الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

مخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري

# البعد الحجاجي في خطاب النقد الساخر عند مصطفى صادق الرافعي

## نقد (طه حسين والعقاد) نموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والأدب العربي

تخصص: البلاغة وتحليل الخطاب

إعداد الطالب:

عنتر رمضاني

-لجنة المناقشة-

| الاسم واللقب | الرتبة العلمية | الجامعة | الصفة |
|---|---|---|---|
| يوسف بن أوذينة | أستاذ محاضر -أ- | جامعة غرداية | رئيسا |
| بوعلام بوعامر | أستاذ التعليم العالي | جامعة غرداية | مشرفا ومقررا |
| دلال وشن | أستاذ التعليم العالي | جامعة حمه لخضر-الوادي- | عضوا مناقشا |
| سمير عبد المالك | أستاذ محاضر -أ- | جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي | عضوا مناقشا |

1444/1443 هـ -2022/ 2023 م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على إحسانه، والشكر له على توفيقه وامتنانه، والصلاة والسلام على المبعوث بأسمى الآيات، وأبلغ الكلمات، وأفصح بيان، نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

تعد النظرية الحجاجية من أكثر النظريات التي حظيت بالدرس عند النقاد في العصر الحديث، لما لها من تجليات في الخطابات العامة والخاصة بمختلف صورها. والحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي إلى الأذهان بالتسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم، وكون الحجاج ظاهرة لغوية تفاعلية بين طرفين، فإن دراسة وتتبع تأثير وانفعال وإقناع كل منهما للآخر هي من صلب النظرية الحجاجية، على أن الحجاج يبحث فيما هو أعمق وأكبر من ذلك أحيانا.

وإن مما يميز الخطاب الحجاجي أن تكون دلالة الألفاظ فيه محددة، والمرجع الذي يحيل عليه الخطاب محددا، لئلا ينشأ عن عدم التحديد مشكلة في تأويل المصطلحات، وموافقة الحجاج لما يقبله العقل، وإلا بدا زيف الخطاب ووهن الحجّة، ومن خصائصه أيضا الاستدلال كون الخطاب الحجاجي قائما على البرهنة فيكون بناؤه على نظام معين تترابط فيه العناصر وفق نسق تفاعلي. وإذا ما أعدنا الحجاج إلى أبسط صورة وجدناه ترتيبا عقليا للعناصر اللغوية، ترتيبا يستجيب لبنية الإقناع. غير أن هناك صورة من صوره تكون مبنية على وجه من وجوه الخطابات اليومية، وهي السخرية، كونها في بعض الأحيان تكون أبلغ في الإقناع والتوجيه إلى ما يود المخاطب قصده.

وأبواب البلاغة قد بسطت القول في بلاغة السخرية في اللغة، وما له من أساليب ترتبط به لا سيما في الخطابات العامة، كونها الأكثر تجسيدا له.

والحجاج بأشكاله وصوره هو من صميم الحياة العامة والخاصة كذلك، يرتبط فيه المتخاطبون بعمليات تواصلية، عبر رسائل متنوعة، هذه الأخيرة تحدد نوعية الحجاج، والسخرية ممكنة في كل الحالات والخطابات الحجاجية على حد تعبير بيرلمان وأولبريخت تيتيكا، على أن الحجاج الساخر

ليس من أجل الإضحاك أو الإمتاع، أو لنقل الصورة الأولى منه، ولكنه في جوهره هو صورة مكتملة للحجاج بين المتخاطبين. فهو يجمع بين السهولة والعمق.

فالسخرية صورة من صور الخطابات اليومية بين الناس، يبلغ تأثيرها مبلغا عظيما في النفوس ربما أكثر من المواقف الجادة أحيانا.

وإذ نتطرق إلى البعد الحجاجي في السخرية فإن الذي بنينا عليه دراستنا وبحثنا هو تجلياته في الدرس النقدي وبالتحديد في مقالات الرافعي ونقده.

فبالنظر للمعارك الأدبية التي خاضها الرافعي مع الكثير من الأدباء والنقاد، بدءا من لطفي السيد، مرورا بسلامة موسى، ثم طه حسين فالعقاد وغيرهم كثير، جعلته يبتكر طريقة جديدة في الخطاب النقدي تجنح للسخرية في بعدها الحجاجي، لرد الآراء النقدية التي طرحها خصومه، خاصة القضايا التي تمس تراثنا الديني والعربي. فالرافعي وإن كانت له آراء جيدة في باب النقد إلا أن إحساسه بأهمية النقد وضرورة مواكبته للأدب خاصة مع ابتكاره لهذا اللون من النقد الساخر، هو الذي جعل معالجته لقضاياه تكون مختلفة عن كثير من النقاد.

فنقد الرافعي لطه حسين أو العقاد وغيرهما، قد سلك في بعض أجزائه مسلكا جديدا، يأخذ أبعادا تتوارى خلف النقد، فنجد هذا الأسلوب الذي يسميه الرافعي لهوا، إنما هو سخرية وتهكم، وندرج مقالاته التي صنفها في نقدهم بطريقة تهكمية على منوال سخرية أدبية، وهو نوع نادر في أدبنا العربي. يستعمله مع طه حسين أيضا في كتابه تحت راية القرآن وكتاب «على السفود«.

فجملة هذه المقالات ذات اللغة النقدية الساخرة، بطريقة تهكمية محضة، حملت في طياتها آراء ذهب إليها في رده على خصومه، واستعماله السخرية في سياق النقد نوع جديد من الاستدلال أو بيان الحجة على خصمه إذا انبرى للرد عليه في مسألة من المسائل. فمن ذلك مثلا نقد ديوان وحي الأربعين للعقاد وهي من المقالات النادرة، أتى فيها بأمثلة نقدية ساخرة على منوال كليلة ودمنة وأساليب أخرى نبسطها في بابها.

فمثل هذه المقالات النقدية التي ضمنها الرافعي الكثير من السخرية بمن انتقدهم ودارت بينه وبينهم معارك نقدية وأدبية، جعلته يوظف السخرية كاستراتيجية خِطابية نقدية حجاجية تجعل من المحتمل أهم انشغالاتها. وللإجابة عن كيفية تبنْيُن المحتمل في الخطاب الساخر خاصة إذا كان نقديا، نشير إلى أن السخرية تتمثل في منهج جدلي يعتمد على الاستفهام بمفهومه البلاغي. إذْ تُعتبر طريقة في توليد الثنائية، والتعليم على البُعد المعرفي، ولأنها قائمة على الجدل أو ذكر الحجج، فلا شك أن لها أبعادها الحجاجية المنضوية تحت الخطاب الموجه للطرف الآخر.

ولا مجال لفهمها (السخرية) إلا باستبطان مفهومها كمحسن بلاغي، وكتقنية كتابية، تتوخى تمرير «حقيقتها« وتسويغها في سياق تواصلي يؤطر الكتابة والمكتوب له.

من أجل هذا بحثنا واخترنا هذا الموضوع في أدب الرافعي رحمه الله، فهو يملك مقدرة على اللهو بالخصم ومحاججته بطريقة غير مباشرة، لذا كان موضوع هذه الأطروحة كالتالي:

**البعد الحجاجي في خطاب النقد الساخر عند مصطفى صادق الرافعي**
**نقد طه حسين والعقاد أنموذجا**

ويعود سبب اختياري لهذا الموضوع إلى أسباب عديدة:

1- **أسباب ذاتية:** رغبتي النابعة من تخصصي «البلاغة وتحليل الخطاب«، إلى ولوج نظرية الحجاج والبحث فيها، خاصة مباحثها الجديدة، وما في هذه النظرية من تقنيات ووسائل تتوصل لتحليل الخطاب الأدبي بكل أنواعه، ولعل مباحث الحجاج الساخر هي أولى ما يتجه إليه الباحث في تخصص مثل هذا، وكذا إعجابي بالرافعي وتعلقي الشديد به منذ أن كنت طالبا في المرحلة الثانوية، وأسلوبه الفذ في الكتابة الذي قَلَّ أن تجد نظيرا له، ثم رغبتي في دراسة أدبه، والعكوف على إضافة شيء فيها من بحث ودرس وتحليل أو حتى قراءة، لتكون دراسة جادة يحتفى بها بين الدارسين.

2- **أسباب موضوعية:**

أ- معرفة حجاجية النقد الساخر في أدب الرافعي والتي تعد من أبرز النظريات الحديثة التي يبحث فيها الدارسون.

ب- إثراء الدرس الحجاجي بموضوع في النقد الساخر، وهو من المواضيع الجديدة والمطروحة بقوة في الساحة النقدية.

ت- أدب الرافعي لم ينل حظا من الدرس والاهتمام عند النقاد بصورة كاملة، وإن وجدت بعض الدراسات لكنها في مواضيع عامة كالحديث عن أدبه وسيرته وبعض مقالاته ومؤلفاته، أما الدراسات النقدية وتطبيق النظريات النقدية الحديثة كالأسلوبية والشعرية والحجاجية والتداولية فإننا لا نكاد نجد الكثير لا سيما في الدراسات الحديثة كالحجاج، والسرديات والشعريات وغيرها.

ث- ندرة الدراسات لأدب الرافعي خصوصا في مباحث الحجاج ولا أعلم فيما بحثت أن هناك دراسة حديثة أو قديمة، خاصة وأني أملك قسطا كبيرا منها بعد جمعها لسنوات عديدة، فلم أقف على دراسة في مبحث حجاجية الخطاب النقدي الساخر عند الرافعي فارتأيت اختيار هذا المبحث وبالخصوص في كتاباته النقدية.

واختيار أي بحث يجب أن يكون مبنيا على منهج حتى تكون الدراسة مؤطرة ممنهجة لا عبثية مهملة. اعتمدنا في دراستنا هذه المنهج الوصفي التحليلي لاستقراء المادة النقدية الساخرة، وتحليلها، فكان لزاما علينا اعتماد منهج من المناهج الذي تقوم عليه الدراسة، غير أننا في بحثنا اعتمدنا المنهج الوصفي (التحليلي) لدراسة مدونة ومادة البحث، مع تطبيق مقاربة بيرلمان الحجاجية، وهي ليست مقاربة تداولية صريحة محضة، إنما هي مزيج من فروع علمية كثيرة، إذ تعيننا بعد الوصف والتحليل على تقصي الأبعاد الحجاجية في النقدي الساخر لدى الرافعي، بحكم أن هذا النوع من النقد يحمل مفارقات سياقية بحسب حال الخصم الذي نوجه الخطاب إليه. كما نستعين بالمنهج الوصفي التحليلي الذي يرافق معظم المناهج، وذلك باستقراء وتتبع الخطاب النقدي لدى الرافعي رحمه الله وتحليله، ومعرفة سمة اللغة المشكلة له، وهي المسؤولة عن إنشاء النقد الساخر عنده.

وكما هو معلوم فإن لكل بحث إشكاليات ينطلق للإجابة عنها، ونحن إذ نبحث في مجال حجاجية النقد الأدبي الساخر فإن أهم إشكال يعترضنا هو: **فيم تتمثل الأبعاد الحجاجية للنقد الأدبي الساخر؟**، وتتفرع منه إشكالات أخر هي:

- ما السخرية، وما علاقتها بالحجاج؟
- ما هي مواصفات أو سمات اللغة الساخرة؟
- ما علاقتها بالخطاب النقدي لا سيما عند الرافعي؟
- لماذا اعتمد الرافعي النقد الساخر لمحاججة خصومه وغيره من الأدباء؟
- ما الدور الذي يؤديه الخطاب النقدي الساخر في الحجاج؟

هذه وغيرها من الإشكالات نتطرق لها في بحثنا هذا، وفق الخطة التالية:

فصل تمهيدي عن الحجاج مفهومه وتاريخه في الدرس العربي والغربي، متبوعا بفضل آخر عن السخرية مفهومها وتاريخها في الدرس العربي والغربي، متبوعا بفصل عن المعركة بين طه حسين والرافعي، ودراسة حجاجية للسخرية عند الرافعي في معركته معه، مع فصل آخر عن المعركة بين الرافعي والعقاد، ودراسة لحجاجية السخرية عند الرافعي في معركته معه. مقف بخاتمة توصلنا فيها لأبرز النتائج في بحثنا هذا.

أما عن الدراسات السابقة: فليس هناك –فيما بحثت–أي دراسة تناولت مبحث الحجاج في الخطاب الساخر في أدب الرافعي رحمه الله بصورة محددة، عدا بعض الدراسات المتعلقة بالحجاج والتداولية منها: الخطاب الحجاجي في مقالات وحي الأربعين، مقاربة تداولية، لعمر محمد إبراهيم محمد، مذكرة ماستر بعنوان: آليات الحجاج في كتاب وحي القلم للرافعي (الجزء الأول نموذجا)، إعداد الطالبة: الضاوية مخلوفي. وأيضا رسالة: الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي. للطالبة هاجر مدقن. وكان كتاب المساكين نموذجا اخترته في بحث شعرية النثر في رسالة الماجستير العام الماضي بجامعة غرداية،

وقد اعتمدنا في بحثنا على مجموعة من المراجع الهامة حتى تكون خير معين على اتمام هذه الدراسة بحول الله، ولعل أبرزها:

1) كتب الرافعي خاصة وحي القلم، ومقالاته المجهولة، وكتاب تحت راية القرآن، وكتاب على السفود.

2) كتاب الإمام مصطفى صادق الرافعي، لمصطفى البدري.
3) كتاب مصطفى صادق الرافعي كاتبا عربيا ومفكرا إسلاميا، لمصطفى الشكعة.
4) كتاب الرافعي شاعرا وناثرا بين الكلاسيكية والرومنطيقية. لمصطفى الصيد.
5) حياة الرافعي لمحمد سعيد العريان.
6) الرافعي؛ الناقد والموقف، لمحمد الكوفحي.
7) نثر مصطفى صادق الرافعي، محمد الأخضر بن مسعود.
8) كتب الحجاج لا سيما الخطاب الساخر، ككتاب عبد النبي ذاكر العين الساخر.

وحمادي صمود، وعبد الله صولة، وسامية الدريدي، وغيرها كثير من المراجع المتصلة بالحجاج أو الأدب الساخر.

على أن هذا البحث قد لقي صعوبات جمة، أوجزها في صعوبة البيان الرافعي خاصة ما جنح فيه للرمزية الساخرة، ولغته العميقة في عرض بعض القضايا، إذ تدعوك الفقرة الواحدة مما كتب إلى قراءتها أكثر من مرة، ثم عقبة أخرى وهي أن مباحث السخرية قد أثرتها المدونات الغربية التي نشرت كثيرا من دراستها ولكنها بلة إنجليزية، الأمر الذي حداني إلى ترجمت بعض المقالات والمقاطع من تلك الكتب، خاصة بعد عدم وجود من يترجم لي تلك النصوص، فكان لزاما علي ترجمتها بنفسي والله الموفق.

ومن هذا المقام أشكر الأستاذ الدكتور بوعلام بوعامر الذي صبر معي طيلة هذه الفترة من البحث، وكنت في كل مرة أبعث له بفصول هذه الأطروحة إلا ويرشدني ويوجهني ويدعو لي بالتوفيق والسداد، كما أشكر اللجنة العلمية الموقرة التي أشرفت على مناقشة هذا العمل كل باسمه ومقامه. راجيا أن يكون بحثي هذا اضافة طيبة في ميدان البحث العلمي والأكاديمي إنه جواد كريم.

# الفصل التمهيدي:

# الحجاج مفهومه ومساره التاريخي

## 1-تمهيد:

«كلنا بلاغيون« هكذا يســتفتح ميشــيل ماييـر الفيلســوف البلاغي البلجيكي المعروف كلامه في كتابه : nous sommes tous des rhétoriciens[1]، انطلاقا من أن اللغة أداة للتواصـل بين البشـر، وتشـمل جل ميادين الحياة في أشـكالها المتعددة، ورؤاها المتصـورة للتعبير عنها، كلنا بلاغيون لأننا نتواصـل مع أنفسـنا أو مع غيرنا، في محاولة لإقناع أنفسـنا بما نراه صـــوابا، أو ما نود تغييره فينا، أو ما نريد إقناع غيرنا به أو تغييره من وجهات نظر في علاقات تواصـلية ممتدة عبر الزمن، الأمر الذي يفضـي بنا إلى القول : إن أهم سـمات هذه اللغة هي محاولة الإقناع، أو بعبارة أخرى؛ من أهم السـمات التي تميز اللغة هي السـمة الحجاجية التي تتصـف بها، تلك السمات التي تطغى على جل خطاباتنا اليومية في الشارع، وفي المدرســة، وفي دكان الحلاق، وفي المراكز التجارية وفي غيرها من الأماكن، لذا نجدها مفعلة في الخطاب اليومي العادي، كما يفعل في المتخصـــص بمختلف أنماطه وتمظهراته، فحيثما توجد محاولة للتأثير على الآخر وعلى أفكاره وتصـــوراته ومعتقداته يوجد الحجاج[2]، ويوجد الإقناع وغيره مما يتمثل ظاهرا في خطابات الناس اليومية.

فالحجة عصـب الحياة في هذا العصـر، حيث تمثل الحجج والدعاوى البضـاعة الخفية الحاضــرة في أســواق الناس، وطرقهم، ومجالســهم، وحين تكون أمام حقل معرفي، وظاهرة تواصـلية كبرى كـــــ(الحجاج) فإننا نكون أمام حقل اكتسـح – بلا ريب–عوالم الحياة بشـتى أشكالها ومجالاتها؛ وفي هذا يقول محمد بن سعد الدكان:« إذ لا غنى عن الحجاج في مجال الدعاية والإشـهار، وفصـول التعليم، ومنابر السياسـة وقاعات المحاكم، وبرامج الإعلام، وفي

---

1- فيليب بروطون، الحجاج والتواصـل، ترجمة محمد مشـبال، عبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط 1، 2013، ص9.

2- ربيعة العربي، أشرف فؤاد، الحجاج بين الجدلية الصورية والجدلية التداولية، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2020م-1441هـ، ص5.

شـــتى ميادين الفكر والتربية والفقه والثقافة، وهكذا في تواصـــل إنســـاني لســـاني لا ينفك عن الحجاج، ولا يتخلى عنه:« وهل هناك تواصل من غير حجاج؟»[1].

فآلية الحجاج تفعل باستمرار في عملية التواصل بشكل عفوي أو بشكل مقصود، على اعتبار أن النشـاط التصـوري والخطابي يسـتدعي الحجاج، فالفتاة الشـابة عندما تحاول إقناع أبيها بالسماح لها بالخروج أو مواصـلة الدراسـة، وصـاحب المطعم عندما يغري المارة لتناول الغداء، والأستاذ حينما يسعى إلى إقناع تلاميذه، والمثقف حينما يحاور شخصـا في موضـوع معين، كل هؤلاء وغيرهم يستخدمون الحجاج في تواصلهم ويمارسون الإقناع[2].

ولا ريب أن الحجاج يتطلب مؤهلات ومهارات تســـوغ لتوفره، ومن ثم حصـــول نتيجة نهائية بين الطرفين المتحاججين، إما القبول أو الرفض للأطروحة المتكلم فيها، وكلما علت درجة الاحتجاج وتوخى المتكلم توظيف آلياته بصـــورة حســـنة في موضـــوع ما، كلما تقاربت الرؤى وتوحدت التصورات، وبلغ المتكلم مراده لإقناع المخاطب به.

فالحجاج جســر للتواصــل بين قطبي العملية التواصــلية (المتكلم، والمخاطب) فالمتكلم يفعل آليات الحجاج لصـــوغ عباراته اللغوية، والســـامع يســـتقبل هذه العبارات اللغوية ويفعل بدوره آليات الحجاج لتأويلها، ولا تكون عملية التأويل ناجحة، إلا إذا تمكن السامع من ضبط الآليات الحجاجية، التي وظفها المتكلم في إنتاجه للعبارات اللغوية[3]. بمعنى أن للحجاج ظروفا وملابســـات تعين على تحققه وصـــولا للنتيجة المتوخاة منه، وهي متعلقة بالمتكلم أو بالخطاب في حد ذاته وما يشـــتمل عليه من حجج وأدلة أو بالمخاطب المســـتقبل لتلك الحجج.

