هنا مواخذة
 ابن حزم ابن داود اقتباسه الكلبي لقصة الأكر المقسومة، وإيقاه على أصلها الأسطوري الإغريقي.
 وهو ما حدا به إلى عدم محاكاة ما حكاه، فابن حزم لم يكن أفلاطونيا، بقدر ما كان أرسطي القياس
 والاستدلال.

والبيادي أنه لم يوقف خلافه على فقيه بغداد وحده، وإنما شمل موقفه المفارق منظري العشق
 كله، الذين «قالوا وأطالوا» في الإخبار بقصص العشاق، وتناقل أشعارهم ممن سبقت الإشارة

إيهم. فمذهب ابن حزم غير مذهبيهم كما يؤكد : «والتزمْتُ في كتابي الوقوف عند
والاقتصار على ما رأيتُ أو صحَّ عندي بنقل الثقات، ودعني من أخبار الأعراب والمثقف
فسيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا
يحلي مُستعرا»⁽²⁶⁾.

يحدّد «طوق الحمامة» بذلك، موقعه من المصنفات المنظرة للعشق قبله، التي يعدّ - لا
خارجيا عن نهج إخباريها و مروياتهم الشعرية تصوّرا وطريقة تأليف. فلا يحذو حذوها
يسير على منوالهم، بما أن وجهته نسقية إدراكية لظاهرة العشق، سندما الحقائق المعلوما
تجارب القرطبيين، خاصة، وسعيها تأصيل الهوى الأندلسي في الواقع التاريخي لقرن
الهجري. وعلى هذا، فإن الخطاب النظري الحزمي يروم، من خلال عقلته وتأصيل
الحب، إلى أن يكون :

- نقدا للمأثوف (كما سلف القول) وللمسلم به من الآراء المشتركة التي تعاورتها
المقعدة للعشق، ومنهاجا مبادئها في التأليف.

- تأمليا تحليليا يربط بين حقول معرفية تتداخل فيها الآراء الفلسفية، والخلفيات
والقراء الاستدلالية المنطقية، التي يقوم عليها مشروع الفكر العام لإحياء علوم الدين.
حلقة جدل ثانية في مساره النظري للألفة والألف.

ج- مجادلة ابن حزم لفقهاء عصره

يقوم الشق الثاني من الجدل، على الدفاع عن مشروع الكتابة في موضوع الحب، ذلك
«طوق الحمامة» يحمل هاجس تقويض مصادرة فقهاء عصره لها، الذين عدوا الخائض فيه
عن يفاع الوفاة إلى حضيض الترخص كما ردد ابن الجوزي بعدهم، اقتباسا من معظمهم
واعترضوا القول فيه داخلا في دائرة تشريعهم؛ من هنارد ابن حزم عليهم.

والواقع أن القارئ لا يجد كبير عناء في التقاط مبررات «الكلام في ماهية الحب»
ابن حزم، لجزمه في مستهل الكتاب بأنه «ليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة»
فالخطاب موجه، لا ريب، إلى الفقهاء، الذين يُتهم إدراجهم للحبّ وأحاديثه في خانة المحظور
من هنا نفيه للإثبات المستفاد من المعنى الضمني للجملته، وتعضيده له بلمع من سير القدا
وذوي السلطان على عهده، بدءا بشعر ابن مسعود، أحد فقهاء المدينة السبعة، فتوى ابن حزم

مثل الهوى، إلى شهير قصص الخلفاء الأندلسيين في حب دعجاء وظروب وصبح ... أدلة عنهم في عقر معرفتهم، بما أنها مستمدة من أخبار موثوق بها عن أئمة الدين وأولي الأمر. ثم بالتالي، يُخرج الموضوع من بين أيديهم، ويجزم بكون استحسان الحسن وتمكّن الحب طمّحاً في مؤثره ولا يُنهي عنه، بما أن القلوب بيد مقلبيها⁽²⁹⁾. وهو بهذا، يجعله متعلّقاً بقدرة أقوى، في ظلّ مفهوم الحبّ عند الفقهاء مقصوراً على الجسم مجرداً عما سواه. لذا اعتدوا الخوض غير لائق بذوي الفضل، وتعدّ لحدود الشريعة. فكان ردّ ابن حزم عليهم متواتراً في مجموع كتاب، مثل له بما يلي :

النموذج الأول : «وأنا أعلم أنه سينكر عليّ بعض المتعصّين تأليفي لمثل هذا ويقول : إنه ألف طريقته، وتجنّفى عن وجهته، وما أجل لأحد أن يظنّ في غير ما قصدته»⁽³⁰⁾.

النموذج الثاني :

يلوم رجالاً فيك لم يعرفوا الهوى	وسيتان عندي فيك لاح وسأكت
يقولون جانبت التصاؤن بجملة	وأنت عليهم بالشرعية قانت
فقلت لهم هذا الرياء، وبينه	مراحم وزيّ للضرائين ماقت
مضى جاء تحريم الهوى عن محمد	وهل منعه في محكم الذكرايت
إذا لم أواقع محرماً أتني به	بجيني يوم البعث والوجه باهت
فلست أبالي في الهوى قول لائم	سواء لعمرى جاهز أو مخافت
وهل يلزم الإنسان إلا اختياره	وهل يخايا اللفظ يُخذ صامت ⁽³¹⁾

يوكّد كل من شعري القول، متتوراً ومنظوماً، نبرة تنافر بين طرفين متصارعين :

- المخاطب، ابن حزم ويقف موقف المتهم من مخاطبيه، يلقون عليه باللائمة بدعوى عدم اتفاق مذهبه، بل وخروجه عنه.

- المخاطب، وصيغته الجمع، يمثله «رجال» نعتوا بعدم معرفة الهوى ويتحريمه، وبالمرء المتعصب، سواء اللاحي الصامت منهم، أو المخافت المجاهر باللوم، في مقابل قنوت خصمهم الشرعية. علماً أن الجماعة المخاطبية ما هي إلا جمهرة الفقهاء، وابن حزم فقيه، أيضاً، كما هو

معلوم. أفلا توحى هذه القرائن بتعدي المسألة لحظر وإباحة الكلام في الحب إلى صراع فقهي، أولم يصفوه «بالمخالف لطريقته المتجاني عن وجهته؟».

يفيد السياق التاريخي للقرن الخامس الهجري وصول المذهب المالكي، الذي كانت الدولة الأموية إلى درجة من الجمود، عكستها «الاجتهادات» الفقهية في اجترارها وتلخيصات «الموطأ»، التي جاء رد الفعل الطبيعي حيالها، الانصراف عن المالكية كما هو بالنسبة لابن حزم. فقد «نبذ هذه الطريقة - حسب شهادة تلميذه صاعد الأندلسي - وأقبل قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن، فعني بعلم المنطق ... وأوغل بعدها في علوم الشريعة بعد أن استقصى المذاهب برمتها، حقة وشافعية ومالكية، واطلع عليها بتفحص وتخصص انصرف عنها إلى المذهب الظاهري، كبديل لما استغرق غيره من قول بقياس الغائب على الذم ويبدو أن المعتطف الفقهي الحزمي لم يكن تمسكا بحرفية النص الديني، بقدر ما كان يتبع طريقة مثلى لسير أغوار هذا النص، من هنا انتدابه من جمهور فقهاء عصره المنطق القضي الكفيل بتقريب حمولاته الدلالية، بل إن «من جهله: خفي عليه كلام الله عز وجل وكلام نبيه ودعوته لاستبدال الفروع أصولا، وإعادة قراءتها في ضوء الحجة والدليل».

إن نبي الظاهرية، التي زرع بذورها ابن داود الأصبهاني بالمشرق، قبله، فأثمرت بقرط حزم إعمالا للمنطق، من أجل إجماع نطعي عوضا عن القياس الظني التخميني، أثار حفيظ جلدته من أهل الاختصاص، بدعوى «أن أحدا من السلف الصالح لم يتكلم في هذا»⁽³⁴⁾، بالابتداع المضل، والخروج عن نحلته. ولم يكن رأيه فيهم أقل شدة عليهم. قال: «ولقد الطوائف من الخاسرين، شاهدتهم أيام عفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا في المعارف، وأول مدعى صنوفا من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقدعون بظنونهم الفاسدة، من غير يقين، أو نهج موثوق به، على أن الفلسفة وحدود المطبق منافية للشريعة ... فعمدة غرضنا وعلما، إنارة الظلمة بقوة الواحد عز وجل»⁽³⁵⁾.

لقد كان مرد صراعه معهم، عزمه على إيجاد مناطق تقاطع بين العلوم الأصلية والذم بغاية تحقيق طموح إحياء علوم الدين. فكانت الحاجة إلى الفلسفة باعتبارها ممارسة نظرية في مواجهة المتكلمين، وضرورة تعريب منطق أرسطو وتكييفه كأجراء مُسعف في إضفاء الثقل على البحث الفقهي، لدعم المنقول بالمعقول⁽³⁶⁾. وبلغ خلافهم معه أشده فتحاملوا عليه، و

أبى به، ذ (كان يصك برأيه معارضيه صك الجندل، ويرميهم به رمية انشقاق الخردل،
تقر منه القلوب وتوقع به الندوب، فقال هؤلاء عليه يستعون ويكفرون وندرون السلاطين
يوم من آرائه»⁽³⁷⁾. «فأقصاد الملوك وأبعده عن وطنه ولتدت أيديهم ولقاته حرقا كما
في «نفع الطيب»⁽³⁸⁾.

لقد أوقف رجال الدين عالمي الفقه والحب عند عتبات المذهبية، فن عن «حركته»
هبة ابن داود، وضيق معهومة المالكية الأندلسية، وذمت في ما بعلى ابن الجوزي.
لذلك انتهت الاستراتيجية الجدلية الحزمية، في الأبيات الشعرية السابقة، بتماد «الدليل»،
صل الرابع في مشروعه الفكري، بقصد إبطال مزاعمهم، وهو «الظاهر يم على ما يقول
كما شهد بنفسه⁽³⁹⁾. لذا واجههم من منطلقهم الديني مستكرا:

متى جاء تحريم الهوى عن محمد وهل منعه في محكم ثابت
يفصل الخطاب الحجاجي في «طوق الحمامة»، إذن، بين موقفين متنازعا الكتابة عن
شق، أحدهما يمثله فقهاء أندلس القرن الخامس الهجري، ويتراجع بين خلخال والحرام،
ابن حزمي، يدعو من خلال الوجه الآخر لظاهريته، إلى إعمال العقل في مسألة الحب،
ترتفع فيه إلى المثالية ولا يحصره في حدود الإباحية، مُتَمَدِّدُ المَحْصَلِ نياس الأرسطي
مابنة لواقع البيئة الأندلسية ورواية أخبار عشاقها دون غيرهم لاستخلاص ومن الطريف،
أن يكون أكثر داسي موضوع الحب ومقعديه من الفقهاء «العشاق»، لهم أحيانا محط
رية من قبل من أشكل عليهم جمعهم «للحسنين»، فكثيرا ما سدودهم سهام أسئلة
لت بين المعرفتين، من أمثلتها مخاطبة أحدهم للفقهاء الأصهباني: دُعابة:

يا ابن داود يا فقيه العراق أفتنا في قسراتنا اراق

هل علينا القصاص في القتل يوما أم حلال لها دم الشاق⁽⁴⁰⁾

يلاحظ - إجمالا - قيام الخطاب التنظيري للعشق على ما يلي:

أطروحة اعتبار العشق موضوع جدل، وقد أسهم فيه حملة الأقبلا فلاسفة «مائدة
طون»، وعلماء اللغة والكلام من ندماء المأمون، وفقهاء المذاهب الأربعة مشرق العروبة
لسها. ومن ثمة فمحاورته لهم لم تُبق على أطراس إلا لتمحوها، ولم على تحديدها

وخلفيات إلا لتعبد النظر فيها. لتبدي، في المقابل، تصوّر الموضوع ينهل من المشروع لصاحبه في قراءة علوم الدين والدنيا. لذلك اتسعت مسافة الحوار، وتعمقت الأهرة القداسي من منظري العشق ومعاصريه من الفقهاء.

- الوعي المنهجي الدقيق الذي حماه إلى البحث في حد الحب، «فالحمد عند أرسطو العلم، والتوصل إلى الماهية غايته»⁽⁴¹⁾. واستقصاء علته وتعليلاته، والاستدلال عليها واقعية: عرضا عن قصص عشق فاق محتقها أصيها، لترسم مسافة أخرى ملزومة من المطلق، التي على إثرها كان رهان هذه الدراسة اعتبار «طوق الحمامة» كتاب مسافات فما المسافات التي تفرزها بنية العلاقة العشقية بدورها؟

3- الخطيب، مسافة خطابية من الاختلاف إلى الحس المشترك

أ- البحث في ماهية الحب، تجمله التعريفات التالية

- التعريف الأول: الحب تجاذب وتناوب وتلازم.

جاء في «طوق أخمامة» أن «الحب اتصال بين أجزاء النفوس المحسومة... في العلوي»⁽⁴²⁾، سواء من منظور أسطورة الأكر الأفلاطونية - المشار إليها سابقا - والمحيا الجسد أساسا، أو بالنسبة لفكرة المساكن المترتبة عن كون النفوس أجزاء من نفس واحدة، على المخلوقات إلى حين عودتها إلى أصلها. فالاتصال، إذن، تأصل للشوق في الإنسان، الانجذاب، ومرجعه كون «المحبة خلقة»، موجبه يحن كل جزء إلى جزءه، وينجذب إليه الحديد إلى المغنطيس، ابتغاء الاتصال القديم بعد الانفصال، والاجتماع بعد الفرقة الطارئة تجاذب المنشطرين على شاكلة تألف الأكر/النفوس المجزوءة، مماثلة أحكم أبو حيان التو عقدها في المقابلة السابعة والسبعين عند تميزه للمحبة من العلبة، قال: «قرأت عن أبي من كلام أنباذ قليس: إذا استولت المحبة على الأجسام التي منها تركيب العالم، كان منه الكري، وإذا استولت العلبة كان منها الإسطقسات والعالم الفاسد، فقال منسرا: إنه أراد بال محبة على العالم استيلاء القوة العقلية، فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة وتولف بينها تأليفا نظاميا، موفقا بين جميع أجزائها. وهذا الفعل منها شبيه بتأليف الأكر من بعض، وإحاطة بعضها ببعض حتى لا يتخللها شيء، آخر»⁽⁴³⁾.

لقد لدف أبو حيان المحبة الكروية الشكل «بالتأليف النظامي»، الذي منه انحدرت «اللفة» ابن
 كنعون فرسي «لطوق الحمامة»، بل يمكن اعتبارها عنوانه الأساسي، وما الحمامة إلا أحد
 الألفاظ، وما الطوق الذي زين به نوح عنقها - حين عودتها يبشرى مرفأ السفينة⁽⁴⁴⁾ - سوى
 عن ملازمة الألف لللفه ومثلا يضرب لما يقيم ويستديم ولا يبرح⁽⁴⁵⁾. «فالألفة المطوقة» قرينة
 ترمز المترتب عن التجاذب وتناسب الطبايع و مشاكلتها، والاتصال لا يتحقق إلا بواسطتها،
 فإن النفس تبقى مشتاقة إلى قسميها: «طالبة له، فاصدة إليه، باحثة عنه مشتبهة لملاقاة»⁽⁴⁶⁾.
 النفس والجسم، على هذا، صنوان في تحديد ماهية العشق عند ابن حزم، بما أنه مبني على
 استحسان الظاهري والـ «ازج للروحي»، أي على التوصل والاتصال، وقائم على مبادئ
 جاذب والتناسب والتلازم.

- التعريف الثاني: الحب تضليل.

قال ابن حزم: «دقت معانيه لجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة»⁽⁴⁷⁾.
 الحب متعدد المرجع، متراكب المجالات ينتسب لدقيق الكلام وجميله في الآن نفسه. أما
 بل فحقل الفلسفة التي تنزله وياقي الأهواء بين القدرة والانتقاد، وأما الثاني، فمبحث الدين
 «بصادرة»، وإن كانت «القلوب يد مقلبيها»⁽⁴⁸⁾. تولجه «المعاناة» عام النفس وتعقدتها، وتجعل
 أكرهينا بالتجربة، بما أنه ظاهرة إنسانية مرتبطة بالواقع أكثر من ارتباطها بالعوائم المنجردة
 إشكالات المتعالية. لكن صلته باللموس لا تخلو - هي الأخرى - من تعقيد بما أنه «دناء عياء
 الدواء منه على قدر المعاملة، ومقام مستلذ، وعلّة مشتهاة، لا يودّ سليمها البرء، ولا يتمنى
 لها الإفاقة. يُزَيّن للمرء ما كان يأنف منه، ويسهل عليه ما كان يصعبُ عنده، حتى يحيل
 طابع المركبة والجميلة المخلوقة»⁽⁴⁹⁾. فالعاشق، بهذا، معلول مخبول لاستعدابه أم المعاناة الشخيرة،
 عشق كيميا: محوّل له من حال إلى أخرى، لقدرة الحارقة، ولأن له «حكما على النفوس ماضيا،
 سلطانا قاضيا»⁽⁵⁰⁾. لذلك أجمع منظرو العشق على قدرته التحويلية للحالات النفسية والعقلية
 سلبية، أعراضا وعلامات وآفات، وجعلوها قانون العشق ودليل العشاق.

- التعريف الثالث: الحب ردة الحركة إلى السكون.

يستدرك الفقيه على التحديدين السابقين بما يلي: «(وإن في ما ورد من النهي عن الهوى نصّ
 بل نشيا مقنعا. وفي إيقاع هذه الكلمة، أعني الهوى، اسما على معان، واشتقاقها عند العرب

وذلك دليل على ميل النفوس وهويتها إلى هذه المقامات. وإن المتمسك عنها مقارع لنفسه عنها لها⁽⁵¹⁾. وفي لسان ابن منظور تضمين لهذا البعد المزوج للاحب، المغيد. تغلبة الهوى على وارغام النهي عنه، وليل النفس بحكم نزوعها الفطري إليه) - «فمن الذي يصف نفسه ويتعاضى على ضبطها!»⁽⁵²⁾ - ووجوب صرفها عما يستهويها ويستهيما في الآن نفسه. فم بين الرغبة والمنع صراعية، يفعل تدخل حوائل عقديّة تجعله مطية إلى ركوب العصية، أو بسبب أعراف تلون مفهومه حتى داخل الثقافة الواحدة. فالتكتم، مثلاً، وحفظ سرّ المحبوب، وعدا خبره من صفات أهل الحب. إلا أن الأمر قد لا يكون كذلك بالنسبة لقوم آخرين، فقد قيد امر ما اطلع عليه عند غير أهل الأندلس، قال: «وقرات في بعض أخبار الأعراب أن نساءهم لا ولا يصدقن عشق عاشق لهنّ حتى يشتهر ويكشف حبه، ويُهاجر ويعلن وينوّه بذكرهن» مقابل عدم تخرج المنصور محمد بن أبي عامر في الأمر بقتل الحارثية التي تغنت بشعر غزلي في أم المؤيد. وقد تعرفه عوامل اجتماعية ونفسية وغيبية كما سنرى. ولعل التنافر والصراع من بينه، فهو ضي ونشر، وصل وهجر، اتصال وانفصال؛ والأضداد أمداد كما يقال.

تقدّم التحديدات السابقة الباحثة في ماهية العشق تصورا بروم إدراك الظاهرة واستخلاص مبادئ تنظيمها، انطلاقاً من تأمل حركة النفس وتفاعل عواملها الطبيعية والحيوية كما يتبين من الآتي :

- التعريف الأول سرّ لعدة توقي القسم إلى قسميه، وقانونه التجاذب والتناسب وهو ما يقابل «أصول الحب» في كتاب طوق الحمامة.

- التعريف الثاني تفحص في أحوال العاشقين، وقانونه التحول؛ وهو ما يوازي «الأصول والعلامات» عند عموم منظري العشق.

- التعريف الثالث اجتثاث طبيعة العشق، بإلزام تطبيعها بعوامل مانعة للتوصل، والداخلية على الحب»، الدخيلة عنه أيضا.

يترتب عن مجموع الخلاصات السابقة إعادة تشييد هذا «البناء المشدود الأواخي المناحي»، انطلاقاً مما ينسج زواياها من مسافات آتية :

• مسافة الشوق والتوق بين العاشق والمعشوق.

• مسافة التحول بين العاشق وذاته.

• مسافة المنع بين العاشق والعشيق.

1- مسافة التوق : «المحبة حركة بلا سُكون»

تبدو هذه المسافة كتوقف النار ؛ بدوها شرر؛ و«أصل عظم الأمور أهرؤها» كما يقال. مرجعها عدم العشق وتأصله في النفس، وأساسها التناسب في الطبائع كما مرّ في التحديد الأول للمحب، ومفدها عودة الشطرين المنفصلين إلى حالة توحد، وبلوغها يفترض تكافؤاً في المحبة بين طرفي العشق. ومن ثمة وجب التعريف بهما وبالصفات المحددة «للمؤلفة قلوبهم» من المحبين.

يقدم «طوق الحمامة» العاشق تابعاً لمعشوقه، كالتنعنت لمنعوته في كل حالته. لذلك فإن عتبات الحب تضعه في موضع المنجذب إلى الطرف الآخر، المتخبط في سلكه دون سابق تفكير أو تدبير، مثله كمثل الغريق المترقب للنجاة، وهو لا محالة هالك، نسان حاله يقول: (54)

عيناى فيه وجسمى عه مُرُجَحَلٌ مثل ارتقاب الغريق البرّ في الملحج

فالصورة المائية دالة على هول حاله، وتلف لُبه، مؤشرة على إداره عن عالم مفارق، وإيقاله على آخر أقرب من أن يكون عجانياً، يتحوّل فيه المُحبّ نحولاً كلياً عن ذاته، فتختبر هيأته الخارجية وتشدّل صفاته وطبائعه، فلا تحتاج العلامات الدالة على حاله إلى فطن يقفوها أو نبيه يتلوها ويتبعها، لما يتبدى ويظهر من مخفي في الأعماق. فالاستئناس بالوحدة ونحول الجسم، والوجوم والإطراق جميعها «دليل لا يكذب ومخبر لا يخون عن كلمة في النفس كامنة» (55)، وعن مشوق عشق مسهّد بخمر التجني. وعلى أشد ما به، يلزمه الانتماء إلى أهل الحبّ بطيّ مكون سره؛ ففي الكتمان إبقاء على المحبوب، لا عذر له في إفشائه إلا أن يكون به مس، «أما إذا كانت بقية من عقل، أو ثبتت مسكة فهو ظالم» (56).

إن الانتساب إليهم يقتضي تحليه بما مثل الكتمان من آداب العشق، كالإبقاء على عهد الحبيب في المشهد والمغيب، وإظهار الصبر الجميل والقنوع والتخالف عن هفواته وعتراته - فعين الحبّ عين الرضا كليلية، وقد تعمي وتصم - وعدم شقّ طاعة محبوب، ميسمه التجني وديده التظني، ليأته «صعدّة ثابتة، وقضيب مُنادّ، يحفو ويرضى متى يشاء لا لمعنى» (57). لذلك شبه بالقناة المستقيمة التي لا تحتاج إلى تثقيف حيناً، والقضيب المعوج حيناً آخر. طباق جامع بين الوصفين،

دالٌّ على ارتفاع القدر وعلوِّ في المكانة، مانر لهما من حيث التكنية عن وضع الرِّفعة في حالة باستواء القنادة في أصل منبتها، وعلى الاستجابة والرضى بالثشي والتأود. والذلالة الجامعة، المنحبيب عن كل ضبط إلا ما كان ممثيته الخاصة. وهو «منطق» تقف عنده حدود الإدراك على وتكلُّ الأفهام عن وصفه. إلا أن يعمد ابن حزم إلى بسطه وشرحه بما يقربه إلى الأذهان. جرَّ «طوق الحمامة» أن «المحب هو البادي بالفضوق والتعرض لعقد الأدمة، والغاصد لتأكيد للمستدعي صحة العشرة، والأول في عدد طلاب الأصفياء، والسابق في ابتغاء اللذة باكتساب والمقيد نفسه بزمام المحبة، قد عقلها بأوثق عقالٍ وخطمها بأشدَّ خطام، من قسره على هذا كله يرد إثمها؟ ومن أجبره على استجلاب الحقة إن لم ينو ختمها بالوفاء لما أَرادَ لها؟ والمنحبيب إلى مجلوب إليه، ومقودٌ نحوه وتخيَّر في القبول أو الترك، فإن قبل فغاية الرجاء، وإن أبى فغير مسال للندم. وليس التعرض للوصل والإلحاح فيه والثأني لكل ما يستجلب به من الموافقة وتصفية الم والمغيب من الوفاء في شيء، فحظ نفسه أراد الطالب، وفي سروره سعى وله احتطاب»⁽⁵⁸⁾.

لا شك أن هذا النص يميز بين وضعي: المحب المرید والمنحبيب المراد، أولهما من بخطب الود، مضطجع بالمبادرة، سباق إلى طلب المتعة، وبالتالي ملزم بحفظ مَقَّة رامها وإليها. أما ثانيهما، فمتحرر من كل قيد وشرط. لكن ألا يتحول المنحبيب بدوره إلى محب أن ما يتوخاه هذا الأخير هو امتلاك حبه؟ أليست العلاقة، هنا، متأبئة على الضبط، خارقة نظام، لأن الأدوار منقلبة على أعقابها، وكل محبوب قد يصير محبا؟ فالفصل بين طرفي العا، إذن، يبدو غير ذي جدوى. ولعلَّ الفقيه الأندلسي كان يرسم، بالأحرى، نموذج العاشق المر في مقامات العشق، وأولها استجلاب هوى المحبوب «المجلوب إليه المقصود نحوه» كما والجلب: «سوق الشيء من موضع إلى آخر... وقد أجلب الشيء واستجلب الشيء: طلب يجلب إليه... والجلب: الذي يجلب من بلد غير»⁽⁵⁹⁾. فمادة «جلب» تفيد قطع المسافة الموضع والبلد الآخر، أي النزوع إلى المتوق إليه. يقال في المثال: «المرء تواق إلى ما لم يتل... والة الحنين إلى الشيء البعيد». ثم إن عملية الجلب اقترنت في النص بالوودة والحلَّة، والنجبة وال فالوصل. جاءت مترابطة بتصدرها العلوق المتغني للذة، المستدعي للملازمة والترتب بنة الاستحسان، الذي أحله كل من ابن داود وابن حزم فاتحة درج الحب⁽⁶⁰⁾، ومن ثمة كان «ال والسماع» المتولدان عنه نزوعا نحو الاتحاد بمعشوق بعيد أو غائب أو متوهم، ذلك أن «ال أبواب إلى القلب ومنافذ نحو النفس، والعين أبغها وأصحها دلالة وأوعاما عملا. وهي

نفس الصادق ودليلها الهادي ومرآتها المجلوة التي بها تنف على الحقائق وتميز الصفات وتفهم المحسوسات»⁽⁶¹⁾.