---

1- محمد بن ســعد الدكان، الدفاع عن الأفكار -تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري-، مركز نماء للبحوث والدراســات، بيروت، ط1، 2014م، ص11.

2- فيليب بروطون، الحجاج والتواصل، ص 9.

3- ربيعة العربي، أشرف فؤاد، الحجاج بين الجدلية الصورية والجدلية التداولية، ص 11.

ولعل ما ذكره وفصـــله بيرلمان وتيتيكا في حديثهما عن منظور الحوار القائم بين الناس على ثلاثة أصـناف له علاقة وطيدة باسـتعمال الحجاج فيها، وذلك في مقدمة مصـنفهما عن الحجاج حيث يقولان: «إن الكائنات من منظور حواري، ثلاثة أصـناف: صـنف أول نضـطر إلى محاورتنا إياه قد يكون عدوا ولكن ما من محاورته بد، وصـنف ثان نشـعر أثناء محاورتنا إياه بالارتياح، فنميل إليه، ونقبل عليه، وغالبا ما تسـقط الأقنعة ويقل الحذر، ويزول التحفظ، أما الصـنف الثالث فلا نرغب إطلاقا في الحديث إليه، لا نلتقيه إلا في مكان واحد ولا نحاوره إلا فيما تعلق بتراتيب العمل»[1]. وفي جملة هذه الأصـــناف يتفاوت توظيف الحجاج بين المتكلم والمخاطب.

فما هو الحجاج؟ وكيف يتجلى في اللغة، وما حضوره في الدرسين العربي والغربي؟ كل هذا وغيره سنذكره بشيء من التفصيل عسى أن نقارب هذا المفهوم مقاربة منصفة.

**2-مفهوم الحجاج: لغة:**

حين نطالع المقاربات التي وُضـعَت للحجاج في المعاجم والمقاييس العربية نجدها تدور في معنى الغلبة، واشـتراط متكلم يدلي بحجته وآخر سـامع، إما أن يغلب فيتقبل ويقتنع، وإما أن يجادل في الكلام ولا يقبل ذلك والأمر متفاوت كما ذكرنا سابقا، وما يهمنا في هذا المبحث أن نبين مفهوم الحجاج ومعانيه اللغوية بصورة أُولَى.

يشـير ابن منظور في مادة (حجج) بقوله: «**الحجة ما دوفعْ بهِ الخصـمُ ، والوجهُ الذي يكونُ بهِ الظفرُ عندَ الخصـــومةِ ، وهوَ رجلُ الحجاجِ ، أيُ جدلٍ ، والتحاجْ : التخاصـــمُ ، وجمعَ الحجةِ : حججٌ وحجاجٌ ، وحاجهُ محاجةَ وحجاجا : نازعهُ الحجةَ « ، والحجةُ الدليلَ والبرهانَ ، وحاججتهْ أحاجهُ حجاجا ومحاجةَ حتى حججتهْ ؛ أيْ غلبتهُ بالحججِ التي أدليتُ**

1- عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي (خصـائصـه الفنية وتشـكلاته الأجناسـية في نماذج من التراث اليوناني والعربي)، دار نهى للطباعة، صفاقس، تونس، ط1، 2013، ص06.

**بها ، ومنْ أمثال العربِ : لجَّ فحجّ ، معناهُ : لجَ فغلبَ منْ لاجهْ بحججهِ»**[1]. فابن منظور يجعل الحجاج والخصام رهين الأدلة والبراهين، وأيضا يجعل الحجاج مرادفا للجدل بقوله: هو رجل محجاج أي جدل.

ويقول ابن فارس: «المحجة جادة الطريق ... ويمكن أن تكون الحجة مشــتقة من هذا، لأنها تقصد، أو بها يقصد الحق المطلوب؛ يقال: حاججت فلانا فحججته أي غلبته بالحجة، وذلك الظفر يكون عند الخصـــومة، والجمع حجج، والمصـــدر الحجاج«[2]. فابن فارس هنا عرض لمعنى الغلبة في مفهوم الحجاج أيضـــا، وجعل الغلبة في الخصـــومة رهينة الأدلة والحُجَجِ المدلى بها من المتكلم للسامع.

ويؤكد ابن فارس في مقاييسـه أيضـا بقوله: **حاججت فلانا فحججته أي غلبته بالحجة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حجج، والمصدر حجاج**[3].

ويشير ابن فارس أيضا إلى أن مادة (حج) تدور في أربعة أصول هي:

1- فالأول: القصد: وكل قصد حج... ثم اختص الاسم القصد إلى البيت الحرام.

2- والأصل الآخر: الحِجةُ، وهي السَّنة.

3- والأصل الثالث: الحَجاج: وهو العظم المستدير حول العين.

4- والأصل الرابع: الحَجحجةُ: النكوص.

وتفصيل ذلك فيما يلي:

---

1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت لبنان، المجلد الرابع، ط 3، 2004، ص 38.

2- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، دط، ج4، ص 30.

3- المرجع نفسه، ص 30.

فالقصـد من المتكلم هو إقناع المخاطب سواء كان خصـمه أو غير ذلك، وفي الحجاج يجتمع أمام مرآك كلام المخاطب وحججه وكل ما يفضي به إليك من ذلك[1]، والاصل الثالث: يدل على اجتماع المتخاصـمين كل أمام الآخر، ومنه ما ورد في حديث جيش الخبط: فجلس في حجاج عينه كذا وكذا نفرا.

والأصـــل الرابع دليل على التراجع عن أقوال تبين له صـــحتها من خطئها، عبر حجج المتكلم.

وفي أساس البلاغة يرى الزمخشري أن الحجة تتضـمن طرفا غالبا وطرفا يتقبل الغلبة، ويقتنع غالبا بحجة المتكلم، حيث يقول: «**حاج خصمه فحجه، وفلان خصمه محجوج**»[2].

ويشـــير حمو النقاري لمعاني الحجاج في كتابه معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية فيقول: فمن جهة كون «**الحجاج**» فعلا قاصـــدا يقال «الحج» بمعنى «القصـــد» ويقال في الأمر «المقصـود» أنه أمر «محجوج» ويقال «حج» فلان كذا و«يحجه» بمعنى «قصـده»، ومن جهة كون الحجاج طلبا للغلبة بالحجج يقال «حاجج» فلان فلانا و «حاجه« «حجاجا» و «محاجة» بمعنى «غلبه بالحجج» التي أوردها وأدلى بها أي التي «احتج» بها؛ والحجة هي الشـيء الصـلب – «احتج» الشـيء بمعنى «صـلب» – الذي «يدفع به الخصـم» والوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة»[3].

1- ابن منظور، لسان العرب الجزء الرابع، ص 38.

2- جار الله محمود بن عمر الزمخشـــري، أســـاس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1، 1998، ص 74.

3- حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤســـســـــة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط1، 2016 ص257.

وخلاصـــــة القول: إن الجذر اللغوي لمادة (حجج) قائم على المواجهة أو المناظرة والمخاصمة والغلبة، بما يدلى به أثناء المحاججة من كلام (أدلة)، ولا يكون هناك حجاج إلا في مقام التغالب بي خصمين أو متناظرين أو متناقشين.

**3-الحجاج في القرآن الكريم:**

وقد تضـمن القرآن الكريم ذكرا لمصـطلحات دالة على معنى الحجاج وذلك بذكر أفعاله، أو مشـتقاته، أو يشـير إلى أداته الأم وهي الحجة، والشـواهد في هذا تترى، منها: قَالَ تَعَالَى: ﴿ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٦٦ ﴾ آل عمران [66]، وأيضـــا في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٞ ١٦ ﴾ الشـــورى[16]، وقولـه تعـالى ﴿ قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ ١٤٩ ﴾ الأنعـام [149]، وقولـه تعـالى﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ ﴾ الأنعام[80]، وقوله تعالى:﴿ وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾ الأنعام [83]، وقوله تعالى: ﴿ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ ﴾ الشورى [16]، وقوله تعالى ﴿ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ ﴾ الشورى [16]، وقوله تعالى﴿ فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ ﴾ آل عمران [20]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمات. وهذا إن دل فإنه يدل على أن القرآن العظيم كتاب بيان وهداية بالحجة التي تدحض كل الشـبه التي أشـكلت على الناس من أمور دينهم ودنياهم في الدنيا والآخرة، فلا سبيل للزيادة فيه أو النقصان منه، لأنه كما أخبر المولى تبارك وتعالى:﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ٤٢ ﴾ فصلت [40].

وقد أحصـى الإمام ناصـح الدين عبد الرحمان بن نجم المعروف بابن الحنبلي في كتابه «استخراج الجدال من القرآن الكريم« مواضـع ذكر الحجة والجدل فقال: «اعلم أن الله سبحانه ذكر لفظة الجدل وما تصرف منها في كتابه العزيز في تسعة وعشرين موضعا، ولفظ الحجة وما تصرف منها في سبعة وعشرين موضعا»[1].

## 4-الحجاج في المعجم الغربي:

وأما معنى الحجاج في اللغات الأجنبية فالحجاج مأخوذ من الفعل اللاتيني Arguere وتعني جعل الشـيء واضـحا ولامعا وظاهرا، وهي بدورها من جذر إغريقي (argues) ويعني أيضـــا أبيض لامعا[2]، ويعلق عبد الرزاق بنور في كتابه: «**جدل حول الخطابة والحجاج**» قائلا:« أصـــل الكلمة يؤهلها أكثر من كل كلمة أخرى في الترجمة كلمة Argument في المعنى المتداول اليوم، وهذا لأن بعض النقاد يجمع بين الحجاج والبرهنة، لأن البرهان كما يذهب أدي شـــير في «**معجم الألفاظ الفارســية المعربة**» من «**البَرْه**» بمعنى البياض، وهو يعتبر الكلمة معربة عن الكلمة الفارســية «**بروهان**» بمعنى الواضـــح والظاهر والمعلوم، أما كلمة Argument فهي من الفعل اللاتيني Arguere حيث تعني جعل الشـــيء واضـــحا لامعا، ظاهرا، وهي بدورها من جذر إغريقي (argues) ويعني أبيض لامعا[3].

ويحدد لالاند معنى الحجاج من خلال تقديم المعطيات التالية:

**المحاجة أو الحجاج:** هي ســلســلة من الحجج تنتهي بشــكل كلي إلى تأكيد النتيجة نفسها، ويرى أن الحجاج طريقة في تنظيم الحجج واستعواضها أو تقديمها[4].

---

1- ناصـح الدين عبد الرحمان المعروف بابن الحنبلي، اسـتخراج الجدال من القرآن الكريم، تحقيق: زاهر عواض الألمعي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1998.

2- حافظ إســماعيل علوي وآخرون، الحجاج مفهومه ومجالاته دراســات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، دار عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2010م-1431هـ، ص2.

3- جدل حول الخطابة والحجاج، عبد الرزاق بنور، الدار العربية للكتاب، دط، ص25.

4- حافظ إسماعيل علوي وآخرون، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ص 02-03.

وفي المقابل نجد ضـــمن معاجم اللغة الفرنســية لفظة Argumentation تدل حســب معجم روبير على:

- القيام باستعمال الحجج.
- مجموعة الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.
- فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة[1].

وفي المعجم ذاته نجد أيضـــا: Argument–arguer الأولى تعني اســتخراج الحجج، والثانية الحجج والإثباتات التي يدافع بها عن الاعتراضات أو الأطروحات بواسطة الحجج أو عرض وجهات النظر المعارضة والمصحوبة بالحجج[2].

وعلى ســبيل المقارنة فإن المعنى اللغوي في الفرنســية لا يختلف في الجوهر عن معناه في اللغة العربية على الأقل في وظيفته التسويقية والجدالية.

**5–مفهوم الحجاج اصطلاحا:**

الحجاج توجيه خطاب إلى متلق ما لأجل تعديل رأيه أو ســـلوكه أو هما معا، وهو لا يقوم إلا بالكلام المتألف من معجم اللغة[3]. بمعنى أن هناك باثا وآخر مســـتقبلا لرســـالة يتضـــمنها الخطاب الذي يدور بينهما، من أجل قصـــد يرومه الباث في المخاطب إما إقناعا بتغيير رأي، أو عدولا عنه، أو تصحيحا لفكرة أو ما شابه ذلك، ولا يتأتى ذلك إلا عبر اللغة.

---

1 –Le Robert ،dictionnaire de français ،(éd) Martyn Back et Silke Zimmermann ،Paris, 2005، P23.

2– حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"، مجلة عالم الفكر، العدد: 01، يوليو 2001، ص23.

3– محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرســطو وشـــاييم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، العدد 2، المجلد 40، أكتوبر ديسمبر، 2011، ص 11.

وارتبط الحجاج في الدرس العربي بمباحث ومنظومات معرفية عالجوها بما يتناســـب وبيئتهم ومرجعيتهم وبقية مكونات الهوية لديهم، فرســموا مســارا خاصــا بهم في حديثهم عن قضـايا متعددة في اللغة ونظامها، وكيفيات استعمالها ومباحثها المتعددة، عبر أدوات معرفية وآليات كثيرة لعل منها (الحجاج) ومن هنا يأتي الحديث عن الدرس الحجاجي عند العرب فيم تمثل؟، وكيف فهم العلماء العرب الحجاج وطبقوه في مباحث اللغة العديدة؟

فعرفه ابن الأثير الحلبي: بأنه احتجاج المتكلم على خصمه بحجة تقطع عناده، وتوجب له الاعتراف بما ادعاه المتكلم، وإبطال ما أورده الخصـــم، وســـمى بالمذهب الكلامي؛ لأنه يسلك فيه مذهب أهل الكلام في استدلالاتهم على إبطال حجج خصومهم»[1]. والملاحظ على هذه التعريف أنه قدم مفهوم الحجاج بصـــورة عامة لا مفصـــلة بآليات الحجاج وكيفياته وخصائصه ومجالاته؛ بل هي مشاعة في كل حوار يدور بين طرفين متخاطبين.

ويعرفه أبو المعالي الجويني في ســـياق بيانه لمعنى الحجة بقوله: «وأما الحجة أخذت في اللغة من المحجة، وهي الطريق الواضـــحة، وقيل إنما من الغلبة، يقال: لاجَّه فحجه، أي غلبه؛ وحدها في الشـــريعة: ما تصـــحح به الدعوى[2]. أي جملة الأدلة والعبارات التي يبثها المتكلم من أجل توجيه وتصحيح دعوى متعلقة بسلوك أو رأي أو فعل معين.

ويقول التهانوي في كشاف اصطلاح الفنون:« الحجة بالضم مرادف للدليل (..) والحجة الإلزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها إلزام الخصم وإسكاته وهي شـــائعة في الكتب»[3]. فالتهانوي يعرف الحجة انطلاقا من مقدمات يتفق فيها

---

1- نجم الدين أحمد بن إســـماعيل بن الأثير الحلبي، جوهر الكنز، تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف -الإسكندرية، دط، 2008، 302.

2- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي الجويني الشافعي، الكافية في الجدل، دار الكتب العلمية، ص33.

3- محمد بن علي ابن القاضـــي محمد حامد بن محمد صـــابر الفاروقي الحنفي التهانوي، كشـــاف اصـــطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم -علي دحروج، مكتبة لبنان، 1996، ط01، الجزء 01، ص 622.

المتخاطبان، فهي مسلمة عندهما، وعند الخصم أكثر، وصولا لإقناعه أو إسكاته أو رده عن قوله.

كما عرفه طه عبد الرحمن بأنه فعل تداولي بين الناس يحمل سمة الجدلية حيث يقول: «حد الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي اجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، تهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة علمية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي، لأن هدفه إقناعي»[1] فجعل طه عبد الرحمن الحجاج فعلا؛ لأنه ممارســـة يومية بين الناس في مقامات مختلفة بينهم، عن قضـــايا متعددة مع مراعاة ذلك المقام بكل أحواله، لأن هدفه إقناعي برغم ما فيه من ملامح جدلية.

كما يعرفه في موضـع آخر فيقول: « فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليـه، ومرمـاها إقنـاع الغير بصـــواب الرأي المعروض، أو ببطلان الرأي المعترض عليه»[2].

ويعرفه عبد الهادي الشـــهري بقوله: إن الحجاج: ممارســـة لفظية، اجتماعية، عقلية، تهدف إلى تقديم نقد معقول، حول مقبولية الموقف، بصـــياغة مجموعة تراكمية من القضـــايا التي تبرر الدعوى المعبر عنها في الموقف، أو تدحضـها»[3]، بمعنى أن الحجاج ممارسة من صميم اللغة، اجتماعية بين أفرادها يخوضون في جملة من القضايا المطروحة، عقلية تتميز بالمنطقية والاستدلال الحسن، واستعمال الحجة، وهدفها النقد البناء لتلك القضايا قصد تغيير رأي أو إبراز صواب أو خطأ فيها.

---

1- طه عبد الرحمن، في أصـول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي الدار البيضـاء، المغرب، ط02، 2000، ص 65.

2- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65.

3- حافظ إسماعيل علوي وآخرون، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ص76.

ويحدد «**لالاند**» في معنى الحجاج من خلال تقديم المعطيات التالية[1]:

- المحاجة أو الحجاج: هي سـلسـلة من الحجج تنتهي بشـكل كلي إلى تأكيد النتيجة نفسها، ويرى أن الحجاج طريقة في تنظيم الحجج واستعراضها أو تقديمها.
- الحجة: ويعتبرها بمثابة استدلال موجد لتأكيد قضـية معينة أو دحضـها، أو تفنيدها ويرى من ناحية أخرى–أن هناك من يعتبر كل حجة دليلا.
- الدليل: إنه عملية توجه التفكير العقلي بصـــورة يقينية ومقنعة، وبذلك يتخذ الدليل صورة استدلال تصير فيه النتائج منسجمة مع المقدمات التي انطلقت منها، ويحيل الدليل من جهة أخرى إلى الواقع، ليأخذ من ثمة مضـــمونا ماديا تصـــبح بموجبه الوقائع بمثابة أدلة، ويتميز الدليل عن الأشكال الأخرى للاستدلال بميزة الحقيقة إذ إن كل ما يحمل عليه يعتبر في غالب الأحيان حقيقة.
- البرهنة: هي استنباط يوجد لتأكيد أو إثبات سبق نتيجة، وذلك بالاستناد إلى مقدمات معترف لها بميزة الصدق أو الحقيقة.

والحجاج هو إجراء بواسطته يحاول شخص أو جماعة حمل مستمع على تبني موقف من خلال اللجوء إلى عروض أو إثباتات –حجج–تهدف إلى إظهار صـحته أو صـوابه، وقد استخرج بيير أوليرون Pierre Oléron من هذا التعريف ثلاث خصائص رئيسة للحجاج:

- يســتدعي الحجاج عددا كبيرا من الأشــخاص الذين ينتجونه، والذين يتلقونه، وعند الاقتضاء جمهور أو شهود، إنه ظاهرة اجتماعية.
- ليس الحجاج ممارسـة تأملية، كما هو الشـأن في وصـف مادة، وسـرد حدث، إنه إجراء من خلاله يهدف شخص إلى ممارسة تأثير في الآخر.

1– حافظ إسماعيل علوي وآخرون، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ص2–3.

- يستدعي الحجاج مسوغات وأدلة لصالح الأطروحة المدافع عنها، والتي لم تفرض بالقوة، إنه إجراء يتألف من عناصر عقلية، وهكذا يرتبط بالاستدلال والمنطق[1].

وفي الســـياق ذاته، يقدم ميشـــال مايير معنيين مترابطين قائلا: «يعرف الحجاج عادة بوصفه جهدا إقناعيا، وسيصبح البعد الحجاجي أساسيا في اللغة، بكون كل خطاب يسعى إلى إقناع من يتوجه إليه، يميز الحجاج كذلك بوصفه استدلالا غير صوري، وغير ملزم في تعارض الأدلة مع الاســتدلال المنطقي، مع الضــرورة الصــارمة وبدون اســتدعاء، هذان التعريفان مترابطان: إذ لا يقع الحجاج إلا بسبب كون العقول لا تترابط مع الضرورة المطلقة (او الحتمية) للرياضيات وبالتالي وجود موضع لخلاف محتمل»[2].

لكن مايير في موضـــع آخر من كتابه «المنطق واللغة والحجاج يعرب عن تمســـكه بتعريف مقتضـب:« الحجاج هو دراسـة الصـلة بين المعنى الصـريح والمعنى الضـمني، وأحســبه التعريف الأكثر عمومية، الذي بإمكاننا أن نعطيه للحجاج»[3]، وهو تعريف منطقي محظ، لأن الخطاب بصـــورة ســـطحية قد لا يعرب في كثير من الأحيان بل غالبا على المعاني المرادة والمقصـــودة في خطاب المتكلم، وقد يكون التواصـــل جافا فيما بين المتخاطبين، فالمعاني الضمنية تستدعي تساؤلا من طرف المتخاطبين عن فحواها، وبالتالي تتوالى الأسئلة لتستدعي البراهين عليها ومن ثمة يقع الحجاج موقعا لازما من هذا كله ليبلغ الإقناع في النهاية أو الرفض.

ويعرفه أبو بكر العزاوي:« إن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضـــها بمثابة الحجج اللغوية وبعضـــها الآخر هو بمثابة

1- زكرياء السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014، ص21.
2- المرجع نفسه، ص 21-22.
3- زكرياء السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، ص 22.

النتائج التي تســتنتج منها«[1]. بمعنى أن الحجاج يقوم على ســلســلة الأدلة المدلى بها، وهي أساسا حجج تفضي إلى نتائج مرجوة من خطاب المتكلم.

**6-الحجاج عند العرب القدامى:** نســـتعرض في هذا المبحث الموجز أعلامنا العرب القدماء الذين عنوا بالدرس الحجاجي في مســـيرتهم ومشـــروعهم الثقافي من خلال الآتي:

**أ- الجاحظ:** لقد ابتكر الجاحظ ووضــع اللبنات الأولى للبيان العربي، وأولى البلاغة حظا وافرا لها في كتابه «البيان والتبيين«، وسنركز على مباحث البلاغة المتصلة بالحجاج، حيث تجلت مباحثها المتعلقة بالحجاج حين تناول ما يجب أن يكون عليه الخطيب، وهو عنصـــر ضروري في العملية الحجاجية، ثم نبه إلى أهم المصنفات التي تجعل الخطيب ناجحا، وذلك بســـلامة الخطيب من العيوب النطقية والعي، وهو ما ســـماه الجاحظ البصـــر بالحجة في الحجاج، ويعني تمكن المتكلم من الإفهام بعد الفهم، ومن الإقناع بعد معرفة الفكرة، وإيمانه بها، وهو ما نجده في قوله:« جماع البلاغة: البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة«[2]، وفي هذا السياق (البصر بالحجة) يشير الجاحظ إلى شيء من أشكال الحجاج لدى العرب قديما، من ذلك (المنازعة) و(المناظرة) و(المماتنة)، ويذكر -وهذا الشـــاهد- أن العرب في مثل هذه التبادلات الحوارية الإقناعية:« كانوا يذمون الحصـــر، ويؤنبون العي«[3]، وأنهم في مقابل ذلك:« كانوا يمدحون شدة العارضة، وقوة المُنَّة، وظهور الحجة، وثبات الجنان، وكثرة الريق، والعلو على الخصـم» [4]. وهذه المبادئ التداولية في الحجاج، والقاسم المشترك بينها هو أنها تعد مقدمات للإقناع، وأســـباب له، وهذا ما يعزز صـــحة ما ذهب إليه محمد عابد

---

1- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426-2004، ص 16.

2 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد الســـلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصـــر، 1418هـ-1998م، المجلد الأول، ص 88.

3- المرجع نفسه، المجلد الأول، ص 12.

4- المرجع نفسه، المجلد الأول، ص 176.

الجابري، من أن الجاحظ في النظرية الحجاجية البيانية لديه:« كان مهتما، ولربما في الدرجة الأولى بقضية (الإفهام) إفهام السامع وإقناعه، وقمع المجادل وإفحامه، إن ما يشغله أساسا هو شروط إنتاج الخطاب، وليس قوانين تفسيره، ومن هنا نجده يدخل السامع كعنصر محدد وأساسي في العملية البيانية، بوصفه الهدف منها«[1].

والتفت الجاحظ في غير موضع من كتبه إلى الحجاج والمسائل الحافة به، كتصحيح اللسان والبصر بالحجة، والتماس حسن الموقع ومعرفة ساعات القول[2]، ولعل السبب في ذلك أنه كان رجل مناظرة، متكلما بارعا مجيدا لفن القول وبيان الحجة وإظهارها، وقد تناول ذلك في قضايا عديدة، من مثل دفاعه عن القرآن، والرد على الشعوبيين والزنادقة وغيرهم.

فأعطى الأهمية للخطاب الإقناعي، وما ينبغي للخطيب أن يتمثله إن أراد لخطابه الإقناع والبلوغ، عندما تكلم عن البلاغة وذلك في قوله: أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة؛ وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير الألفاظ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة»[3]. وقد عالج استراتيجية الخطابة في أبعادها الثلاثة بين الخطيب والمخاطب والخطبة، فركز على طبيعة الكلام وخصائصه، ولمن يتوجه به، ومتى يتوجه به، مع مراعاة سياق الخطاب في ذلك كله.

ويضيف في موضع آخر كلاما تتجلى فيه فلسفته البلاغية ونظرته الحجاجية حين قال:« جماع البلاغة البصر بالحجة، أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، وإذا كان الإفصاح أوعر طريقة، وربما كان الإضراب عنها صفحا أبلغ في الدرك وأحق بالظفر»[4].

---

1- محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط 01، 2014، ص 75-76.

2- المرجع نفسه، ص 88.

3- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ص 74.

4- المرجع نفسه، ج1، ص 88.

ويبدو جليا أن الجاحظ يولي الجانب الإقناعي في أداء الكلام مع الناس، وهو ما تصـبو إليه البلاغة عنده، حيث إنه اهتم بثلاث وظائف: إقناعية حجاجية، وإفهامية، وإمتاعية[1].

ولعل مما ساعد الجاحظ على تبني النظرية الحجاجية انتماؤه لمذهب المعتزلة وتصدره للدفاع عن العديد من القضـايا المطروحة في السـاحة الفكرية والدينية آنذاك، في رد مقالات الخصوم وفرضياتهم، ثم البحث في آليات المقارعة ودحض الشبه التي يلقي بها القوم آنذاك، وإجمالا نقول إن محاولات الجاحظ مع الدرس الحجاجي هي وضـــع نظرية لبلاغة الحجاج والإقناع، يكون مركزها الخطاب اللغوي بكل ما يصاحبه من وسائل إشارية ورمزية ودلالات لفظية وغير لفظية، وأساسها أي هذه البلاغة مراعاة أحوال المتخاطبين.

كما يولي الجاحظ في معالجته للبيان قضـايا متصـلة بالحجاج، وأصـيلة فيه، إذ اللغة تنطلق من الصوت، وكذا الإشارة، وهي عنده من آليات الحجاج المهمة في مناظرة الخصوم ومحاججتهم، فيذكر الجاحظ قولا ويضـــرب لنا مثلا من أجل إعطاء الحروف حقها من الفصاحة، فيقول:« رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من منطقه، ولست أعني خطبه المحفوظة ورسـائله المخلدة، لأن ذلك يحتمل الصـنعة، وإنما عنيت محاجة الخصـوم ومناقلة الأكفاء، ومفاوضـة الإخوان»[2]. فالمسـألة في نطق الحروف ليسـت مخارج فقط بل تتعداها إلى محاججة وإفحام ومناظرة، لأن المحاجج في حاجة لكي يكون صـــوتا واضـــحا، عارفا متى يرتفع ومتى ينزل ومتى يكون سلسا واضحا، كل هذا وغيره مما يعين على توضيح مضمون الكلام إذا ما توخى المتكلم فصاحة كلامه وبيانه.

ومما اهتم به الجاحظ الإشارة أيضـا كونها وسيلة من وسائل الحجاج عنده، فهي تعين على تأكيد القول، أو بيان لازمه، أو بيان مضـمونه بصـورة طريفة، وربما تكون داعمة معززة

1- عايدة جدوع حنون، حامد ناصر الظالمي، نشأة الحجاج، مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة، العدد 73، 2015، ص 13.

2- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 16.

لمعنى اللفظ وتوضـيح هدفه في كثير من الأحيان، وهذا وفق سـياقات خاصـة متصـلة بها، فمبلغ الإشارة على حد تعبير الجاحظ أبعد مبلغا من الصوت.

ومن شواهد ذلك قول الحيص بيص:

العين تبـدي الـذي في نفس صـــــاحبهـا مـن الـمـحـبـة أو بـغـض إذا كـانـا
والـعـيـن تـنـطـق والأفـواه صـــــامـتـة حتى ترى من ضـــمير القلـب تبيـانـا

ومنها قول عمر بن أبي ربيعة[1]:

أشـــــارت بطرف العين خيفـة أهلهـا إشـــــارة مـذعـورة ولـم تـتـكـلـم
فـأيقنـت أن الطرف قـد قـال مرحبـا وأهـلا وســـهـلا بـالـحـبـيـب الـمـتـيـم
فـأبـردت طـرفـي نـحـوهـا بـتـحـيـة وقـلـت لـهـا قـول امرئ غـيـر مـفـحـم

فهذا أيضـا باب تتقدم فيه الإشارة الصوت، ففي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس، ولولا الإشـــارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص ولجهلوا هذا الباب البته»[2]. فالجاحظ ينطلق من مادة اللغة الأولى وهو الصـــوت للاســـتفادة منه في الممارســـة الحجاجية، كما يثني بالإشـــارة والتي تعد مبحثا مهما في اللغة وتذكر في أبواب البلاغة الكثيرة منها باب الذكر والحذف وغيرها، لما لها من دلالات مكتنزة تجعل الخطاب أو الحوار ناجعا وصـــائبا، وعليه فالجاحظ يؤســـس نظرية بلاغية حجاجية إقناعية، تبتدئ بالخطاب اللغوي مع كل ما يصاحبه من إشارات وتلميحات ورموز ومقامات، ودلالات لفظية وغير لفظية، مع مراعاة أحوال المخاطبين والخطاب، وما يلزم المخاطبين لذلك، لأن البين يتسع ويضيق بحسب أحوال المتخاطبين وسياقات التخاطب ككل.

---

1- عمر بن ابي ربيعة، الديوان، تقديم: فايز محمد، دار الكتاب العربية، بيروت، لبنان، ط02، 1416هـــــ، 1996م، ص311.

2- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 78.

**ب- عبد القاهر الجرجاني:** وظف الجرجاني الكثير من مصـــطلحات الحجاج في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، هذا الأخير الذي يحمل في طياته معنى الحجاج والاستدلال والبرهنة، وهو معني بتقصـــي الأدلة عبر تحليل منطقي لبيان الإعجاز في القرآن الكريم، فالناظر في عنوان دلائل الإعجاز سـيلفت نظره مفردة «دلائل« وهي جمع دليل، والدليل هو البرهان المصـــدّق للكلام، فيتراءى لنا لمحة الحجاج في كتابه، أي جملة الأدلة والبراهين والحجج الدالة على إعجاز كلام الله تعالى.، فاســـتعمل الجرجاني مفردات الحجاج على اختلاف أنواعها، ومن أمثلة ذلك ما ورد في مقدمة «دلائل الإعجاز» فهو يتحدث كثيرا عن الحجة فيقول:« فينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضـعناه ويسـتقصـي التأمل لما أودعناه، فإذا علم أنه الطريق إلى البيان والكشـــف عن الحجة والبرهان تبع الحق وأخذ به وإن رأى أن له طريقا غيره أومأ لنا إليه ودلنا عليه»[1]. فنجد مصـــطلح الحجة واردا في كلام الجرجاني من مقدمة الكتاب إلى فصول أخرى تأتي من بعد، فيوردها في حديثه عن الحجـة في القرآن الكريم بقولـه:« وذاك أنّـا إذا كنّـا نعلم أن الجهـة التي منهـا قـامـت الحجـة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حدّ من الفصـاحة تقصـر عنه قوى البشـر ... إلّا لتكون الحجة به قائمة على وجه الدهر، تعرف في كل زمان، ويتوصّـل إليها في كل أوان»[2]. وغير ذلك كثير مبثوث في ثنايا الكتاب.

كما تطرق الجرجاني للحجة في الفصل الذي عقده في كتابه أسرار البلاغة وهو بعنوان: «**أمثلة التمثيل الذي جاء في أعقاب المعاني**«، فتحدث عن التشبيه التمثيلي الذي يقوم على إخراج النفوس من الخفي إلى الجلي، ومن المعقول إلى المحســـوس، فيقول:« واعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني كسـاها أبهة، وكسـبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وضـاعف قواها في تحريك النفوس إليها، ودعا القلوب إليها ...

---

1- أبو بكر عبد القاهر عبد الرحمان بن محمد الجرجاني: دلائل الاعجاز، تح عبد المنعم الخفاجي، دار الجيل، بيروت، ط01، 2004، ص04.

2- أبو بكر عبد القاهر عبد الرحمان بن محمد الجرجاني: دلائل الاعجاز، ص 08.

فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم، وإن كان ذما كان مسه أوجع وميسمه ألدغ، وإن كان حجاجا كان برهانه أنور وســلطانه أقهر، وبيانه أبهر»[1]. فكلما كان هناك حجاج في اللغة التخاطبية بين الأفراد كان الخطاب آكد في النتيجة، والملاحظ أن الجرجاني يقرنه بالبرهان والبيان، وهذا للعلاقة الرابطة بينهما جميعا، لأن أســاس البيان الإفهام وأســاس الإفهام إيراد الحجج بغية الوصول لمراد المتكلم.

وكون الجرجاني من علماء الإعجاز، وممن تصــدوا لبيانه في كتبه، كان لزاما عليه أن يسلك سبيل المحاججة ضد من أنكروا ذلك، ومعاني الحجاج واردة في خطاب كتاب: دلائل الإعجاز« خاصــة، كونه بابا خاصــا لمقارعة خصــومه، بالأدلة والبراهين المثبتة لذلك، من ذلك مثلا قوله في رده على مخالفيه:« إنَّا إذا سُقْنا دليلَ الإعجازِ فقُلْنا: لولا أَنهم حينَ سَمعوا القرآنَ، وحينَ تحدوا إلى معارضــته، ســمعوا كلامًا لم ســمعوا قط مثله، وأنهم رازوا أنفســهم فأحسُّــوا بالعجزِ عن أنْ يأتوا بما يُوازيه أو يُدانيه أو يقَعُ قريباً منه لكان مُحالاً أن يَدَعُوا معارضته وقد تحدوا إليه، وفرعوا فيه، وطُولبوا به، وأن يتعرضُوا لِشَبا الأَسِنَّة، ويقتحموا موارد الموت فقيل: قد سمعنا قد سَمِعْنا ما قلْتُم، فخَبِّرونا عنهم، عما ذا عجزوا؟ أعن معان من دِقَّةِ مَعانيه وحُسْــنهِا وصِــحَّتها في العقول؟ أمْ عن ألفاظٍ مِثْلِ ألفاظه؟ فإنْ قلْتُم: «عنِ الألفاظ»، فمــاذا أَعْجَزَهم منَ اللفظ، أمْ مــا بهرهم منــه؟ فقلنــا: أعجزتم مزايــا ظهرتْ لهم في نظمــهِ، وخصــائصُ صــادفوها في سِــياق لفظه، وبدائعُ راعَتْهم من مبادئ آيهِ ومقاطِعها، ومجاري ألفاظِها ومواقعها»[2]. فترى كيف ينطلق الجرجاني من كلام خصــــمه وبيان موقفه ثم يتدرج معه للرد عليه وفق اســتراتيجية محكمة لدحض رأيه ومحاججته، حيث فصــل في ذلك حين عرض لقضية عجزهم أن يأتوا بمثل القرآن، فحين سمعوه وأنى لهم أن يسمعوا مثله، ومع هذا قالوا ســمعنا، تدرج بهم للمرحلة الثانية في الرد عليهم ومحاججتهم، فطلب منهم الإخبار عن

1- عبد القاهر الجرجاني، أســرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شــاكر، دار المدني، جدة، ط01، 1991، ص116.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 39.

مرد العجز ما دمتم قد ســـمعتم بمثله، أفي معانيه، أم في ألفاظه، أم أن معانيه ابهرتهم، وألفاظه قد ســـحرتهم، أم في النظم القائم به وخصـــائص ســـياقات لفظه، ومبادئ آياته ومقاطعها، أم مجاري الألفاظ ومواقعها.

وقد نبه محمد عابد الجابري الانتباه إلى النقلة النوعية التي حققها الإمام الجرجاني، وقد أطلق عليها «النقلة الإبســـتمولوجية« فقال:« غير أن إســـهام الجرجاني في تعميق الوعي بالذات داخل الحقل المعرفي البياني ليس فيما قاله في موضـــوع النظم، بل إن الجديد في تحليلاته ... إنما يكمن فيما لم يقله صـــراحة، أعني فيما كانت تنطوي عليه تحليلاته من معطيات تكشف عن الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية البلاغية، وتقيم مطابقة شبه تامة بي نظام الخطاب ونظام العقل«[1]، وإجمالا نقول إن منهج الجرجاني قد اتســـم بالحجاج في رده على مخالفيه، داعما رأيه بالحجج والأدلة والبراهين المؤيدة له، والناصـــرة لكلامه، مبلِّغًا خصـومه حقائق القضـايا التي جادلهم فيها، وفق اسـتراتيجية حجاجية منظمة وفق سـياقات مختلفة تتوسل التدرج لإقناع خصومه برأيه.

**ج- ابن وهب:** كان بحث ابن وهب من الأوائل الذين اهتموا بالحجاج وحاولوا مقاربته بمفهوم البيان، من خلال مؤلفه «**البرهان في وجوه البيان**» الذي قسـم فيه البيان إلى أربعة أبواب، «فمنه بيان الأشـياء بذواتها وإن لم تبن بلغاتها، ومنه البيان الذي يحصـل في القلب عند إعمال الفكر واللب، ومنه البيان باللســـان، ومنه البيان بالكتاب الذي يبلغ من بعد وغاب»[2]، واعتبر القرآن حجة الله على خلقه، والدليل لهم إلى معرفته، وهو منطلق الحجاج والاحتجاج، لذا ركز على حجاجية الخطاب القرآني في بيانه. فوضـــع البيان على أربعة أوجه كما ذكرنا، تظهر فيها ملامح عدة للحجاج وبناءه، يمكن تحديد أبرزها كما يلي:

---

1- محمد عابد الجابري بنية العقل العربي، دراســـة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراســـات الوحدة العربية، دط، 2001م، ص 83.

2- إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب أبو الحسين، البيان في وجوه القرآن، تحقيق جفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، مصر، ص56.

– البيان الأول: بيان الاعتبار: انطلاقا من أن الأشـــياء تبين بذواتها لمن تبين، وتعبر بمعانيها لمن اعتبر، وإن بعض بيانها ظاهر، وبعضه باطن[1].

– البيان الثاني: بيان الاعتقاد: انطلاقا من أن الأشـــياء إذا تبينت بذواتها للعقول، وترجمت عن معانيها للقلوب، صار ما ينكشف للتبين من حقيقتها معرفة وعلما مركوزين في نفسه، وهذا البيان على ثلاثة أضرب: فمنه حق لا شبهة فيه، ومنع علم مشتبه يحتاج إلى تقويته بالاحتجاج فيه، ومنه باطل لا شك فيه[2].