أ- العين «باب الفتن»

تتوب الحواس عن لغة الكلام إذا تعطلت، وحالت دونها الحوائل. والعين أقدرها على الإبلاغ لذلك يربها ابن حزم مكانة خاصة في كتابه؛ فذكر خصائصها ووظائفها المستمدة من جوهرها الخوراني الصافي القادر على اختراق حدود الظاهر والنفوذ إلى عمق حقيقة المرئي، واستشراف نقائ غامضة واستجلاء أسرارها فحاسةً وطيّ مسافات. لذلك كانت انعكاسية «كالمِرآة المجلوة» المرئي الناظر نفسه بعين غيره، وكالرسول تسافر بين المحبين وتصل بينهم. وقد عدّد الكتاب معاني مخرجاتها بتعدد هيئات اللحظ وتوابعها، فالإشارة بمؤخر العين الواحدة نهبي، وتقديرها قبول، وإطباقها تهديد، والإلماح بمؤخر العينين معا سؤال، وإدامة النظر توجع وكسره فرح، وقلب الخلق إلى جهة صرفها تنبيه، وتحويلها من وسط العين إلى المروق منع، وترعيد الحدقتين من وسط العينين نهبي⁽⁶²⁾. ولعلها رموز لا يفك شفرتها إلا العشاق، ولغة واصفة ابتدعوها وتفننوا في صوغ معانيها حذر عين مرآقية. فمعاني العين تتسع لما تضيق به العبارة، وتكره عليه إرغامات الواقع، إذ تناصر مسافات الشوق، وتصل بين المحبين حتى يصير الرائي مرآة.

لكنها في الآن نفسه «باب الفتن» الأشدّ من القتل، الأمضى من حدّ السيف. يورد ابن حزم في هذا الصدد خبرين أحدهما رواه عن هشام بن الحكم المستنصر قال: «رأيت في نومي ليلة جارية فاستيقظت وقد ذهب قلبي فيها وهمتُ بها؛ وإني لفي أصعب حال من حياها»⁽⁶³⁾. ثانيهما حدّثه به أبو القاسم الهمداني قال: «كان معنا ببغداد أخ لعبد الله بن يحيى بن أحمد دعوى الغيبة، الذي عليه مذار الفتية بقرطبة، وكان أعظم من أخيه وأجلّ مقدارا، ما كان في سجانا ببغداد مثله، وأنه اجتاز يوما بدارب قطننة؛ في زقاق لا يند، مدخل فيه فرأى في أقصاه امرأة واقفة مكشوفة الوجه، فقالت له: يا هذا؛ إن الدرب لا ينفذ، قال: فنظر إليها فهام بها. لها: وانصرف إينا فترايد عليه أمرها، وخشي الفتنة، فخرج إلى البصرة فمات بها عشقا رحمه الله، وكان في ما ذكر من الصالحين»⁽⁶⁴⁾. تشترك الروايتان في العناصر التالية:

المحب من النظرة الأولى في حائتي الرؤية والرؤيا.

مآثر العين على لُبّي عالم بغداد وحاكم قرطبة.

• بلوغهم من الحب هياما، وهو درجة عالية في السلم التصاعدي لمراتب الحب
«كالحنون من العشق»، فصاحبه هاشمان في راوي الكلام.

وبهذا، تصبح العين قاتلة في الخبرين، أو توشك، فلولا تدخل ابن حزم ناصحا للمسلمة
بإدخال روياء في باب حديث النفس وأصناف أحلامها وتهيؤاتها، لهلك شوقا إلى صر
متوهمة معدومة، فقد «بقي أياما كثيرة يزيد على الشهر مغموما مهموما لا يهنئه شيء، ولم
إلى أن عدتته»⁽⁶⁵⁾. أما ابن دحون فزاد أمره عن الحد، إلى أن مات عشقا بعد أن هام على روياء
خارجا من بغداد قاصدا البصرة. مما حدا بابن حزم إلى الإفتاء بقصر «الحب من النظرة الأولى»⁽⁶⁶⁾
الاستحسان الحسدي السريع الروال لتقلب أصحابه في المحبة على قدر مبادرتهم إليها. ولقد
سماه حبا على سبيل المجاز لا على وجه الحقيقة، وهذه اصطلاح عليها «بحب المطاوعة» الم
عن طول الملازمة وعدم «الإشراك» بالمحجوب :

وكذا الذين واحد مستقيم وكفور من عنده دينان⁽⁶⁶⁾

صحيح أن نظرة الاستحسان مستجلبة لما قد يقتل من الهوى، ومن ثمة كانت مدارف
بالاستقباح، لكنه هو أيضا من قال في موضع آخر من كتابه «واستحسان الحسن طبع لا يؤمر
ولا يُنهى عنه»⁽⁶⁷⁾، يكون بالمعانية كما بالسماع.

ب- الأثر بعد العين، «استحسان للنغمة دون وقوع العين على العيان»

«ومن غريب أصول العشق أن تقع المحبة بالوصف دون المعانية، وهذا أمر يُرقى منه
جميع الحب، فتكون المراسلة والمكاتبة والهَمُّ والوجد والسهر على غير الإبصار، فإن للحكاي
ونعت المحاسن ووصف الأخبار تأثيرا في النفس ظاهرا. وأن تسمع نغمها من وراء حجاب
فيكون سببا للحب واشتغال البال»⁽⁶⁸⁾. فقد تقطع عن المعانية أصناف النظرات، القاتلة من
والمستجلبة للفتنة، والرؤية، والمرأة المجلوة، حين تكبر المسافة وتوسع، فيتغنى منها الأثر ص
تنوب عن صاحبها، وسماعا يقوم مقام الرؤية، وذكر أيحل محل التلاقي. ظللال ممتدة من مراسل
ومكاتبات وأخبار عنه شبيهة بمن لا يفتأ يترأى من بين أستار حتى يتراوى فيها، ووسائط
لا تروى ظمأ لالتريده، ولا تسكن مهتاجا إلا لتهيج ساكنا.

والتواصل بواسطة المكتوب من رسائل وشعر، ومرروي من أخبار العاشقين آيات
إيحاءات - خاصة لا نقل رمزية عن هيئات اللحظ وبلاغة إجلالاتها - فتهادي خصل الش

المبخرة بالنعير، المرشوشة بماء الورد، وقد جمعت بالمصطكي وبالشمع الأبيض المصفى، ولُفت في تصارييف الوتسي والخز⁽⁶⁹⁾، نذُكُرُ مواساة وعنوان مناجاه في حالة وقوع البين. وسقي الخبر بالدمع والريق وتبادل المساويك بعد مضعها مندر بلقاء ووصل مستبعدين.

فَنَحْضُلُ الشُّعْر، والريق، والدمع... ردود أفعال تقَع من النفس موقع تعويض عن لذة مَرُومَة محظورة، « لهذا ترى العاشق يضع الكتاب على عينيه وقلبه ويُعانقه⁽⁷⁰⁾ ». ولعل حسية صورها أبلغ وقعا مما يحدثه الوصف سماعا، وإن قالت فيه العرب « حرك لها حواراه نحن ». فابن حريم يُقايسه بالتحليل للجنة دون رؤيتها:

فقل هل تعرف الجُنَّ ة يوماسوى الوصف⁽⁷¹⁾

فالأثر يُحيي دفين شروق إلى معشوق غائب، وقدم توق لاستعادة وحدة مُفتقدة منذ أسطورة الأكر المقسومة، وقوة نزوع إلى ما يُبعَد نوانه وحنت النفس إليه، ورغبة تقرب لما فرّقه يد النوى، ولذّة توصيل بالمتع لما يُبذل بالوصل، وقدرة إيهام باختزال مسافة طيها نشتر. ولذلك قالوا « الشوق حركة النفس إلى تميم ابتهاجها بتصور محبوبها⁽⁷²⁾ »، والمحَب في هذا المقام بعيد عن محبوه قريب من نفسه، فكيف إذا نأى أو تحوّل عنها؟

2- مسافة التحوّل بين العاشق وذاته

والتحوّل كما جاء في لسان العرب من « الأرض المستحيلة التي ليست بمستوية، لأنها استحالت عن الاستواء إلى العوج... يقال: هو أحول من أبي قنمون: ثوب يتلون ألوانا... وتحوّل عن الشيء: زال عنه إلى غيره. أبو زيد: حال الرجل يحول مثل تحوّل من موضع إلى موضع. الجوهري: حال إلى مكان آخر أي تحوّل... والحائل: المتغير اللون... والحائل كل شيء تحرك من مكانه... قال الجول: الحركة، تقول: حال الشخص إذا تحرك، وكذلك كل متحوّل عن حاله⁽⁷³⁾ ».

فالأصل اللغوي لمادة «حول» بمدّ معطين: التحرك من وضع إلى آخر انتقالا من الاستواء إلى الإعوجاج، ثم التلوّن من حال إلى حال. ولعلمهما المعنيان اللذان تحرك في فلكنهما مظاهر وأبعاد التحوّل، باعتباره عروجا إلى الاتصال بالمحبيب، وقانونا شبه كلي يسري على المحبين، لا يستثني منهم إلا مشوب المحبة غير خالصها. لذلك فإن الأخبار المروية عنهم - سواء في طرق الحماسة أو غيره من الكتب المنظرة للعشق - لا تُمايز بين أحوالهم المتماثلة، بقدر ما تنوع وجوه التغير بحسب علاماته النفسية والجسدية، وتبعاً لها، يأخذ مفهوم التحوّل تعريين اثنين:

لـ التحوّل: تحرك من حال إلى حال بما أن الحبّ محيل على الطوائف المركبة والجملة المخلوقة⁽⁷⁵⁾ بيزين: للمرء ما كان يأنف، ويسهّل عليه ما كان يصعب عنده... «فكم بخيل جاد، وقطوب تعلق وجبان تشجع، وغلظ الطبع تطرب، وجاهل تأدب، ونفل تزين، وفقير تجمل، وذو سن تقف وناسك تفتك، ومصون تبدل⁽⁷⁶⁾».

والتحوّل يتمّ بشكلٍ مطلقٍ وجذري، يمرّ صاحبه من البذل إلى العطاء، من الوجوم إلى الاستبشار، من الجبن إلى الإقدام، من الشدة إلى اللين، من الجهل بالآداب العامة إلى الانخراط في من الكبر إلى الفتوة، ومن الدين إلى الدنيا. إنه انتقالٌ من عطفٍ قيمي إلى آخر، ومرور من الطبع إلى التطبيع دون نسبةٍ ملحوظة. علماً أن مجموع الصفات غير متوافقة مع مقتضيات الحس المشترك فلا «المطبوخة» (البخل، والجبن، والجهل...) تتوافق وسلم القيم العربية المعروفة، ولا «المصنوع» (تفتي ذي السن المتناهية، التخفي عن النور، تهالك المتعبد...) تستبيحها أفعالٌ ذمّت الهوى وحامله. فالتبدل، إذن، يتحرّك على حافة حدود قصوى، من الضدّ إلى ضده. ولهذا كان استحقاقه عن السواء. فغياب مبدأ اعتدال الفضائل مؤدّب - لا محالة - إلى اعتلال واختلال الذات في شقيها الآخر.

ب - تحولات الجسد: «أحول من أبي قلمون» ومنها: «بهت يقع وروعة تبدو على المحبّ عروية من يحبّ فجأة وطلوعه بغتة. ومنها اضطراب يبدو على المحبّ عند رؤية من يشبه محبّه أو عند سماع اسمه فجأة، وفي ذلك أقول قطعة، منها:

إذا ما رأيت عيناى لا يس حُمرة تقطّع قلبي حُسرةً وتفظراً
غداً لدماء أُناس بالّلحظ سافكاً وضرّج منها ثوبه متعضّفا⁽⁷⁶⁾

يقدم النص صورة أخرى للتحوّل، يبدو الحب فيها مرتاع الرؤية والسماع، متغيّر اللون باهته، في مقابل لمحبوب «المرتاع منه» المثري بالزّي «المتعضف». فالجسمان متفاوتان هيأةً وقدرةً، ولونا (الصفرة والخمرة)، أحدهما معمور بحرارة الحياة وقوتها حدّ سفك دماء الناظر إلى حسنه، والثاني مختل البيض والحركة، كأنه منفصل عن حامله، منصرف عنه إلى شكلٍ آخرٍ تلوّن التحوّل، سمته كثرة إضراق وقتل، وانتداب المكان القصي انصرافاً عن الجماعة، واستئثار بالوحدة والسهر والسهاد. جميعها تنحو إلى إطفاء، وهج ذات مطوّقة بكتمان لعله يفسّر ما تنوّن إليه تدريجياً من تغير.

وقد عمد ابن حزم بفكره التحليلي إلى تأمل علة الكتمان وجدواه، ووجد له ما يفهم

انطلاقاً من الاحتمالات الآتية : «وربما يكون السبب في الكتمان تصاون المحب على أن يسم نفسه بهذه السمة عند الناس، لأنها بزعمه من صفات أهل البطالة: فيفرّ منها ويتفادى، وما هذا وجه التصحيح ... وربما كان سبب الكتمان توقي المحب على نفسه من إظهار سره، لجلالة قدر المحبوب ... وربما كان سبب الكتمان ألا يفرّ المحبوب أو يُفرّ به. فإني أدري من كان محبوه له سناً وجليساً، لو باح بأقل سبب من أنه يهواه لكان منه مناط الثريا قد تلت نجومها. وهذا ضرب من السياسة ... وربما كان من أسباب الكتمان الحياء الغالب على الإنسان، وربما كان من أسباب الكتمان أن يرى المحب من محبوه انحرافاً وصداء، ويكون ذا نفس أئبة؛ فيستتر بما يجد لتلايشت به عدو، أو يرهبهم ومن يحب هو أن ذلك عليه»⁽⁷⁷⁾.

فدواعي إسرار الحب ثلاثة على الأقل :

أولها «سياسي»، والسياسة «القيام على الشيء بما يصلحه» كما في لسان العرب⁽⁷⁸⁾. و«صلاح» أمور الحب تقتضي إبداء شيء وإخفاء عكسه: لإبقاء الصلة بالمحبوب، والآ فإن يـ البرج اضراره ونفاره.

ثانيها طبيعي، يُرجع إلى ميل الإنسان بحكم سجيته إلى الحياء، وهو ضرب من التكم تفرضه الآداب العامة لحفظ التراتبات الاجتماعية أعماراً وفوارق بين الجنسين، فالمرأة مثلاً محصورة بالحفر دون الرجل.

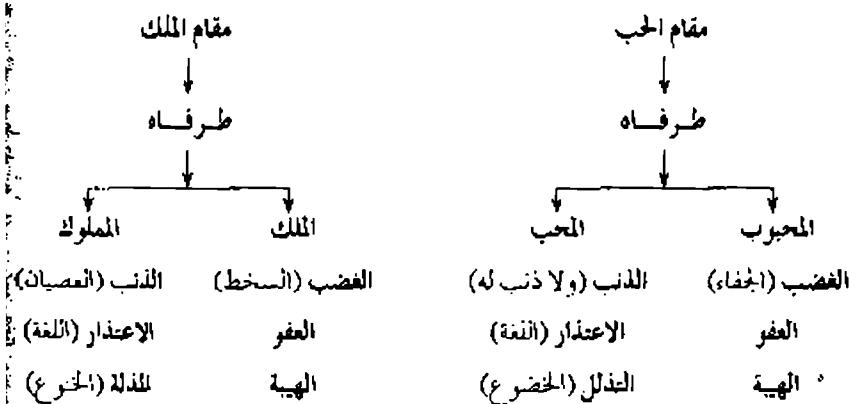
ثالثها نفسي، يعود إلى عزة نفس و ماء وجه يروم المحب حفظهما، لتفادي تـ بص الجماعة وإفـ راده عنها «إفـ راد البعر المعبّد» كما قال طرفة بن العبد.

والموقع أن هذه الدواعي التي تقن ابن حزم في استقصائها وتعدادها، ذات منبع موحد : فالإخفاء، والحياء، والإبداء، عوامل مواراة ليست من الجبله في شيء، وإنما هي، بالأحرى، مواضع اجتماعية ساست الحب وراضته على طي السر، وصيرته، بالتالي، سنة المحبين التي لم يجسوا لها تبديلاً.

بل إن الإكراهات الثقافية قادة على نصيره «آخر» غريباً عن ذاته وصفاته. وقد أعدت له متكافى ما اصطـ لـ عليه منظر و العشق «بآداب أهل المحبة» الكاتمين سرهم، الكاضمين وجدهم، السالكين سبيل مجاهدة النفس بالصبر على المحبوب والخضوع إليه خضوعاً محموداً غير مذموم شهلاء ابن حزم، قال : «ولقد وطئت بساط الخلفاء وشاهدت محاضر الملوك، ما رأيت هية تعدل

هيئة محب لمحجوبه... وحضرت مقام المعتذرين بين أيدي السلاطين، ومواقف المهتمين بعد الذنوب من المثمردين الصاغرين، فما رأيت أذل من موقف محب هيمان بين يدي محجوب غضب قد غمره السخط وغلب عليه الجفاء»⁽⁷⁹⁾.

طاعة المحجوب، إذن، التي توجهها حضرته، الأكثر هيبة من مجالس ذوي القوة والسلطان يضرب لها ابن حزم مثلاً بمقام اعتذار المحب لمحجوبه، ويتشاكله - ليزيده إيضاحاً - باعتذار الجاح لصاحب الملك. فالعاشق مذنب كالمتمرد على السطة، كلاهما خاضع لحكم مالكه، دليل يديه طالب لعفوه. إلا أن تذلل الضب المستهام غير مذلة الدنية لذي السلطان كما تبين المقورما المشتركة التالية :



فطاعة المحب من صبره وقوة استبصاره، ومن ثمة فإنها ليست تضارع الخضوع لذوي السلطان في شيء. فهذه مذلة ومذمة، وتلك مستحبة غير مستفححة. وهذا «مقدم بن الأصفر» على وور كان يقصد كل ليلة مسجداً نائياً ملافاة محجوبه «فتى الوزير أبي عمرو»، واختلاس النظر إليه، ولم كان يديه ويدسه «إلى أن كان الفتى يغضب ويضجر ويقوم إليه فيوجعه ضرباً ويلطم حذبه وعينه فيسر بذلك ويقول : هذا والله أقصى أمنيته والآن قررت عيني، وكان على هذا زماناً ماشية»⁽⁸⁰⁾ وبموازاة هذا السكون المطبق الذي يتلف استواء الذات العاشقة، ولا شك، ويحيلها إلى مدخولة وهنة، والذي لا يفهم إلا داخل نسق ثقافي يقبل السليم إلى معتل، ثم إلى معتل تولى لوعة الحب - بمقتضاه - غياهب الجنون أو الموت «عشقا»، فإن هذه الذات قد تستجلب من ذل تزيافاً مداوياً، حين تستجيب لها جوارحها؛ فليس أسقى من عين سكوب الشؤن، يطفى ماؤ

حرفة دبت إليه «ديب الماء في يس المدر»، ولا أشفى من كتابة تلي دعوة داعيها، يقول ابن حزم، وهو العاشق المجرب: (81)

أعنه فقد أضحى لفرط همومه ييكي إذ القرطاس والخبر والخط

فالجوالة، على هذا، أحوال تزرع بذرتها الأولى على صفحة عارية تبدي علامات علتها العيان، وتزهو البدره صوب الجميل تحملا بالمنظومة القيمة للجماعة، إذا كانت قد شدت عنها في صل تخلقها، وتفلق شقين انفلاق النفس عن جسدها، فتلوذ بصمت من طاعة تواضع عليهما أهل المحبة. وفي كل حال منها يتزوي العاشق بزوي يظهره على حال مختلفة، يزئ أول الأمر ثوب الدنيا والتطبع بطباع الجماعة، ثم يلقي عليه التحول والشحوب رداء الصفرة والبهت، إلى أن يستدعه التكلم في حجة أهل المحبة.

إن كثرة الصيغ الواردة في طرق الحمامة، الحاملة لمعنى طي مكنون السر، والتستر في رداء الحكمان، والتزبي بغير الزبي الأصل من شاكلة «مصون الستر، سبل القناع، مسدول الغطاء، أو لباس العافية، وبرد الصيانة وثياب المستضام»⁽⁸²⁾. ثمائل العاشق بأبي قلمون، الثوب المتلون بكل لون: المشار إليه في مادة «حول» السابقة الذكر.

يُحكّم التحول المسافة بين المحب و ذاته بفعل توالي موانع الوصل، التي وإن كانت مؤدى إلى ثلته، فإنها صلة وصله بالعشق، لفاعليتها في توليد حركة التوق والنزوع إلى مبتغى مفتقد، هذه القوة المسافرة⁽⁸³⁾ من ذات إلى أخرى، التي تعد أساسه وآفاته أيضا.

3- مسافة الحوائل بين المحب والمحب

بعد الرقبا، والعدال والوشاة على اختلاف وظائفهم «آفات» داخله على الحب. ويعتبر شعر الخزل أكثر من جلى هذه الظاهرة وسواها، حتى غدت مبنى قصيده ومعناه، لا يستقيم إلا بجاورة رسول العشق للرقب، وغراب البين لحمامة الألفة، والضنى للسلب... يعمل إيقاعها للدلال الضدي التصارعي على إذكاء نبض الشوق، ولهذا، وغيره، توقفت عندها الكتب المنظرة لعشق، لتفصيل المقال فيها، وتصنيفها بحسب أثرها في المحبين.

لقد عمل «طوق الحمامة» على تدقيق جزئيات أنواع العوائل المانعة للوصل، فأضاف إلى (أسانية منها الاجتماعية كالبين والهجر، والطبيعية كالجنون والموت) مما سيتوقف عنده هذا

المبحث). وأول هذه الآفات الرقباء والوشاة المكنى عنهم بـ «قاتل الثلاثة» و«ثالث الرقيبين»
أ- «ثالث الرقيبين»، والرقيبان . المذكان المكثفان بإحصاء حسنات وسيئات المرء في
الديني. يُنحى بهما من شريعة العشق من يعزز عملهما بمثله و بإضافة إليه: بما أن مهمة رقيب
مخصوصة بالعشاق دون غيرهم من الأنام. ولهذا، فإن تركيبة تثليث الرقابة مستوحاة من
بنار التبحر في صلته بمحبوبه، واكتوى بألسة الوشاة، فنطق باسم أهل المحبة، وهو منهم،
على كل من حوَّلي رقيباً رُتبا وقد خصني ذو العرش منهم بثالث⁽⁸⁴⁾
وأضاف: «ومن آفات أحب الرقيب، وإنه لحمى باطنة، وبرسام ملح؛ وفكر مك
فهو عائق حال دون المراد وقطع متوفر الرجاء»⁽⁸⁵⁾. تشترك هذه التشبيهات المجملة في
شبه غائب: جامع لعنى الإعاقة المترتب عن اعتلال أعضاء الجسد وخلاياه الداخلية، ف
كما الظاهر منحق بالأذى بما أنه مانع للخلوة، حائل دون الأُنس بالحبيب، وقاطع حبل
المُحتمل. ذلك هو الرقيب الذي تعددت ملاحظه وتدرجت في الطوق ابتداءً بالملازم غير الم
وكنى عنه «بأنقل من جبل»، ثم الجالب للمقت وهو «أعدى من حرب»، «فرقيب الز
المقلب على عقب مرقبه التأكث لعهدده المستأثر بالعشوق»، «فالعاشق المرتد إلى الرقابة
عُري عنه عشقه القديم فبات عالماً بضيايا العالمين، محمكاً في فك شفرة خطبيهما وخفاياه
ثمة كان أخطر أنماط الرقباء؛ لكنه أقل إيذاءً من قاتل الثلاثة.

ب- «قاتل الثلاثة»: والصيغة آتية من عبارة تحذيرية أصلها الحديث النبوي القاتل
وقاتل الثلاثة»، وقصد المنقل والمقول إليه والمنقول عنه⁽⁸⁶⁾، فماداً عن العناصر البانية
التشكيلية «التواصلية»؟

- المنقل: أي الواشي، وكنى عنه ابن حزم «بالسم الذعاف، وانصاب الممقر، و
القاصد، والبلاء الوارد»⁽⁸⁷⁾، وجميعها تؤدي إلى سرعة موت الموشى بهم. فحجة ذعف الل
سريعة القتل، وانصاب شجر ذو عصارة مرة كأنها شراب نار، إذا أصاب العين أضعفها،
فأصد كالسهم المصوب لا يخطئ هدفه، والبلاء فجائي الإنمام بالمرء غير معلوم الوقوع. إن
متسارع، سرعة إصابة المقتل - كما في أبعاد هذه المماثلات - ومن ثمة سُمي الواشي قاتلاً
وخطورة أقواله ورسائله المنقولة.

- المنقول عنه أو الرسالة المنقولة: ويتضمن أغلب نماذجها بعض أو كل المحتويات التالية

• نعت المحب بإفشاء السر وعدم الكتمان

• التشكيك في صحة حبه، والميل به إلى قضاء الوطر.

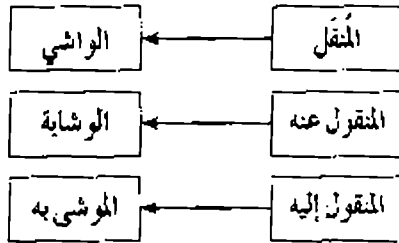
• الزعم بإشراكه بالمحبوب.