– البيان الثالث: بيان العبارة: وهوما يســـميه البين بالقول: وهو العبارة، وهو يختلف باختلاف اللغات، وإن كانت الأشياء المبين عنها مختلفة في ذواتها، وإن منه ظاهرا وإن منه باطنا، وأن الظاهر منه غير محتاج إلى تفسيره، وإن الباطن هو المحتاج إلى التفسير، وهو الذي يتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر[3].

– البيان الرابع: وهو بيان الكتاب: وذلك من خلال إنزال الله تعالى لكتابه العظيم (القرآن الكريم) فدللهم على حكمته سبحانه في ذلك، وأنه أراد إتمام منافعهم، وإيجاب الحجة عليهم[4].

ويعرض ابن وهب قضـــايا حجاجية في كتابه البرهان في وجوه البيان، حيث يقول عن العقل وهو أداة المناظرة الأولى: «وإنما فضله على سائر جنسه بالعقل الذي فرق بين الخير والشر، والنفع والضرر، وأدرك به علم ما غاب عنه وبعد منه، والدليل على أنه لم يخاطب إلا من صـــح عقله .. والعقل حجة الله ســبحانه على خلقه والدليل لهم إلى معرفته»[5]. فابن

1– إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب أبو الحسين، البيان في وجوه القرآن، ص 65.

2– المرجع نفسه، ص 86.

3– المرجع نفسه، ص 92.

4– المرجع نفسه، ص 254.

5– المرجع نفسه، ص51–52.

وهب يؤكد على اســـتعمال العقل كونه الوســـيلة المؤدية للإقناع، لما يتميز به من القوة الحجاجية.

وجعل «ابن وهب» الاحتجاج نوعا من أنواع النثر على سبيل التصنيف، «فأما المنثور فليس يخلو أن يكون خطابة أو ترســـلا أو احتجاجا أو حديثا، ولكل واحد من هذه الوجوه موضع يستعمل فيه»[1]. وموضع الاحتجاج عنده:« على من زاغ من أهل الأطراف».

كما بين أيضـــا أن العلماء وذوي العقول من القدماء قد اهتموا بقيمة الاحتجاج وإقامة الحجة حيث قال:« وقد أجمعت العلماء وذوو العقول من القدماء على تعظيم من أفصح عن حجته، وبين عن حقه، وقصر عن القيام بحجته«[2].

- ويسـمي ابن وهب الحجاج مسـمى الجدل، لأن القصـد من الجدل هو إقامة الحجة كما يقول: « وأما الجدل والمجادلة فهما قول يقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه المتجادلون، ويستعمل في المذاهب والديانات وفي الحقوق والخصومات، والتنصل في الاعتذارات«[3]، ويشترط له آدابا منها:
- أن يحلم المجادل عما يسمع من الأذى والنبز
- ألا يعجب برأيه وما تسلوه له نفسه
- أن يكون منصـفا غير مكابر، أنه يطلب الإنصـاف من خصـمه، ويقصـده بقوله وحجته.
- ألا يستصغر خصمه ويستهين به.

ثم يضعه تحت اسم «الجدل » ويوظفه ضمن تعريفه إياه : وأما الجدل والمجادلة فهما قول يقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه من اعتقاد المتجادلين، ويستعمل في المذاهب ،

1- إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب أبو الحسين، البيان في وجوه القرآن، ص 150.
2- المرجع نفسه، ص 176.
3- المرجع نفسه، ص 176.

والديانات ، وفي الحقوق ، والخصومات ، والتسول في الاعتذارات ، ويدخل في الشعر وفي النثر ثم يشرع في تصنيفه وتقسيمه أخلاقيا – على غرار تقسيمات » أرسطو » الخطابية – إلى جدل محمود وأخر مذموم، فأما المحمود فهو الذي يقصـــد به الحق و يســـتعمل فيه الصـدق ، وأما المذموم فما أريد به المماراة و والغلبة و طلب به الرياء و السمعة وأضـاف إلى هذا بيان قيمة الاحتجاج وإقامة الحجة عند ذوي الرأي العلماء ، وقد أجمعت العلماء وذوو العقول من القدماء على تعظيم من أفصح عن حجته وبين عن حقه ، واستنقاص من عجز عن إيضاح حقه وقصر عن القيام بحجته.

وختاما نقول إن محاولة ابن وهب لتجلية مفهوم الحجاج ودراسته هي أقرب إلى مشروع نظرية فقد اهتم بإنتاج المعرفة وتصـنيفها وطرق تداولها ومستويات تقنيتها، على حين انشـغل الجاحظ –كما رأينا–بالوظيفة التأثيرية للبيان، دون اهتمام بالوظيفة الإخبارية أو الوظيفة الحجاجية –إذ كانت البلاغة العربية قد ارتبطت بالشـــعر والقرآن، والقول البليغ عموما. يقول أيمن أبو مصـطفى: « ومن ثمة كانت محاولة لتفسير الخطاب، ولم تهدف إلى إنتاجه، على عكس البلاغة الغربية التي ارتبطت بالخطابة، وإنتاج الخطاب الاســـتشـــاري، والاحتفالي، والقضـــائي، ثم الشـــعري فيما بعد –فقد اهتم ابن وهب بالوظيفتين الإخبارية والحجاجية. وقد التقى ابن وهب في كثير من تصوراته حول نظرية الجدل مع النظريات الحجاجية المعاصرة، والتي تعد جهود أرســـطو العمدة لها، وهذا ما يبرر ذلك التقارب الذي بين آراء ابن وهب والنظريات المعاصـــرة بحكم اســـتقائها جميعا من مصـــدر واحد وهو المصـــدر اليوناني الأرسطي»[1].

**د– عبـد الرحمن بن خلـدون:** وأمـا العلامـة عبـد الرحمن بن خلـدون فقد تطرق في مقدمته عن الحجاج ذلك حينما تطرق في حديثه عن أصـــول الفقه، إذ ذهب إلى الإقرار بضـرورة اسـتعمال الحجاج بوصـفه آلية الإقناع المثلى، معتبرا إياه:« معرفة آداب المناظرة

1– أيمن أبو مصـطفى، تأصـيل الحجاج في البيئة العربية، بحث منشـور على موقع تفسـير، بتاريخ: 29/03/2013, 02:53 pmالجمعة، 18 جماد الأول 1434 هـــ، رابط المقال: تأصيل الحجاج في البيئة العربية: إعداد الباحث أيمن أبومصطفى – ملتقى أهل التفسير (tafsir.net)

التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم»[1]. فركز ابن خلدون على الحجاج كونه أداة مناسبة وجيدة لمعرفة آراء المخالفين والرد عليها ثم إقناعهم بآراء مختلفة عما صدرت منهم،

**هـ-القرطاجني:** إن أهم ما يمكن أن يستخرج من نظريته العامة في «التخيل والإقناع» من خلال مؤلفه (منهاج البلغاء وســـراج الأدباء) :« أنه ميز بي جهتين للكلام» حيث يقول:« لما كان كل الكلام يحتمل الصـــدق والكذب، وإما أن يرد على جهة الإخبار والاقتصاص وإما أن يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال«، كما تحدث عن طريقتين لإقناع الخصم وهو يقول في ذلك:« التمويهات تكون فيما يرجع إلى الأقوال، والاستدراجات تكون بتهيئ المتكلم بهيئة من يقبل قوله، أو باستمالته المخاطب واستلطاف له حتى يصير بذلك كلامه مقبولا عند الحكم وكلام خصمه غير مقبول»[2].

**7-الحجاج عند العرب المحدثين:**

**أ- عند طه عبد الرحمن:**

يعتبر طه عبد الرحمن من بين أبرز المفكرين العرب الذين عالجوا مســـألة الحجاج، بوصفه أبرز آلية لغوية يستخدمها المرسل للإقناع، ومن حيث هو كلّ منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها[3].

ويتابع طه عبد الرحمن لتأكيد ما ذهب إليه في بيان تعريف الحجاج لأن حقيقة الخطاب ليســـت هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير، وإنما هي الدخول معه فيها على مقتضـــى الادعاء والاعتراض، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الخطاب إنما هو «العلاقة الاســتدلالية»، وليســت العلاقة التخاطبية وحدها، فلا خطاب بغير حجاج، ولا مخاطِب من

1- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دط، 2005، ص14.

2- حافظ إسماعيل علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الرابع، ص9.

3- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1998م، ص 226.

غير أن تكون له وظيفة «المدعي« ولا مخاطَب من غير أن تكون له وظيفة المعترض[1]، وما يدل على ذلك هو واقع الخطابات اليومية بين الناس، في أحاديثهم المتنوعة، ســـتجدها لا تخرج عن دائرة الاستدلال فهذا يفند راي الآخر ويشحن الأدلة على قوله وبيانه لقضية ما، وآخر يرد عليه في سياقات متنوعة تحتمل العديد من القضايا والنقاشات بينهم، لأن الحجاج هو الأصـــل في الخطاب، والعلاقة الاســـتدلالية هي علاقة أصـــلية فيه، فلا يعترض على الخطاب إلا من فهم، كما أن الفهم لازم الاعتراض، ومن غير المعقول ألا يفهم خطاب ما ابتداء.

ويعرف طه عبد الرحمن الحجاج أيضـــا في كتابه: اللســـان والميزان أو التكوثر العقلي فيقول:« كلما وقفنا على لفظ «الحجاج« تســـارعت إلى أذهاننا دلالته على معنى «التفاعل» إن تبادلا للتأثير أو تناقلا للتغيير أو ترابطا وظيفيا أو حتى تجاوبا وجدانيا، تبدو لنا موضوعة على قانونه ومفهومه على مقتضاه، أو قل إن الحجاج أصل كل تفاعل، كائنا ما كان»[2].

ويعرفه في موضع آخر قائلا: « وحد الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي اجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجيهات ظرفية، ويهدف إلى الاشـــتراك جماعيا في إنشـــاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضـــا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صـور اسـتدلالية أوسـع وأعنى في البنيات البرهانية الضـــيقة، وأن يفهم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها، تعويلا على قدرة المخاطب على اســـتحضـــارها إثباتا أو إنكارا كلما انتســـب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم«[3]. وعليه يمكن الاستنتاج أن الحجاج عند طه عبد الرحمن هو:

---

1- المرجع نفسه، ص 226.

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 229.

3- طه عبد الرحمن، في اصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص65.

- عملية تفاعلية بين المتخاطبين تقوم على الاستدلال في الغالب.
- الحجاج فعالية تداولية جدلية قائمة من صـــــميم الخطابات اليومية يقوم على مبدأ التداول اللغوي بين أطراف العملية الحجاجية.
- شروط الخطاب الحجاجي يجب أن يكون: منطوقا، اجتماعيا، إقناعيا، اعتقاديا.

وبالجملة فالحجاج عند طه عبد الرحمن يعتبره الآلية الأبرز للإقناع كما يصـــفه بأنه فعالية تداولية جدلية، وأيضا أنّه فعالية استدلالية خطابية.

**ب- عند عبد الله صـــولة:** يعد عبد الله صـــولة من أبرز النقاد المهتمين بموضـــوع الحجاج، ولعل مصـــنفه «**الحجاج في القرآن**» هو أبرز مثل لجهوده في هذا المضـــمار، فجهوده تعد نموذجا لتأســـيس نظرية تنطلق من القرآن الكريم لبيان مفهوم الحجاج، ولعل جانب الأهمية في هذه الدراســـة يرجع إلى حرص الباحث على توظيف جملة مفاهيم وتصـورات حجاجية تندرج تحت النظريات الحجاجية الحديثة مع الاسـتفادة المتواصـلة من التراث اللغوي العربي نحوا وصـرفا وبلاغة ومعجما ما يتصـل بالنص الديني الإسـلامي[1]، والقرآن الكريم في أولها.

وقد عرج عبد الله صـولة في بحثه لمفاهيم الحجاج ورأى أنها مما يثير مشـاكل منهجية في مجال الدراســـات الحجاجية عامة، وعرض في مقدمة الكتاب للتعريف بالمصـــطلحات الواردة من خلال عنوانه: وبرر ذلك بأنه « من أجل أن تنزل هذه المصـــطلحات بما تحمله من مفاهيم في إطار مشـــكلية البحث التي نعالجها في هذا الكتاب، وهذا الإطار يملي علينا أن ينظر على ســـبيل التمهيد في مســـألتين؛ الأولى: ما الحجاج؟ وكيف يمكن أن يكون من شيء في القرآن الكريم؟ باعتباره كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو

1- زكريا السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، عالم الكتب الحديثة، أربد الأردن، 2013، ص 146.

متواتر بين الأمة»[1]، وكيف أن القرآن قابل لأن يدرس في ضـوئه، وهذا المبحث بالذات مهم بل ضـروري كون الدراسـات العربية الحديثة –على الأقل في زمن عبد الله صـولة–لم تعنَ – فيما نعلم–بتعريف هذا المصطلح التعريف الذي من شأنه أن يغنينا عن إطالة الكلام عليه[2].

اجتهد عبد الله صـــولة في رصـــد مختلف المفاهيم التي للحجاج قديما وحديثا، وكذا الحدود التي تقربه من حقول الجدل والخطابة، والاستدلال والبرهان، فكانت أهم محاور البحث في هذا الشـأن هي بيان الحجج بما هو مرادف للجدل في اللغة والاصـطلاح، وبما هو قاسم مشـترك بين الجدل والخطابة، وبما هو أيضـا حوار ومبحث لغوي قائم بذاته لدى عدد معين من الدارسـين هم: تولمين وبرلمان وتيتيكاه وأنسـكومبر وديكرو وميشـال ماييرز[3]. كما رصـد عبد الله صـــولة في كتابه مفاهيم الحجاج قديما وحديثا، والمتاخمة لمفردات أخرى في الاصـــطلاح والشـــرك المعجمي بينها، وكذا الحدود الخاصـــة بكل مفردة منها، كالجدل والخطابة، والاســـتدلال والبرهان، حيث يرى أنها: «شـــكلت بمجموعها محاور بحثه، فبَيَّن المرادفات والقواسـم المشـتركة بين الحجاج والجدل والخطابة، وبما هو حوار أيضـا ومبحث لغوي قائم بذاته لدى عدد معين من الدارســين هم: تولمين وبرلمان وتيتيكياه وأنســكومبر، وديكرو، وميشال ماييرز»[4].

وقد عقد عبد الله صولة مبحثا خاصا بالحجاج في المعجم القرآني كون هذا الأخير من صـميم بحثه وقد اختاره عنوانا له، وذلك من خلال الكشـف عن خصـائص الكلمات القرآني وحركتها الحجاجية، مسـتهلا ببيان المفاهيم التي أسـندت للكلمة وما انتهى إليه من تعريف حجاجي لها يقتضـــي منا أن نأخذ في الاعتبار دورها الدلالي في التأثير والإقناع وفي حمل

---

1– عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 20101، عن منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، تونس، منوبة، ص07.

2– زكريا السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، ص 146.

3– زكريا السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، ص 147.

4– المرجع نفسه، ص 147.

متلقي القرآن على التسليم بالأطروحات المعروضة عليهم فيه، وذلك ببيان خصائصها حسب عبد الله صـولة والمتمثلة في: الخصـائص الاقتضـائية، الخصـائص التقويمية، الخصـائص التداولية[1]، كما تطرق عبد الله صـولة لحجاجية التركيب القرآني؛ وهو الباب الثاني في كتابه لدراسـة مسـتويات التحليل الحجاجي للنص القرآني، من خلال خصـائصـه ووجود الحجاج فيه[2]، كما سـعى الباحث لبحث الأبعاد الحجاجية للصـورة في القرآن وخصـائصـها، فدرس الصورة وبنيتها ووظيفتها من خلال مقاربة حجاجية لمادتها بنوعيها:

- مادة الصـورة المنتزعة من المجال الحسـي: كالمجال الزراعي، والحيواني والتجاري وغيره[3].
- مادة الصورة المستمدة من المقومات الثقافية والرمزية لفكر المتلقين[4].

وإجمالا نقول إن عبد الله صولة قد أعلن أن حجاجية القرآن ترجع إلى كونه «لم يلح على وصـف كلامه بحسـن اللفظة أو عجيب النظمة، وإنما ألح إلحاحا شـديدا بيّنًا على صـفات ثلاث له هن على صلة متينة بالحجاج»[5]، فالأولى كونه قرآنا عربيا مع ارتباط بغاية الإقناع، والصفة الثانية الدالة على حجاجيته هي صفة التغيير بإخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن التنطع إلى التعقل، ومن الغواية إلى التقوى، أما الصـــفة الثالثة فهي ذكر القرآن في مواضـــع كثيرة لما ينشـــأ عن قوله من تأثير في نفوس ســـامعيه عاطفيا ووجدانيا بما يمهد السبيل إلى الاقتناع الذي هو ذو طابع عقلي[6].

1- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص 94-137-178-183.
2- المرجع نفسه، ص 237.
3- المرجع نفسه، ص 503.
4- المرجع نفسه، ص 545.
5- المرجع نفسه، ص 596.
6- زكرياء السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، ص 155.

**ج- عند محمد العمري:** يعتبر الباحث الأكاديمي «محمد العمري» من أهم البلاغيين العرب الذين انشغلوا بمباحث البلاغة الجديدة، ويتضح تأثره بهذا التوجه المنهجي من خلال سـعيه لاسـتثمار مقولات بلاغة الحجاج في تحليل الخطاب، وكان النص الخطابي من أهم تلك الخطابات[1].

وركز محمد العمري على قراءة النصـــوص البلاغية والخطابية، فانتبه لدور الحجاج فيها، وذلك لاطلاعه المكثف على نصـــوص التراثين العربي والغربي، قديما وحديثا، وتظهر جهوده من خلال ترجماته ومؤلفاته والتي من أبرزها:« البلاغة العربية أصـــولها وامتداداتها« وكتاب «الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية»[2]، والمتأمل في بحوث محمد العمري يلاحظ أن ثمة تأكيدا على وجود بلاغتين متمايزتين في تاريخ النقد العربي: إحداهما بلاغة نثرية خطابية، والثانية بلاغة شعرية؛ وثانيا يمكن أن يحدثه تداخل وتفاعل مفاهيم وخصـائص كلا الجنسين من ثراء نقدي تأويلي[3].

ورفض محمد العمري إنكار وجود إرهاصـــات أولية للنظرية الحجاجية في البلاغة العربية القديمة، ففي كتابه «البلاغة العربية أصولها وامتداداتها «الصادر سنة 1990، حاول جاهدا إعادة الاعتبار للبعد التداولي الحجاجي مسـتثمرا نظرية البيان عند الجاحظ ومشـروع حازم القرطاجني الذي دعا مبكرا لقيام بلاغة عامة تستوعب الأجناس الأدبية المختلفة[4].

---

1- غانم عبد الصـمد، بلاغة الحجاج في النص الخطابي عند محمد العمري، مجلة اللغة العربية، المجلد 24، العدد 04، السنة: الثلاثي الثالث 2021، ص314.

2- محمد سـالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصـرة بحث في بلاغة النقد المعاصـر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص 243-244.

3- المرجع نفسه، ص 256.

4- غالم عبد الصـــمد، بلاغة الحجاج في النص الخطابي عند محمد العمري، مجلة المجلس الأعلى للغة العربية، المجلد 24، العدد 04، السنة الثلاثي الثالث 2021، ص 318.

فتتبع مسـيرة البلاغة العربية في اهتمامها بالحجاج من جهة، وفي علاقتها بالنصـوص الأرسـطية من جهة ثانية، فمن جهة الحجاج يرى أن الحاجة إليه والاهتمام به قد برزا بشـكل جلي في فترة الاهتمامات الكلامية، عندما صـار التسـلح بالوسـائل الحجاجية واللغوية أمرا ضـروريا للدفاع ضـد مزاعم المشـبهين والمتناولين للمتشـابه من القرآن الكريم من جهة، ولمقارعة الفرضيات المضادة التي يقدمها الخصوم من جهة أخرى[1]. فكانت الحاجة للحجاج مطلوبة خاصـة وأن القضـايا المتصـلة به قد مسـت القرآن الكريم وقضـايا العقيدة عندما وقع التماس الحضـاري بين الأمة الإسـلامية والأمم الأعجمية، ووقع الامتزاج الثقافي والفكري بينهم، مما أفرز لنا قضـايا مطروحة تناقش فيها العلماء وتناظر فيها الفقهاء، فكان حضـور الحجاج ملفتا وضروريا في ذلك الوقت.

وقد تأثر العمري بأرسـطو في التحليل الحجاجي للمدونة التراثية، فحصـر مكونات الخطابة في ثلاثة عناصر:

- وسائل الإقناع أو البراهين؛
- الأسلوب أو البناء اللغوي؛
- ترتيب أجزاء القول.

ثم دعا إلى إهمال عنصـر الإلقاء في هذا التقسـيم، لأن الخطابة الناجحة قائمة على الصوت والحركة[2].

ويركز محمد العمري في قراءته على اسـتكناه الأبعاد التداولية في البلاغة العربية القديمة وعلاقتها بالنحو المنطق والنقد ـــ فاعتبر العمري أن (الخطابية) Rhétorique علم يشتغل على الخطابة، والشعرية Poétique علم يهتم بالشعر بمعناه العام، ثم اقترح التأسيس

1- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 261.

2- محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق، ط02، 2002، ص 20.

لبلاغة عامة تجمع بين الخطابين: التخييلي والتداولي، وهكذا صـــارت البلاغة تتناول:« كل خطاب يقتضـــي أثرا وفاعلا بين متخاطبين فعليين (قائمين) أو مفترضـين (متوقعين) درجات من التوقع قد تقترب من الصـفر، وهذا الأثر لا يعدو أن يكون طلبا للتصـديق (أو التسـليم بدعوى أو أطروحة) أو طلبا للتخييل والتوهيم، ومعنى ذلك اســـتيعاب الخطاب التداولي، الحجاجي كله، وكل صـور التعبير الأدبي بالمعنى الحصـري للأدبية بما فيها الشـعر والسـرد وما تفرع عنهما»[1].

كما تطرق العمري إلى التحليل الحجاجي للنص الخطابي القديم، وســـعى لتطبيق ما تباناه من مفاهيم حجاجية على أنواع الخطاب المختلفة وكانت نصـوص الخطابة العربية من أهم تلك النصـوص. وقد اسـتثمر العمري البلاغة الأرسـطية في قراءة النص الخطابي العربي لأن النص الخطابي في كل لغة يتوفر على مكونات إقناعية مشتركة.

أولى العمري عناية بصـــور الخطاب الإقناعي (الحجاج) وهي: القياس الخطابي، المثل، الشـاهد، إضـافة إلى عنصـر الأسـلوب مبرزا تطبيقات كل صـورة بأقسـامها على الخطابة العربية، ولئن كانت نظرته إلى الخطاب الإقناعي/الحجاج في كتابه الأول بمنظار أرسـطو دون سـواه، فإنّه مازج بين نظرة الأخير ورؤية البلاغيين العرب القدامى في كتابه «البلاغة أصـولها وامتدادا ومباحثه ، ذلك أنّ المتتبع لفصـول الكتاب يتلمّس سـعي العمري إلى بيان العلاقة بين البلاغة العربية بنصوصها والنصوص الأرسطية من خلال استحضار مفاهيم المعلم الأوّل لمكونات الخطاب الإقناعي المتمثلة في «الإيجاد، ترتيب أجزاء القول، الأسلوب، التذكر، الإلقاء»[2].

ومما سـبق يتضـح لنا أن المشـروع البلاغي لمحمد العمري قائم على اسـتثمار بلاغة الحجاج في تحليل الخطابات، وهذا ما تجســـد فعليا في مقاربة النص الخطابي القديم

1- ينظر: محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتأريخ والقراءة، أفريقيا الشرق، ط01، 2013، ص21.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص21.

والحديث، ورغم تأثر العمري بالنظرية الأرســطية إلا أن ذلك لم يمنعه من إغناء تلك النظرية باجتهاداته الثرية في مجال الخطاب الإقناعي[1].

**د- عند حمادي صــمود:** هو من بين الباحثين القلائل الذين تبنوا البلاغة بمفهومها الواسع الشرقية والغربية، القديمة والمعاصرة، خيارا بحثيا منذ فترة السبعينات، وتجلى ذلك في أطروحته «التفكير البلاغي عند العرب – أســسـه وتطوره إلى القرن الســادس» ومن خلال تتبع مراحله البحثية النقدية نجدها مرت بمرحلتين[2]:

- **مرحلة القراءة النقدية:** وتجلى ذلك في أطروحته السالف ذكرها، واللافت في الأمر هو تركيزه على ما أسماه بالحدث الجاحظي الذي حاول إرساء بلاغة تعتمد الحجاج كمعيار لها، و«الجدل المنطقي»، ولا ســـيما في تلك الظروف التي واكبت عصـــر التدوين، والاختلافات المذهبية والفقهية، والأصـولية، حيث يروم كل فريق بترتيب أدلة يدلل بها على صـــحة مذهبه ويفحم بها مناوئيه، وهو يرى أن أهم قضـــايا التفكير البلاغي حتى القرن السادس يمكن أن تتلخص تحت ثلاثة اقسام كبرى: المفاهيم، والمنهج والإجراء[3].
- **مرحلة الاهتمام بالحجاج:** وتبدأ بالتحديد مع الفريق البحثي الذي شـــكل لتقصـــي بلاغة الحجاج في التقاليد الغربية، والذي نشر أول أعماله سنة 1998، والكتاب موسوم بـــ: «أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم»، فينطلق حمادي صمود في هذه المرحلة من اعتبار بلاغة الحجاج «أدق مواضـــيع الدرس البلاغي اليوم وأكثرها أهمية بـالنســـبـة إلينـا»[4]، لأنهـا تعـد أهم مظهر تتجلى فيـه خـاصـــيـة التـداخـل المعرفي

1- غالم عبد الصمد، بلاغة الحجاج في النص الخطابي عند محمد العمري، ص 325.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 272.

3- المرجع نفسه، ص 272.

4- ينظر: حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، ط01، 1999، ص 08.

Interdisciplinarité، إذ إن بلاغة الحجاج تقوم على اســتغلال جميع العناصـــر المجاورة /المساعدة في فهم الخطاب وتوصيله[1].

فتتبع مراحل نشـأة الحجاج في الحضـارة اليونانية بدأ من السـفسـطائيين إلى أفلاطون انتهاء إلى أرسطو، ولم يفته أن يطرح تساؤلات تفتح آفاقا بحثية في التراث البلاغي الإسلامي تتعلق بالأسباب والمسوغات التاريخية التي جعلت التفكير في القول لا يتجاوز شكله الظاهر وهيأته الخارجية، بمعنى آخر نجد ذلك في قول حمادي صـمود: «لماذا اقتصـر في دراسـة القول على جانب وحيد هو في الجملة قسـم العبارة (Lexis) من خطابة أرسـطو، بينما نجد الشروح والتفاسير ومختلف العلوم الدائرة على النص تشير متونها إلى هذه القضـايا وتتوسـع في درســها لبناء منظومة المعاني التي يولدها النص؟، وهذا ســؤول بنا إلى طرح الســؤال بطريقة أخرى: لماذا لم تلتقط البلاغة هذه المعطيات وتعتد بها في البناء النظري الذي اقامت صرحه على مر أربعة أو خمسة قرون؟»[2].

فيقر صـمود بأن ظروف نشـأة الخطابة اليونانية تختلف كليا عن ظروف نشـأة البلاغة العربية، فالأولى تتوسط بين القولين الجدلي والشعري، وهي مبنية على الحجاج، في حين أن البلاغة العربية ظهرت تباشيرها في أحضـان الشعر، والتفوق في الشعر مبني كما نعلم على الإجادة في القول والتصوير وحسن الإيقاع، بما يجلب الأسماع إليه، ويطرب السامعين.

كما يســتغرب صــمود كيف أن البلاغيين القدامى عندما درســوا مأتى إعجاز النص القرآني أرجعوه إلى «الشكل والهيئة وتصـاريف الكلام، ولم يدر بخلدهم أن يأتي إعجاز القول أيضـا من الحجج التي يبينها، والسياسـة التي ينتهجها في ترتيبها لتتضـافر مع الشكل والهيئة فيبلغ النص من سـامعه قصـده«، خاصـة عندما عرج على كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ، كونه أهم النصـــوص المؤســـســـة للبلاغة العربية، وقد كتبه الجاحظ من منطلق حجاجي

1- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 276.

2- حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، سلسلة آداب، مجلد: XXXIX، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 01، كلية الآداب منوبة، ص20.

مناظراتي، بهدف إقامة بلاغة للحجاج[1]، فيجد أنه اهتم بأطراف العملية الخطابية، وركز على البصـر بالحجة والنظر والمعرفة بالدليل، وما على الخطيب أن يهتم به، ولا يسـتثني صـمود «الجرجاني» أيضـــا، لأنه لم يتجاوز تلخيص الأدلة الدالة على الإعجاز القرآني ومحاولة التوفيق بينها في إطار نظريته في النظم التي جعل الالتزام النحوي (السـلامة التركيبية) قوامها، ولكن مع كل هذا فلم يبق من روافد الخطابين الشـعري والنثري سـوى ما تعلق بشـكل النص وزينته وحليته فحسب[2].

لتصـبح البلاغة فميا بعد مجرد قواعد شـكلية وصـورية تصـنع زينة الكلام وتباهي به وبزخرفه اللفظي فحســب، « وعلى هذه المفارقة ســتعيش البلاغة العربية طيلة تاريخها باعتبارها احتفاء بالشكل وتغييبا له في الوقت نفسه، اهتماما بالصياغة للغة، وحرصا شديدا على وضوح المعنى»[3].

والسـبب في التمييز بين البلاغة العربية ومفهوم الخطابة الأرسـطية عند صـمود، هو الخوف من قراءات خاطئة وقع فيها غيره من الباحثين عند دراســة العلاقة بين البلاغة والأسـلوبية، حيث رأوا أن التحول منذ أوائل القرن العشـرين على المباحث اللغوية ومتعلقاتها أدى بالبعض إلى اسـتخلاص علم جديد منبثق عن اللسـانيات سـموه الأسـلوبية، واقتنعوا به ليحل محل المباحث البلاغية»[4].

فغدت الأســلوبية نقطة تقاطع بين الأدب واللســانيات والخطابة، (واعتبروا الأســلوبية والخطابة حقلين متطابقين)، والمهتمون بإعادة قراءة البلاغة الأرسـطية تحت عنوان الخطابة الجديد لم يهتموا ســوى بالأســاليب والآليات الكفيلة بإقناع المتخاطبين ودفعهم إلى تغيير

1- حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 21.

2- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 277-278.

3- حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، ص 121.

4- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 278.

مواقعهم بما يخدم أطروحات النص، وهذه الأخيرة بعيدة كل البعد في توجهاتها البحثية عن المشروع الأسلوبي[1].

لذا يتساءل صمود عن الاعتبار الذي من أجله عدت الأسلوبية خطابة جديدة، والجواب عن هذا حســب رأيه يتطلب قراءات جادة ومراجعات كثيرة لتطورات البلاغة الأرســطية إلى اليوم من جهة، وكذا النظر فيما طرأ من ســياقات عامة، وتغيرات أدت إلى بعث البلاغة من جديد[2].

فبعد انحسار الخطابة الأرسطية وانتشار البلاغة الشعرية، استعارت مؤسسة الخطابة بعض مقومات البلاغة الشـعرية، بهدف الوصـول إلى المخاطبين، الأمر الذي أحال كلا من النص الخطابي والبلاغي لتجميع المحســـنات اللفظية والمعنوية، ليتقاســـم النحو والجدل والخطابة في مرحلة لاحقة الدرس اللغوي البلاغي، ولم يبق للخطابة بعد ذلك إلا قســـم العبارة»[3].

ومع تطور العصـر الحديث بالثورة الرقمية مسَّـت جوهر الإنسـان، وكان الإنسـان في حاجة للتعبير عن نفســه في خضــم ذلك، فاســتعان بأســاليبَ بلاغية ولغوية لتحقيق أهداف معينة، فرضتها الحياة الجديدة وتنوعت بحسب السياقات الاجتماعية الجديدة، فدخل العصر في بلاغة الإشهار مثلا، مما فتح الأبواب أمام عودة الخطابة، ورجوع وظيفة الإقناع والتأثير في صيغة لم تعرفها من قبل كما يؤكد ذلك صمود في كتابه تجليات الخطاب البلاغي[4].

وخلاصة القول نقول إن الحجاج عند صمود لا يقف على دراسة آليات التأثير والتأثر، بل تتجاوز ذلك لدراســة التغيرات التي جدت والتي يمكن أن تجد على ثنائية النص والخطاب في علاقاتهما بالواقع وبالمخاطبين من جهة، وعلاقتمها بالثورة التقنية التواصـــلية الســـريعة

---

1- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 279.

2- ينظر" المرجع نفسه، ص 279.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص 279.

4- حمادي صـــمود، تجليات الخطاب الإقناعي، ص 133، و: محمد ســـالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 280.

الخطة من جهة ثانية، ومن الطبيعي أن تعمل هذه الجدلية التسـاؤلية –النابعة من حيرة وقلق معرفيين–على فتح بـاب البلاغـة الحجاجيـة على آفـاق رحبـة مـا تزال معـالمهـا مرهونـة بمـا ستسفر عنه هذه التطورات الرقمية الإعلامية الصورية المتلاحقة[1].

**8- الحجاج عند الغرب:**

نظرية الحجاج نظرية غربية، نشأت في بيئة غربية لها ظروفها وسياقاتها الخاصـة، ثم ترجمت إلى السياق العربي، وربما لم تراع الترجمة هذا السياق، إذ لا تحتل الظواهر البلاغية والأســلوبية المكانة الأولى في بلاغة الحجاج في الســياق الغربي قديما وحديثا، حيث تكون اللغة حاملة للحجاج والبراهين العقلية، فإن الإقناع يحدث عن الكلام نفسه إذا أثبتنا حقيقة أو شـبه حقيقة بواسـطة حجج مقنعة مناسـبة للحالة المطلوبة«[2]، وهذا قد يختلف عن السـياق العربي، وقد أشـــار محمد العمري إلى الاختلاف بين الرؤية العربية والرؤية اليونانية القديمة في العنصـــر المهيمن في الخطابة الحجاجية الإقناعية «فربما كانت للمنطق الأولوية عند اليونان فكان الاهتمام بالحجة، في حين نجد الشـعر علم العرب الذين لم يكن لهم علم أصـح منه فكانت للأسـلوب والعبارة الصـدارة«. وفيما يأتي بيان للدرس الحجاجي عند الغرب بدءا بالسفسطائيين ثم أفلاطون وأرسطو مرورا لنقاد العصر الحديث كبيرلمان وتيتكياه وغيرهم[3].

1- ينظر: محمد سـالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصـرة بحث في بلاغة النقد المعاصـر، ص 284-285.

2- عبد القادر المهيري، مقدمة كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 08.

3- أيمن خميس عبد اللطيف أبو مصـــطفى، الحجاج في القرآن الكريم، رؤية جديدة، مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، العدد 40، ج01، 2015، ص 742.

### أ- الحجاج بين السفسطائيين[1] وأفلاطون:

يرجع بعض النقاد أصـــول النظرية الحجاجية إلى العصـــر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، يقول أيمن خميس مصـطفى: «وتحديدا مع بروز فلاسـفة السفسـطة –وهي تيار فكري ظهر في العالم الإغريقي وقي في أثينا–بوصفها حركة فلسفية تميز أفرادها باستعمالهم سلطة القول في التأثير على القضاة والجمهور في ساحات أثينا، وكانوا ماهرين في كل فنون ذلك العصـر، إذ إن لفظة «سـفسـطائي» في الأصـل تعني الحكيم، والرجل صـاحب الكفاءة المتميزة، فكانوا رواد فن الخطابة نظرا لكفاءتهم اللغوية وخبرتهم الجدلية[2].

وأسهم السفسطائيون آنذاك في حياة الفكر بأثينا كن افتتانهم بالقول، وممارستهم اللافتة له كادا يحجبان عن الناس في العصـور اللاحقة نشـاطهم الفكري ذلك، ويختزلان قاماتهم في قامة الخطيب، ولا عجب فقد جعلوا الخطابة في صـــدر الصـــنائع الإنســـانية واعتبروا أن الصـنائع جميعا من طب وهندسـة ومعمار وغيرها لا يمكن أن يتحقق بها للإنسـان والمدينة خير أو ترفدها سلطة القول[3].

والقول السـفسـطائي لم يشـكل مدرسـة قائمة بذاتها، بل إن السـفسـطائيين لم يكونوا متخصصين في تدريس الفلسفة، وإنما كانوا يدرسون كل ما يطلب منهم، فبروطاغوراس كان يدرس مبادئ النجاح التي تخول للفرد أن يكون سـياسـيا أو مواطنا متميزا، وجورجياس كان يدرس السياسـة والبلاغة وعلم أصـول اللغة والنحو، وهبياس كان يدرس التاريخ والرياضـيات والفيزياء، لقد كان التيار السفسـطائي وليد الديمقراطية التي أتاحت لأي فرد يمتلك الذكاء لهم

---

1- السفسطائي: في أصـل النشـأة كانت تطلق على الرجل الحكيم ذي الكفاءة، وهي لقب تقدير في معناها، ثم تحول هذا اللقب بعد ذلك إلى وصـــف متعلق بالمغالطة والتمويه والقياس والخداع، ينظر: حمادي صـــمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص54.

2- أيمن خميس عبد اللطيف إبراهيم أبو مصطفى، الحجاج في الخطابة والرسائل في مصر زمن الحروب الصليبية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة دمنهور، 1432هـ-2011م، ص15.

3- ينظر: حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 54-55.

توجه عملي نفعي، ارتبط بالأساس بتعليم البلاغة وفن الإقناع، وذلك من خلال التركيز على القدرة الحجاجية وعلى القدرة على الجدال، إن مدار الأمر هنا، هو الحجة وليس الحقيقة، وما يعنيه ذلك من الاهتمام بالفرد بالدرجة الأولى، وهو التصور الذي يجسده بروطاغوراس، الذي اعتبره أن الفرد هو المقياس لحقيقة كل شـــيء فبحســـب قوله: كل فرد هو معيار لما يعتبر حقيقة بالنسبة له. يلخص هذا القول أساس المذهب السفسطائي، الذي قام على اعتبار أن الحقيقة هي ما أعتقده، الحقيقة ما اخترت أن أفعله، وفي هذا إنكار للفرق بين الحقيقة الموضوعية والانطباع الذاتي، وبالتالي إنكار للفرق بين العقل والشعور، وتركيز على الطبيعة النســبية للقول، وربطه بالمحتمل والممكن، لقد اهتم المذهب الســفســطائي بالحجة باعتبارها مؤسسة لسلطة القول، فبها يحصل الإقناع وبواسطتها تتبدل المواقف والمواقع[1].

ويذكر جرجياس لسقراط أن حصون أثينا وموانيها أي فضاءات الاقتصاد والقوة، إنما بناها أصحاب القول لا أهل الصنائع؟ وبين سلطة القول والتسلط بالقول حاجز رقيق يسير تجاوزه، والتجاوز وقفنا عليه فيما جعل أفلاطون على لســـان قرجياس من أن الخطابة هي الخير الأعلى حقا، تمنح من يحذقها الحرية في نفســـه والســـيطرة على غيره من الناس في وطنه، والخطابة تحتضـن في ذاتها السـلط جميعا وتخضـعها لهيمنتها، ولا شـك أن في هذا القول نصـيبا من تحامل أفلاطون على السفسـطائيين؛ غير أن جرجياس الشـخص التاريخي قال في نص له معروف: «**إنما القول جَبَّار**» وهذه القولة هي في الحقيقة جذر تشبيهي تردد على لسـان السـفسـطائيين فيما قرأنا عنهم، جذر يجمع بين الحجاج والقوة[2]، فاهتموا إلى حد كبير ببلاغة القول ومتعلقاتها، حتى إنهم اتخذوها حرفة يلقنونها أبناء الأعيان، وغيرهم من الراغبين فيها، وقد دفعهم هذا التوجه إلى التركيز على «الخطابة» فالمدينة وكذا المدنية، إنما

1- ينظر ربيعة العربي، أشرف فؤاد، الحجاج بين الجدلية الصورية والجدلية التداولية، ص 13-14.