والمؤكد أن ضروب تقبيل الوشاة يرمتها من موجبات نفاق المحبوب. أما آخر عناصرها فكبيرة» يرادفها سم قاتل، «فكم صريع على هذا السبب. وكم من سقي السم فقطع لعاهة، لهذا الوجه. وهذه كانت ميتة مروان بن أحمد بن جرير، والد أحمد المتنشك، وموسى عبد الرحمان، المعروفين بابني ثبني، من قبل فطر الندي جاريتة»⁽⁸⁶⁾.

فالوشاية قاتلة؛ لأن صاحبها «مزنون في نفسه إليه بشق، مغموز عليه لعاهة سوء في ذاته»⁽⁸⁹⁾؛ عرف لفساد طبعه، مؤذ للموشى بهما حد قتل أحدهما الآخر.

- المنقول إليه، المحبوب خاصة، لأنه المعائب المعاقب - بحكم عدم تكافؤ المحبة - كما في ذبح «قطر الندى». أما المحب فالجناية عليه تكون بدرجة أقل، إلا في حالة الوشاية المزروجة تروم إذاعة سر الطرفين معا ونشر خبرهما.

وعلى هذا، ينتج خطاب الوشاية قناة توصيلية أكثر منها تراسلية يُهيم فيها :



فالمنقل قاتل المحبة في نفسه المنقول إليه. والمنقول عنه صفة مذمومة قاتلة، وكأس سم لا يذوق ولا يذر. والمنقول إليهما قاتل ومقتول لا محالة. فقاتل الثلاثة، «كثالث الرقباء» وكالهجر بين صور للموت بمعنييه الحقيقي والمجازي.

ج - الهجر أم البين، بين غراب البين وأبي براقش، «واختلف الناس في أي الأمرين أشد: البين أم الهجر؟ وكلاهما مرتقى صعب وموت أحمر، وبلية سوداء، وسنة شهباء. وكل يستشع من هذين ما دأ طبعه؛ فأما ذو النفس الأبية، الألوف الحنّانة، الثابتة على العهد، فلا شيء يعدل عنده مضيئة له لأنه أتى قصدا، وتعمدته التواب عمدا، فلا يجد شيئا يسلي نفسه ولا يصرف فكرته في معنى

من المعاني إلا وجد باعثاً على صبايته؛ ومحرراً لأشجانه، وعليه لآله، وحجة لوجوده، وحاضاً على البكاء على إلفه. وأما الهجر فهو دابة السلو، ورائد الإقلاع. وأما ذو النفس التواقة الكثيرة التزوع والتطلع، القلوق العزوف، فالهجر داؤه وجالب حنقه. والبين له مسلاة ومُتَسَاة. وأما أنا فلمون عندي أسهل من الفراق، وما الهجر إلا جالب للكمد فقط، ويوشك إن دام أن يحدث إضراراً⁽⁹⁰⁾.

ينطلق ابن حزم في تحديده لكل من الهجر والبين من كونهما عاملي انفصال الطرفين، ومن ثمة شدة وقعهما على نفسيهما. إلا أنه، أيضاً، يمايز بينهما، كلاهما داء ذو سمات مميزة وسبل معينة لدرته. فالبين مقترن بالحنين إلى ما عفى أثره وبالتيات على العهد، ولذلك فإن تجاوز حالة وقوعه رهين بيواعث الشوق ومحركات الشجن. أما الهجر فتوق النفس للعدول عن حال إلى حال أخرى، ولهذا كان لها البين والسلو دواءً شافياً. فالبين، إذن، ألفة طابعها اثبات، يصعب معها فرقة الأليف. والهجر حركة ميسمها التبدل من مهجور إلى آخر. فكيف ينمو التقابل الضدي بين دلالتَي البابين؟ لعل اختزاله في جدول من شأنه نيسير تبيانه واحتواء تفاصيله:⁽⁹¹⁾

الهجر	البين	الإحالات الدلالية
هجرُ التعمد	البين المفضل	اتقاء السنة الوشاة وأعين الرقباء
هجر التذلل	بين الوصل	فراق وإيقان بأوبة الحبوب
هجر العتاب	-	التجني والتظني
هجر الملل	بين الحاجة	فرقة واستيراب اللفاء
هجر الحفاء	-	مقدمة الصدّ
هجرة القلى	-	سلوان بعد حرمان
-	بين الرحيل	التثاني بعد التذاني
-	بين القوت	فراق لا أوبة بعده

يفرز الجدول تشاكلا بين ثيمات الهجر والبين من جهة، وبين الهجر والوصل من جهة أخرى، وإن كان الوصل خلاف الهجر معجمياً، فإن خطاب العشق قادرٌ على تصوير الأضداد أندادا. فهجر التذلل مثلاً «ألذ من كثير من الوصال»⁽⁹²⁾، وهجر التعمد «أحلى من كل وصل»⁽⁹³⁾، فهما يتم إبراز صافي الوجد والإبانة عن عكسه، وإخفاء المئذة الواردة بلفظها وبقرينة الخلاوة الدالة عليها، المشرّطين في «نعبة» الحب بالتظاهر بالإعراض والتكتم، فهما مجتئى وتحصل لذة الوصال.

أما تشاكل الهجر والبين، فتماثل فيه كثير من الأقسام كهجر التعمد والبين المضلل، كلاهما تواطؤ على اتقاء أعين الرقيب، وألسنة الوشاة. كما أن هجر التذلل وبين الوصل قائمان على استمرار انصاف، بعد الحفاء. وينشأ به هجر الملل وبين الحاجة لصدورهما من المحب عن بُعد اختياري قد يفصر أو يطول، لسبب معلوم أو مجهول. وتبقى أقسام أخرى ينفرد بها باب دون آخر، ومثالها:

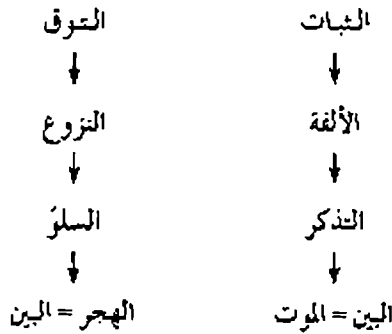
أ- هجر الجفاء والقلبي الناجح عن انصرام عهد المحبة وانصراف المحبوب إلى غير المحب. وبروي بن حزم يصدده قصة صديقه أبي عامر التالية: «كان أبو عامر المحدث عنه يرى الجارية فلا يصبر عنها، ويحيق به من الاغتمام والهَمّ ما يكاد أن يأتي عليه حتى يملكها، ولو حال دون ذلك شوك القتاد، فإذا أيقن بتصيرها إليه عادت المحبة يفرار، وذلك الأُنس شُردا، والقلق إليها قفا منها، وزاغه نحوها نزاعا عنها، فيبيعها بأوكس الألمان... ولقد مات من محبته جوار كُنّ علقن أوهامهين به، ورتين له فخانهنّ مما أبلنه منه، فصرن رهائن البلي وقتشهنّ الوحدة... وكان لا يثبت على زي واحد كإبي براقش، حينما يكون في لباس الملوك، وحينما في ملابس المُفناك»⁽⁹⁴⁾.

ب- بينا الرحيل والقوت، ويمثل لهما ابن حزم بذكرى «نعم» التي أحبها في صباه بقرطبة، قال: «أخبرك أبي أحد من ذهبي بهذه الفادحة وتعجّلت له هذه المصيبة، وذلك أبي كنت أشدّ الناس كلفا وأعظمهم حُبا بجارية لي، كانت في ما خلا اسمها نعم... ففجعتني بها الأقدار، واخترتها الليالي ومرّ النهار، وصارت ثالثة التراب والأحجار... وقد عفى حبي لها على كل ما قبله، وحرم ما كان بعده... والبين يؤلّد الحنين والاهتياج والتذكّر. وفي ذلك أقول:

لَيْتَ الْغُرَابُ يُعِيدُ الْيَوْمَ لِي فَعَسَى بَيْنَ بَيْنِهِمْ عَنِّي لَقْدَ وَقَفَا⁽⁹⁵⁾

يسوق النّصان (أ) و (ب) حكاية عاشقين، هما أبو عامر وابن حزم. وأبو عامر هذا كان مشهورا بحسنه وكمال صورته حتى قيل: «أجمل من وجه أبي عامر». كما كان ملولا، كلما علق محبوا هجره إلى آخر. أما ابن حزم، فلم ينس «نعم» ولا أنس بسواها مذ فارقه. فالأول نزوع عزوف

كأبي براقش لا يثبت على زبي. والثاني ثابت على حبِّ ألفه غير متحول عنه، باقي على ذكره، ثم عودته من نفي أو سجن، إلى ديار ببلاد مغيت نعاها إليه غراب حاتم بفران فرطبة مسقطاً فالتباين واضح بين الحكايتين اللتين تصلحان نموذجين تمثيليين مبرهنيين؛ على وجاهة الهة التنظيري الذي يحمله نصُّ بداية البحث في ماهية الهجر والبين، كما يتبين من العناصر الموات



فالاختلاف بين في المنطق الاستباطي لبابين، إلا أن الجامع بينهما قائم أيضاً، متمثل في - العشق في منطلق الحكايتين.

- الموت في محتتمهما، فقد مر في نص البدء أن الهجر والبين، «كلاهما موت أحمر سوداء».

فأبو عامر سبب في موت جوار «صون رهائن البلى وقتلتهن الوحدة»، «والهجر لفتحتف»، فهو نفسه ممن عمروا قليلاً. وابن حزم ابتلي بفقد أعزاء كثيرين ومنهم جاريتته، عادل البين بالموت؛ قال: «وأما أنا فالموت عندي أسهل من الفراق»، وبالتالي، فإن التباين التنظيري حين ميّز بين مفهوم الهجر والبين؛ إنما كان يميّز، بالأحرى، بين نمطين من المحبين البين غراباً أسود ثابت اللون، وبين الهجر طائراً أغير في أعلى ريشه، أحمر في أوسطه؛ أسفله أسفله⁽⁹⁶⁾، وبين ابن حزم «الألفة» وأبي عامر المهجر. وإليهما يتضاف نخط آخر من المحبين بشهيد العشق.

د- شهيد العشق: سليل بين الموت الذي ذيل به الجدول السابق، وأكثره إيلا ما لأنه لا بعده. كنى عنه طوق الحمامة بدهية الدهر، وقاصمة الظهر، وبالحبل المنجذم، والليل الناصب وصاحبه ممن اخترته الخوارم وانقطع خبره.

والقارئ «باب الموت» يجد في مستهله ما جاء في الآثار من أن «من عشق، فعف فمات فهو شهيد»⁽⁹⁷⁾، ثم إن الأخبار التي يرويها ابن حزم في هذا المقام، منها خير ابتلاء ابن قزمان بحب أسلم بن عبد العزيز، «وكان أسلم غاية في الجمال، حتى أضجره لما به وأوقفه في أسباب للثية»⁽⁹⁸⁾، وإخبار أبي عبد الله التميمي المعروف بابن الطنبي عن نفسه بهيامه بفتى من جيوش اجتاح قرطبة، قال: «رأيت في جملتهم فتى لم أقدر أن للحسن صورة قائمة حتى رأيت، فغلب على عقلي وهام به لبي، فسألت عنه فقبل لي: فلان بن فلان، من سكان جهة كذا نائية عن قرطبة ببلدة لماأخذ، فبست من رويته بعد ذلك. ولعمري يا أبا بكر لا فارقتي حب أو يوردني زمسي. فكان كذلك، وأنا أعرف ذلك الفتى وأدريه، وقد رأيتك نكيتي أضريت عن اسمه لأنه قد مات، وانتقى كلاهما عند الله عز وجل»⁽⁹⁹⁾.

ففي الخبرين يقدم المعشوقان على أنهما ممن يقصر الكلام عن وصف حسنهما، وتكلم الألسنة عن تصويره، والحسن يتضاعف في عين مستحسنة! أما لعاشقان فمن العارفين يعلم الدين واللغة. فالأول كاتب، والثاني شاعر مطلق وحافظ للقرآن والحديث: فكأنما يرام تأكيد مقابلة الحسن بالمعرفة، الذنبية منها خاصة. والدليل أن كليهما لا يجهر بحبه، تكتم «أسلم» مع كثرة تردده على ابن قزمان، إذ «لا عنم له بأنه أصل دائه إلى أن توفي أسفا ودفنا» و«ابن الطنبي»، فإلم باسم ومقام من يهواه وظل معناه عنه إلى أن أورده رسمه.

والمحفوظ أن الحكايتين تحرر كما بين حندي استحسان المعشوق والشغف به، أي بين ما يحمله بن حزم أول المحبة ومنتهاها، حسب الترتيب الذي وردت عليه في كتاب «الأخلاق السيرة»⁽¹⁰⁰⁾، قال: «درج المحبة خمسة: أولها الاستحسان، وهو أن يمثل الناظر صورة المنظور به حسنة، أو يستحسن أخلاقه، وهذا يدخل في باب التصديق. ثم الإعجاب به، وهو رغبة الناظر في المنظور إليه وفي قربه. ثم الألفة، وهي الوحشة إليه إذا غاب. ثم الكلف، وهو غلبة شغل البال به، وهذا النوع يسمى في باب الغزل بالعشوق. ثم الشغف، وهو امتناع النوم والأكل والشرب - إلا اليسير من ذلك - وربما أدى ذلك إلى المرض، أو إلى الترسوس، أو إلى الموت، وليس لعله هذا منزلة في تناهي المحبة أصلا»⁽¹⁰¹⁾.

إن كلا العاشقين انتقل من الافتتان بحسن المحبوب (الإعجاب)، إلى التلوع بصورته حد «غما الشغف والشغف»، وكلاهما يتيم مغالب لطرف القلب وسويدائه⁽¹⁰²⁾، وانتقال بين الحدين

الأقصىين الجائئين لتنهلكة لبلوغهما حدا مفرطا. ولعله لهذا السبب توسطت «الألفة» الحس، باعتبار معناها المتروح بين اللزوم والأنس، المتدرج من المرتبتين السابقتين لها، وبالنسبة للملحقتين بها. وعلى هذا، فإن كتم الاستحسان، وهو طبع، وعقله بالعفة «أو على قبح المعصية»، وغيرها من المواضع لعرفية أو الدينية جلب حثف الرجلين. ففعل التأي يؤدي إلى موت يُلحق العاشق بالشهداء، والموعودين بخير الجزاء بحسب التصور الإسلامي. واذ تغدو العفة أشد العوامل العائقة للوصل والمناعة له مقارنة بسابقتها، فإنها نخرج إلى أن يكون ديننا له محظوراته ومجوزاته، ربما كان العاشق بموجبه شهيد الفقه بذل العشق⁽¹⁰³⁾ المستخلص من آفات الحب الجامعة للشوشاية والفرق والفقْد - مرادفها - على تنوعاتها - للولا غرو، فالحجة كما قال ابن الجوزية «حركة بلا مسكون»، فإن هدأت لِحثف أو جتوت إن البنية التخاطبية للذات العاشقة في شوقها المحاصر بعوامل الطبيعية وما وراءها، وإرغاماتها، ما هي إلا مظهر من مظاهر المسافات التي اعتزم الخطيب على تقفي أثرها، وأخبارها بالمعانية والسماع. بعدما صاغت لها المسافة الخطابية ثوابت راهنت على مغايرة أو من القول في العشق، ورسمت حدودا لكتابة تحللت من الحس المشترك. ومن السابق ولها من التصورات. ومن ثمة صار لزاما على هذه الدراسة الوقوف على المنجز من الرهان، منطقة أخرى من جدل الكتاب وتفاعل كله مع بعضه، ومع خطابات أخرى.

ب - مسألة التعلق الخطابي

1- علاقة «طوق الحمامة» بنماذج من الذاكرة الشعرية العربية

يأتي الاهتمام بعلاقة النظم الخزمي بالموروث الشعري، من حيث إضاءته لبعْد آخر حرم مسافات «طوق الحمامة»، الذي أوحى منذ البدء بافتراض اعتباره كتاب مسافات يامح تسمح بعض الإشارات الواضحة إلى أشعار القدماء من استجلاء الباعث عن استدعائها، أو من محاورتها، مثل معلقة طرفة بن العبد، وطرق القول الشعري عند كل من أبي نواس والبحتري. ولعل أول المدخل إليها ديباجات تصدّرتها، تُبين قراءتها عن تنوع سياقات الحوارية التي تبدأ بإيراد معلقة طرفة في قسم هجر التذلل، والإشارة إلى خمرات أبي نواس باب السلو، ثم البحث في علة مزار الطيف عند الطائيين أثناء الحديث عن فضل القنوع

لاشكّ أنها، جميعها، شكلت مرجعية معرفة ابن حزم الأدبية. فالمعلقة قرأها مشروحة على يد أستاذه «الجعفري والنحاس» في الجامع الأكبر بقرطبة، ودرس شعري أبي تمام والبحري وتاخرهما في ماهية الطيف، واستحضر النموذج النواصي في القول الشعري عند إنشائه لمقطوعة لشادية لـ «حفتى العامرية»، فإلى أي حدّ يتناسب محتوى الديباجات مع ما أورده من شعر طرفة، وما رآى به شعر أبي نواس من شعره؟

بالرجوع إلى ما استحضره من المعلقة «الجاهلية»، ونصها بالصيغة الخزمية كالآتي: (104)

تذكّرتُ وُداً للحبّيب كأنهُ	تخوّلة أطلالُ ببرقةٍ ثمّهدِ
وعهدي بعهدٍ كان لي مهُ ثابتٌ	يلوحُ كباقي الرشمِ في ظاهر اليدِ
وقفتُ به لا موقناً بـرجوعه	ولا آيساً أبكي وأبكي إلى الغدِ
إلى أن أطلال الناسِ غدلي وأكثرُوا	يقولون لا تهلكِ أسئى وتجلدِ
كأن فنون السخّطِ ممّن أحبّه	خلايا سفينٍ بالعواصف من ددِ
كأن انقلاب الهجر والوضيلِ مزكّبٌ	يجورُ به الملائحُ طوراً وبهتدي
فوقتُ رضئى يتلوهُ وقتُ تسخّطِ	كما قسم التّربّ المقابل باليدِ
ويسمُ نحوي وهو غضبانٌ مغرضٌ	مظاهر سِفْطى لؤلؤٍ وزرجدِ

لغني ابن حزم يقتصر على جزء من مقدمتها، يتكفل بإعادة نظم صورها، ويجري بعض التغيير اليه، إما استبدالاً لصدر بعجز، أو تبديلاً لترتيبها الأصلي تقدماً وتأخيراً، أو إسقاطاً لشطر من بيت الشعري، كما إذا أكل خطاب الأثر بموضوع البين والفراق بالهجر، مشاكلة الرشم اللانح الناح. فهل يكون هذا النوع من التداخل النصي أو التضمين المزوج معارضة للمعلقة؟

لعلّ الاطلاع على مقطوعة ابن حزم الشعرية التي تلت ذكر أبي نواس، من شأنه تعزيز أو طاء الاحتمال المطروح. فقد أبدى الفقيه فيها ثورته على الباكي على الدمن، وتخلله من الخمر والسها، ودعوته لاستبدالها بالنموذج الشعري الأندلسي نرجسا هائما بالبهار، ووفقا للبنان لى لأوتار بدل النوح على الأديار، كما جاء فيها: (105)

خَلَّ هذا وبادر الدهر وارحل
واحدُها بالبديعِ من نغمات الـ
إنَّ خيراً من الوقوفِ على النِّدا
وبدا التخرجُ البديعُ كصبِ
لونه لونه عاشقٍ مستهامٍ
وهو لا شك هانمٌ بالنهاجِ
في رياض الرِّبِّي مطيِّ انقفل
عودٌ كيما نُحِثَّ بالزمائرِ
رِ وقوفِ البنانِ بالأوتارِ
حائِرِ الظرفِ مانلاً كالمدارِ

إن ابن حزم يحاور نصوصاً غائبة استحضرها حيناً، وأتاب عنها أصحابها حيناً ليضاهيهم في ما أتوا به. توجهه هذا، يستشف من ثابا التقديم لأبياته الشعرية السابقة، «ولقد أكثر الحسن بن هانئ في هذا الباب واقتخر به... تحكما بلسانه وافتدازا على القول مثل هذا أقول شعراً»⁽¹⁰⁶⁾. إنه يأتي بمثله من جهة تصنعه اللغوي والبياني، ويجاوزه من جهة عن طريقته واعتماده غير المقدمة الحمزية مطلعاً لقصيدته. وهو إذ ينكر ما هو في حكم يوطئ «على سبيل المزاح شعراً بديهياً» مُعلنة طرفه، وما توطئته إلا سيرٌ حيال النظم الأ بمعنى محاذاته وإتيان مثله، ولعلها الدلالة التي منحها معجم المصطلحات الأدبية للمعارض وإن كان قد باين موضوعها قليلاً بالتعريض نحو هجر التذلل الموازي للوصل، وهو يئني رجلاً ويؤخر أخرى؛ في حين أن معلقة طرفه في خطاب الأثر وبكاء الدمن والصور.

لعل هذا القلب للموضوع الأصلي بعض من الدعاية «البدهية» التي صرح بها ابن وحتى إذا سُمنا يكون العلاقة التفاعلية مجارة وإتياناً بالنظير، فإنها أمر يصعب تحققه إذا الموازنة بين طرفه وأبي نواس الشاعرين، وابن حزم النقيه المجادل. فالمقدرة الشعرية ثابتاً ولغيرهما من النماذج العليا من الشعراء القدامى، أكدها من جهته، في كتابه: «وأنا أقول م أن أمثل شعري بأشعارهم، فلهم فضل التتدّم والسابقة، إنما نحن لا يقطن وهم الحاصدون اقتداء بهم، وجزياً في ميدانهم، وتبعاً لطريقتهم التي نهجوا وأوضحوا...»⁽¹⁰⁸⁾. وإقراره تقدم القدامى يطرح مسألتين اثنتين:

أولاهما نضمن هذا الإقرار لإشادته بكفاءته الأدبية، وما مجاراتهم بالمثل: إن جداً أو إلا شكل من أشكال التعبير عن التفوق الذاتي، الذي تحويه مواقع كثيرة من الكتاب؛ وفي فيه أدباء عصره الذين توهوا - على سبيل الحقيقة أو المجاز - بمقطوعته المذكورة، قال:

بشدها بعض إخواني من أهل الأدب فقال سرورا بها : يجب أن توضع هذه في جملة عجائب الدنيا» (109).

لثانتهما، انتهأوه إلى السير على منوال القدامى واحتذاء حذوهم، يقابله ما يخالفه في بداية الكتاب، فقد سبق له أن قال : «وما مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا أتحملي بحلي مستعار» (110).
لعله بتأرجحه بين الموقفين كالثناسج خيوطا، ما إن يعقدها حتى ينقضها؛ عسى ألا تتعدى المماثلة لإطباق على هذا الحيز، فتعم الكتاب وتؤدي إلى فرط عقد طونه.

2. تعالق أجزاء الخطاب

لعل الخيط الواصل بين المقدمة، باعتبارها إطاراً للمنطقتين النظرية الموجهة للكتاب، وبين الباحث الموالية لها، الناهضة بعهمة تدقيق سؤال ماهية الحب والتمثيل له، ينحل حين يُخرج حديث الحب وشؤونه في خاتمة «طرق الحمامة» إلى «قبح المنصية وفضل التعفف»، وتصحيح آراء المذاهب الفقهية الأخرى بشأن الحلال والحرام والحق في قتل النفس، وعدد السياط والجلد غيرها مما تضمنه البايان الأخيران من الكتاب. فيخرج المسار التحليلي الحجاجي عن نهجه إلى عطي الوعظي الجاهز، ليسبح موقفه مشوساً على غيره، بما أنه من الصعب افتراض الخلوص إليه نتيجة حتمية لما سبقه. فهل يعني هذا أن هناك خلافاً في المنطق الداخلي للكتاب؟

إن العودة إلى أجزائه، التي لا تخرج عن مقدمات، ومسار استدلال، ونتائج، تبين عن زرة مقدماته على بنورة الأطروحة الأساسية «الحب جدل»، فلم تقتصر خلفياتها على فقه قروم من لهم علم سواه، وإنما اعتمدت منطق الاستدلال في تأمل ظاهرة الهوى، وبعض ما تلائم مع مؤرثها من مائدة أفلاطون، فتجشمت الصعب وحاولت التوليف بين العلوم الدخيلة والأصلية، هذا يعني أن المعرفة الدينية، في نظر صاحبها لم تكن كافية للإحاطة بموضوعه.

ثم إن الخطاب توصل، في مرحلة ثانية؛ بالأدب للرهنة عن نصره لمفهوم الحب وقوانينه: من الأدب، من غير شك، متسع للتجارب الإنسانية أخباراً وأشعاراً وشجوناً أندلسية مشرعة على كل التأويلات، ما يكفي ويفي بالتمثيل على صحة طروح المنطلق. ليصل القارئ، في حنة الموالية، إلى نبرة خطابية ترهيبية وترغيبية في الفقه كنتيجة محصلة لما قبلها.

وإذا ما قمنا باختزال هذه المعطيات، أرسمت بالشكل التالي :

المقاصد	المجالات	المعارف	أجزاء المكتوب
الاختلاف	تعدد العلوم	الكتابة النظرية	- المقدمات
	الكاثر والممكن	الأدب	- المسار الاستدلالي
الحس المشترك	الدين	الفقه	- النتائج

الواضح أن الخطاب النظري عمد إلى التركيب بين علوم عديدة، لبلورة وتحديد موضوع كما اتخذ من السرد والشعر الحزميين وسيلة تحققه، وغاية اختبار صحة تعقيدهاته. فجاء الجزم منسجماً من حيث برهنة الاستدلال على المقدمات من ناحية، وإثبات تفرد الكاتب مقامه بمقدميه ومعاصريه في مجال التنظير للعشق؛ في حين تنافر قفل الكتاب بوضوح مع ما يتحوّله إلى التشريع والفكر الجماعي.