2- هشام الريفي الحجاج عند أرسطو كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، ص 54-55.

تؤسـسـان في نظرهم اعتمادا على بلاغة القول وأهل القول، وليس على أعمال أهل الصـنائع والحرف»[1].

لكنهم حادوا عن السـبيل القويم للقول واسـتغلوه فيما يعود عليهم بالنفع المادي خاصـة، فأصـبح لفظ سفسطائي يطلق على كل من يستعين بالقول في التمويه والخداع والتضـليل»[2]. فجعل السفسطائيون الإنسان معيارا للحقيقة فلم يعترفوا بالثوابت لا في الفكر ولا في الاعتقاد، ولا في السـلوك بل اعتبروا أن الحقيقة والفضـيلة وقيم الخير إنما تخضـع لسـلطان الإنسـان وذاته، فالفضيلة ما يراه الإنسان فضيلة، والحقيقة ما يراه الإنسان حقيقة، كما أنهم رأوا أنه لا حرج في اللجوء إلى الحيل الخطابية والألاعيب القولية في سبيل تحقيق المصالح الشخصية، وهو ما استعدى فلاسفة اليونان عليهم من بعدهم مثل: أرسطو، أفلاطون، سقراط، وما يثبت الاهتمام الحجاجي عند هذا التيار ويبرزه هو أنهم اهتموا: ببنية كل من الكلمة والجملة، وبحثوا في السـبل الممكنة التي بها يتحقق الإقناع وتغير مواقف الآخرين، وقد اسـتعانوا في سبيل تلك الغاية بخبرة بالغة في مقامات الناس والقول معا، وأيضا بآليات إجراء اللغة بحسب المقاصـد والظروف التواصـلية مما حتم عليهم محاورهم التوسـل بمناهج حجاجية مختلفة[3]، وليس هذا فحســـب وفي هذا يقول فيليب بروتون وجيل جوتيه أنهم: «أضـــافوا طرقا فعالة لنظرية الحجاج، كتناقض الأفكار Antilogre، كما أنهم كانوا أصـــحاب تأثير في الذهنية النقدية[4].

ويصف السفسطائيون الخطابة بـ:« **الصانعة للإقناع**»، فهم يحتجون لإقناع السامع بما يخالف المشـــهور، وهذا تصـــور للخطابة من جهة المعنى والهدف، كما أنهم لم يغفلوا عن

1- ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص25.

2- المرجع نفسه، ص 24. وهو السبب الذي من أجله نقدهم أفلاطون.

3- المرجع نفسه، ص 25.

4- فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة صالح ناجي الغامدي، سلسلة الكتب المدعمة من عمادة البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز، -18، ط01، 2011، ص 24.

مراعاة الشكل، ولهذا نجد الحجاج عند السفسطائيين يقوم على الاختلاف، ويهدف إلى تحقيق الاستمالة، وبذلك يتحقق الفعل التأثيري على مستوى ذهن المتلقي وسلوكه، إذا الأفكار التي أتى بها السفسطائيون النفعية واللذة أفضت بهم إلى توجيه الخطاب بحسب مقتضى المقام الذي يدور فيه الحوار، وذلك بتوظيف سلطة القول، وفكرتي التوجيه والتوظيف وهذه محطات سيكون لها دور بنائي في معظم البحوث الحجاجية»[1].

وذكر أرسطو أن للحجاج عند السفسطائيين أهدافا هي خمسة كما سيأتي: التبكيت، والإيقاع في الخطأ، والدفع إلى مخالفة المشهور، واستعمال صيغ غير لغوية غير مألوفة، وأخيرا دفع المجيب إلى الكلام الفارغ، وذلك يجعله يكرر كلامه عدة مرات»[2].

ولقد جاء أفلاطون ليقدم تصورا فلسفيا عقلانيا مجردا، ولكنه تصور مثالي أعطى الأسبقية للفكر والعقل، بينما المحسوس لا وجود له في فلسفة المفارقة لكل ما هو نسبي وغير حقيقي، ولأفلاطون نسق فلسفي متكامل يضم تصورات متماسكة حول الوجود والمعرفة والقيم، ثار ضد السفسطائيين وقوض اركانهم، وفند أغاليطهم[3].

ويتركز نقد أفلاطون للسفسطائيين في اعتباره إياهم أدعياء على العلم والمعرفة، وأن ما يقدمونه لا يعدو أن كونه نتائج ظنية مبعثها الهوى واللذة، وهي أمور ومفاهيم ضارة بالقيم والأخلاق واليقين والإيمان، تلك القضايا الأربع التي احتلت مكانة كبيرة في البلاغة والفلسفة الأفلاطونيتين[4].

---

1- ينظر: عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية: دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط01، 2014، ص22.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 22.

3- سعيد فاهم، معاني والفاظ الحجاج في القرآن الكريم وسياقاتها المختلفة، السور السبع الطوال أنموذجا، دراسة دلالية معجمية، منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، 2012، ص18.

4- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 26.

فمن أمثلـة نقد أفلاطون لهم: أين نجـده في محـاورتـه المعروفـة لجورجيـاس يرى أن «القول الخطبي (السفسطائي) لا ينحصـر في جنس الخطابة، وإنما هو قول زئبقي يمكن له أن يتسلل ليحرر الخطابة من شرط تحديد الموضوع إلى فضـاءات أجناس من القول أخرى، وله ســـمات تيسِّـــر تعرفه –حســـب أفلاطون–فهو قول إثباتي غير جدلي، لا يقوم على المســاءلة، يعقده صــاحبه على «الظن» لا على «العلم» ويقصــد به إلى الإقناع معتمدا في ذلك ما يوافق «اللذة»، لذة السـامع والقائل لا «الخير»، والخطابة السـفسـطائية كما تبدو من محاورة جورجياس هي حجاج استهواء»[1].

فأفلاطون رأى أن مواجهته لهم تعد على نحو معين كشـــفا للقناع ورفعا للســـتار عن أغاليطهم ومزاعمهم ومراوغاتهم اللغوية، وقد كان معظم النقد الذي وجهه إليهم في المحاورتين المذكورتين يدور حول «منطق الحجاج ومقصـــده في ضـــوء قيمتي الخير والشـــر»[2]، فاهتم أفلاطون بالحجاج الأخلاقي فحسب لأنه انطلق من قيمتي الخير والشر كمعيار أساس لكل حجاج، ومن هنا يمكن القول إن فلســـفة أفلاطون فلســـفة مثالية مفارقة للمادة والحس تعتبر عالم المثل هو الأصـل بينما العالم الحسـي المادي هو عالم زائف ومشـوه، ولعل هذا ما دفع تلميذه أرسطو إلى نقده[3].

ولقد بين كريستيان بلانتان في كتابه «الحجاج» ذلك بقوله : « أن السمعة السيئة التي ظلت ملتصقة باسمهم راجعة تمام إلى التشويه الذي فرضه على تفكيرهم وممارستهم انتقادات

1– ينظر: هشـام الريفي الحجاج عند أرسـطو كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسـطو إلى اليوم، إشـراف حمادي صمود، ص56.

2– المرجع نفسه، ص 72.

3– سـعيد فاهم، معاني والفاظ الحجاج في القرآن الكريم وسـياقاتها المختلفة، السـور السـبع الطوال أنموذجا، دراسـة دلالية معجمية، ص19.

أفلاطون، وينبغي لكل مقارنة للحجاج السـائد أن تأخذ بعين الاعتبار ما حققته السـفسـطائية من مكتسبات»[1].

**الحجاج عند أرسطو:**

يعد أرسطو فيلسوفا موسوعيا شاملا، وكانت فلسفته تتفتح على كل ضروب المعرفة، إذ يبحث في الطبيعة والميتافيزيقا والنفس وعلم السـياسـة والشـعر وفن الخطابة، حيث وضـع المنطق الصـوري الذي كان له أثر كبير على كثير من الفلاسـفة الذين أتوا بعده، كما بحث في الجدل وما يتصـل به من أقوال حجاجية، كما يعد كتابه «الخطابة« أقدم كتاب اهتم بالإقناع وأدواته، حيث درس الجدل في علاقته بالخطابة، يقول عبد الله صـولة:« إن الجدل والخطابة قوتان لإنتاج الحجج«[2]، وهو يؤكد في هذا القول التلازم الثنائي المتمثل في الجدل والخطابة فهما توأمان وهذه الصلة القوية المتلازمة أشار إليها أرسطو في قوله: إن الخطابة فرع من الجدل وأيضا فرع من علم الأخلاق يمكن أن يدعى بحق علم السياسة«[3].

فلم يكن غريبا أن تتهيأ للبلاغة شـروط النضـج داخل النسـق المعرفي الأرسـطي، فلقد استبطن «المعلم الأول» بشكل نقدي عميق الإسهامات السابقة عليه إسهامات (السفسطائيين وأفلاطون) وحولها، بإضـافاته الواسـعة وابحاثه المسـتفيضـة في أنماط القول الإغريقي، إلى قواعد جامعة ومبادئ منظمة[4].

1- كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، مراجعة عبد الله صولة، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص12.

2- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص 21.

3- أرسطو طاليس، الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص 30.

4- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، ط01، 1434هـ-2013م، ص46.

وبـالعودة لأرســـطو من خلال مؤلفه «الخطـابـة» لمعرفـة دلالـة ومعنى «الريطوريقـا «LaRhétorique، إذ يعرفها بقوله: «**فالريطورية (الخطابة) قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة**[1]».

يقول محمد الأمين الطلبة: «بحث أرسطو في الجدل وما يتصـل به من أقوال حجاجية قبل أن يبحث في البرهان وخصـائصـه البلاغية عامة والعلمية خاصـة، وركز خلافا لأستاذه أفلاطون على خصـــائص حجاجية مهمة هي: الرأي والاحتمـال والممكن والتخييل، على اعتبار أنها ذات دلالات بالغة، لا في حياة الناس فحسـب، لكن أيضـا في التواصـل بصـفة عامة، وفي فتح المجال أمام الآخر للإدلاء برأيه»[2].

وتمثل الحجاج عند أرســـطو في علاقة الحجاج بمجالين آخرين هما الخطابة والجدل، فقد أكد أرســـطو وجود الحجاج في الخطابة كما في الجدل، بمعنى آخر إن الخطابة تعتمد الحجاج شـأنها في ذلك شـأن الجدل مع اختلاف كامن في بنية الحجاج في كليهما، فهو في الخطابة حجاج بالمثل خاصة ولكنه في الجدل حجاج بالقياس في أغلب الأحيان، وإن كنا لا نعدم بين هذه الحجج تداخلا أشار إليه أرسطو في حديثه عن الخطابة، وما يهمنا أن الحجاج بهذا الشكل يصبح فعلا قاسما مشتركا بي الخطابة والجدل باعتباره سلسلة من الأدلة تفضي إلى نتيجة واحدة أو الطريقة التي تطرح الأدلة[3].

كما اهتم أرسطو بدراسة الجدل وأحله منزلة مهمة في الفلسفة، وجعل الغاية منه مقاربة الحقيقة، كما اهتم بالخطابة أيضا، فأرسى لها أسسا جديدة، وميز بين ثلاثة أجناس للخطبة: الجنس المشاجري، والجنس المشاوري، والجنس التثبيتي أو المنافري، فالخطبة الأولى فضائية

1 – ينظر: أرسطو: الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص، 9.

2– محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 31–32.

3– ينظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة مصر، ط3، 1979، ص393.

تلقى في المحاكم وتهدف إلى الإقناع بتحقق العدل، والثانية تلقى في التجمعات الشـــعبية تهدف إلى الإقناع بتحقيق المنفعة العامة، والثالثة تهدف إلى التثبيت وليس الإقناع.

فالحجاج عند أرســـطو يختلف من جهتي المخاطب والمخاطب، فطرفا الخطاب في المقام الحجاجي –في الغالب–يجمع بينهما عداء، فكلا الطرفين مدفوع بغايات شـــخصـــية ذاتية، وكذلك نجد الأمر عند أفلاطون من حيث يرى أن البلاغة أداة بدون موضوع أخلاقي، وأن الحجاج البلاغي يؤدي إلى الانقسام والطموح وتعظيم الذات على حساب الحقيقة الكلية والحكمة، وفي العالم الواقعي –وفق مقولات أفلاطون–تكون البلاغة ســـلاحا مســـتعملا في جذب المستمع لمسايرة مناقشة معينة لإرضاء مطامع المتحدث الشخصية، وفي هذه الحالة لن يكون للمتحدث أو المســـتمع علاقة بالحقيقة، فقد كان الحجاج بوصـــفه فنا للإقناع مهنة مفيدة ومربحة، وهذه الأبعاد ترتبط بالسفسطة التي لا تهتم بالحقيقة»[1].

لقد واصل أرسطو مواجهة الحجاج السفسطائي وتخليص الخطابة من تهمة التضليل والمخادعة من خلال نقطتين: اولاهما: توجيه الخطابة من كونها قائمة على التأثير والتملق إلى كونها عملية عقلية يراعى فيها المقام من خلال اختيار الحجج اللائقة، وكذلك يسمح فيها للمتلقي بقدر من الانخراط والمشاركة في الوعي بالحجاج والخطابي عامة[2]، أما النقطة الثانية فهي من خلال فتح باب التواصـــل الاجتماعي عن طريق إدلاء الآخر برأيه، إذ أصـــبحت الخطابة تعنى بقضـــايا الفرد والمجتمع والرقي بهما، فالصـــناعة القولية –من وجهة نظر أرسطو– شرط لا غنى عنه في الاجتماع البشري[3].

1– أيمن خميس عبد اللطيف أبو مصـــطفى، الحجاج في القرآن الكريم، رؤية جديدة، مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، العدد 40، ج01، 2015، ص 742.

2– محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج فشي البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص42.

3– المرجع نفسه، ص 46.

### ج- الحجاج عند شاييم بيرلمان وأولبريشت تيتيكا:

يمثل كتاب «**مصنف الحجاج البلاغة الجديدة**« المنشور سنة 1970، لشاييم بيرلمان وأولبريخت تيتيكا، أهم محاولة لتجديد نظرية الحجاج الأرسطية، فقد نشر هذا الكتاب المهم في مرحلة كانت فيه البلاغة قد استقرت في صيغتها المحسناتية الشعرية، وقد تبلورت هذه البلاغة أيضا مع **ستيفان تولمان** في كتابه: **استعمالات الدليل أو الحجة**، و**شارل هامبلان** في كتابه «**الأوهام**«، وعليه فثمة نوعان من الحجاج: حجاج عاد من البلاغيين الجدد، يستعمل آليات وتقنيات بلاغية منطقية، وفي هذا المجال ارتبطت البلاغة الجديدة بالحجاج ارتباطا وثيقا، فاستعملت تقنيات البلاغة في عملية الإفهام والإقناع، وقد اهتم بها كل من بيرلمان وتيتيكا، في كتابهما «**الوجيز في الحجاج: البلاغة الجديدة**«، فركز كل منهما على مبدأين رئيسين: القصد والمقام[1].

ولم تأت النظرية الحجاجية عند بيرلمان وتيتيكا من العدم بل «ولدت من صلب الإرث الكلاسيكي الأرسطي، الذي احتفل بالحجاج، وثمة في مستهل كتابهما إجابة صريحة تصل بحثهما «بتقليد قديم»، إن هو إلا الجدل والبلاغة الإغريقيتان«[2]، ولذلك يعلق بليت بأنهم استطاعوا أن يجعلوا من البلاغة مبحثا عصريا»[3].

وفي هذا السياق يقول جميل حمداوي: «وقد جدد بيرلمان وتيتيكا آراء أرسطو حينما حاولا أن يعيدا إليها طابعها الفلسفي الحقيقي؛ لأن البلاغة الأرسطية تحصر البلاغة في الإقناع، فتعدها خطابا حجاجيا بامتياز، وقد استبعدا تصورات أفلاطون والسفسطائيين لأنها تقوم على الجدل والسفسطة، والتشكيك، والمنهج المغالطي، والمناورة الواهمة، واعتماد المثل

---

1- جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 2014، ص25.

2- أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس – المكتبة الأدبية، الدار البيضاء، د.ت، د.ط، ص 07.

3- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ترجمة: محمد العمري، دار أفريقيا الشرق، بيروت لبنان، 1999، ص 22.

العليا المطلقة[1]»، ويعني هذا أن البلاغة في طابعها العام مرتبطة بالمقصـــدية الحجاجية وأن الحجاج حاضر فيها.

فعمل الباحثان على تخليص الحجاج من صـرامة الاسـتدلال الذي يجعل المخاطب به في وضـع ضـرورة وخضـوع واسـتلاب، كما عملا على تخليصـه من التهمة اللائطة بأصـل نســـبه وهو الخطابة وهذه التهمة هي تهمة المغالطة والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضـا، ودفعه دفعا إلى القبول باعتباطية الأحكام ولا معقوليتها[2]. ففصـلا الحجاج عن الخطابة والجدل واعتباره مبحثا خاصـــا لوحده قائما بذاته، فوصـــعا حدا له وتعريفا يميزه عن الخطابة والجدل، حيث يعرفانه بأنه:« درس تقنيات الخطاب التي من شـــأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التســـليم بما يعرض عليها من أطروحات أو تزيد في درجة التســـليم[3]، أي أن المتلقي له حرية الاختيار على أســـاس عقلي لا من خلال التأثير العاطفي، فيكون في حالة اقتناع لا إقناع»، ويقبل الخطاب دون تلبيس أو ضغط أو ما شابه ذلك.

وفي موضـــع آخر من الكتاب يحددان الغاية منه فيقولان:« غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح لها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان فأنجع الحجاج ما وفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى الســـامعين بشـــكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة[4].

ولذلك يرى بيرلمان أن الحجاج لا يكون في موضـع يسـمح له بادعاء اليقين، ولا جدوى من الحجاج ضد ما هو يقيني، وعلى حد تعبير محمد الولي فإن: «الحجاج لا يتدخل إلا في

---

1- جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، ص 26.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 298.

3- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال خصائصه الأسلوبية، ص 27.

4- عبد الله صـولة، الحجاج أطره، منطلقاته، وتقنياته من خلال مصـنف في الحجاج الخطابة الجديدة لبيرلمان، مقال ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 299.

الحالات التي يكون فيها اليقين موضــع طعن، فيصــبح الحجاج متفتحا على مجالات وعلوم متعددة، وهي بتعبير آخر توســـيع للبلاغة إلى الحدود البعيدة، وذلك عبر دمج الجدل والإنســـانيات عامة، والتحاور اليومي العملي، في هذا النموذج الموحد الذي دعاه البلاغة الجديدة، حيث شارك بين كل أشكال الكلام، سواء النفسي الشخصي أو الثنائي أو الجماهيري أو الشعري أو خطاب المختصين في مجال القانون والعلوم الإنسانية، واللافت للنظر هو هذا الجمع بين الخطاب الشعري وخطاب العلوم الإنسانية[1]». فما بين موضوع وحوار ومتخاطبين وجدال ينشأ الحجاج.