فالكاتب، على هذا، ينطلق من الاختلاف ليصل، إلى ضده، إلى الحس المشترك. الشيء الذي يربك منطقته الحجاجي، ذلك أن الفقه في مظهره التشريعي المتعالي أبقى الحدود الفاصلة مع غيره المعارف التي تستجيب للواقع الإنساني المتفاعل، وهي حدودٌ وحواجز كان الفقيه واعياً بها، فسبق بقوة بدءاً من المقدمة إلى تخفيف أثرها، لتفادي ما قد يشرخ النسق المفترض للكتاب.

هل يعني هذا أن الشرح قائم في تعدد ابن حزم الفقيه، العاشق، الأديب، والمنظر؛ متبني مشروع الفكري الطموح إلى الكتابة من داخل منظومة معرفية، يتسجّم فيها الأثر اليوناني والفكر الإسلامي المستمد من القرآن والحديث؟ أم أن أيادي النساخ امتدت إلى مواضع كثيرة من «الحمامة»، بالإضافة والحذف بما يتلاءم ومقام الفقيه الذي كانه، مثل الإسقاط لشعر حزمي استحساناً وسامة فني أخذ يلبه وجماعة من صحبه وهم باشييلية، أثبتته المقرئ في «نفع الطيب»؟

تركيب

انطلقت الدراسة من البحث في أطروحة اعتبار العشق مثار جدل، وبمجال اختلاف المنظرين له، ومن ثمة، تتبعها للمتطور الحزمي وكيفية تبلوره، فتفرعه إلى المسافين الآيين - مسافة خطافية، عمل سؤال نوع النص، من خلالها، على بسط موقع «طوق الحمامة» بالنسبة لغيره من الكتابات في هذا الباب، واستحضار سياق تحويره، وما صاحبه من خلفيات معاداة فقهاء المالكية لابن حزم بسبب تنيه للمذهب الظاهري، وخروجه من قرطبة إبان اند

الفنّة، وانصرام عهد رَظَنَة بالدولة الأموية المنشقة إلى دويلات وطوائف. هذه، وغيرها معطيات تاريخية وسير ذاتية، أسهمت في تكوين صورة الخطيب القبلية، وشكلت دوافعها المحفزة، والمُدَّة لصاحبها بشرعية التأليف في الموضوع وعلّة مطارحة غيره فيه، ثم إنها ثوابت ممهّدة، تهدي الدارس إلى قراءة صورته الخِطابية في ضوءها.

• مسافة خِطابية، يستند تَكَوُّنُهَا إلى الصورة التي يرسمها الحُطّاب للخطيب، وتستمد فخلّيتها من إعادة مساءلته لقضية العشق، بحثا في ماهيته، فتوصلا إلى تحديده في مفهومي الوصل والاتصال، اعتمادا على مبادئ التناذب والتناسب والتلازم؛ واستقراء لبنيته والعوامل الفاعلة في الذات العاشقة علامات وأحوال وآفات، بما هي درجات في سلم المحبة، عتباتها استحسان، فشوق وتوق، فتحوُّنٌ أحوال، وعروج إلى وصال أو نزول إلى دركات موانع نفسية، واجتماعية، ودينية، وغيبية. انتهاء بالرايتوس إلى تقييم ماتخللها من نظم حزمي، لعل «طوق الحمامة» جامع لأغلبه، وتبيان قيمته بالاحتكام إلى الموروث العربي، الذي لا شك أن توقفه عند بعض نماذجه الشعرية، وإبداء موقفه منها محاكيا أو معارضا لها، يروم تأكيد حظه من «الصناعتين»، إضافة إلى مؤهلاته الفقهية؛ فهذه وتلك، عوامل خولت له سلطة القول، ودافع إيقاع الإقناع، بمنظوره للعشق وتفرد في باب التنظير له.

إن المسافتين المرتسمتين على مساحة النص، ارتسام استدارة الطوق، ليستا إلا تدرجا في مقارنة الاعتبارات المحددة لمحتل الذات المحاججة، المثبتة في التمهيد لهذا الفصل، المتداخلة المستويات اللغوية، والتفاعلية، والتداولية؛ المتضمنة لأبعاد الكتاب المحجاجية الآتية:

• القدرة الحجاجية لابن حزم، التي ضرب لها مثل قائل: «سيف الحُجّاج ولسان ابن حزم شفيقان»، المستمدة من إحاطته بمجمل علوم الثقافة العربية الإسلامية، وإلمامه بالعلوم الدخيلة، مكنته من أن يستوفي القول في موضوع الحب، وينحو به منحى آخر، أُهبل إلى الإدراك العقلي لتجربته الذاتية والغيرية، باتخاذها محط ملاحظة وتحليل وتعليل. وهو بذلك يخالف ما تدارلته الكتابات والنظرة للعشق قبله، وقد سردت صحائفها برواية مستملحات السمار ونقل الأخبار والأشعار. ولا شك أن استفادته من المنطق الأرسطي وتعريبه له كان وراء هاجس دعمه المحسوس بالعقول التي يحمل تفكيره، مما يدل على أن لظاهريته وجها استداليا احتماليا، غير الحرفية التي عُرفت بها.

• الصبورة التي يقدمها «طوق الحمامة»، من خلال العلاقة العاشقة، عن مجتمع القرن الخامس

الهجري، ومفارقاته الحضارية والفكرية التي عكسها تألق جوانب منها، ووقف الاجتهاد جوانب أخرى، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم الحب عند فقهاء عصره، الذي لم يتعد إعادة «مصارع العشاق»، وشهداء الحب ومجانينه. الشيء الذي يؤدي إلى الاعتقاد أن الحب ليس من الطبيعية، إلا بقدر ما تسمح به المجتمعات وتصررتها للإنسان.

• افتقار أجزاء الخطاب العسقي إلى الترابط الضروري، الذي يقتضي استنباط النتائج مقدماتها، وعدم ملاءمة منطلقات الكتاب مع نداخلاته الخطيائية ومواقفه من النصوص المستندة فالذات الكاتبة تحدث مساحة اختلاف كلي مع تقليد الموروث أو استنساخه، حيناً، نتعدل حيناً آخر، وتخرط في سلكه، مثلما حاولت التوفيق، في بداية الكتاب، بين الطبيعة والشعر فلم تُؤت محاولتها إلا القليل؛ وسعت إلى تجاوز النموذج الشعري القديم، لكنه احتواها.

لقد أدى ما تقدم إلى انشطار صورتي الخطيب إلى شطرين، أبقى على القبليتها منها، ويخفي المحتملة (المحوكة من الخطاب)، سببه انفصال للخطيب العاشق عن الخطيب الفقيه تكن، إذن، علة الشرخ الملحوظ على أجزاء خطابه افتقاراً إلى منهاج ترتيب الحجاج، بقدر يصح حملها على الإرغامات الدينية، والأعراف الاجتماعية، وتقبلات الظروف السياسية. لا تفسر مواقفه البينية بين الانخراط في الحس المشترك ورهان الاختلاف عنه، هو الذي عاش عصره وعلى هامشه على امتداد مسافات مطوّقة.

- (1) Aristotle. La Rhétorique. Pocket, 2007, p. 23.
- (2) ابن منظور، لسان العرب، مادة «خطب».
- (3) ابن وهب، الزهراء في وجوه البيان، تحقيق جفني محمد شرف، ص. 150.
- (4) Aristote. La Rhétorique. Pocket, 2007, [1356 a].
- (5) Olivier raboul. Introduction à la rhétorique. P. universitaires, 1991, p. 23-24.
- (6) نفسه، ص. 84.
- (7) Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, 2008, p. 95.
- (8) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص. 29.
- (9) M. Meyer. Principia Rhetorica. Fayard, p. 153.
- (10) M. Meyer. Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, 2008, p. 117.
- (11) Aristotle. La rhétorique. Pocket. 2007, [1366a].
- (12) M. Meyer. Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, 2008, p. 33.
- (13) Michel Meyer. Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, p. 10-11.
- (14) ابن منظور، لسان العرب، مادة «سوف».
- (15) ابن حزم، طوق الحمامة، ص. 69-70.
- (16) ابن حزم، طوق الحمامة، 18-19.
- (17) محمد حسن عبد الله، نقلاً عن الحلب في التراث العربي، ص. 11.
- (18) حلب في التراث العربي، عن مصارع المشايخ ج 1 ص. 11-12.
- (19) ابن تقيّة، مقدمة الشعر والشعراء.
- (20) Ibn Hazm de Córdoba de la paloma, version de Emilio Garcia Gomez, P 69.
- (21) توفى ابن داود صاحب «الزهر» سنة (227 هـ)، وتوفي ابن حزم سنة (456 هـ): ألف «طوق الحمامة» سنة (417 هـ).
- (22) Platon. Le banquet, éditions Gallimard, 1950, deuxième partie. p. 97.
- (23) ابن داود، كتاب الزهراء، ج 1 - ص. 14 - 18.
- (24) El collar de la Paloma, versión de E.G.Gomez, p. 21.
- (25) صفير السراج، في كتابه «مصارع العشاق»، و«لذم الهوى» لابن الجوزي.
- (26) طوق الحمامة، ابن حزم، ص. 14.
- (27) أم الهوى، ابن الجوزي: (الحوض في الحب تنازل عن يفاع الرقار).
- (28) طوق الحمامة، ص. 17.
- (29) نفسه، ص. 57.
- (30) نفسه، ص. 202.
- (31) نفسه، ص. 57.
- (32) صاعد الأندلسي، طبقات الأئم، ص. 76.
- (33) ابن حزم، التفريغ لحد المنطق، ص. 2.
- (34) نفسه، ص. 3.
- (35) نفسه، ص. 115.
- (36) معاذ بن قنوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بلقرن والأندلس، ص. 443.

- (37) باقوت اخموي، معجم الأدياء، ج 242، 112.
- (38) المقرئ، نفع الطيب، ج 2، ص. 78.
- (39) مقدمة حقيق طوق الحمامة، ص. 9.
- (40) محمد حسين عبد الله، الحب في انثراث، ص. 89.
- (41) سالم يفتوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص. 209.
- (42) طوق الحمامة، ص. 18-45.
- (43) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص. 187.
- (44) جاء في كتاب الخيون لنجاحظ «أن نوحاً صلى الله عليه وسلم حين نفي في الجنة إياماً، بعث الغراب فوقه على وجهه ولم يرجع. ثم بعث الحمامة تنتظر هل ترى في الأرض موضعاً يكون للسبينة مرفأً، واستجملت عنى نوح الطوق الذي في عنقها، فرشاها بذلك: أي فجعل ذلك جُفلاً لها»، ج 2، ص. 320.
- (45) الطعالي، نمار القلوب، ص. 465.
- (46) طوق الحمامة، ص. 21.
- (47) نفسه، ص. 17.
- (48) نفسه، ص. 57.
- (49) نفسه، ص. 25.
- (50) نفسه، ص. 46.
- (51) نفسه، ص. 169.
- (52) نفسه، ص. 173.
- (53) نفسه، ص. 64.
- (54) طوق الحمامة، ص. 28.
- (55) نفسه، ص. 30.
- (56) نفسه، ص. 64.
- (57) نفسه، ص. 66.
- (58) نفسه، ص. 113-114.
- (59) لسان العرب، مادة «جلب».
- (60) ابن داود، الزهرة.
- (61) طوق الحمامة، ص. 52.
- (62) نفسه، ص. 52.
- (63) نفسه، ص. 37.
- (64) نفسه، ص. 164.
- (65) نفسه، ص. 37.
- (66) نفسه، ص. 46.
- (67) نفسه، ص. 57.
- (68) نفسه، ص. 37-38.
- (69) نفسه، ص. 134.
- (70) نفسه، ص. 54.
- (71) نفسه، ص. 38.
- (72) لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، ص. 452.
- (73) لسان العرب، مادة «حول».

(74) طوق الحمامة، ص. 25 - 26.

(75) نفسه، ص. 27.

(76) نفسه، ص. 27.

(77) نفسه، ص. 57 - 62.

(78) لسان العرب، مادة «سوس»

(79) طوق الحمامة، ص. 101.

(80) نفسه، ص. 67.

(81) نفسه، ص. 66.

(82) طوق الحمامة، ص. 61 - 63 - 204.

(83) من الورشاحني عن المحبة، «قال: هي نوال العشق، إلا أنها محاولة الحلال إلى الاتصال اتصالاً يرفع التمييز رفعاً، ويقطع التحير قطعاً. تحدث الكلف وتورث التلطف... وقيل: إن رأيت زدت في المحبة كلاماً؟ فقال: المحبة أربعية منتثة من النفس نحو المحبوب، لأنها تغزو الروح، وتضني البدن، لأنها تنقل الفؤى كلها إلى المحبوب بالتحلي بهيته، وأتصني بحقيقته، بالكمال الذي يشهد فيه. فأشوق يتوفر عليه، والشوق شاغل عن كل مانعاً المشتاق إليه. وهو قوة تسافر من هذا إلى هذا، يزيد بها الإطراق، والتفكير، والرجوم، والسهر، والتبوع، والتحير». القفايسات، أبو حيان التوحيدي، ص. 254.

(84) طوق الحمامة، ص. 77.

(85) طوق الحمامة، باب الترقيب، ص. 74 - 75.

(86) طوق الحمامة، ص. 83.

(87) نفسه، ص. 78.

(88) نفسه، ص. 79.

(89) نفسه، ص. 80.

(90) نفسه، ص. 128 - 129.

(91) نفسه، ص. 96 - 118.

(92) طوق الحمامة، باب النهج، ص. 96 - 99.

(93) نفسه، الصفحات نفسها.

(94) طوق الحمامة، ص. 104 - 105.

(95) نفسه، ص. 127 - 132.

(96) لسان العرب، مادة «برفش».

(97) طوق الحمامة، ص. 158.

(98) طوق الحمامة، ص. 162 - 163.

(99) نفسه.

(100) قيمة درج الحب مضاعفة لأنها مفتتحة من كتاب «الأخلاق والسير في مداواة النفوس»، الذي ألفه ابن حزم في آخر حياته. ويصنر في عموه عن نصور منسجم للفضيلة. ومن الغريب أن يعته مترجمه إلى الإسبانية بعدم الانسجام، وتشبيهه بركام تأملات لا رابط بينها. انظر تعليقه بترجمته:

-El libro de los caracteres y las conductas y Epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada, Ibn Hazm, Edición y traducción del árabe de Emilio Torner oveda, p. 37.

(101) ابن حزم، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ص. 54.

(102) انظر دلالات أسماء المحبة عند ابن حزم وغيره من منظري العشق في: العشق والكتابة، رجاء بن سلامة، ص. 570.

(103) رجاء بن سلامة، العتيق والكتابة، منشورات الجمال، 2003، ص. 400. أنظر أيضا الباب الأول عن «ذات الشوق» وتقريمانه.

(104) طرفة، الحماسة، ص. 100.

(105) طوق الحماسة، ص. 156.

(106) نفسه، الصفحة نفسها.

(107) مصطلح «معارضة»، معجم المصطلحات البلاغية العربية، بدوي طيانة.

(108) طوق الحماسة، ص. 137.

(109) نفسه، ص. 156.

(110) نفسه، ص. 14.

(111) قال المقرئ: قال ابن حزم في «طوق الحماسة» إنه مر بما هو وأبو عمر بن عبد الله صاحب الاستيعاب بسج الخطابين بمدينة اشبيلية، فلقبهما شاب حسن الوجه. فقال أبو محمد هذه صورة حسنة. فقال له أبو عمر: لم نر الوجه، ففعل ما سرتنه الشباب ليس كذلك. فقال ابن حزم ارتجالا:

وذى عدل فيمن سباني حسنه	ويطيل ملامي في الهوى ويقول
أمن أجل وجه لاح ثم تر غيره	وتم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له اسرفت في اليوم فاتند	فعددي رد لو كسنة طويل
أمر تر أني ضاهري وأنتسي	على ما أرى حتى يفرم دليل

عن تقديم

إبراهيم الأبياري لطوق الحماسة

ص: ٥، طبعة القاهرة، 1964

الفصل الثالث المخاطب

1- مخاطب رؤيا المختار السوسي

«الناس نيام حتى إذا استيقظوا

قول سوفي

أ- «حد» المخاطب أو الباتوس

يعدّ المستمع أحد المكونات الثلاثة (إضافة إلى الخطيب والخطاب) الأساسية، التي عليها العلاقة البلاغية، وشرط تحقق المحاجة بما أنه وجهتها وعلّة وجودها. وأهميته متأت من تشعب مفهومه، فقد رادفته البلاغة الغربية الكلاسيكية بالأهواء والقيم، وصاغته البلاغة القديمة مقتضيات للمقام، وأصبح عاملا فاعلا في إنتاج الخطاب من منظور البلاغة الجديدة. وسمته هذه البلاغات بالتعدّد والتفرّد والعمومية والتنوع، إلى غير ذلك من أنماط مخاطبيها.

لقد حدّد الموروث الإغريقي هذا المحفل برود الفعل الناتجة عن التفاعل المحتمل حصصا بالقضية المطروحة والانفعالات المصاحبة الناجمة عن فحوى المكتوب والمنطوق من القول والتي تأخذ صبغا تعبيرية متعددة مثل الحب والغضب والحزن والتعاطف والأمل والخشية بما هي أحاسيس تلقائية يستهضها الخطاب ترغيبا أو ترهيبا بحسب المقصد. ولأن الأهواء ذاتية كما يدلّ عليها الأصل الإغريقي⁽¹⁾، فإن التقليد الفلسفي الغربي ناقض بينها وبين الروح بحجة عدم عقلها للانفعالات. غير أن رؤى فلسفية لاحقة له، وضعت حداً لأسطورة الإله المتعالية، حين أظهرت في معظمها أن الأهواء حركات الروح غير المنجردة عن الإدراك، إن إلا كفتا ميزان، ترجع واحدة حينما تخفّ الأخرى.

اعتبر الحقل البلاغي، بحكم الانتماء إلى أصوله الفلسفية الأولى، إثارة الأهواء حجة مصداق استخدمها السوفسطائيون لنشر معارف يحكمها منطق الاحتمال البعيد عن صرامة الحقائق وبرهنتها. فقد كانوا - بلا شك - يُحكمون من أساليب الكلام وصناعته ما أهلهم لاحتمال النفوس، ولاغرو، فالعنى الاشتقاقي لـ (Sophistes) هو الحكيم والرجل ذو القدرة المتميزة والواقع أن «فنّ التأثير» ظل عدليل الاستهواء حتى زمن قريب، ولعلّه حدا بالمشروع البيرولماني ربط التأثير «بموافقة العقول» بدل الأنددة، خلال تحديده للبلاغة الحجاجية، وتركيز بحثه على «حجاجية» الصور البلاغية أكثر من طبيعتها المجازية. لا شك أن إحداث الأثر وتحريك الأهل اتخذوا - على هذا - منعطفاً آخر يميل إلى التقنين بدل التعميم، تضبطه الاعبارات الآتية :

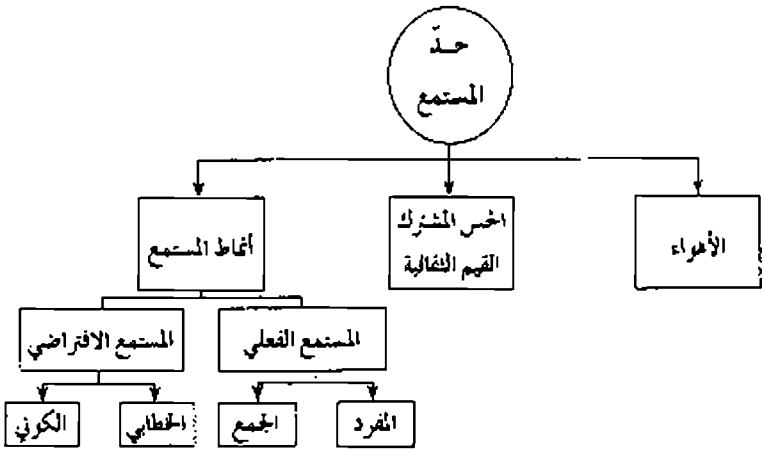
... ملاءمة مستويات خطابية لمقامات المخاطبين، فالأقران يتبادلون المحبة والكرهية
 انضبا... والأدنى يعامل معاملة العامة، والأعلى يُستشعر نحوه بانجمل أو بالخشية أو
 التوي⁽⁵⁾، بحيث «لا يُعطى خسيس الناس رفيع الكلام، ولا رفيع الناس وضعيف الكلام»⁽⁴⁾.
 الموضوعات الاجتماعية توجه توافق المقال للمقام، وتصبح من محذات لغة الخطاب الحجاجي،
 كل خروج عنها إخلال بانتظامها، أو نظم جواهر الكلام في غير سلكها، كما جاء في الرسالة
 الهذراء. ولعلها تبين عن تعقد ظاهرة إحداه الأثر، إذ لا يتحتم على الحجاج الإقناع فحسب،
 إنما خلق شروط إقناعه أيضا.

- الإحاطة بمجموع المعارف الخاصة بموضوع الحاجة المعاهد عليها ضمينا، أو ما يسمى
 «بقاعدة الحجج المشتركة» Topos⁽⁵⁾، لاحتماله عدم إعادة المسألة، ولكونه بمثابة ميثاق مسلم
 من لدن الأطراف المتناظرة، يفهم من الإحاطة والتلميح مثل الأمثال السائرة والأقوال المأثورة،
 القيم العليا القائمة لأن تشكل هوية موحدة، ومن التخييل الجماعي المخول للمحاجج تكوين صورة
 إسقاطية (Pathos Projectif) عن مخاطبه، إضافة إلى صورته الفعلية أو المسبقة (Pathos effectif)⁽⁶⁾.
 كالحس المشترك - بهذا - يعد جسرا واصلا بين أطراف الحاجة، لنهوضه بتقليص المسافة الفاصلة
 بين إلتانها تماما، لأن إلتانها يقاوم مسار الحاجة، أو إجراؤها على غير مجراها، ذلك أن اقتراض
 المشترك لا يلغي الخلاف، وإنما يبني مقدمات أولية تحتاج إلى عمليات استدلالية مضافة.

- تغير موجهات الخطاب الحجاجي بتغير أنماط مخاطبه، فقد يكون فردا أو جماعة، حاضرا
 أو غائبا، افتراضيا أو فعليا... وقد يتجاوز هؤلاء المخاطبين إذا ما رام الوصول إلى متلق نوعي،
 «المستمع كوني» (auditoire universel)؛ هذا المستمع المتبدع من طرف «بيرلمان وتيككا»، الموحى
 بالإدراك العمم المتجاوز لحدود الزمان والمكان، الذي يظل حلما صعب التحقيق، إلا في مجالات
 معرفية محملة بكونية رسالاتها، مثل الأدب والفلسفة والترجمة. غير أنها عرفاه بالصورة التي
 يكونها التكلم عن المستمع ونمط تفكيره، المحكومة بشروط سوسيو تاريخية وثقافية معينة، كما
 توضح من قولهما الآتي :

«إن التصورات التي يتبناها الناس عبر التاريخ عن بعض «الأحداث الموضوعية» أو «الحقائق
 الخلية» تغيرت بما لم يعد من داع لاتخاذ الحذر حيالها. فبدل الاعتقاد بوجود مجتمع كوني، نظير
 للروح المقدسة التي لا يمكن أن تقبل إلا بالحقيقة، يمكن، بالأحرى، تمييز كل خطيب عبر الصورة

التي يكونها عن المستمع الكوني... إن لكل ثقافة، وشخص، منظور خاص للمستمع الكوني ودراسته تغتبط هذه المنظورات تفيد في تبيان ما اعتبره الناس عبر التاريخ واقعيًا وحقيقيًا وراجحًا استنادًا إلى هذه الاعتبارات، يمكن إيجاز تشعب «حدّ» المستمع في الترسمة الآتية:



إن تعدّد المخاطبين لا يُسر مهمة المحاجج لاقتضاءها تغيير الاستراتيجيات الخطابية بحسب التوجه إليهم (تراتباتهم الاجتماعية، معارفهم، اعتقاداتهم إلخ). فمنطق القيم لديه متحرك، يتبدل ويستأخر، يوراري ويظهر منه ما يتناسب والمقام، لتصبح هويته بموجبه متبدلة بتبدل محفل وغيره من المحافل. إن التكيف مع المستمع مبرر مشروع البلاغة الجديدة، حيث منحه مكانة محمّ فالحجاج مصوّبة نحو تحريك أهوائه لتوجّه قبوله بالأطروحات المقترحة عليه. ذلك «أن الأهمّ الحجاج ليس ما يعتبره الخطيب حقيقيًا ومعنًا، وإنما العبرة بالتقييم الصادر عن مخاطبيه»⁽⁸⁾.

وإذا كانت المحاجّة مبنية على قيمه، رهنة بنتيجة إقناعه، فإنه يصبح، بموجبها، عاملاً في تطويرها وتقييمها، مما يجعل البعد التفاعلي للخطاب الحجاجي المتمثل ليس فقط في الخطيب اعتقادات مخاطبه بالاعتبار، واقتسام منظوراتهم واهتماماتهم، وإنما يكمن أيضًا في دينامية الجمهور التوافقية لصنع مقدمات مشتركة متوافقة عليها، بدورها، بصورة خطيب وغايات تلقية. ولا غرو، فالبعد التفاعلي قديم قدم البلاغة الحجاجية، ذلك أن القياس المتأخر، مثلًا، حين يخفي إحدى مقدماته، فلاستدعاء مشاركة المخاطب في فهمه وتأييده، ثم العملية الحجاجية صنعا مشتركا، وليست ممارسة تأثير فردي من جهة على جهة ثانية⁽⁹⁾.

والواقع أن الأهواء والقيم، التاسجة لمحفل التلقي، وجهان لعملة واحدة، ذلك أن «القيم لهواء مجردة من الملمح الذاتي، والأهواء قيم باصطلاحات انفعالية»⁽¹⁴⁾، تكاد لا تخلو منهما بخطاباتي التي تروم الإقناع، سواء المدرجة ضمن الأنواع البلاغية الثلاثة المعروفة، أو التي تشق عصا طاعتها، فتتوسل «ببلاغة اللاوعي»، وما يغشى قلب النائم ويتراءى له من حديث النفس وآمالها وأشجانها في غفلة من رقابة اليقظة. فالنماذج سبيل للقول «بدون حرج»، بما أن الراي غير مسؤول عن مرئيه، كما هو الأمر بالنسبة لرويا المقصودة بالمقاربة في هذا الفصل، المعنونة بـ «الدكتور طه حسين في البغ»، لمحمد المختار السوسي. حيث تبدو من الوهلة الأولى هيمنة الخطاب، مما يوحي - ميدنيا - بإمكانيتين اثنتين لقراءته :

أ) مخاطب الرويا فرد لا جمع؛ ومقام القول نذري يجمع بين أديين، أحدهما «طه حسين» علم من أعلام المشرق العربي، وعديله «محمد المختار السوسي» علامة سوس الشهير. مما يفترض حوارا ثانيا، قد يختار صاحبه صوغه على الطريقة السقراطية الموندية من الأجوبة أسئلة، يدلي الطرفان بما يدعم أطروحيتهما، قد ينتهي - بحوجه - التند إلى حمل نده على اعتقادها عملا بتقنية «الثالث المرفوع»، لأن هذا النوع من الحوار الجدلي غالبا ما يستهدف البحث عن حقيقة معينة، كما يتضح من حديث سقراط إلى Callicles، قائلا :

«هذه مسألة منتهية : فكلما توافقنا حول نقطة معينة ، لا نعود إلى فحصها ثانية، بما أن الاستدلال عليها تم بما فيه الكفاية من قبل الطرفين. إنك، في الواقع، لم تكسبن إياها لافتقارك إلى المعرفة ولا لشدة خجلك، لا ولن تفلح إن حاولت التظاهر بذلك قصد تضليلي لأنك صديقي، كما تقول. فاتفقنا، بالتالي، سيؤكد توصلنا إلى الحقيقة»⁽¹⁵⁾. وإذا كان الأمر كذلك، فما عساها تكون هذه الحقيقة في نص المختار السوسي؟ وما الطريقة الموصلة إليها؟

المؤكد أن الحقيقة المبحوث عنها نقدية، لا تصبح ما ورائية إلا إذا تعدت هذا الحد، والظاهر أنها مرتبطة بإعادة مساءلة علاقة الأدب بالواقع، وكيفية كتابة التاريخ العربي القديم وصحة أحداثه ووقائعها، التي سبق لكتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين أن خنخل اليقين بصدددها، وزحزح مسلماتها. أما الطريقة، فمسلسلة استفهامات متصلة، تراوح بين تجاهل العارف، و مواجهة المنكر الواحد، يقدم الخطاب، على إثرها، رجلا ويؤخر أخرى، مدققا في ردود «خصمه»، متفحفا استدلالاته، كأن إيجاد حلقة مفتقدة في فكر «حديث الأربعاء»، (مصدر قضية المحاجة)، ستغني بجزء عن الكل، فيتحصلا الاقتناع أو ينتفي. بمجموع كتابات الرجل.

أما الافتراض الثاني، فإن تكون المناامة حواراً مع الذات، تتخذ لتحقيقه صفة «المستمع الكامن» فتسند للمتكلم مهمة الجهر بأفكار تحتاج إلى تقسيم تأملها مع الآخرين لمزيد اقتناع بها. وأن النوع من الحوار الاستكشافي قد يضيء للذات ذاتها⁽¹²⁾، ويخرجها من وحشة صمت لا يترك دائماً كافياً لتحرر اللاوعي من خوفه، ولا لتحقيق آماله. لكنها قد لا تكون نية السوسي، بما المناامة لفها طي كتمان مسودة ناهض صممتها عشرين سنة قبل نشرها. لعل في ظروف نقيه يقر «إلغ» خلال فترة الخماية من تاريخ المغرب، ما يفسر سكوتها عن الكلام غير المباح.

وسواء أكان الحوار استكشافياً أم جدلياً، فإنه افتراضي لا محالة؛ وجري، من غير شك، لأنه في ما تسبب لكانه في تحمل مغبة الاتهام والمحاكمة. والعلامة المغربي، إذ يعيد الخوض فيه بوانه المناامة، قد يكون قاصداً إلى تعضيد خرق المؤلف بصوت مركب من لغتي المساراة والخلع.

وعلى هذا، فالتحليل المحجاجي ليس يتكفل بتأويل هذه الرؤيا؛ فتلك معرفة لها علما وأربابها، ثم إنها في ما بعد أولت من قبيل رائيها ورؤيها. وإنما القصد تبين كيفية صوغ «الرؤيا» الإلغية لإحداث التأثير في مخاطبه المتخيل، وملتقي نصه عموماً، وإيقاع الإقناع بواسطة الما المشترك أو خرقه. عسى ألا يذهب الحوار المتخيل مذهباً أحادياً، فينتهي إلى الطريق المسدود، كما يصير الرأيان على تعارضيهما وصلاحية حجتيهما، فيستحيل التوصل إلى نتيجة. أو أن ينتهج «corax» و«Tisias»⁽¹³⁾، ومفاده انقلاب الحججة على ملتقيها نقضاً لما أبرمه منطق خطابه، ومما لما بناه استدلاله. قد يصبح الشيخ، على إثره، أحوج إلى التعلم من مریده.

باختصار، يمكن القول إن الأضاءات النظرية السابقة مدموجهين للتحليل :

أحدهما، مزاجية المحجاج بين ضرورة التكيف مع مستمعه، بحكم ستناده إلى مقدمه مشتركة، وتبنيه صورته المتولدة عن المتخيل الجماعي، لدعما بتلك التي يخلفها أنه الخطأ ذلك أن الخطيب يتخذها استراتيجية حججانية تلزم، بشكل من الأشكال، مخاطبه بالتماهي مع والثاني، مرتب عن السابق، متعلق بصلبة نوعية المخاطب، بأنماط الحجيج وشكل الخطأ المسخرة لإحداث التأثير وإيقاع التصديق بالقضية. وقد تمت الإشارة إلى أن مخاطب «رؤيا» الما السوسي مفترض، يتقاد «طوعاً» إلى حوار ثنائي، يمكن إدراجه ضمن الجدال بمعناه القديم، كما «لعب، يقوم على رهان تعضيد أو تقنين الأطروحة المقترحة، واحترام قواعد الاستدلال في اللعب الما هم برائي متخاطب الرؤيا، أي مثلها أمام بعضيهما البعض، وتواجههما عبر

الفعل المستمرة، لاستدراج موافقة الخصم. على ألا تهدف هذه التقنيات إلى حصره داخل دائرة مغلقة، فتجيد الاعتراضات عن حد التناظر، وتؤدي إلى إيقافه أو إقصائه معناه، وإخراج الاستدلال عن تماسكه المطلوب، فأهميته تكمن، أساساً، في ترابط دوافع حججه بمبرراتها.

وفن هذين الاعتبارين، نسج النص خيوط المنامة المختمة للجزء الأول من كتاب «الإلغيات»، الذي كتبه محمد المختار السوسي خلال فترة فنيه بمسقط رأسه بقرينه «إلغ»، الممتدة من (1936 إلى 1945). وبني قضيته على التناظر مع طه حسين حول قضية التأريخ العربي القديم من داخل رؤيتين متباينتي المنطلقات والأهداف، ومن ثمة اعتبارها نصاً حججياً.

والنص حججياً من وجهة نظر البلاغة الجديدة حين يحمل بذرة خلاف، تتضمن قصداً تأثيرياً، مضمراً أو معلناً، بينة تحويل أو تعديل وجهة تفكير المخاطب أو حملته على مزيد موافقة داخل مسار تواصلني غير الزامي. وللرؤيا وعي واضح بهذا التوجه (حتى قبل التنظيرات الحديثة)، كثيراً ما صاغها خطاب المختار السوسي على شاكلة النقد الذاتي، بلسان خصمه، قائلاً: «إنك لو درست عندنا في الجامعة وعمرت على ترتيب أساليب الاحتجاج لكنت ممن يحسب له حساب، ولكن فرضوية دراستك كما ذكرت لي أنفا هي التي تجعلك ساذجاً في احتجاجاتك هذه... هكذا قدر لي أن أرتب حججي»⁽¹⁵⁾. إنه، إذن، نص ذو خلفية حججياً واضحة، تفاعلي من حيث بتؤه النصي المرتبط بوضعية تواصلية محددة، ارتضت الرؤيا نوعاً خطايا دون سواه.

ب- النص الرؤيا

اختار السوسي الرؤيا بوصفها نوعاً خطايا متقاطعا بين الحلم والواقع؛ بين الوعي واللاوعي، وذاك فدفق الاختيار مؤكداً صيغتها لا صيغة الحلم، قال: «تلك الرؤيا التي استغللتها فبيت عليها ما بنيت مما يملأ عليّ فراغ اليوم إلى الأصيل»⁽¹⁶⁾. والرؤيا: «ما رأيته في منامك... والحلم: الرؤيا»⁽¹⁷⁾. صحيح أنه يمكن استعمال كلا الاصطلاحين محل الآخر، ذلك «أن الرؤيا والحلم عبارة عما يراه النائم في نومه من الأشياء، ولكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشيء الحسن، وغلب الحلم على ما يراه من الشر والخير، ومنه قوله: أضغاث أحلام»⁽¹⁸⁾. بمعنى أن السوسي - وهو الفقيه - كان مدركا لخلفية الاختيار والاستعمال، خلفية تحمل قصد التصديق واستيعاب الأرمنة المقبلة، (التنبؤ بوقوعها) اللذين تتضمنهما صيغة الرؤيا بطبيعتها دون غيرها.

قال ابن سيرين : «ومن عجيب أمر الرؤيا أن الرجل يرى في المنام أن نكبة نكبته، وأن خيرا واصل إليه، فتصيبه تلك النكبة بعينها، ويناله ذلك الخير بعينه»⁽¹⁹⁾.

كما أن الرؤيا مرتبطة بالرؤية باعتبارها موضع النوم، فأغماض العين انفتاح على المشاهدة عبر الصور الداخلية، وإعادة صوغ للعلاقة بالعالم الخارجي الذي لا تنقطع معه الروابط تماما حتى إن تعطل بعضها. كما أن الرؤيا مرتبطة بالملكات الحسية والعقلية، ومنها رؤية الإبصار، وتجليها أفعال الحواس : فالسوسي خلال نومه كان يرى، يسمع، يلمس، ويكلم جلسه. قال : «... فوجدته مستندا إلى ثياب وراء ظهره، وقد افترش حصيرا غير خلق، وزريرة لا تزال تحتفظ ببعض جدتها، فمد يده فصافحتني ولم أصادف عنده أحدا، ورأيتُه ذا خد مستطيل، وأنف أفتى، وجهها فيها عرض، فقالتني المسألة بعربية فصيحة»⁽²⁰⁾. ومنها رؤية القلب : وتفترض العلم بما يتعدى فعل المشاهدة إلى أبعاد المرئي. ومنها رؤية الرأي⁽²¹⁾، عند حصول الاعتقاد بقول الآخر. وهي مستويات تخاطبية متحققة في القضايا والتفتيات الحجاجية للرؤيا، بدءًا من بنائها المتفرعة إلى الرائي، والمرئي موضوع الرؤيا، فمتلقي الرؤيا.

- الرائي : يمثل صاحب الرؤيا. وشرط وقوعها أن يكون في حالة نوم، يقول السوسي «فإذا عيناى تفتحان وإذا عبد الله ولدي يكي بإزائي. فتشككت متمطيا في الفراش، كما فجع جحا ولكن الوسن تطاير عني. فقلت آه. حينئذ لم أجمع بالذكور طه حسين حقيقة، وإنما رأيت في المنام»⁽²²⁾». وقد يتماهى الرائي بالمؤول للرؤيا، كما حدث مع المختر السوسي، فصاحبها قاصها، ومخرجها من الخفاء إلى الجلاء، قادر وحدد على الزيادة فيها والتقصان منها، ثم إنه، وهو العالم الفقيه، يمتلك صلاحية وأهلية تأويلها، لا سيما وقد نهيات له حقيقة الملاقاة بطله حسين وإن بعد زمن طويل من حدوثها، يقول : «ومن عجيب الاتفاق : أن هذا المقال بقي في مسودتي من يوم كتب، ولم يره أحد قط ولا سمع به أحد إلا مرة في جلسة بمراكش، والآن في ذي الحجة 1377 هـ الموافق ليونيه 1958 م، وقد صرنا نخزجه ضمن الإلغيات، فإذا بالذكور طه حسين في المغرب باستدعاء من وزارة الخارجية المغربية. ثم بتفضل جنابه فيشرفني بزيارته إلى داري بالرأس دون أن أعول على ذلك. فكان ذلك هو تأويل هذه الرؤيا بعد عشرين عاما»⁽²³⁾.

فتأويل الرؤيا يطابق بين عالمي الحلم والواقع بالزيارة الفعلية لطله حسين، تماما كما طمأن تحرير المسودة من مداد ليلى إلى صبح القراءة والنشر. إنه لم يقصص رؤياه حتى تحققت - فلم

أضغاث أحلام - وهذا يكسبها مصداقية عند قارئها، فمن المتوقع أن تزيد احتمالات قبول ما نطرح من قضايا وأفكار، بشكل يخدم قصدها الحجاجي الإقناعي.

- المرثي : عنصر مؤسس لبنية الرواية، باعتباره رسالتها وموضوعها، والتعبير عن المتبني المتفقد، والمغبر إلى اللاوعي، والسبيل إلى صوغ عوالم أخرى والاستئمامة إليها. يقول السوسي : «... وإن أعوزتنا الملاقاة في عالم الأشباح فلنا تغلغل وبلغنا إلى حين عالم الأرواح»⁽²⁴⁾. فالمرثي شيء، مبحوث عنه عبر الحلم، يسر أغوار قضية نقدية تهتم ضرورة اعتبار الأدب مصدرا من مصادر التاريخ القديم: لإمداده إياه بمعطيات تقيس درجة ومقدار تحضر الدول، لذلك تمحورت أطروحة النص حول اعتبار «أبي نواس مرآة العصر العباسي». وتعله ليس من المصادفات أن يتزامن طرح السوسي للقضية مع بدء مشروع كتابته لتاريخ موس كما سرى.

- مخاطب الرواية : طرف أساسي لاكتمال الرواية كنوع خطابي. فمتلقوها أكثر، منهم مخاطبها. اتحاور المغترض للرائي والجزء المشارك في صوغها، ثم رايها بما أنه قاصها ومؤولها بعد حين، إضافة إلى كل قارئ يتلقاها في مرحلة ما بعد التأويل. نعدد القراء يحتمل تعارض القراءات، ويفتضي الأخذ، لا محالة، بحيثيات إنتاج نص الرواية، استحضارا للظروف التاريخية والثقافية لمغرب الأربعينيات، لا سيما حين يكون للرواية جانبها الملغز الذي يستوجب ربط حيوط تغلغل، إذا ما انتصرت على الظاهر.

يدو نص السوسي مستوفي العناصر، منتظم البنيات التخاطبية، متهيئا لإيقاع الإقناع بقضيته. فالخجاج موضوع الرواية، والرواية وجهه البلاغي، القليلة التداول مقارنة بالأنواع الخطابية الأخرى. نعل ظروف نفيه القسري، إضافة إلى جراءة استعادة مسألة الانتحال في التاريخ العربي الإسلامي، التي كانت قد ألحقت بمنيرها، أول مرة، تهمة التشكيك في المقدس رنعتة بالإلحاد، تبرر اختيارها. ثم لا، إعادة مساندة السوسي للقضية: بصفة عامة، إذا ما تجاوزت غيب الأحلام وقصد التذكير بفحوى الرسالة ومرسلها الأصلي، وانتهت إلى تسليمه برأي طه حسين؛ تصبغ، بدورها، غير بريئة، ثم يستن منها مسؤول الرواية، فكيف بسائله! وبقي قيام هذه الاحتمالات أو نقيها رهينا بالمسار الاستدلالي لمخاطب الرواية، ليقف، أولا، عند عتبة تمثل مخاطبه تمثالا قلبيا أساسا.

2- الترائي، بين الرائي ومخاطب الرواية

عرف بيرلمان المخاطب «بالمجموع الذي يحاول الخطيب التأثير فيه عبر حججه»⁽²⁵⁾،

واعترفته البلاغة الجديدة: عموماً، عنصرًا بانياً للخطاب؛ ذلك أننا «نتكلم بقصد دفع المخاطب إلى اقتسام منظورات أو ثنائيات متعققة بموضوع معين، لكسب أو مضاعفة تعاطف المستمع بشأن الأطروحات المقترحة للحصول على موافقته»⁽²⁶⁾. ووضعت له موجّهات مسعفة لمقاربة صورته، مما سبقت الإشارة إليه في بداية هذا الفصل، كتكثيف الخطيب مع مخاطبه وفق نقط تُلّاف مفترضة (الحس المشترك)، ثم ما يصنعُه نه الخطاب من صورة محتملة مستمدة من التخيل الجماعي.

أ- صورة ما قبل الحجاج: يستهل السوسي نصه بمقدمة من فقرتين يتناعلى حديثين: أحدهما زيارة طه حسين للمغرب إبان فترة الاستعمار الفرنسي للمغرب. والثاني تلقي السوسي لزيارة مفاجئة من غرباء. تلاهما تواصل جسده لرحلة القراءة، بما هي استعادة للذاكرة ولأزمة متداخلة. أقرزت اللقاء الحوارية «المتحقق» في المكان؛ يقول السوسي: «فتريت أن أشكر الدكتور طه حسين... قد كان نازلاً في بيت من دارنا بالقرع»⁽²⁷⁾. وقد تساءل عن وظيفة الفقريين المخصصين لطف حسين وللمختار السوسي، وما يصنعهما بنص زعمنا أنه حجاجي؟

تستغل الفقرة الأولى حدث دخول طه حسين إلى المغرب لإبراز مكانته مقارنة بغيره من كتاب وأدباء مصر، «إنها معجزة لطف حسين ومفخرة يظل منها على كتاب مصر»⁽²⁸⁾؛ وعلى المنحى نفسه سارت الفقرة الموالية تلمح إلى ما للعلامة المغربي من مكانة خاصة عند غرباء، حتى عليه ضيوف بلا استئذان، فبالأحرى عند أهله وذويه، بل حتى بالنسبة للدولة المستعمرة للبلد لما قد يشكل عيبها فقه من خطر؛ يقول: «جلست في غرفتي فولج علي أناس من السراغمة أعرفهم... فسلموا علي مقدمين هدية... فصرت أكلهم وأنا أتذبذب في حيرة... فرمما يتخبر لمن في مركز المراقبة بتافراوت فيقومون من جديد ويقعدون... يُتداركوا الأمر قبل يفلات، نايليون يونابارت من جزيرة الباء» أو يدغث حينعل القرطاجني بجيشه مدينة «روم» حرت في أمري نتم تستطع الهدية أن تكفكف من رسني، ولا أن تؤثر في حالي على حلاله يعهد من أبناء الزوايا إن قدمت لهم الهدايا»⁽²⁹⁾.

لعل فقرتي الاستهلال تختزان وتختزلان صورة كل من المخاطب والمخاطب كثر الرائي تنصيدهما، فالأول، ذو مكانة اجتماعية خاصة منحها إياه سلطة المعرفة. والثاني صاحب ريادة ثقافية وسبق وتفوق بلا منازع. فالنص يضم إذن صورتين فليتين للمتحقق إذا لم يكونا نظيرين، فهما مؤهلان للتناظر واقتسام وجهتي النظر. وحضور الطرفين بقوفاً

العنوان الجامع : «الدكتور طه حسين في البع». وما بلغ إلا المختار السوسي! على أن المستنسخ يزيد من تعريفهما بما يفيد الخطاب الحجاجي.

ب - صورة المستنسخ : إن طه حسين شخصية عامة شهيرة؛ فهو علم من أعلام الثقافة العربية، عُرف بأفكاره المتفتحة المخترقة لنماؤف، ومن ثمة كان الحائز لمُحاورته عبر القراءة والملاقة المتخيلة. يقول السوسي : «أكبت على كتاب جديد لطف حسين... وأنا أعلم - كما يعلم جميع قراء العربية - أن الدكتور طه حسين إذا تصدى لشيء، أتاه من كل نواحيه، ويعاني إيضاحه بشيق أسنويه، حتى يضع المعنى المقصود على طرف النمام»⁽³⁰⁾. فالمستنسخ المكون من عموم قراء العربية يرسم صورة طه حسين كرمز للكاتب الحق، البالغ تمام آلة البيان وصناعة الكتابة النقدية، لتتحق به صورة السوسي كقارئ مستفيد من هذه المعرفة ومحاور لها.

توداد صورة الكاتب المفيد (طه حسين): والقارئ المستفيد (محمد المختار السوسي) تشكلا. تقدم هذا الأخير مُحاوره من خلال سيرة ذاتية مصغرة : «فقلت له وأنا أعرف أن الواجب أن أعرفه بنفسي: لأنه يجهلني كل الجهل... إنني ممن وُلد في هذه القرية البعيدة عن العالم انتحضر، ثم حدثني السعادة فراولت من العربية وعلومها وآدابها ما حولني من مسلاخ بربري إلى مسلاخ عربي ففكرا وذوقا وشعورا وعواطف. وقد تخرجت من كلية ابن يوسف ثم من القرويين، وزاولت الحياة العصرية وأفكارها، وقرأت لغالب كتابها ومفكرها الشرقيين، وكانت كتب حضرتكم يا عميد الآداب في مصر مما حظيت بقراءة جملة كبيرة منها»⁽³¹⁾. سيرة مستفصل المختزل منها ثانيا النص، كما أنها ستعمد، طوعا، إلى تبيان التفاوت بين الصورتين، والذي سيركسه مدار المجادلة في ما بعد. ولعل هذا التفاوت لا يخو من قصد حجاجي يتوخى شتمة المخاطب عبر وسائل شتى: أهمها المعجم العاطفي كتقنية بالغة التأثير.

علما أن صورة القارئ المستفيد (أو المرید): لن تحثري المختار السوسي جملة وتفصيلا، يحوله بعض أفكار (الشيخ) المفيد ورده لأخرى، وإبدائه اتفاقه واختلافه معها. اختلاف سيزرع نرة احتجاج ويرهص بالقضية الأساس: الانتحال في التاريخ الأدبي والإسلامي، وضرورة اعتبار الأدب مصدرا من مصادر البحث فيه. وهو ما سيجعل النص يضيف لكل من المخاطب والمخاطب صفتي «العارف المتردد»، و«الشاك المنكر».

منزلتان ستقويان دينامية الخطاب الحجاجي، حتى وهما يتحوان إلى هيمنة الثانية منهما،

حين تضاءل أمامها تدريجيا صورة الرائي إلى أن تحفت في نهايته. الشيء الذي يثير الاستغراب ويدعو للتساؤل بهذا الخصوص: لماذا بهتت صورة الخطيب على حساب صورة المخاطب بشكل يخالف توقع القارئ ويحيد عن أحد مبادئ الحجاج لأساسية؟ ألا تتخذ صورة المخاطب استراتيجية خطابية توب عنها؟ لا شك أن تجميع عناصر الإجابة يستلزم تتبع بقية المسار الاستدلالي للرؤيا.

3- المرئي أو قضايا الرؤيا الحجاجية

أ- الأطروحة والأطروحة المضادة

جاء عند بيرلمان أنه ما من حاجة إلا والباعث عليها وجود ربية في مدى صحة فكرة معينة يفترض تدقيقها وتأكيدا⁽³²⁾. وعنيه، فإن المسار الحجاجي في نص الرؤيا، يبدأ بعرض أطروحة الطرف الثاني والتشكيك في صحتها، ذهابا وإيابا إلى تخطيها، فترير بجانبها الصواب باختكامها إلى منظور عام وأحادي. وبالتالي، يتم تبديل أطروحة أخرى بها، مفادها قول السوسي: «وأما مثل جعفك حياة أبي نواس مرآة لحياة بغداد في عصره تهتكوا واستهتروا، فإن ذلك من الخطأ الصراح في نظري، ومن خطئ الرأي الذي يكاد يبدو بادئ ذي بدء؛ إذ حكمت عليها حكما واحدا عاما، فأنت من آلاف مؤلفة من الفقهاء والمحدثين والصوفية الذين لا يكون التأثير حدة في أي عصر من عصور الإسلام لسواهم»⁽³³⁾. واضح أن الحاجة تنطلق، من أطروحتين متباينتين، تنفي إحداهما الأخرى:

الأطروحة المضادة

الأطروحة

↓
الفقهاء والمحدثون يمثلون عصرهم

↓
الشعراء والأدباء يمثلون عصرهم

يفصح عنهما الزمن منذ البداية، حين ينهج الاستدلال عليهما نهج تنفيذ الحجج المعارضة للوقائع المعروضة، وإن كان من الصعب الطعن في هذه الأخيرة، لأنها تعد - في الآن نفسه - معطيات موثوقة بصحتها، بإجماع المصادر التاريخية. هذه الوقائع التي أفرزت قصصا تداولتها مصنفات تاريخ الأدب وغيرها، فأوردتها رؤيا المختار السوسي بدورها، وبنيت عليها قاعدة أدلتها، ورؤيا متفقا بما يتلاءم مع أطروحتها. فجمعت بين جوانب اجتماعية وسياسية ومعرفية، وتوالت كان انسياب تاليها قصدا لإحداث الانفعال بها، وتضاربت حتى بدت مفسدة لبعضها أحدا وتشاكلت حتى تداخلت متونها. فكانت منها المحذوفة، والمتحفة، والمختلقة، وأولها المزيدة

- الحكاية المزيدة : سميت بالمزيدة لما كشف عنه النص من زيادة مضافة إلى مصدرها الأصلي، ولأن الكلام المزيد صار حجة عليها وقد أريد به الحجة لها. ذلك أنها تجمع بين حدثين اثنين يهدف من إيرادهما، تبيان أهمية العلم والعلماء في المجتمع البغدادي، أولهما مرتبط بالاحتفاء العام بمندم عالم خراسان «عبد الله بن المبارك»، حتى «قالت عنه الخيزران : هذا هو الملك، لا ملك هارون الذي يجمع الناس بالأعوان والشروط»⁽³⁴⁾. والثاني متعلق باحتضان مجالس الخلفاء وغيرها من المؤسسات العلمية، ومثالها الجامع المنصوري، لأعداد هائلة من المترددين عليها، كثيرا ما كانت تجاوز «خمس عشرة ألفا» من الناس.