وقام بيرلمان وتيتكا بالتمييز بين خطابين: خطاب إقناعي، وهو يرمي إلى إقناع جمهور خاص وحجاجي اقتناعي وهو حجاج يرمي إلى أن يســلم به كل ذي عقل[2] ويمكن توضــيح ذلك من خلال هذا المخطط:

**الخطاب الإقناعـي : خطاب ⟵ جمهور خاص.**

**الخطاب الاقتناعي : ⟵ المرء + نفســـــــه.**

كما عمل **بيرلمان وتيتيكا** على توسيع الموضوع بالخروج من دوائر الأجناس الخطابية الأرسطية الثلاث: التشاورية، والاحتفالية، والقضائية، فبلاغته تهتم بالخطابات الموجهة إلى كل أنواع المستمعين سواء تعلق الأمر بجمهور مجتمع في ساحة عمومية، أو تعلق باجتماع المختصـــين، أو بشـــخص واحد أو بكل الإنســـانية، بل إنها تهتم بالحجج التي قد يوجهها الشخص إلى نفسه، في مقام حوار ذاتي[3].

1- محمد الولي، مدخل إلى الحجاج: افلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، ص35.

2- عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج، ص 301.

3- محمد الولي، مدخل إلى الحجاج: افلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، ص33.

فربط بيرلمان وتيتيكاه الحجاج بفن الإقناع إذ نظرا إليه بوصـــفه: تقنيات خطابية تتيح تحفيز الأذهان على الانخراط فيما يعرض عليها من أطروحات أو تقوية هذا الانخراط. والملاحظ على التعريف أن الحجاج عند بيرلمان وتيتيكاه ركزا في التقنيات الخطابية التي فعلها المتكلم لإقناع المخاطب بالرأي المدافع عنه، وهي تقنيات لا يمكن تفعيلها إلا عبر إجراء الحوار[1].

ولمزيد بيان عن نظرية بيرلمان للحجاج يمكننا رصدها في هذا الجدول:

- **تصور بيرلمان وتيتيكا للحجاج[2]:**

| الباعث | طبيعة الموضوع | العلاقة بين الطرفين اثناء الحجاج | الحجج دورها طبيعتها شروطها | المحور | الغاية | الغاية الأسمى |
|---|---|---|---|---|---|---|
| الاختلاف | الاحتمال والإمكان | تفاهم تقارب وتعاون | الترجيح المعقولية المقامية | المتلقي | الاستمالة التأثير العملي (الإقناع) | الحرية |

1- ربيعة العربي، أشرف فؤاد، الحجاج بين الجدلية الصورية والجدلية التداولية، ص 56.

2- هذا الجدول مستفاد من درس الدكتور: جميل عبد المجيد، الأستاذ بجامعة حلوان، على قناته: النقد الأدبي في شبكة اليوتوب، الرابط:

(30) (The new Rhetoric خلاصة نظرية بيرلمان في الحِجاج ( الخطابة الجديدةYouTube -

وفي تحليل هذا المخطط نقول إن الباعث الأول للحجاج هو الاختلاف، فلا نحاجج في موضـــوع متفق عليه، أو يقيني كالحقائق الرياضـــية مثلا، وإنما في أمور تحتمل أكثر من تأويل، فالعلاقة بين طرفي الحجاج هي علاقة إيجابية تروم بلوغ الحقيقة في خطابها، فلا تعصـب لغير الصـواب، فتكون طبيعة الحجج ليس القطع أو احسـم بل الترجيح في تفسـير على آخر، لتكون بصورة منطقية مقبولة، يفرضـها مقام معين وسياق معين، تراعي الجمهور ومختلف الســياقات فيها، وغايتها هي الاســتمالة والتأثير العملي في ســلوك الملتقي وهي الإقناع، وغايتها الاســمى هي الحرية، لأن نظرية بيرلمان جاءت في ســياق الثقافة الغربية شهدت تنوعا في الأفكار في شتى المجالات ولا سبيل لإقناع الآخر إلا بالمحاجة والإقناع.

ومما ركز عليه بيرلمان في نظريته الحجاجية هو اهتمامه بالشـكل حال كونه عنصـرا داخلا في العملية الحجاجية، وليس عندما يكون عنصـرا أسـلوبيا جماليا فحسـب، لأن ذلك – فينظره–يذهب بالفكرة الأولى على حساب الأخيرة، مما يجعل السامع ينجذب خلف المظاهر الجمالية ويهمل دلالاتها الحجاجية، من هنا وجدناه في «مصنف الحجاج« يؤكد على ضرورة الفصل بين البلاغتين الحجاجية والأدبية»[1].

ومما ســبق من مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا أنهما ركزا على التقنيات الحجاجية في الخطاب، وهي صـلب النظرية الحجاجية عندهم، فقد فصـلا فيها في كتابيهما «مصـنف الحجاج» وصـــنفها التقنيات إلى نوعين: نوع يقوم على طرائق الوصـــل، والنوع الثاني: يقوم على طرائق الفصل.

**فالأولى:** هي الآليات التي تقرب العناصـــر المتباينة وتمكن من إقامة روابط علاقية بينها، كي يمكن دمجها في بنية حجاجية متماســـكة موحدة، وقد أفرد الكتاب لهذا النوع الفصـــول الثلاثة الأولى من القســم الثالث، والنوع الثاني: عبارة عن تقنيات تســتخدم بهدف

1– محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص127.

تفكيك اللحمة الموجودة بين عناصر تشكل كلا لا يتجزأ، وغالبا ما تستخدم هذه التقنيات في تفكيك الأبنية الحجاجية التي يخشـــى المتكلم على نجاح حجاجه منها، وقد أفرد لها الفصـــل الرابع من القسم الثالث[1].

وهكذا ســـعت نظرية بيرلمان وتيتيكا إلى إعادة الاعتبار لبلاغة الخطاب؛ بتصـــحيح مســـارها عن طريق الاســـتفادة من المراحل الســـابقة (الماضـــي)، تحديدا عند اليونان، وكذا تصحيح الأخطاء التاريخية التي وقع فيها المتقدمون من البلاغيين، بغية رسم صورة صحيحة وواضحة عن الخطابية[2].

فالطرائق الاتصالية تنقسم إلى عدة حجج أهمها:

- **الحجج شـــبه المنطقية**[3]: التي تعتمد في قوتها الإقناعية على بعض البنى المنطقية مثل: التناقض، التماثل التام والجزئي، وقانون التعدية وغيرها.

- **الحجج المؤسســـة على بنية الواقع**[4]: وهي حجج تســـتخدم الحجج شـــبه المنطقية للربط بين أحكام مســـلم بها وأحكام نســـعى إلى تأســـيســـها وتثبيتها وجعلها مقبولة ومسلما بها.
- **الحجج المؤسسة لبنية الواقع:** وتقوم على مستويين:

**أولهما:** تأســـيس الواقع بواســـطة الحالات الخاصـــة كالمثل الذي يؤتى به لتأكيد الفكرة المطروحة أو لحض خلاف بارز أو متوقع البروز، والاســـتشـــهاد بالنصـــوص ذات القيمة السلطوية كالمقولات الدينية مثلا.

---

1- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص127.
2- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص70.
3- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص128.
4- المرجع نفسه، ص 128.

**ثانيهما:** اســـتخداما حجاجيا لأنه في الحقيقة ليس قائما على علاقة تشـابه وإنما «تشـابه علاقة»، ثم إن كون وجه الشـبه فيه عقليا هو أمر يمنح المخاطب متعة كبيرة وتسـليما بالفرضـيات المقدمة وذلك عندما يكشـف دقة وجه الشـبه وطرافة الاسـتدلال بالتمثيل[1].

- **الطرائق الانفصالية في الحجاج:** فلا يقع هذا الفصل إلا في العناصـر التي تؤلف وحدة واحدة يتم تجزئتها لغايات حجاجية، من ذلك توظيف عناصـــر الربط والوصـــل والعطف النحوية في الخطاب الحجاجي، وكذلك استخدام جمل اعتراضية تحمل أفكارا معينة مؤكدة أو ناقضة لما قبلها أو بعدها، وغالبا ما يستخدم في ذلك الحدود والتعريفات[2].

- **مقدمات الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا:**

إن حصـــيلة هذه المقدمات الحجاجية كلها:« أن يكون الخطاب في الحجاج على قدر المقام بحيث يتطابق موضـوع المقام وأسـلوبه، فلا يضـطر بذلك المحاجج في فترة لاحقة من خطابه إلى التراجع أو تغيير المواقف أو المواقع»[3]. وعليه فالخطاب عندهما يبنى على جملة من القضـــايا والتصـــورات والفرضـــيات التي ينطلق منها المحاجج في خطته الحجاجية وهي كالآتي[4]:

- **الوقائع:** وتمثل ما هو مشـــترك بين عدة أشـــخاص أو بين جمع من الناس، وتنقســـم إلى وقائع مشاهدة معاينة أو مفاهيم فلسفية أو دينية»[5].

---

1- ينبه بيرلمان إلى أن التمثيل في الحجاج يختلف عنه في الإبداع، ففي حين لا شـــيء يمنع من أن يطول التمثيل ويمتد في مجال الإبداع، يطلب التمثيل في مجال الحجاج أن يلتزم بحد معين وإلا فقد طاقته الإقناعية، وإن إطالة التمثيل تكون أحيانا لغاية أن تثبت صـــحته، لكن تلك الإطالة قد تجعله عرضـــة لتجريح المخاطب". محمد ســـالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 132.

2- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص132.

3- ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 133.

4- هذه المقدمات مختصرة من كتاب: حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج، من ص 308-311.

5- حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج، ص 308.

- **الحقائق:** وهي أنظمة أكثر تعقيدا من الوقائع وتقوم على الربط بين الوقائع ومدارها على نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية أو دينية، (حقائق دينية مفارقة للتجربة).

- **الافتراضات:** وهي شأنها شأن الوقائع والحقائق؛ تحظى بالموافقة العامة، ولكن الإذعان لها والتسليم بها لا يكونان قويين حتى تأتي في مسار الحجاج عناصر أخرى تقويها.

- **القيم:** وهي تجعل السـامع يذعن لها لما يطرح عليه من آراء، وهي نوعان: مجردة ومحسوسة، فالمجردة من قبيل الحق والعدل، والمحسوسة مثل: الوطن والمسجد وغيرها كثير.

- **الهرميات:** وهي آلية تتدرج فيها القيم وهي نوعان: هرمية مجردة مثل قولنا العدل أفضـل من النافع، ومحسوسة مثل قولنا: الإنسان أعلى درجة من الحيوان.

- **المواضـع:** وتحدد المواضـع خصـائص فكرية أو أدبية كما تحدد خصـائص أمة من الأمم بعينهـا، فتكون في مجموع العلوم أو تخص علمـا واحـدا دون غيره من العلوم كمواضـع الرياضـيات ومواضـع القانون وغيرها، والمواضـع هي الطرائق التي يسـتخدمها الخطيب طلبا للتصديق وهي أنواع تنظر في كتاب: عبد الله صولة أهم نظريات الحجاج من الصفحة 311 فما بعدها.

وهكذا سعت نظرية بيرلمان إلى إعادة الاعتبار لبلاغة الخطاب؛ بتصـحيح مسارها عن طريق الاستفادة من المراحل السابقة (الماضـي) تحديدا عند اليونان، وكذا تصـحيح الأخطاء التاريخية التي وقع فيها المتقدمون من البلاغيين؛ بغية رسـم صـورة صـحيحة وواضـحة عن الخطابية، ولذلك وسع بيرلمان مجالها قصد التأكيد على أهميتها ومكانتها بين العلوم الأخرى، بخلاف ما كان سائدا عند بلاغيي اليونان قللوا من دورها وحصروها حدودها.

**د- الحجاج عند أوزوالد ديكرو وجون كلود أنسكومبر[1]:**

ركز كل من أوسكمبر وديكرو على الحجاج في اللغة، فقاما بدراسة الجوانب الحجاجية في اللغة، ووصفها انطلاقا من فرضية محورية ألا وهي:« أننا نتكلم عامة بقصد التأثير»، أي: تحمل اللغة في طياتها بصـــفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية تتجلى في بنية الأقوال ذاتها، صوتيا، وصرفيا، وتركيبيا، ودلاليا، ومن ثم تنتمي دراسة الحجاج إلى البحوث التي تسعى إلى اكتشاف منطق اللغة، أي القواعد الداخلية للخطاب، والمتحكمة في تسلسل الأقوال وتتابعها في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب»[2].

فوظيفة اللغة ليســت وظيفة تواصـــلية إخبارية فقط، بل هي وظيفة حجاجية بالدرجة الأولى، لذا فالتواصـــل والإخبار هي وظيفة ثانوية لها، لذا تعارضـــت النظرية الحجاجية مع كثير من النظريات القديمة والحديثة على غرار نظرية بيرلمان ومايير وغيرهم.

فإن كان بيرلمان وتيتكا ســـابق، قد عملا على تأســـيس المهاد المنهجي والمعرفي في الدرس الحجاجي، من زاوية المنطق والعقل (الإقناعي والاقتناعي)، فإن نظرية (الحجاج في اللغة) لدى ديكرو وتلميذه أنسكومبر هي نظرية لسانية، تهتم بالوسائل والأدوات اللغوية، التي يمنح منها أطراف الحجاج، بوصفها المستودع الأهم في صناعة الحجج، ومن ثم يصبح إيقاع الحجاج في التأثير والإقناع هو من إيقاع اللغة في الأصل، ولكن حسب قوة المستجير بها في المقام الحجاجي، فالنموذج الحجاجي الذي قدمه ديكرو وأنســكومبر هو عبارة عن:« نظرية لســـانية تدرس الحجاج في اللغة، باعتباره ظاهرة لغوية، الحجاج بالنســـبة إلى هذا

---

1- يعد أوزوالد ديكرو:" أحد كبار علماء الدلالة والتداوليات في أوربا، والذي خصـــص جزءا كبيرا من مشـــروعه العلمي لدراســة الحروف والروابط والأدوات لمدة تقرب من 40 ســنة، هذا العالم ظل يدرس الفروق القائمة بين الأداتين الفرنســية: Peu، و Unpeu، لمدة تزيد عن ربع قرن، ودرايته لهاتين الأداتين كانت وراء اكتشافه لكل النظريات اللغوية التي وصفها: نظرية الاقتضـــاء، نظرية الحجاج في اللغة، نظرية الأصـــواتية أو تعدد الأصـــوات". ينظر كتاب: محمد بن ســعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، مركز نماء للبحوث والدراســـات، بيروت لبنان، ط01، 2014م، ص 62-63.

2- جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، ص35. نقلا عن أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص08.

اللغوي، فعل لغوي، ووظيفة أســاســية للغة الطبيعية، ثم إنه مؤشــر له في بنية اللغة، فهناك أدوات وروابط وعبارات لغوية، يتمثل دورها الوحيد والأســـاســـي في القيام بالعمليات الحجاجية»[1].

وظهرت هذه النظرية في 1973م، حيث ألف كل من أنسـكومبر وديكرو كتابا بعنوان: «الحجاج في اللغة» بسطا فيه نظريتهما، التي تضرب بجذورها في الأصول التداولية، حيث اسـتفادا من نظرية أفعال الكلام كما عند «سـيرل» و«أوسـتين» و«غرايس» خاصـة واقترحا إضافة فعلين هما:« فعل الاقتضاء، وفعل الحجاج»، ينضاف إلى هذا أن الحجاج يتميز عن البرهان أو الاسـتدلال المنطقي بكونه يتأسـس على بنية الأقوال اللغوية وتسـلسـلها واشـتغالها داخل الخطاب»[2].

فَهَمُّ الباحثان ليس بناء الحجج على الأسس الفلسفية أو المنطقية أو البلاغية، ومن ثم لم ينشـــغلا بوقائع الإقناع، بل بحثا في الدور الحجاجي الذي يناله الكســـاء اللغوي لهذه الوقائع«، ولذلك انتهيا إلى أن اللغة تحمل في طياتها بعدا حجاجيا كامنا في صـــميم بنيتها الداخلية مسـجلا فيها وليس عنصـرا مضـافا إليها، ومن ثم فمعنى الأقوال لا ينفصـل على طابعها الحجاجي[3]، ولذلك رفضـــا مقولة أن هناك فصـــلا بين الدلالة والتداولية، فاقترحا مصـطلح التداولية المدمجة، ومجال البحث فيها هو الجزء التداولي في أبنية اللغة وتوضـيح شـــروط اســـتعمالها الممكن، فالتداولية المدمجة في الدلالة لا تعني بالبحث عن الجوانب التداولية خارج إطار اللغة، وإنما تبحث عنها داخل بنية اللغة نفســـها[4]. فيســـتند ديكرو وأنسكومبر إلى أن شروط الاستعمال التخاطبي والمقامي للملفوظات، لا توجد إلا مدمجة في

1- محمد بن ســـعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، مركز نماء للبحوث والدراســـات، بيروت لبنان، ط01، 2014م، ص63.

2- ينظر: جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، ص 36.

3- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص95.

4- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج بإشراف عبد الله صولة، ص 353.

الدلالة، فهي ليسـت مخرجا أخيرا لها، فهما لا يفصـلان بين البعد الدلالي والبعد التداولي في الخطاب، فمعنى أن ملفوظ، وحتى في الحالة التي نقدم فيها مفهوما للكلمة الأكثر ضيقا (أي الأكثر نحوية) لا يمكن أن يوظف دون استحضار مقصديات معينة لتلفظه[1].

ويعرف ديكرو الحجاج في اللغة بقوله:« إن الحجاج يكون بتقديم المتكلم قولا ق01، أو مجموعة أقوال، يفضـي إلى التسـليم بقول آخر ق02، أو مجموعة من الأقوال، فالقول الأول يمثل حجة ينبغي أن تؤدي إلى ظهور قول ثان، ويكون القول الثاني صريحا أو ضمنيا»[2].

فالقول الأول يعتبر حجة مؤدية إلى نتيجة في القول الثاني سـواء كان هذا صـريحا أو ضـمنيا، ولا يكون هذا إلا من طريق اللغة الموظفة بين المتحاجين، وكل هذا ضـمن سـياق معين.

ويوضـح العزاوي ذلك بقوله:« فالأقوال التي يتكون منها اسـتدلال ما، مسـتقلة بعضـها عن بعض بحيث أن كل قول منها يعبر عن قضـية ما، أي يصـف حالة ما، أو وضـعا ما، من أوضـاع العالم باعتباره واقعيا متخيلا، ولهذا فإن تسـلسـل الأقوال نفسـها، ولكنه مؤسـس على القضايا المتضمنة فيها، أي على ما تقوله أو تفترضه بشأن العالم»[3].

مثال ذلك كأن يقول الواحد منا: أنا جائع، فهو بالضـرورة في حاجة لطعام حتى يشـبع، أنا متعب إذن هو في حاجة للراحة، الجو جميل، لنذهب في نزهة، الساعة تشير إلى الثامنة، لنسرع، عليك أن تجتهد لتنجح، وغيرها كثير.

المثال: ق1 ـــــــــــــــــــــــــــ أنا متعب ...: ق01 حجة.

ق2 ـــــــــــــــــــــــــــ إذن أنا بحاجة إلى الراحة ...: ق02 نتيجة.

---

1- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص95-96.

2- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال خصائصه الأسلوبية، ص 33.

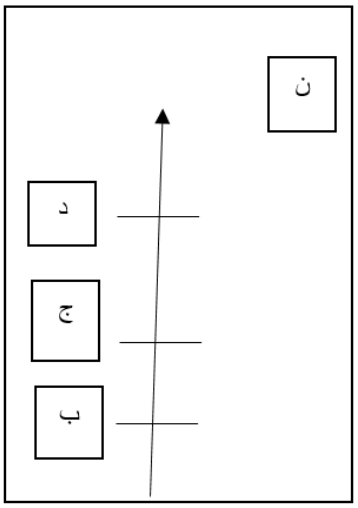
3- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 17.