أما الشاهد الأول فمزيد عند طه حسين، بحجة مبدأ تعميم الكل على الجزء، المتمثل في التزيد. و«التزيد من كل جنس من أجناس الطوائف متى تحدثوا عن أسلافهم معهود، وها أنتذا حين حكيت حكاية الخيزران زدت من عندك جملة ليست في التاريخ»⁽³⁵⁾. ولكونه مشتركا إنسانيا فربما قدم الأهم، يستسيغ السوسي ملاحظة طه حسين، ويقابها بتعليل ذاتي مرتبط بمعاذير منها، «إبان كانت هناك جملة زائدة: فإني هنا في الغ بعد عن النكب والمراجعة، منذ نفتني يد الاحتلال وحالت الكوارث بيني وبين من ترداد بهم معلوماتي»⁽³⁶⁾.

وسيسعى، بعد ذلك، إلى تبني تقنية مقارعة الخصم بحججه، إلا أنه سبق في شرك الحجة المبطله لفعاليتها، يقول : «وربما يستدرّ حضرته على ذلك بأن تلك الآلاف المؤلفة التي تذكر لا يسعها جامع، حتى الجامع المنصوري الذي كان أوسع الجوامع في بغداد»⁽³⁷⁾. فيتصيد طه حسين عمرته ويعقب : « هذا الذي ذكرته أيها الإلغني المدعي للذكاء - ثم أتممت عليه - هو بنفسه ما وقف لي حاجز! دون أن أقبل ما في تلك النكب»⁽³⁸⁾. ويحاول السوسي إصلاح ما أفسده، فيلمح لمحة خفيضة إلى عدم معرفة طه حسين بكذب المحدثين، لم يفتأ أن يادله بمثلها في حكاية أخرى بحجة عدم اطلاعه على النكب المؤرخة للنصر العباسي.

- الحكاية المحذوفة : يتم، من خلالها، التسليم جزئيا وعلى سبيل الافتراض بالاستنتاج السابق، لمقابلته بما يفنده. فإذا كانت الحكاية السالفة قد بنيت على استحسان حلول العالم بين قوم غير قومه، فإن هذه الحكاية تروي، على العكس، رحيله عنهم، لما لاقاه من ضنك العيش. فيتبني ما أثبتته من محبة البغداديين للعلم والعلماء، وغيرها ينفي تزويد المحدثين في أخبار أسلافهم من الفقهاء والمحدثين. إلا أن مخاطبه يزدها ويضعن في مصداقيتها بسبب نقصانها وعدم تمامها،

ولهذا سميت بالمحدوفة اهداء، مما توصل إليه طه حسين من : «أن هذه الحكاية لاشك مختلفة أيضا
مكذوبة، ويظهر ذلك في مؤخرها الذي حدثته»⁽³⁹⁾. وعمد إلى سرد ما امتدت إليه أيادي الرواة
بالإضافة إلى أصنها، اختلافا لحدث دخول القاضي عبد الوهاب إلى مصر وترحيب أهلها به
وتفاصيل اعتلائه منصب القضاء بها حتى آخر أيامه بها. فأوقف علة عدم إدراك السوسي لزياد
في الخبر على قراءته غير المستوفية لتاريخ الأدب العربي.

استثمر السوسي النموذج التاريخي استثمارا مضاعفا، لتأكيد حكاية «القاضي عبد الوهاب
السابقة وللبرهنة على صحتها، لا سيما أنه سمعها عن أسياسة بالتواتر في المسجد اليوسفي كما
بالقرويين، الذين ماثلهما طه حسين «بظيلسان ابن حرب». فإذا كان خصمه قد أفرغه من
جدواه بسبب الخذف الذي ألحقه العلامة المغربي بتمم الحكاية. فإنه، على الأقل، أسعفه في ربح
الشاهد بالغائب، والحاضر بالماضي من خلال موازاته بنموذج آخر، واقع في هامشي النص
والمجتمع، إنه «الفقيه سيدي حمو انضير المراكشي من سكان حارة (الزاوية العباسية) نفاذ
للطبية وللعمامة في حارته، وكان مدقعا، فاتصل بالسلطان مولانا يوسف ومدحه بقصيدة، فكَرَّ
ذلك سببا أن عينه مدرسا في إحدى مدارس الحكومة وهي كما تفتح إذ ذاك. فاجتمع إليه جملة
من أعيان حارته يلومونه على ما ترك من نفعهم. فقال : والله ما دفعني إلى ذلك إلا الفاقة؛ وإن
عينوا لي ثلاثة قروش حسنية فقط في كل يوم، وأروني واحدا منكم يقوم لي بها، فإذا ذاك أتيت
عن هذه الوظيفة، فكان الموقف نفسه الذي كان مع القاضي عبد الوهاب بالضيض (وما أشبهه إلى
بالباححة)»⁽⁴⁰⁾. مماثل يعكس ثباتا في الزمن العربي، ويبين عن لدعات السوسي الناقد لتقوم
في ما يخص العالم الواقع من مجتمعه وعصره، موقع «القلح من الراكب»⁽⁴¹⁾.

وإذا كانت حجج السوسي التاريخية التوضيحية من النوع الجاهز غير المستحدث، بل
منبئية على الوقائع الماضية، فإن استنادها إلى الموازاة بين أحداث وأوضاع متباعدة زمنيا
ومتقاربة رمزيا، على سبيل المماثلة، يجعلها رامية إلى تأسيس واقع بديل.

- الحكاية المتحولة : تحكي على غرار سابقتها، خروج «القاضي عز الدين بن عبد السلام
من مصر مغاضبا لأمرائها المماليك، ففحواها الصراع القديم/الجديد بين سلطتي العلم والسيف
إلا أن الانتصار، هذه المرة، يكون للعالم، ممثل القيم الروحية، بما أن طلبته تتحقق ببيع
الكبار من المماليك في سوق النخاسة. لكنها، على خلاف الحكايتين الأخرين، لم يقبل المخبر

بالراجح منها ولا رفض بعضها، وإنما ردها جملة وتفصيلاً. فما هي عنده سوى مسحة من زخرفة السمار، لا تعدو أن تكون سبيح خيالهم.

إن تقنية التفنيد عند المخاطب تظن في مصدر الخبر وبالتالي في مصداقته، كما جاء على لسان طه حسين: «في أي كتاب قرأت هذه الحكاية؟ قللت في ترجمته من الطبقات السبكية، فقال: وهل يقدر ذو عقل أن يأخذ بكل ما في ذلك الكتاب الذي مسخ بطبعه)... بل «إن تواريخ الإسلام لا تزال معقدة يعرف منها المطالع ويتكر، وينمس منها الصدق والكذب والمتشابه»⁽⁴²⁾. وكيفية التخلص من مثل هذه الطواهر لا يتم إلا باستحضار النموذج الذي على التاريخ العربي احتناؤه لإعادة قراءة مساره. ذلك «أن تواريخ أوربية كانت كلها كذلك تتخطب فيها الكنيسة حتى صفاها أهلها في القرون الأخيرة، وبخصوصاً بعد 1789 م فتركوا للكنيسة أمشاجها، وأخرجوا للعالم زبدة طيبة بعبارة أنيقة لا مبالغة فيها ولا تحيز»⁽⁴³⁾.

النظار أن هذا المقترح قد جلب موافقة السوسي واتفقه مع خصمه، بذليل عبارة امتنانه له: «أشكر حضرة الأستاذ على ما أبداه من هذه الفكرة العالية، فإنها حق. وبمثلها كان لك ليها الدكتور عند كل أهل العربية شأن وأي شأن»⁽⁴⁴⁾، ومثل هذا الإقرار يؤدي بالحطاب إلى أخذ منعطف غير معهود في المحاجات، يقلب موازين ممارسة تأثير يصبح المخاطب محدثه على للمخاطب، وليس العكس. فهل هي بداية العدول الكلي عن وجهة إلى أخرى؟

- الحكاية المختلفة: أو الفاصلة بما أنها مؤدية إلى نتيجة المحاجة، لذلك عملت على استعادة أطروحة البند لإعادتها إلى واجهة الجدول. يقول السوسي: «...وقد كدت يوم قرأت لك ما قرأت من جعل أبي نواس مرآة حياة بغداد في عصره أن أكتب - مع احترامي الزائد لحضرتك - أكثر مما كتبه الكتاب ضد كتابك «الشعر الجاهلي»، فهل يتصور أن يكون أبو نواس وحياته المتهتكة امرأة لهيأة الاجتماعية في بغداد»⁽⁴⁵⁾. ويسوق لتعضيد رأيه المخالف، حكاية فيسفسا: محوكة من شخصيات سياسية يضعها على محك الدين والدنيا، أو في ميزان أحقية تمثيلها حضارة عصرها. فمن ذلك ما تداولته الأخبار عن سخط كل من الأمين والرشد على أبي نواس تتهتكه، وتمسك بالرشد، خاصة، بأصول الدين وحسن التزام بها، ومعاقرة نغير لمسكر من الخمور. غير أن طه حسين يثبت عدم صحة مثل هذه الروايات، لأن حياة الخلفاء موسومة بالتظاهر أمام الملا بما ليسوا عليه حقاً، لما يملحه عليهم واجب تولي أمر الجماعة.

كل ذلك أدى إلى وضعه أمام خيارين لا ثالث لهما، إما جهله بالكتب التي أرخت لنصر العباسي، أو خضوعه للنظرة المقدسة للشخصيات التاريخية، أو ما أسماه طه حسين «بارستغرافية التاريخ»، منتها إلى توضيح قصده من انعكاس العصر العباسي في مرآة شعر أبي نواس باعتباره «رمزا لآلاف من أمثاله من الذين أنا بصدد ذكرهم من المتكفين بسمي الحضارة وانتهاب المذات... أما فقهاؤك ومحدثوك المتسكعون في نطرق، المتظاهرون بالغيرة على الأديانة، وأما نساكك المتبتلون، نهم وراء الخضارة ولذاتها لا يمتلونها ولا يمتون إليها بصفة... فقصدي في حديث الأربعاء الذي أدير فيه الكلام عن الأدب والأدباء والشعر والشعراء أن أظهر مقدار تأثير تلك الخضارة البيغدادية في نفوس ملائمتيها كالشعراء والأدباء»⁽⁴⁶⁾.

تنتهي المحااجة إلى تسليم السوسي برأي طه حسين والانتقاد له. قال: «إني أسلم للأستاذ ما قال. وأحكم بأني عارضته قبل أن أتأمل، وبني لفائده من الشاكرين»⁽⁴⁷⁾. وإدراكا منه لأصول الحجاج، ومماشيا مع قاعدته القاضية بإيقاع الإقناع أو الاقتناع، يضيف: «ذلك أن المحاور بين إحدى الحسينيين، إما أن يفوز في محاورته ويكون الحق في جانبه، وإما أن يظهر له من بين ألفاف المحاورة أنه على خطأ، فيعلن بكل صراحة تسليمه وإذعانه، وإنه ما كان يعرف ما عرفه من الحق إلا الساعة»⁽⁴⁸⁾.

إذا قمنا بتجميع أصناف الحكايات السابقة، تحصل لدينا ما يلي: الزبدة، والمحدوفة، والمنحلة، فالمختلفة. وما الصفات الملحقات بها سوى ما اعتري التاريخ العربي من ظواهر سلبية استوجبت على المؤرخين استدراكها «بانتهال أمشاجه الممتزجة»، وإعادة بنائه بشكل معقول، ذلك أن المزيد والمهمل والمختلف منه والمسكوت عنه، درجات في التعامل مع الخبر، إما أنه يقصره على تخليد أيام السادة والقادة وما اقترن بها من وقائع مصاحبة. وإما يقفده الذقة وتحري الاستقصاء عن سهو أو تعمد. أو يذهب إلى قلب الحقائق، انتقاء لما يناسب الميولات الخاصة المذهبية أو السياسية، «وهذه أمور لا تستقيم للعقل ولا تثبت للنقد، ولا ينبغي أن تقام عليها أمور التاريخ»⁽⁴⁹⁾. لذلك وجب اعتماد الشك منهجا وقاعدة في البحوث التاريخية «حتى تضعف أدلة وتصح أخرى». فالشك، وحده، مصدر المعرفة الحقة، لتمييز الصحيح والمنحل. ولا سبيل إلا اليقين أو شبهه إلا عن طريق الوثيقة باعتبارها الأثر المادي الشاهد بالحقائق.

لاشك أن مبادئ المدرسة الوضعية وعلى رأسها شيخه «سينوبوس» منعكسة على طريقة

تفكيره على حسين ومنطلقات بحثه⁽⁵⁰⁾. فيما يقوم الرأي الآخر، المحتج بالحكايات «الشواهد»، على قاعدة التواتر التي بنى عليها المحتر السوسي مجارته؛ والتي تفقد متروعتها؛ من منظور الأطروحة المضادة، لاعتمادها السند المتبني للرواية الواحدة وإهمالها للمتن. فكيف يثبت أو ينفي الاستدلال ذلك؟

لقد قام المسار الاستدلالي في نص الرواية على الشاهد التاريخي كاستراتيجية دفاعية عن أطروحة تمثيلية المعرفة غير الأدبية للعصر العباسي؛ ومحاولة تأكيدها بالأحداث والوقائع المروية، في مقابل الأطروحة المضادة المشككة في صحة المرويات، والتحفيز على اعتبار الأدب مصدرا من مصادر التاريخ العربي. وقد ارتكزت أساسا على الحجج الاستقرائية، ذات الغاية التعميمية، انطلاقا من بعض الحالات الخاصة. بمعنى أنها متبينة على أحداث ووقائع، تسعى في ضوءها إلى تأمل الواقع وفهمه ومحاولة تجاوزه، عبر تقنيات المواجهة للحقائق أو الأشخاص.

إن الرواية نهلت من هذا النبع الاستقرائي، فحكاياتها الأربع، مزجت بين الشاهد والمثال والنموذج عبر مقاييسات تقرب فكرها، وتدفع للعمل بما سخرت له هذه الحجج. ففي معرض لميزد بين المثال والشاهد يقول بيرمان: «يختلف الشاهد عن المثال، من جهة استخدام هذا الأخير في وضع قاعدة أو استشراف توقع، فيما يضطلع الشاهد بدور إيضاح ودعم القاعدة المثبته، بمعنى آخر، العمل على الزيادة من استحضارها في الأذهان. ولهذا فإن إقعية المثال تسهم في التقليل من دحضه، في حين يجد الشاهد في الخيال مجالاً لا متداد دلالاته»⁽⁵¹⁾. لكنهما، وإن كانا غير حاملين لنفس القيمة الاستدلالية والبلاغية، فإنهما يقومان معا بوظيفة تقوية الأطروحة.

ب- المسار الاستدلالي

الشاهد التاريخي: إن دعم أطروحة «الدين يمثل العصر» استند إلى تقديم حجج من التاريخ - ممثلة في الحكايات التي سبق عرضها - عكست المنظرين المتباينين للمتناظرين. فإذا كان الشاهد، بالنسبة للمختار السوسي، غير مردود بحكم انتمائه إلى التراث العربي القديم، ومن نعمة قوة الاستدلال به؛ فإن طه حسين يستخذه حجة مضادة؛ تُضعف صحته، وتؤكد قابلية الطعن في مصادره، كما تبين في الحكاية المزينة والمحذوفة، لأن التاريخ العربي الإسلامي القديم، بالنسبة للأطروحة المضادة، قام على سند، يلمس منه «الصدق والكذب، والمثابه».

وبما أن الشاهد، هنا، يؤكد ما يعتبره مسلما به، فإنه يستعين «بالمثال»، وهذا ما يفسر انتقال

النص من نموذج خاص إلى آخر، تعضيدا للقاعدة التي تسنده، وما القاعدة سوى الاحتذاء، يعاد ذكرها حتى لا يلحقها النسيان، (العالم الخراساني عبد الله بن المبارك، والقاضيان عبد الوعز الدين بن عبد السلام) بوصفها «حجة سلطة» صعبة التفنيد لحمولتها الوثوقية، شأنها الأمثال السائرة والأقوال الماثورة، ذات البعد التأثري والغاية التصديقية.

لقد كان النص يقدم لكل نموذج شاهدا، تنقوى من خلاله أسس قاعدة وثوقية المرأوية بالسنن الواحد، أما النموذج المضاد، فلا يشهد عليه إلا أبو نواس. والواقع أن المرأوية (التقديمية) التي تبنتها أطروحة السوسية، لسنب الشاعر أحمية تمثيل العصر العباسي، لم تكن انطباعات و أحكام قيسية، ليست من نقد الشعر في شيء.

لقد اختارت أطروحة السوسية الاستقراء نوعا استدلاليا، ينطلق من واقعة أو وقائع يستقرنها على سبيل التذكير واستخلاص العبرة؛ للمخلص إلى مبدأ عام. علما أن البلاغة ابدا تعتبر هذا النوع من الاستدلال تعسفيا، لأنه محاولة للتعميم انطلاقا من وقائع خاصة. إلا أنه في الأغلب الأعم، مقنعا لاستناده إلى شواهد ملموسة، الشيء الذي يمنح المناجحة القيمة المتصلة بالوقائع. غير أن الوقائع الخاصة التي ساقها النص لم تثبت سلامتها من الوضع والتجمل ولا قوة دعم مصادرها.

على هذا، يمكن اعتبار الأطروحة المضادة من نوع الاستدلال الاستنباطي، وهو سابقه، ينطلق من مبدأ أو قاعدة عامين، ليخلص إلى نتيجة خاصة. ذلك أنه قام على الحضارة العباسية ممثلة في الأدب كما التاريخ، وهي بمثابة قانون عام، أو مقدمة كبرى، افتراض الأدب مصدرا من مصادر التاريخ، حيث يقوم مقام المقدمة الصغرى، ثم أدى الاستدلال للمعطين إلى نتيجة تفيد كون أبي نواس مرآة للعصر العباسي.

وقد عمل القياس على مماثلة القول بمرآوية الأدب في العصر العباسي بالمرآة الحديثة، يتيسر للقارئ استحضار ملامح التشابه، وانتهى إلى نتيجة تمثيل الشعر للعصر من خلال نموذج نواس، ومن ثمة إنزال الأدب منزلة الوثيقة التاريخية. ويمكن اختزال أجزاء القياس في ما يلي:

التاريخ يمثل العصر العباسي	←	المقدمة الكبرى
الأدب مصدر تاريخ	←	المقدمة الصغرى
أبو نواس مرآة العصر	←	النتيجة

نوع الخطاب الحجاجي بين الاستدلاليين الاستقرائي والاستنتاجي، المتولدين عن القيمة)، تقنية ستمية لمجادلة قامت على اعتراضات متبادلة، و حجج دافعة توهم، لكثافتها، بكونها نهاية في حد ذاتها.

التفنيد: إن الإقناع بصحة الخطاب تعني، في بعض ما تعنيه، الاعتراض على خطاب آخر، مما يطبع المحاجات، عموماً، بطابع المواجهة بين أطروحتين تسعى إحداهما إلى تخطي، الأخرى بشكل صريح أو ضمني. والتفنيد، كاستراتيجية حجاجية، قام عليها النص من مبتداه إلى منتهاه، كبيراً ما اتخذ صيغة مقارعة الخجة بأختها، في غير إهمال ولا إهمال، كما يبدو من سياق الحديث عن علاقة الغناء بالخمور في المجتمع العباسي، «فهما توأمان وقرينان لا يفترقان... ذلك يجمع بطله حتى عند ابن خلدون فإنه يلزمك أن تقول برأني، وقد أنطفتك الحقائق، ومدت دونك الطريق بالاستمرار في المحاجة»⁽⁵²⁾. أو بطلال مصدر الخجة، كما في مواخذته السوسني على إتمامه كتاب «الطبقات السبكية»، الذي مسخ بطبعه.

كما استخدم النص التفنيد على شكل التسليم بالشئ، والمراد عكسه؛ إذ يوحى ظاهر القول ببول الخجة المضادة لرفضها بعد ذلك بشكل أقوى، احتفاظاً من المحاجج ببعض عناصر الاستدلال على وجه الإضمار. وهي تقنية محببة لدى السوسني، كما يتجلى من المثال التالي: «فقال: أو لا ألعنى اعتقادك الأول. فقلت نعم، وقد كدت يوم قرأت لك من جعل استهتار أبي نواس مرآة نساء بغداد في عصره أن أكتب أكثر مما كتبه الكتاب ضد كتابك في الشعر الجاهلي»⁽⁵³⁾.

تظاهر بالتصديق يتأني للطرف الآخر كشفه عبر تناقضات المحاجج. ولهذا، فقد يحتد تفنيد: أحياناً، فيذهب إلى مهاجمة شخصية فضلاً عن إحقاق الخلال المنطق الاستدلالي للمخصم بعد الحظ من قدره، مما يدخل في باب الممارسات المناورة والتقنيات المغالطة، تلك التي أحصى سطر لأساليبها التفنيدية أهدافاً خمسة:⁽⁵⁴⁾

- تفنيد التناقض
- الإسقاط في الخطأ
- المفارقة أو اللانسجام
- نفي المقدرة البيانية
- إنزال الكلام منزلة تحصيل الحاصل

غمسة حاضرة جميعها في نص الرواية، تمثل لها برد لطف حسين و

سي، قال : «إنك لا تزال من الرحيمين ... أفأنتي أنت، وما أنت

الكبار العماليق الذين هم من عبد المدان، فتحاول بلهجتك المتهدجة

نلفيقا، وبتزعك هذا المنزع التلثوي المعوج، وبراهينك هذه التي ليست

إد. (رب) أن تقودني وتستولي علي» (55).

إن هذا الرأي مكون من أحكام سلبية نفت عنه المعرفة بأسلوب الحجاج، وصفة الذكاء

ووصفته بالرجعية والبعد عن الفصاحة، وغيرها مما صاغته يد الراي، بقصد رسم ملامح شخص

خطائية مفارقة لما عرف عنه في الواقع من اعتلاء كرسي التدريس، فمُنصب الوزارة مرتبة

ومعلوم ما للتمرس «بفن الخطابة» من أهمية بالنسبة للمجالين! بينما ظلت أحكام القيمة المستندة

إلى المخاطب إيجابية، ترمخ صورة العارف بالأدب وتاريخه، بالحجاج وسئله. إنه بعبارة أخرى

الجذاب نحو تبنى منظور الخصم، بتعدي التسليم براهه إلى القول بمثل قوله، مما يتضح به أمر نسبي

النص صورة سلبية لمخاطبه.

إن المسار الاستدلالي كان يقوى عند طه حسين، بقدر ما كان يُضعف خصمه. وكذا

السوسي يتوخى تقنياته الحجاجية، بقدر ما كان طه حسين، يتصدى بالتفنيد ودحض كل حجة

إلى أن تضائلت واستبدلت تسليما بالرأي الآخر وإذعاناً له. وحجج السوسي حين ترفض

تقبل، تبرز بمعايير أغلبها يعزى إلى نفيه من قبل الاحتلال الفرنسي (كما سبقت الإشارة)، وغزير

بين السوسيين من أبناء قريته، (كما سيأتي) يقول : «وأرحم غربي في هذا المنفى فقد صدق

الفكرة وخمدت الجذوة، وأقلعت شأيب التبصر في مواقع الكلام منذ لازمت وحدة المنفى و

طويلاً» (56). و من ثمة اعتماده على المعجم العاطفي.

المعجم العاطفي : يستخدم المحاجج، غالباً، معجماً عاطفياً المراد منه كسب تعاطف

الآخر واستمالته لاقتسام وجهة النظر. تصوغ هذا المعجم عبارات صريحة دالة على حال

موحية بانفعاله وصدق ارتباطه بالأطروحة المقترحة. كاد السوسي يتفرد بتحريك الانفعالات

والأحاسيس حتى بدت استراتيجيته الدفاعية مفرقة في الذاتية مقارنة بخصمه ؛ الذي لم يجد

ربما، حاجة إليها، لأنه كان يحتكم بدلا منها إلى المعقول من الرأي والملموس من الحقائق، أو

متعاليات إنسانية، مفادها كون ظاهرة معينة منسوخة في كل الأمم مثل رواية المحدث عن السل

إيجابا وإعجابا (57)، فمرد الاختلاف بينهما تفاوت المنطلقات الحجاجية.

لا شك أن لكل من الذاتية التي تطبع استدلال السوسي (الانطباعات وأحكام القيمة)، والموضوعية المميزة لتوجه خصمه (المشترك الإنساني)، قاعدتين تصدران عنهما، تبرران منطق الذات والموضوع. فالقاعدة الاستدلالية لأطروحة السوسي استقرائية، تتأمل الواقع في ضوء مرجعية وثوقية ناجمة عن مسلمة التواتر، كما يشهد بذلك هو نفسه: «ولعل مولانا يهدم بقاعدة ديكرات حتى القاعدة المؤسسة على التواتر الحقيقي والمعنوي»⁽⁵⁸⁾، في مقابل منهجية الشك التي تبنها الأطروحة المضادة. يجليهما معا التعارض الآتي:

منهج التواتر ← اليقين ← التعضيد

≠

المنهج الديكارتي ← الشك ← التفيد

إن المطلقات والمقاصد التي حكمت المسار الاستدلالي ظلت متعارضة على امتداد النص؛ إلى أن انتهى المحاجج إلى تبني الرأي المضاد والأخذ به، والتسليم بصحته وصوابه: «إني أسلم الأستاذ ما قال؛ وأحكم بأني عارضه قبل أن أتأمل، وإني لفائدته من الشاكرين»⁽⁵⁹⁾ إن غاية الحجاج، أن تحظى نتائج الخطاب بما حظيت به مسلمات المقدمات من موافقة المخاطب، ورؤيا السوسي لم تحقق هذه الغاية (ظاهريا). لأن صاحبها صادر على المطلوب منذ البدء، فكان ذلك سببا في عدم بلوغ القصد؟ أم أن أدلة الخصم كانت أشد عليه وأقوى؟

في الحالتين معا، فإن التحول في رأيه ثابت كنتيجة للمحاجة، سواء سلمنا بالمرجعة الكلامية الفعلية للرجلين، التي نجحت الرؤيا في إيهامنا بها، أو استبدلناها بالطرح الأحادي المقصور على حديث النفس لنفسها، بما هي «تساور ذاتي»، كما يسميه «بيروان»، أو تحاور. أي بقراءة الوجه الآخر للرؤيا بوصفه صوتا وصدى.

- المحاورة الذاتية، صوت وصدى: «الشعر يمثل العصر»، «الدين يمثل العصر». قضيتان دافعتا عن مضمون مختلف بشكل استدلاي متباين، لذلك ربطتهما علاقات حوارية قائمة على النفي. صوتان تقابلا كالحظين المتوازنين، إلا أن هذين لا يلتقيان في المنطق الرياضي، ومنطق الحجاج يعني على الاحتمال وعدم الإلزام. مما حدا بأحد الصوتين إلى أن يلين للآخر، لتذوب الثنائية في

تبنى منظور واحد؛ وليحصل الاقتناع بأبي نواس مرآة للعصر، وبالقبضة اجهورية : ضرورة إعادة قراءة تاريخ الأدب وتلقيحه من شوائب التزويد، والاختلاق، والتزييف، وضرورة اعتماد الوثيقة المثبتة لتدخل من الانتحال.

لعل السوسي عمل على إعداد أطروحة بما يتناسب ومقتضيات الحجاج. فقد تخيل مخاطب واستحضره؛ وذكره اسما وثقبا، وسأله بالقوة والفعل عبر الحوار المباشر (التراخي)، عما يشغله اهتمامه من قضايا نقدية وتاريخية؛ وأعطاه الكمة الفصل. والحال أن طه حسين كان من توابد المخاطب المتخيل. مستدعى عبر المستنسخ ومقروءات السوسي، مستحضرا من خلال الحلم. إن المختار السوسي لم يكن يحاور سوى نفسه وفكره، التي كانت خصمه وحكمه. ومخاطب الذات واحدة من تصنيفات البلاغة الجديدة لمخاطبين، يقول بيرلمان: «إن التشاور الذاتي بالنسبة إلى بعض بالغي الفردية والعقلانية، يقدم نموذج الاستدلال الخالص، حيث لا سعي هنالكا إلى إخفاء أي شيء، ولا إلى خداع أي أحد، لا سعي إلى الانتصار إلا على الشكوك الشخصية». هذا، قبل أن تظهر إنجازات التحليل النفسي إمكانية خداع الذات»⁽⁶⁰⁾.

حوار الذات حين توهم بالصوت وتماهى معه، فتكون المخاطب والمخاطب، المترجم الجاحد، والشاك المنكر، حين تكون قادرة على احتواء الرأي والرأي المضاد، وذلك دليل على مرس المختار السوسي بالجدل وأساليبه، لا سيما وأنه حاور نفسه من قاعدتين متباينتين : الثابت واليقين، وزاد فحسم أمرهما؛ وانتصر لتاريخ منهجي موثق.

ولئن كان المسار الحجاجي قد بحث الحسن النقدي بكفتي ميزانه في نص الرؤيا، فإن الحسن كشف عن ازدواجية ذاتية، وليدة توجهاتها المعرفية، وتفاعلات الظرفية السياسية لمغرب الأربعينات، إضافة إلى عوامل اجتماعية وثقافية كان لها أثر يبين في كتابات السوسي. فلف النظر في مضامين الحكايات/الثنائ يلفيها، جميعها، متمحورة حول وضع انعام : مقدّمه ورويح المستمران عن موطنه؛ وموقعه من مجتمعه؛ هذا الخلل والترحال لم يكن عامم سوس بمعزل عنه إنه بمثابة مشهد خلفي لحجاجية رؤياه، وأحد أبعادها التي يمكن اختزالها في ثنائيات ضدية أهم:

- واقع النبي / تاريخ الواقع.
- المسلاخ لأمازيغي / المسلاخ العربي.
- العالم التقليدي / المثقف السلفي.

- رافع النفي / تأريخ الواقع : وهو الظرف الممثل للوضعية التواصلية، وأحد المحفزات الواعية أو اللاواعية إلى كتابة الرؤيا، التي ترويه ضمن ما ترويه تجربة نفي السوسي إلى قريته البغ باتقسي بلاد سوس، والتي عدت من أغزر مراحل حياته الفكرية عطاء، حيث مكته انفي من تأليف مصنفات عدة عن الجهة السوسية، وتخصيصه بكتاب «الإلغيات». تجربة ارتبطت عنده بشيئين أساسيين :

- تجربة النفي التي تعد جزءاً من سيرته الذاتية، وخاصة ما تعنق منها بغريته بين أهله وذويه، لدرجة الاختلاف الكلي عنهم كما جاء على لسانه : «فبخر جينا تلك العشية إلى البغ فوجدتني غريباً عن من هم أهلي وأقاربي، أجنبياً مبدأً وفكراً وخلقاً»⁽⁶¹⁾. ولعل أحد عوامل هذه الاعتزاب، التعدد لحدود المكان إلى المسان، راجع إلى سلفيته التي لم تكن مستحبة، لما تحمته من تهديد لسلطة لعنم التقليدي، لذا كان يحس بغربة بين علماء سوس التقليديين، فيحن إلى الخواضر التي تعلم بها. يقول : «وليتمش معي القارئ بتزدة حتى أنفض إليه كل ما أريد أن أنفضه إليه. ولتعلم أنه يقرأ ما كتب تحت صدمة النفي؛ من قلم غريب الفكر والمسكن والبيئة»⁽⁶²⁾. لكن النفي أثمر قطعة من صاحبه : «الإلغيات»، مذكراته من أجزاء ثلاثة، غطت تفاصيل حياته من يوم دخل سقط رأسه حتى إقلاعه عنه للإقامة بمراكش ثانية.

- مقاومة النفي أو النسيان عبر جمعه أشات أخبار العلم والدين والمجتمع والسياسة في منطقتي، وتقييد أوابدها بالتأريخ لها، على غرار المؤلفات الموسوعية المؤرخة لبعض الجهات المغربية الأخرى، مثل مؤلف «الاعتباط بتراجم أعلام الرباط» لـ محمد بوجندار، و «إتحاف إعلام الناس بجمال حاضرة مكناس» لعبد الرحمان بن زيدان، و «الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الإعلام» للقاضي العباس بن إبراهيم، و «إيقاظ السريرة لتأريخ الصويرة» لمحمد بن سعيد الصديقي، و «تأريخ تطوان» لمحمد داود. ولعلها جميعها كانت تهدف بتكيزها على تواريخها المحلية إلى كتابة التاريخ الوطني الجامع.

وعلى غرار هذه التأليف، كان المختار السوسي يفكر بمشروع كتابة تاريخ سوس، كان قد ابتدأه قبل النفي بكتابه عن «مراكش في العصر الذهبي»؛ فاستكملة بـ «المعسول» من عشرين جزءاً، خص به «سوس العائمة»⁽⁶³⁾. فلا غرابة، إذن، أن تحمل رؤيا السوسي هاجس قضية التأريخ العربي.

- المسلاخ الأمازيغي / المسلاخ العربي : تحضر هذه الثنائية بقوة من خلال سيرة ذاتية مصغرة كتأثرت عقدها صفحات الرؤيا، فهو :

– العربي ممثك ناصية اللسان العربي، وملتقي علوم الحواضر الكبرى، وموصل هذه الثقافة إلى وسط غير معرب بممارسته للتدريس. قال على لسان طه حسين: «أهني وإلغ باهنا القانم في بدور العربي المبين»⁽⁶⁴⁾.

– الأمازيغي الساعى إلى مغالبة الرطانة وإبصال ثقافة الجهات السوسية إلى غيرها من المناطق المغربية الأخرى، إدراكاً منه أن اللغة العربية مقوم من مقومات الهوية المغربية. يقول: «فالحمد لله الذي هدانا حتى صرنا – نحن أبناء إلغ العجم – تذوق حلاوتها... ونستشف أديها... حتى لم نأنفسنا من أبناء العرب، وإن لم نكن إلا أبناء أمازيغ. فالإنسان بذوقه وبما يستحليه، لا يخارص من ثدي أمهاته...»⁽⁶⁵⁾.

ولعل اللغة العربية ستحدث بينه وبين مجتمعه شرخاً كما أحدثته بينه وبين نفسه. كان السوسى يقع في هذه الشروخ والنحولات، التي تراوح بين «المسلاخ الأمازيغي والمسلاخ العربي»، يكتم عن أحدها ليلبس الآخر، وربما انسلخ منهما بشكل أعقد حين يتعلق الأمر بلغة أعجمية، لم يرض من ثدي الأم، هذه المرة، يقول: «... وهنارأيت الأستاذير تظن جملة فرنسية لم أفهم معناها لأن أفقه الفرنسية»⁽⁶⁶⁾. والتصميم على جهله بها قد يكون من موقع الانفتاح عليها، أو بما تهدده به العربية، أي بحسب موقف العالم التقليدي أو المثقف السلفي منها، اللذين كانهما معا

• العالم التقليدي / المثقف السلفي: في شخص السوسى يتصالح العالم التقليدي والمثقف السلفي، لأنه في لآن ذاته:

– المنحدر من أسرة مؤسسة للزاوية الدرقاوية بإلغ، حيث نشأ في وسط طرفي، وما المبادئ الصوفية، وألف كتباً، منها «منية المتطوعين إلى من في الزاوية الإلغية من الفقهاء والمتقطعين»، و«الترياق الداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي الدرقاوي»، و«أضواء الموارد في تهذيب نظم الرحلة الحجاجية للشيخ الواند»، وغيره تخليداً منه للفكر الصوفى⁽⁶⁷⁾

– المرید المحول للزاوية إلى مدرسة لتعلم العلوم الأخرى، إلى جانب الدينية منها، فعد بسلفية أستاذه «أبي شعيب الدكالي» «ومحمد بن العربي العلوي»، فيسير على نهجهم سلفية متحررة من الفكر الطرقي مفتوحة على أفق تغييرى أتى من المشرق، وآخر ناظر إلى التغير الغربي، الذي لم تنه الإشارة إلى إعجابه به: «وفي هذا اليوم دهم علينا الاستعمار بخيله ورجله بلونه وفكره، بسياسته ومكره، بحضارته المشعة، بعلومه الحيرية المادية، بنظامه العجيب، بجمع

المنتجة؛ بكل ما يمت إلى الحياة الواقعية. فوقع لنا كما وقع لأهل الكهف»⁽⁶⁸⁾.

نالسوسي مرتاد الرواية من أجل العزلة؛ هو السوسي المختلف إلى المؤسسة العلمية من أجل الاندماج؛ وهو منتقد هذه المؤسسات أيضا ذات الأوضاع الثابتة، المقرّ بموت همم علمائها، كما جاء في انتقاده لها على لسان طه حسين: «... فقد سمعتها من مدارس سوس ومن المسجد اليوسفي بمراكش ومن الفرويين بفاس، فقال: أولا تزال تأخذ بكل ما أخذته جزافا في هذه المساجد والمدارس التي هي وأفكارها في هذا العصر كطيلسان بن حرب؛ فلقد ذهبت أحكي لك ما سمعت من أنبياء في الأزهر لأخذ منك العجب - مع أنك ما تزال من الرجعيين - كل ما أخذ»⁽⁶⁹⁾.

تركيب

أطلاقاً مما سبق يمكن استخلاص ما يلي :

- بندرج نص (طه حسين في إنغ) داخل بنية حجائية صاغتها بلاغة اللاوعي، ممثلة في الرؤيا كنوع خطابي ذي قصد جنلي وهاجس نقدي.

- كتابة ذات خصوصية استدعت نوعاً خطيباً قليل التداول في الكتابة المغربية، نوعاً أزهّم بحوار ثنائي، أراد صاحبه قناعاً للتحاور ذاتي عوالمه الخلم - حتى يمارس القول بما لا حرج فيه على النائم - وروافده التعدد، فهو في الآن نفسه الأمازيغي العربي، الظرفي لتسليفي المجدد، المنفي وذاكرة الجماعة؛ الفقيه، المؤرخ، الأديب؛ جوانب تتحاور وتتجاوز استطاع السوسي أن يسفر بينها.

- انتظمت الرؤيا داخل مسار استدلائي، مبني على الاستقراء؛ انطلاقاً من الطرح المعضد لموثوقية مصادر التاريخ العربي، والطرح المضاد الداعي إلى أهمية الوثيقة في البحث التاريخي، وممنها الأدب بوصفه شاهداً على عصره. ومن ثمة الدعوة إلى إعادة قراءة التاريخ بالكيفية التي يُقبل ما علق به من ثوابت. وانتهاءً مُتّحاجج إلى التسليم باعتقاد الآخر، وبالاعتناع بدل الإقناع.

لقد روى نص (الدكتور طه حسين في إنغ) أحلام صاحبه مرتبطة بسياقاتها النفسية والاجتماعية والتاريخية، رواية جمعت خيال العالم الحالم إلى بأس وملاطفة المناظر، استطرّدت فأوضحت وفصلت فدقت، أوصلت إلى القارئ نصاً، صوتاً صدى قادمين من سوس، عمليين بخطاب ذي رؤيا حجائية ورؤية اقتناعية.

الإحالات

- M. Meyer. Qu'est ce que l'argumentation? Vrin, 2008, p. 26. (1)
- M. Dufour. Argumenter. Armand colin, p. 306. (2)
- M. Meyer. Principia rhetorica. Fayard, 2008, p. 158. (3)
- (4) ابن المدبر، الرسالة العذراء، ص. 10.
- Georges Molinié Dictionnaire de rhétorique. Livre de poche, 1992. (5)
- Michel Meyer. Principia rhetorica, Fayard 2008, p. 231. (6)
- Chaim Perelman, et Olbrechts-Tyteca. Traité de l'argumentation, 2002, p. 43. (7)
- (8) نفسه، ص. 31
- (9) عن البعد التفاعلي الذي يطرحه تحديثات مفهومي الأينوس والباتوس، في «تحليل الخطاب» انظر:
- P. Charaudeau, D. Mainqueneau. Dictionnaire D'Analyse de discours, Seuil, 2002, p. 238- 423. (10)
- Michel Meyer. Principia rhetorica. Fayard, 2008, p. 317. (11)
- C. Perelman et O. Tyteca. Traité de l'argumentation, 2000, p. 47. (11)
- (12) انظر ما جاء عند بيرمان وثيتيكا في فصل «التحاور مع الذات». «مُصدر أساليب»، ص. 53.
- Christian Plantin L'argumentation, Seuil, 1996, p 4. (13)
- Olivier Reboul. Introduction à la rhétorique. Puf, 1991, p 43. (14)
- (15) المختار السوسي، الإغيات، ج1، ص. 233.
- (16) نفسه، ص. 240
- (17) ابن منظور: لسان العرب، مادة «رأى».
- (18) نفسه، مادة «حلب».
- (19) ابن سوري، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، دار الكتب العلمية، 1988، ص. 15-10.
- (20) المختار السوسي، الإغيات، ج 1، ص. 219.
- (21) ابن منظور: لسان العرب، مادة «رأى».
- (22) المختار السوسي، الإغيات، ج1، ص. 239.
- (23) نفسه، ص. 240.
- (24) نفسه.
- Chaim Perelman. Traité de l'argumentation, éd. l'univ. de bruxelles, 2000, p. 25. (25)
- (26) نفسه، ص. 5.
- (27) المختار السوسي، الإغيات، ج1، ص. 219-218.
- (28) نفسه، ص. 21.
- (29) نفسه، ص. 217. يرد سب نفي محمد المختار السوسي إلى تفقيه المبادئ الإسلامية إضافة إلى الدروس العلمية، وأصبحت مدرسته أو زاويته مقصد الكثيرين من الشبان الذين يتواردون عليها، حتى أخافت الاستعمارين وأذنابهم، فصاروا يدبرون له ونها المكابدة، وصاروا يفكرون في إغلاقها بكيفية أو بأخرى... فقرروا فيه وإبعاده عن مراكش، في قرية التي ولد فيها «الغ» فكان هذا نفيه الأول». أبو بكر القادري، «إحسان من حياة الرائد محمد المختار السوسي»، ضمن أعمال ندوة اتحاد كتاب المغرب، «المختار السوسي، الذاكرة المستعادة»، ص. 95.
- (30) نفسه، ص. 218.
- (31) نفسه، ص. 219.
- Chaim Perelman. L'empire rhétorique. Vrin, 2002, p. 23. (32)
- (33) المختار السوسي، الإغيات، ج1، ص. 220.

- (34) نفسه، ص. 220-221.
- (35) نفسه، ص. 221.
- (36) نفس المصدر والصفحة.
- (37) نفسه.
- (38) نفسه، ص. 222.
- (39) نفسه، ص. 224.
- (40) نفسه، ص. 223.
- (41) نفسه، ص. 224.
- (42) نفسه، ص. 227.
- (43) نفس المصدر والصفحة.
- (44) نفسه، ص. 227.
- (45) نفسه، ص. 229.
- (46) نفسه، ص. 230.
- (47) نفسه، ص. 236.
- (48) نفسه، ص. 225.
- (49) طه حسين، الفتنة الكبرى، الجزء الأول - عثمان، 1947، ص. 329.
- (50) عمر مفقود الجني، طه حسين مؤرخاً، ج 1، الفصلان الثالث والرابع. انظر كذلك الخطاب النقدي عند طه حسين، أحمد برحمن، المصنف الثالث: «الكتابة النقدية عند طه حسين بين الاستمرار والمواجهة».
- (51) Chaim Perelman. L'empire rhétorique. Vrin, 2002, p. 137.
- (52) المختار السوسي، الإلغيات، ج 1، ص. 232.
- (53) نفسه، ص. 229.
- (54) Jean Jacques Rubrieux. Rhétorique et argumentation. Nathan, 2000, p. 212.
- (55) المختار السوسي، الإلغيات، ج 1، ص. 225-229.
- (56) نفسه، ص. 232.
- (57) نفسه، ص. 226.
- (58) نفسه، ص. 221.
- (59) نفسه، ص. 238.
- (60) Chaim Perelman. L'empire rhétorique, Vrin, 2002, p. 32-35.
- (61) المختار السوسي، الإلغيات، ج 1، ص. 5.
- (62) نفسه، ص. 7.
- (63) يوضح المختار السوسي سبب تخصيصه منطقته بتقيد أو ابتدائها، و توثيق أنساب رجالها بالآتي: « وختاماً أقول أن كل طلبتنا ورواء هذا العمل أن يعرف أن هناك في فاضية الجنوب المغربي، لغنوما عربية وأدباً مسترسلة منذ القرن الخامس الهجري، إذا أمرك القراءة هذا أمر كوا من وراثته أن من في تنفث الرواية الجنوبية المغربية شاركوا أينما في السبوع المغربي في العلوم العربية وأدبها، فإن ذلك مقصودي الذي انقطعت له منذ سنين». المعسول، ج 20، ص. 284.
- (64) نفسه، ص. 229.
- (65) المختار السوسي، خلال جزوة، 2 = 309.
- (66) المختار السوسي، الإلغيات، ج 1، ص. 237.
- (67) أحمد الزفيق، التاريخ في الزمن المعسول، أو محمد المختار السوسي من زمن النحوي إلى زمن التاريخ، ضمن المختار السوسي الذاكرة المتعددة، أعمال ندوة اتحاد كتاب المغرب، 1984.
- (68) المختار السوسي، المعسول، ج 1.
- (69) المختار السوسي، الإلغيات، ج 1، ص. 225.

تركيب واستشراف

بنية البلاغة المحجاجية

عمل التحليل على مقارنة بنية العلاقة البلاغية من خلال مكوناتها الأساسية، كل من الخطبة واستعداداته المعرفية والأخلاقية، والمستمع مكمّن تحريك الانفعالات، والخطاب مصدر الخبر وطرق بسطها. ولم يكن المقصود بتجزئتها إلى فصول، تبني انفصالها، فالعملية التوافقية لا تستتجبه من مثتها التساوي الأضلع من حيث المبدأ؛ وإن تمحورت، في أحيان كثيرة، حول عنصر لثمة الأخرين، استجابة لغايات الخطاب، مما يسهم في توثيد تركيبات دفاعية لا حصر لها.

ومعلوم أن البلاغة الجديدة قد سعت - سواء مع بيرلمان أو ماير - إلى تفصيل مكوناتها البنية باعتبارها بنية نصية وخطابية متكاملة، فهي، بذلك، تؤلف ما تفرق في نظريات أخرى: استود بعضها «أسلوب الكاتب» أو «موت المؤلف»، وأرصد بعضها منافع النص، فقصرها على اللسان و تركيبات المعيارية دون تعديها إلى عموم الإنسان، وأوقفت أخرى أبعاد التحليل والتأويل على محفل التلقي. فالتصور الأحادي لجانب على حساب آخر، تفادته البلاغة منذ التحديد الأرسطي الذي رادفها «بفن التأثير»، وإن عرف مفهومها انشقاقاً في ما بعد: تحت الإشارة إليه في موضحة

إن البنية البلاغية لا تقوم على تأليف مكوناتها فحسب، وإنما على ترابط الأبعاد المتلازمة والصور المترتبة عنها، فللخطيب والمخاطب صور فعلية وإسقاطية يكونانها بشكل تبادلي ويتخذانها وسائل تأثير انفعالية أو إدراكية تخدم استراتيجية خطابية تسعى إلى تغيير موقفه وتوجيهه وجهة معينة، أولفت انتباهه إلى غيره. وبالتالي، الإقناع بحقيقة يصنعها القول الأثير من منظور بلاغة حجاجية ظلت تقم في شجون الواقع وشؤون المحتمل، في علوم اللغة امتدت بحوثها إلى ما بعد «مراوية اللغة»، أي إلى الخطاب بمرجعياته السايانية وتقاطعاته المتداخلة مع مجالات متعددة؛ ومن ثمة كسبها رهان تعايش الصور الفعلية والافتراضية للخطيب ومكتسباته كائنين وممكنين داخل هذا الخطاب.

الحجاج اللساني أو البلاغي

لقد تحدثت البلاغة الجديدة إبان انبعائها من زمامها أو أوسط القرن الماضي، بكونها «تعبيراً للوسائل اللغوية الباعثة على التحام العقول بالأطروحة المقترحة وتحفيزها على قبولها»، وذهبت كثير من النظريات الحجاجية المعاصرة مذهب التدقيق في نوعية التفتيات المعدة لإدراك اشتغال المسار التخاطبي، وتمييز صحيحه من معنئه ومعقوله من مرهونه، كما هو الشأن بالنسبة للتداولية الجذبية والمنطق الالاشكلي... وغيرها؛ أصبح اللوغوس، على إثرها، نظير سلسلة اقتراحات جاهزة يمكن سحبها على ملفوظات فعلية تختزل داخل استدلالات مجردة؛ تغدو مهمة التحليل الحجاجي، بموجبها، استخراج ووصف اشتغال التصنيفات النظرية التي تحكم العمية التواصلية. لكن هل بالإمكان حصر هذه العملية في إجراءات شبه منطقية وقياسات مضمرة ومعننة داخل نطق جاهز؛ من خطاطات تبدو مكثفة بذاتها، والحال أن الحجاج تبادل فعلي أو متخيل نكلام بين أطراف تستهدف التأثير في بعضها البعض؟

لا شك أن المقاربات الحجاجية لا تستطيع الاستغناء عن علوم اللغة؛ ولا عن القواعد المبدئية للحجاج التي قد لا تقيدتها حدود الزمان والمكان. لأن أكثر أشكال استدلالها سواء الاستنتاجية منها أو الاستقرائية، القياسية أو المقايسة المستلهمة من البحوث الأرسطية؛ ظل معمولاً به بحكم سبرورة إعادة تحديدها وفق التصور الجديد المستعير لها. إلا أنها، كما في أصولها، لا تحقق فعاليتها إلا داخل فضاء تواصلية يفيض عن لغة مزدوجة المعنى، متجذرة في تعدد دلالات الغموض والحازم والتضمين، مترسخة في الجوانب الاجتماعية ونسبية تغيراته التاريخية والثقافية؛ لتصبح بحاملة لمنظور معين للأشياء تسعى إلى إيصاله والإقناع به، يخرجها من حيز «الحجاج اللساني» إلى رحابة «الحجاج البلاغي»، ومن تصنيفات شبه منطقية تعمل بها وتتنكر لها في الآن ذاته.

البعد التفاعلي

إن تمحور البلاغة الكلاسيكية حول أحداث التأثير يعني تخلصها في ثنائية إنتاج القول من قبل المتكلم والمخاطب على حد سواء، أو بدرجات متفاوتة؛ إن المشروع الأرسطي الوثيق الصلة بالمشورقراطية الأينية، كان يقصد حث الآخر على اتخاذ موقف بصدده ما مثليه مقترحات النوع الاستشاري، كما أن المنجز البلاغي البيروماني المتأصل في المجال القضائي، وما نظر حه قضايا من محارص الحجاج وقدرة بعض أنماطها، بحسب سياقات توظيفها، على الإقناع بالرأي وضده،

استهدف البحث عما يمكن أن يشكل استدلالاً معقناً للتقنيات الحجاجية الموصلة إلى القرار المقبول، فالنموذجان معا انبثقا من وضع تواصلية - سياسي وقضائي، متضمنين لبعد تفاعلي يتسجه المنظور المشترك من جهة، والبحث عن حقيقة نسبية تحاكي نموذج «الحقيقة» دون مطلقها.

ولقد انبثقت عن منظور البلاغة الحجاجية الأرسطية والبيرثمانية نظريات طورت مبدأ إحداث الأثر بحسب توجهاتها. فالتبديلات التداولية أخفت القول بالفعل، والتفاعلية رهنه الكلام بشبكة تأثيرات متبادلة، والحوارية ماثلت المنطوق والمكتوب بحلقات وسط سلسلة أفعال الكلام، إجابة عما سبقها أو جدالا معها، أو توقعها محدثا على إثرها. لعل في تقارب هذه التصورات إجماعا على قوة الكلمة والتأثير المتبادل الناتج عن ما هو أبعد من إرسالها وإيصالها، على أن إحداث الأثر رهين باعتبارين - على الأقل - لازمين منه، أولهما :

الاختلاف، المنفصح عن تباين المنظورات في تصور الأشياء، ولذلك حدّد «ماير» الحجاج بالتناظر حول المسافة الفاصلة بين الأضراف المتخاطبة، التي يمكن تقليصها أو الزيادة فيها وفق مقاصد الخطاب.

الملاءمة، التي تشرط العلاقة بالمخاطب استنادا إلى مراعاة قيمه واعتقاداته، وموافقة المقال للمقام، وتناسب صورتي الطرفين الفعلية والتصورية، المسبقة والخطابية، إلى غير ذلك من المقتضيات التخاطبية.

إن التنافر والتلازم يمنحان القول الحجاجي دينامية تفاعلية تضعه داخل سياق التواصلية، وأبعادا دلالية وتداولية توسع مجاله المحدد بالأشكال الاستشارية والقضائية والبيانية إلى رحابة إمبراطورية بلاغة أضافت مع بيرلمان الخطاب الفلسفي والأدبي، وتعدتها - في ما بعد - إلى الإعلانات الإشهارية والأحاديث اليومية، عند المشتغلين بتحليل الخطاب باختلاف فروعه، الشيء الذي أوحى لبعض المقاربات الراهنة (مانكينو، أموسي، شارودو) بدمج التحليل الحجاجي ضمن تحليل الخطاب، لصلاحية انسحابه على كل المسارات الخطابية التفاعلية، ولتحاذاته لمقول معرفة أخرى.

التداخل الخطابي

إن البعد التفاعلي للخطاب الحجاجي، إلى جانب فعل التأثير المباشر إليه سابقا، يعني، أيضا، ممارته لخطابات أخرى، إما بتفنيدها أو إعادة النظر فيها أو التظاهر بالحياد إزاءها، من حيث كونها

ردود فعل ضمنية أو ظاهرة مترتبة عن العلاقة بها. ففهم نوعية وطبيعة الجدل الذي يقيمه معها محدد للرسالة المراد إيصالها، وإيقاع الإقناع بها، بما أنها تقع، لا عمالة، داخل مجموع منظور خطابات العصر وما قبلها. لذلك فإن الحاجة تصبح ضرورية للاستعانة بمكسبات التداوليات والتداخل النصي وتعقد الأصوات، لإرفاد التحليل الحجاجي بوسائل أخرى تسعف في مقارنة خنفيات الخطاب، مثلما نستعير تصورات منهجية، بدورها، مفاهيم البلاغة الحجاجية وتعيد تجديدها وفق منظوراتها، كلما تجاوز استكشاف متونها وصعوبة التواصل اللصيقة بالملفوظات، إلى البحث في واقع نصي قائم داخل إرغامات واعتراضات وعلامات الواقع الفعلي والمتخيل الجماعي. ومع ذلك، فإذا كان تحليل الخطاب مثلاً أو السيميائيات دائمي الترحال، لوقوعهما في ملتقى حقول معرفية متعددة، فإن البلاغة الحجاجية تبقى شديدة الخدر في رسم حدودها مع غيرها من المعارف.

معجم بأهم مصطلحات الكتاب

- الاستقراء : Induction استدلال ينحو من الخاص إلى العام. يمكن التمييز بين أشكال عديدة من الاستقراء، منها المثال، الجزء والكل ... الخ.
- الاستنباط : Déduction استدلال ينطلق من العام إلى الخاص، يقوم على ربط النتيجة بالمقدمات أداته القياس الإضماري.
- الأطروحة : Thèse موقف ظاهر أو ضمني من القضية المتناظر حولها، يفترض إحاطتها بمجموع الجوانب بما في ذلك استحضار الأطروحة المضادة المحتملة، للعمل على دحضها بنفس الحجج الداعمة للأطروحة، والانتهاء إلى تأكيد مشروعيتها مقارنة بها.
- الأطروحة المضادة : Antithèse تحمل نصورا معارضا لأطروحة أخرى، وظيفتها عقد تباين على مستوى مثل القضية مثار الجدل، وإبداء مخالفتها لطرحها ونقضها لدعاماتها.
- الإقناع : Conviction يستند إقناع الإقناع على الإفهام والحجج العقلية لتبني منظور الخطاب علما أن كلاً من علمي الإقناع والتأثير تخاطبان مستوي الإدراك والإحساس لدى الكائن لذلك يصعب الفصل بينهما في نسيج الخطاب الحجاجي.
- الأهواء : Passions أحوال نفسية وانفعالات مثل الخوف والغضب والحب والكره والاحتقار... يستنهضها التكلم لدى مخاطبه لتوجيه اعتقادهم صوب ما يقتضيه مقف الخطاب.
- الإيتوس : Ethos صورة الخطيب المثثلة في قدرته الإقناعية، والتي يفترض أن يفصح عن خطابه، إضافة إلى الصورة التي يحوكمها له التخيل الجماعي؛ كتابتها تنحى عن شروعية القول فالأولى، خطابية موروثة عن التصور الأرسطي، والثانية قبلية سابقة للخطاب، عملت على تطويرها كل من البلاغتين اللاتينية والعربية في ما بعد.
- الباتوس : Pathos الجمهور المتلقي خطاب الخطيب، ومكمن ممارسة تأثيره وإثارة الاله وتحريك الأهواء بهدف إقناع الإقناع. للجمهور أو المخاطب صورتان: فعلية، قائمة الواقف، وأخرى افتراضية يكونها عنه الخطيب، وفي كليهما يأخذ بالاعتبار قيمة ومعتقدا

- **البلاغة : Rhétorique** طريقة في القول (الاياتوس)، وفن للاقناع (اللوغوس)، وأداة للإقناع والتأثير، (الاياتوس). ولعل هذا المفهوم يجمع ما تفرق في تحديدهات سابقة ميزت تاريخ البلاغة.
- **التأثير : Persuasion** أحد أقدم تعريفات البلاغة، باعتبارها «فن التأثير بواسطة الخطاب»، بمعنى الحث على الاعتقاد بشي، معين دون الدافع إلى العمل به ضرورة. يركز فعل التأثير، غالباً، على الحجج العاطفية المستندة إلى القيم أو إلى انفعالات المخاطب، ومن ثمة اعتباره أداة مغالطة وتضليل.
- **الجدل : Dialectique** الحوار المتبادل بين متخاطبين، أحدهما مستفهم معترض؛ والثاني مجيب سرر لردوده، يسمى كل منهما إلى إلهام الخصم بأخجة وحمه على الإذعان لاعتقاده، وإن أبدى الحوار حرية في القول وقوعد تضبطه وبحثاً منهجياً عن حقيقة معينة.
- **الحجاج : Argumentation** نواته وجود خلاف جزئي بين تمثلات المتخاطبين لنفس القضية، تعمل الأطراف المتحاجة، بواسطة، على تعديل أو تحويل جهة النظر المختلفة إلى وجهة أخرى، بهدف الإقناع بها داخل إطار احتمالي غير ملزم، مشروط باحترام القواعد الأخلاقية والمعرفية للمحاجة.
- **الحجة : Argument** وظيفتها دعم الأطروحة والبرهنة على مصداقية أرومان الانسجام أجزائها.
- **حجة الذات : Ad Hominem** تُنزل قيم واعتقادات شخص منزلة شك وريبة، لتبين عن تناقض أقواله وأفعاله من حيث عدم مطابقتها للواقع، واستدعاء سلبياته قصد سلبه مشروعية معينة، قد تتعدى التعريض الساخر إلى التهجم المقذع.
- **حجة الموضوع : Ad Rem** تتمحور حول جوهر القضية محط الحجاج، تعمل على تغييب الجانب الذاتي للخطاب (وإن كان من الصعب فصل الكلام عن فائله)، لذلك اعتبرت شكلاً من أشكال تطوير المعارف الإنسانية.
- **السخرية : Ironie** صورة بلاغية تقوم على المفارقة الدلالية، والتفاوت بين المعنيين الظاهر والمجازي.
- **السفسطة : Sophisme** استدلال يقوم على التضليل، يتميز بصعوبة دحضه وبخدمته أهواء ومصالح المتكلم.
- **القياس الإضماري : Entymème** استدلال يبني على حذف إحدى مقدماته المخفية لحقائق معينة، قد يسهم المتلقي للخطاب في إيجادها.

- القيم : Valeurs مثل الحقيقة والفضيلة والجميل وغيرها من القيم المجردة والملموسة، المتدرجة ضمن منظومة كبرى يتقاطع فيها الفلسفي والجمالي والأخلاقي. تعد القيم مقوم الخطاب المحجاجي لتجذرها في الحس المشترك؛ وما تقتضيه من ضرورة اتخاذها قاسما مشتركا بين الخطيب ومحاطبيه.
- قاعدة الحجج المشتركة : Topos تستمد منها الاستدلالات الخطابية دعامة أطروحتها، بحسب ملامتها لنمط المحاجة ومرضوعها، تصوغها أسئلة استكشافية تتخذ شكل قوالب جاهزة (ذات مقبولية جماعية) تمكن من الإحاطة جوانب القضية محور المسألة
- اللوغوس : Logos الخطاب أو اللغة أو المعرفة النسقية (في مقابل الحدسية منها)، يحدد إحدى وظائفه الأساسية في ترجمة القضية محور الاختلاف بين الأطراف المتخاطبة، وتقليص المسافة الفاصلة بينهما أو الزيادة فيها، ومن ثمة تلازم أبعاده التفاعلية والاستدلالية والسياقية.
- المستمع الكوني : Auditoire universel المُحتكم إلى العقل، يميزه «بيرلمان» و«تيتكا» من المستمع العام، الذي يؤثف بمجموع الجمهور المتلقي للخطاب، ويعتبر أنه معيار موضوعية الحجاج.
- المفارقة الدلالية : Antiphrase صورة مجازية تُفهم غير ما يفصح عنه المتكلم، تعد مدخلا إلى صوغ كثير من الأساليب الساخرة.
- النوع البرهاني : Le genre Epideictique أحد الأنواع الخطابية الثلاثة، يقوم على فعني الاستحسان أو الاستقباح (المُدح والذم) لشخص أو قضية. قيمته الجميل والقبیح، زمنه الحاضر.
- النوع الاستشاري : Le genre Délibératif يتمحور حول الحث على القيام بأمر أو العدول عنه. قيمته النافع والضار، محاطبه الجمع العام: زمنه المستقبل.
- النوع القضائي : Le genre judiciaire يتصل بالمرافعات القضائية، قيمته : العدل والظلم محاطبه القضاة، زمنه الماضي.

لائحة المصادر والمراجع

بالعربية

- الأصفهاني أبو الفرج : الأغاني، طبعة التوفيق.
- الأنتلسي صاعد : طبقات الأمم، القاهرة (دت).
- البحري : الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.
- ابن حزم : طوق الحمامة، ضبطه سعيد محمد عقيل، دار الجليل، بيروت، 2007.
- ابن حزم : الأخلاق والتسريح في مداواة النفوس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.
- ابن حزم : انشرب لمة المنطلق، نشر إحسان عباس، بيروت، 1959.
- ابن خلف عني الكاتب، مواد البيان، تحقيق حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة النجف - صربس، 1982.
- ابن الخطيب : روضة التعريف بالحب الشريد، تحقيق وتعليق عبد القادر أحمد عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكلب العلمية، بيروت، 2002.
- ابن عباد الصاحب، تحقيق محمد حسين آل ياسين، منشورات مكتبة النهضة ودار لفظم، بغداد، بيروت، 1974.
- ابن سبين : منتخب الكلام في تفسير الأحلام، دار الكتب العلمية، 1988.
- ابن رثيق «القرواني» : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة دار الجليل، لبنان، ط 4، 1972.
- ابن منظور : لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت.
- ابن الدم : الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، دون تاريخ.
- ابن وهب : الرواهات في وجود البيان، تقديم وتحقيق حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، 1969.
- أبو حسن أحمد : الخطاب النفدي عند طه حسين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، المغرب، 1985.
- أركود محمد : زراعة الإنسية في الفكر العربي، جبل مسكوبه والشوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار السافي، الطبعة الثانية، 2006.
- بلوي طيفان : معجم المصطلحات البلاغية العربية، منشورات كلية التربية، جامعة الفتح، 1977.
- بلطنج إدريس : الرواية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984.
- ابن سلامة رجاء : العشق والكتابة، منشورات الجمل، 2003.
- إرتيا الحسن : أخلاق الوزيرين بين الواقع والمثمن، المطبعة والوراقة الوطنية، 2007.
- الوحيدي أبو حيان : البصائر والذخائر، تحقيق واد القاضي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.
- الوحيدي أبو حيان : المقامات، تحقيق علي شلق، دار المدى، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- الوحيدي أبو حيان : رسالة في العلوم، مكتبة الثقافة الأدبية، 2001.
- الوحيدي أبو حيان : الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.
- الوحيدي أبو حيان : أخلاق الوزيرين، «مثالب الوزيرين ابن عباد وابن العميد»، تحقيق محمد بن ناويث الطنجي، دار صادر، بيروت، 1992.
- الوحيدي أبو حيان : الإمتاع والمؤانسة، المجموعة الكاملة، تصحيح أحمد امين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.
- الصالبي : بيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1973.
- الملاحظ أبو عمرو : رسال الجاحظ، تحقيق مازون عبد السلام، دار الجليل.

- الجاحظ أبو عمرو : أخبار : ضعة ساسي .
- الجاحظ أبو عمرو : رسالة التبريع والتدبير ، تحقيق شارل بيلا ، دمشق ، 1955 .
- الجاحظ أبو عمرو : البخلاء ، تحقيق طه الحاجري ، دار المعارف ، مصر ، 1958 .
- الحاجري طه : الجاحظ حياته وآثاره ، دار المعارف : الطبعة الثالثة ، دون تاريخ .
- حسن عبد الله محمد : الحب في التراث العربي ، سلسلة عام المعرفة ، 1980 .
- حسين ضه : الفتنة الكبرى ، الجزء الأول عثمان ، 1947 .
- حسين ضه : الفتنة الكبرى ، جزءان ، الجزء الأول عثمان بنو ، القاهرة ، 1947 .
- حسيو ضه : حديث الأربعاء ، الطبعة الثانية عشرة ، دار المعارف ، مصر ، 1925 .
- عزام عبد الوهاب وشوقي صيف : تحقيق رسائل الصحاح بن عباد ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1947 .
- العسقلاني ابن حجر : لسان فيزان ، منشورات مؤسسة الأعمى لمطبوعات ، بيروت ، ط2 ، 1971 .
- العمري محمد : الألفية العربية أصولها وامتداداتها ، أفريقيا الشرق ، 1999 .
- العمري محمد : الألفية الجديدة بين أشخيل والتناون ، أفريقيا الشرق ، 2005 .
- صمود حمادي : المدغم في الخلفية النظرية للمصطلح ، ضمن كتاب أبع نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرنو إلى اليوم ، تونس ، 1998 .
- مؤلف جماعي : من قضايا الشقي والتاويل ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، 1995 .
- محمد المختار السوسي : سلطة المعرفة وسوان الهوية ، مجلة المناهل ، وزارة الثقافة ، العدد 75-76 ، 2005 .
- المختار السوسي : المذكرة المستعادة ، أعمال ندوة اتحاد كتاب المغرب ، 1986 .
- المختار السوسي : الإليجات ، ثلاثة أجزاء ، مطبعة النجاح ، الدار البيضاء ، 1963 .
- المختار السوسي : المفسرول ، مطبعة النجاح ، الدار البيضاء ، 1963 .
- مسكويه : تهذيب الأخلاق ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، دون تاريخ .
- مفتاح محمد : التلمي والتأويل ، معاربه مسقيه ، المركز الثقافي العربي ، 1994 .
- مفتاح محمد : التناهي والاختلاف نحو منهجية شمولية ، المركز الثقافي العربي ، 1996 .
- مقداد الجمني عمر : طه حسين مؤرخاً ، بيت الحكمة ، فرطاج ، 1993 .
- المقرئ : نفع الصيب في غصن الأندلس الرطب ، تحقيق إحسان عباس ، دار صاعدا ، بيروت ، 1988 .
- مكلي أحمد الظاهر : ابن حزم وكتابه «طرق الحماة» ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، 1981 .
- الكاتب عبد الحميد : الرسائل والكتابات ، المطبعة التونسية ، 318 ، د.د .
- بيوت سالم : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1986 .

بغير العربية

- Roy Ruth. L'argumentation dans le discours. Paris. Nathan 2000
- Rhétorique. Nouvelle traduction de grec, préface et notes de Jean Lauze. Pocket, 2007
- Ethique à Nicomaque. Traduction, notes et bibliographie par Richard Bodéus. Flammarion, 2004
- Audouner Alain. Eléments de pragmatique linguistique. Paris. Minuit, 1951
- Audouner Patriek et Mainqueueau Dominique. Dictionnaire D'Analyse de discours. Scoll, 2002.
- Ben. L'orateur idéal. Traduit du latin, préfacé et annoté par Nicolas Waquet, Editions Poyot et Rivages, 2009.
- Ben Emmanuelle. La fonction persuasive Anthropologie du discours rhétorique. origines et actualité. Ind colin, 2005

- Ducrot Oswald. Le dire et le dit. Paris, Minuit, 1981.
- Dufour Michel. Argumenter, cours de logique informelle. Armand colin, 2008.
- Dumarsais. Des troupes ou des différents sens, éd. Française Jouty soubliin. Flammarion, 1988.
- Fontanier. Les figures du discours, rééd. Flammarion, 1968.
- Gomez Emilio Garcia Ibn Hazai de Córdoba. El pilar de la paloma. Abaza Editoral, Madrid, 1971
- Groupe U. Rhétorique générale, centre d'études poétiques, Université de Bege, Editions du Seuil, 1982.
- Hamon Philippe. Stylistique de l'ironie, in "Qu'est ce que le Style? Actes de colloque international, sous la direction de G. Molinié et P.ouché. Puf, 1994.
- Herschberg Pierrot Anne. Stylistique de la prose, Paris, Éditions Belin, 1993.
- Jankélévitch Vladimir. L'ironie. Flammarion, 2000
- Karimierz Kupitz. Gabriel-André Pérouse et Jean –Yves Debreuille. Le portrait littéraire. Lyon Press: Universitaires de Lyon, 1988.
- La Bruyère. Les caractères. Flammarion, 1965.
- Mercier-Jeca Florence. L'ironie, Hachette, 2003.
- Meyer Michel. Logique, langage et argumentation. Hachette 2^{ème} éd. 1982.
- Meyer Michel. Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, la livre de poche, 1999.
- Meyer Michel. La Rhétorique. Puf, 2004.
- Meyer Michel. Le philosophe et les passions. Puf, 2007.
- Meyer Michel. Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, 2008.
- Meyer Michel. Principia rhetorica. Fayard, 2008.
- Molinié Georges. Dictionnaire de rhétorique. Librairie Générale Française, 1992
- Mubarak Zaki. Etude sur la lettre verger D'Iha et Mudabber. Bibliothèque Egyptienne, 1931
- Plantin Christian. L'argumentation. Seuil, 1996.
- Platon. Le banquet, éd. Gallimard, 1950
- Platon. Le Ménex, éd. Nathan, 1990.
- Pellat Charles. Le manusc Basrien et la formation de Gahiz. Librairie D'Amérique et d'Orient. Paris, 1953
- Perelman Chaim. Operechts-Tytsca Lucie. Traité de l'argumentation. éd de l'université de Bruxelles, 3^{ème} éd. 2000.
- Perelman chaim. L'empire Rhétorique. Librairie philosophique, 2^{ème} éd. 2002
- Rubert François. Diccionario de terminos flosoficus. Traducion de José Manuel revuelta. Acento Editor septima edicion 2002.
- Reboul Olivier. Introduction à la rhétorique. Puf. 1991
- Robrieux Jean-Jacques. Rhétorique et argumentation. Editions Nathan. Paris, 2^{ème} éd, 2000
- Roland Barthes. Essais critiques, Seuil. Paris, 1963
- Rongier Sébastien. De l'ironie. Enjeux critiques pour la modernité. Klincksieck. Paris, 2007
- Schoentjes Pierre. Poétique de l'ironie. Editions du Seuil, 2001
- Tornero Poveda Emilio. El libro de los caracteres y conductas. Iba Hazai de Córdoba, traducción de: Ana Ediciones Siruela. S. A. 2007

المحتويات

4	مدخل نظري : الحجاج البلاغي : تحديدات أولية
19	الفصل الأول : الخطاب
20	1- حد الخطاب أو اللوغوس
25	2- مفهوم السخرية
26	أ - المكوّن الفلسفي للسخرية
26	ب - المكوّن البلاغي لسخرية
28	ج - المكوّن التداولي للسخرية
28	د - المكوّن الحجاجي لسخرية
28	3- النموذج الأول : الخطاب الساخر عند الجاحظ
28	أ - الخطاب الساخر بين تفنيتي «الفصل» و«نفي الشيء بإيجابه»
29	1- قياسا الحسن والعقل
29	2- عيار الإفراط والتقصير
34	3- ضابطا الظاهر والتظاهر بالعرفه
35	ب - الخطاب الساخر من الذم في معرض المدح إلى الهزل الذي يراد به الجد
35	1- الذم في معرض المدح
38	2- الهزل الذي يراد به الجد
39	النموذج الثاني : الخطاب الساخر عند أبي حيان التوحيدي
39	ما قبل الكلام
39	1- مقدمتان لبناء البورتريه
39	أ - الكتابة في موضوع الأخلاق
39	ب - الكتابة في عرض الهجاء
39	2- الملامح المتحركة لبورتريه ابن عباد من الحضور إلى التمثل
39	أ - الحضور
39	ب - التمثل

74	3- بورتريه ابن عباد بين الاستدلاليين العاطفي والعقلي
75	أ- الاستدلال العاطفي
75	1- المستمع تمثل ذهني
75	2- المستمع أثر خطابي
77	ب- الاستدلال العقلي، بين القياس والمقايسة
77	1- القياس «البلاغي» أو المغالط
80	2- المقايسة
82	ما بعد الكلام

91	الفصل الثاني : الخطيب
92	1- الخطيب، صانع المسافات المطرقة
92	أ- «حد» الخطيب أو الإيتوس
97	ب- سؤال النوع في كتاب «طوق الحمامة»
100	2- الخطيب، مسافة خطابية من الجنس المشترك إلى الاختلاف
100	أ- الحب جدل
101	ب- مجادلة ابن حزم للمصنفات المنظرة للعشق
104	ج- مجادلة ابن حزم لفقهاء عصره
108	3- الخطيب، مسافة خطابية من الاختلاف إلى الجنس المشترك
108	أ- أبحاث في ماهية الحب، تجملته التعريفات الثبالية
111	1- مسافة التوق : «المحبة حركة بلا مسكون»
115	2- مسافة التحوّل بين العاشق وذاته
119	3- مسافة الحوائل بين المحب والحب
126	ب- مسألة التعالق الخطابي
126	1- علاقة «طوق الحمامة» بنماذج من الذاكرة الشعرية العربية
129	2- تعالق أجزاء الخطاب
130	تركيب

137	الفصل الثالث : المخاطب .
138	1- مخاطب رؤيا المختار الموسي .
138	أ- «حد» المخاطب أو الباتوس
143	ب- النص الروي
144	الرائي
145	المرئي .
145	مخاطب الرؤيا .
145	2- الترائي، بين الرائي ومخاطب الرؤيا
146	أ- صورة ما قبل الحجاج
147	ب- صورة المستنسخ
148	3- المرئي أو فضايا الرؤيا الحجاجية
148	أ- الأطروحة والأطروحة المضادة .
149	الحكاية الزيدة
149	الحكاية النحذوفة
150	الحكاية المنتحنة
151	الحكاية المختلقة .
153	ب- المسار الاستدلالي
153	الشاهد التاريخي
155	التفنيد
156	أنعجم العاطفي
157	المحاورة الذاتية، صوت وصدى
159	واقع انفي / تأريخ الواقع
161	تركيب
164	تركيب واستشراف
166	معجم بأهم مصطلحات الكتاب
166	لائحة المصادر والمراجع .

هذا الكتاب

بروم هذا الكتاب استكشاف المكونات الأساسية المحددة لمفهوم البلاغة
تتمحور حول الخطيب والجمهور فالخطيب. ذلك أن البنية البلاغية لا
العناصر الفعلية إلا في ارتباطها بأبعادها الافتراضية (الإيتوس والثايتوس)
بوصفها وسائط تأثير تُخدم مقاصد خطابية، تسعى إلى تغيير موقف
معيّنة أو صرفه إلى ما عداه.

إن البلاغة الجديدة، من حيث هي تيارٌ غني بتجديد اهتمام الفكر
وبصوغ فلسفة تحتكم إلى منطق القيم ومبدأ الاحتمال، تسعى إلى لملها
المتنائرة في غير قليل من التصورات البلاغية السابقة عليها، كما
قاعدة نظرية وتطبيقية، امتلاك قدرة تعميم مقارباتها على كل أنواع الخطاب
في ضوء هذه الموجهات، انصرفت نصوص الكتاب إلى قراءة نماذج نصية
الفلسفي والسياسي والأدبي، تجاورت - رغم تباين حقبها الزمنية - وتجاورت
لمنظور حجاجي مبدئي اقتراح قيم ورؤى معيّنة سعت إلى الاقتناع بها
تفكيريا في عوالم نفسية تجادبتها الفضيلة والرذيلة، الحقيقة والزعم،
اللاوعي، مكنت أصحابها من تفحص أوضاع مجتمعاتهم ومواطن انظروا
كتاباتهم لمنظورات مغايرة لعصرها ومصرها في مجالات الأخلاق
والدفاع الصخاري.

إنها الوجهة التي يولي هذا الكتاب شطرها بحثا في حجاجية
البلاغيتين الكلاسيكية والجديدة، بملازماتها لأغلب أنماط الخطابات، وبدهنها
اللغة دون تجاورها.