فهذه المقولات مكونة من مقدمة هي أقوال تمثل حججا، تخلص إلى نتائج معينة،

وقد بنى ديكرو وأونسكمبر نظريتهما على جملة من المفاهيم المتصلة بها سنبينها فيما يأتي:

**1- المواضـــع الحجاجية:** وهي عماد الحجاج والخلفية التي يبنى عليها النشـــاط الحجاجي، إنها قواعد عامة مقبولة جماعيا، تعكس الجهد المبذول من طرف المتكلم لتبرير وضـــعية ما، أو موقف أو فعل، وجعله مقبولا»[1].

**2-السـلالم الحجاجية:** انطلاقا من أن أي حقل حجاجي ينطوي على علاقة ترتيبة (الحجج) نسـميه سـلما حجاجيا، ويعرفه العزاوي بأنه علاقة ترتيبية للحجج أيضـا، **يمكن الرمز لها كالآتي:**




- **ن: النتيجة، «ب» و «ج» و «د»: حجج وأدلة تخدم النتيجة «ن».** فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما، علاقة ترتيبية معينة، فإن هذه الحجج تنتمي إذَّاك إلى نفس السـلم الحجاجي فالسـلم الحجاجي، هو فئة حجاجية موجهة، ويتسم السلم الحجاجي بالسمتين الآتيتين:

1- ينظر: محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، ص 64.

- أ-كل قول يرد في حجة ما من الســـلم، يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه بالنسبة لـ «ن».
- إذا كان القول «ب» يؤدي إلى النتيجة «ن»، فهذا يســـتلزم أن «ج» أو «د» الذي يعلوه درجة يؤدي إليها[1].

وفي إجمال لافت ومبدع لإســـهامات ديكرو، حدد الدكتور طه عبد الرحمن الســـلم الحجاجي بكونه مجموعة غير فارغة من الأقوال، مزودة بعلاقة ترتيبية ومستوفية للشرطين التاليين:

- أن كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم من القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال الأخرى.
- أن كل قول في الســـلم كان دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى«[2].

وبالمثال يتضح المقال، مثل قولنا:

- حصل زيد على الشهادة الابتدائية.
- حصل زيد على الشهادة الثانوية.
- حصل زيد على شهادة الإجازة.

هذه الأمثلة الثلاثة تعتبر حججا، كما أنها تشـــكل ســـلما، نتيجته / مدلوله كفاءة زيد العلمية، فيتضح من خلال السلم الحجاجي أن الحجج ليست مطلقة كما أنها لا تتساوى بل

1- ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 20-21.

2- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 104-105.

تتدرج قوة وضعفا، مما يعني أن «المحاجة» لا تتحدد بالمحتوى الخبري للقول ومدى مطابقته لحالة الأشياء في الكون، وإنما هي رهينة اختيار الحجة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة محددة«[1].

**3- القرائن الحجاجية:** تتضـــمن اللغة أدوات وروابط حجاجية لا يمكن أن نعرف قيمتها الحجاجية إلا بالعودة إلى سياقها، ولذلك يعد الحجاج فعلا لغويا مؤشرا عليه بروابط وأدوات وعبارات، مهمتها الرئيسة توجيه الملفوظ وجهة حجاجية، وهي نوعان:

**أ- العوامل الحجاجية:** وهي عناصر لغوية إسنادية نحوية أو معجمية، تربط مكونات القول الواحد كالحصـــر والنفي والشـــرط، ووظيفتها هي حصـــر الإمكانات الحجاجية لمحتوى الـــمـــلـــفـــوظـــات وتـــحـــويـــلـــهـــا مـــثـــل: صـــــيـــــغ: peu/ presque، في اللغة الفرنسية[2].

**ب- الروابط الحجاجية:** هي مكونات لغوية تداولية تربط بين قولين (وأكثر) داخلين في استراتيجية حجاجية واحدة، بحيث تسمح بالربط بين المتغيرات الحجاجية (بين حجة ونتيجة، أو بين مجموعة حجج)، وهي صنفان:

- روابط مدرجة للحجج مثل (لأن، لكن ...)
- روابط مدرجة للنتائج مثل: (إذن، أخيرا...)

وعموما فإن العلاقة بين الحجة والنتيجة ليســـت اعتباطية، بل هي ناجمة عن توجيه تحكمه المشيرات اللغوية الحجاجية.

**4- الاتجاه الحجاجي:** إذا كان الحجاج يقتضي تسلسلات خطابية واشكالا معينة من التتابع، تقود إلى استنتاجات، وحسب قول نور الدين جعيط: « فإن التوجيه الحجاجي يعني إسناد اتجاه معين لقول ما بغاية بلوغ نتائج محددة، ولا يخفى أن التوجيه الذي يوســـع أو يضـــيق الاحتمالات الحجاجية ليقودها في اتجاه معين، تحدده البنية اللغوية للخطاب»[3]، وهو كذلك

---

1- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ص 370.

2- ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 100.

3- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص99.

اســتراتيجية تروم توجيه القول /الحجة وجهة تخدم النتيجة التي يســعى المتكلم إلى تحقيقها، وهذا التوجيه تحدده البنية اللغوية للخطاب، ولا دخل للاستدلال المنطقي فيه، فالحجاج كامن في المعطيات اللغوية المستعملة من طرف المتكلم»[1]. وحتى يتوجه الحجاج في نسق واحد، يوظف المحاجج قرائن ووسائل لغوية تنتظم فيها العلاقات في حجاجه بصورة مناسبة.

**5- القسم الحجاجي:** حسب ديكرو فإن المقصود بالقسم الحجاجي، هو أن يعمد المتكلم في مقام خطابي معين إلى وضـــع قولين (ق01، ق02) يعتبرهما حجتين تخدمان نفس النتيجة، ومن ثم فإن القســم الحجاجي يقوم على تضــافر الحجج لخدمة اســتراتيجية واحدة، ويشــير ديكرو إلى أن القسم الحجاجي ذو طبيعة نسبية لأنه يتغير بحسب الوضعية التي يتلفظ فيها المتكلم (الوضـــعية الإيديولوجية والاجتماعية والزمانية والمكانية ...) ولأنه محكوم بطبيعة النتائج التي يخدمها، فمتى تغير اختيارها تغير القسم الحجاجي[2].

6- **القوة الحجاجية:** إن الحجج المنتمية لنفس القسم الحجاجي تتفاوت لأنها ترتبط فيما بينها بعلاقة تراتب، ففيها حجج فردية وحجج ضـــعيفة، وهذا التدرج في الحجج هو ما يكســـب الحجاج في اللغات الطبيعية إمكاناته الغنية والواســـعة ويجعله مخالفا للبراهين المنطقية والرياضية، فاعتماد الحجاج على الحجة، وليس على الدليل البرهاني، والحجة كما أقر ديكرو «تؤكد النتيجة ولا تفرضـــها، مادام الفرض يلغي التعدد كما التفاوت، فالعلاقة التراتبية بين الحجج واختلاف درجات قوتها سيقود ديكرو إلى تمثيل هذه العلاقة ضمن ما سماه السلم الحجاجي[3].

بهذا نلاحظ مما ســـبق من عرض أفكار هذه النظرية لدى ديكرو وأنســـكومبر أنها مترابطة وواســـعة ومتنوعة في آن واحد، تجمع بين الكلي والجزئي في الاختبارات الدلالية

---

1- نورالدين جعيط، الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وابعادها الحجاجية، علام الكتب الحديث، إربد الأردن، 2016، ص132.

2- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 100.

3- المرجع نفسه، ص 100. 101.

اللغوية، والبســيط والمركب من الأســاليب، ولا يمكن فهم الفهرس العام لهذه النظرية إلا من خلال الوعي بأنها تدور في ذلك (القول، وعمل القول، والتأثير بالقول)، وهي الملامح المهمة لنظرية أفعال الكلام، كيف ننجز الأشـياء بالكلمات، لدى اوسـتين[1]. فعلى محكها بنى ديكرو مشروعه المتصل بالحجاج في اللغة وفق نظريته الجديدة.

### هـ- الحجاج عند ميشال ماييـر[2]:

يتناول ميشـــال ماييـر الحجاج انطلاقا من تأمل فلســـفي يفضـــله عن الأنطولوجيا والميتافيزيقا، وبالتالي مقاربته البلاغية التي تمثل خاصـــيتها الحجاجية ســـمة ثابتة[3]، فهو ينطلق من العلم، ومنه إلى اللغة، والأدب مرورا بالأخلاق، حتى استقرت في الأنطولوجيا[4].

يتصـور ماييـر الخطاب اللغوي وكبيعته ووظيفته بأنه ركن أسـاسـي من أركان التفلسـف لديه، بل لعله منطلق عملية التفلسف ذاتها فهو الذي به تكون ثم تنشأ لتستقر قاعدة الصرح الفلسفي العام الذي بصدد بنائه وهو صرح يشمل مجالات فلسفية عديدة فيما بعد[5].

---

1- ينظر: محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، ص 65.

2- هو أستاذ الفلسفة في جامعة بروكسل، ومدير المجلة الدولية للفلسفة، ومؤسس المركز الأوروبي لدراسة الحجاج، وعرف باهتمامه بسؤال المعرفة الحديثة ومصيرها، والاهتمام المشترك بين الفلسفي والبلاغي في الفكر الحديث؛ أي ما سماه: ثنائية اللغة والعقل، وله جهده المعروف في وسـم آفاق جديدة للتفلسـف المعاصـر في العلم، واللغة، والبلاغة، والأخلاق. ينظر: محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، ص 66.

3- فيليب بروطون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر: محمد صـالح ناحي الغامدي، مركز النشـر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ط01، 1432هـ-2011م، ص104.

4- محمد علي القارصـي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسـاءلة لميشـال ماييـر، مقال ضـمن كتاب أهم نظريات الحجاج بإشـراف حمادي صـمود، ص 387-388. والأنطولوجيا: هي في الأصـل الفلسـفة الأولى عند أرسـطو وهي العلم بالوجود من حيث هو وجود، وهي بمعنى قريب من الأول، علم الجوهر في فلسـفة ديكارت وفلسـفة ليبنيتز، ينظر ياسـين حسـين علوان الويسـي، الأنطولوجيا في المصـطلح والمفهوم والاسـتعمال الفلسـفي، سـلسـلة مصـطلحات معاصـرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، ط01، 1440هـ-2019م، ص10.

5- المرجع نفسه، 388.

لأنه رأى أن العقلانية الأوروبية عرفت انهيارات متتالية منذ مطلع القرن العشـــرين، قادتها إلى العدم أو التشـيئ تارة، وإلى الحرب تارة أخرى، ومرد ذلك في تصـوره حسـب ما يقول: «إلى انبناء هذه العقلانية على أسس المقتضى والحكم وعدم التناقض، والتي انغرست في صـلبها منذ أرسـطو وعلى الرغم من أن المشـروع الديكارتي قد قدم نفسـه بمثابة تجاوز الأرسطية، وبوأ «الذات المفكرة» موقع الضامن والمكون لعلمية التفكير»[1].

لهذا يقول محمد علي الفارصـي: «انطلق مشـروع مايير الفلسـفي من وعيه الحاد بأزمة الفلسفة الغربية المعاصـرة وهي ليست في نظره سوى أزمة العقل الغربي، وهذا ما يشير إليه دوما وخاصـة في الفصـل الثالث من كتابه De La Problématologie، حيث يقول: إن العقل الغربي في أزمة»[2]. وهي ما يترجمه بعض الفلاسـفة بوهم الذات الخالصـة كما سـبق وبينا ذلك.

فمايير حسـب محمد علي القارضـي : «يريد العودة بالفلسـفة إلى وظيفتها الأولى التي ليست إلا المساءلة التأسيسية، وعلى هذا الأساس يعود ميشـال مايير إلى الفلسفة اليونانية ليبحث فيها عن نشأة السؤال الذي اقترن بميلاد الفلسفة والنظر في ابعاده وخصوصياته»[3].

انطلاقا مما سـبق فإن مايير يرى أن الحجاج متصـل بتحديد طبيعة الكلام ووظيفته التساؤلية، لما كان الكلام إثارة للسؤال أو استدعاء له لزم أن يتولد عن ذلك نقاش يولد بدوره حجاجا، فالحجاج لديه مباحث لاستعمال الكلام، لأن الكلام يتضمن بالقوة سؤالا يستمد منه

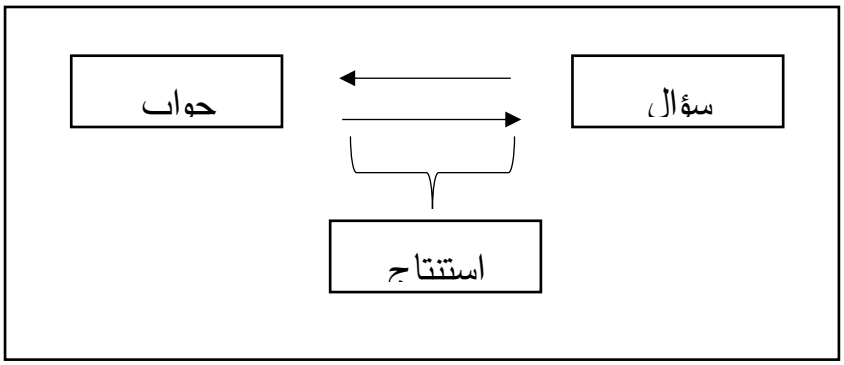
---

1- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 103. فميشـال مايير أدرك هذه الفوضـى التي مسـت العقلية الأوروبية والذات المتعالية التي تلغي أي مساءلة لها، بل حتى الشك في النسق الديكارتي ما هو إلا صيغ إثباتية للتفكير، فكيفما كان القول وكيفما كانت المعرفة فإن العودة للذات وهويتها الكاملة، ما يسميه الفلاسـفة الذين ثاروا ضـد هذه العقلية بوهم الذات الخالصة. ينظر عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 104.

2- محمد علي القارصـي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسـاءلة لميشـال مايير، مقال ضـمن كتاب أهم نظريات الحجاج بإشراف حمادي صمود، ص 389.

3- المرجع نفسه، ص 389.

دلالته، والحجاج لا يتصل بضرب من الخطابات مخصوص بل يشمل كل ضروب الخطاب الشفوي والمكتوب الأدبي وغيره[1]. ويمكن ترجمت ذلك في المخطط الآتي:




فالحجاج عنده نتيجة حتمية لنقاش بين طرفين يؤدي إلى التسليم بأمر أو موقف معين، ينطلق من تساءل بين طرفي الخطاب.

فإن رهان الحجاج كما يقول عبد اللطيف عادل: «مفاوضـــة المســافة بين المتخاطبين، والتي تطبع لزوما كل مواجهة إقناعية، إنها في صـــلب قرارات الناس مواقفهم، إذ مع تهاوي الموضـوع الكانطي الخالص، فإن الناس لم يعودوا إلا ناسـا، وليسـوا متعالين عن التاريخ، لم يعد هناك إلا أفراد مختلفون، مرة يتنافسـون ومرة ينسـجمون، ولكنهم في كل الأحوال مرغمون على التفاوض حول اختلافاتهم للعيش المشترك»[2].

كما بحث مايير الأســس الخطابية في نظريته، فينطلق من دراســته للخطابة وعلاقتها بالحجاج من نظرية أرسـطو التي تتناول الإيتوس(الأخلاق) والباتوس (الانفعالات) واللوغوس (الخطاب)، ليعيد صياغتها في قالب جديد يتكون من: الأخلاق، والسؤال، والجواب[3].

1- محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، ص 394.

2- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 108.

3- ينظر: محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج بإشراف حمادي صمود، ص 399.

فالأخلاق تتعلق بالمتكلم، أما الســـؤال والجواب فهما متعلقان بالرســـالة أو باللوغوس، والحجاج مرتبط حسبه بالأخلاق المنضوية داخل الخطاب والممثلة للمتكلم في حد ذاته.

وعليه فقد عدل مايير النموذج الأرسطي ويؤكد هنا أن بلاغة السؤال والجواب / بلاغة الاستشكال لديه:« تشغل مساحة مركزية في التصورات التي يشكلها الإنسان عن نفسه وعن العالم؛ لأن موضـــوعها هو أوجه اســـتعمال الخطاب المنذور، لإثارة الإعجاب كما للإقناع، وللترافع كما للتداول، وللاســـتدلال كما للافتتان، لذلك شـــدت إليها الانتباه منذ القديم، قبل أرسطو، وهي تستمر إلى اليوم في ممارسة جاذبيتها، فالسياسة تستدعيها، وهواجس السعادة والعدل والمنفعة التي تقود المجتمعات لا تفتأ تتطلبها»[1].

ومن المباحث التي اهتم بها ميشـال مايير الصـورة البلاغية، فهذه الأخيرة بحكم طابعها المجازي، فهي تبعد الجواب الصـــريح، وهو ما جعله يتطلع لمبحث آخر كما يســـميه محمد علي القارصـي: «هو مبحث الضـمني والريح في نظريته الحجاجية، فالمصـرح به هو ظاهر السـؤال أما ما هو ضـمني فهي تلك الإمكانات المختلفة للإجابة عن السـؤال الواحد»[2]، ولذا يختلط مســـار المعنى مما يســـتوجب البحث عن إمكانيات أخرى وراء ظاهر الســـؤال، فمع الضمني يتوسع التأويل، وتتعدد الأسئلة/ الأجوبة، وكلما توسع التأويل قوي الحجاج[3]. أي إن الصورة البلاغية إذا ما وظفت في خطاب معين فإنها لا تتمظهر بصورة صحيحة بل بصورة ضـــمنية توجب على المتلقي أن يتســـاءل عن وجه التقارب بين نص الخطاب والصـــورة البلاغية[4] ومن ذلك ما ضـربه مايير مثلا لذلك: محمد أسد. فمحمد شكلا يختلف عن الأسد ولا يشـبهه قط، مما يسـتدعي السـامع أن يبحث في الرابط بين محمد والأسـد، فيغوص في

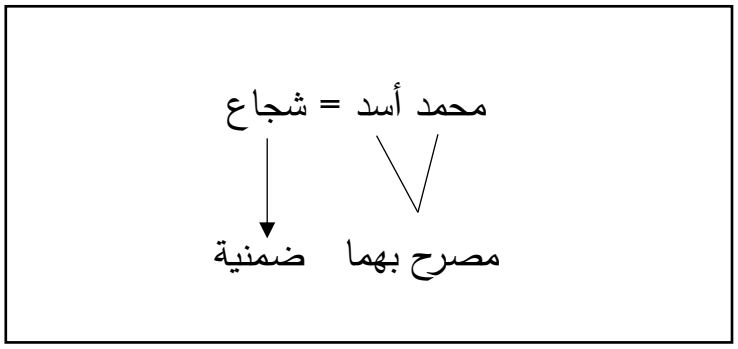
1- ينظر: محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، ص 67-68.

2- محمد علي القارصـي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسـاءلة لميشـال مايير، مقال ضـمن كتاب أهم نظريات الحجاج بإشراف حمادي صمود، ص 397.

3- ينظر عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 108.

4- محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، ص61.

عمق المعنى ليكتشـفها ضـمنه، فيجد أن الرابط بينهما هو الشـجاعة، فيوقن مع هذا سـبب توظيف هاتين الكلمتين في جملة واحدة.




فمع الضمني يتوسع التأويل، وتولد أسئلة عديدة لدى المخاطب حول مقصدية المتكلم، وأسباب الربط بين كلمات خطابه، ليتدخل التأويل، والتأويل استدلال وفي ذلك يقول مايير:« أن تؤول يعني أن تســـتدل»[1]. هكذا إذن يبدو الفعل الحجاجي لدى مايير في أبرز ملامحه، والذي يمكن أن يتمثل بإيجاز: في الوقوف أمام عاصفة السؤال/ الاستشكال في شتى ضروب المعرفة وأنساقها المختلف[2].

فمن خلال ما ســـبق يتبين لنا جليا أن الحجاج عند ميشـــال مايير مرتبط بركنين متظافرين، ركن البلاغة ومجازها، وركن العلاقات الخطابية القائمة على الاختلاف والاتفاق في إطار عقلي أراده مايير أن يكون منضـويا تحت الفلسـفة والكلام الحامل لنظرية المسـاءلة عنده[3].

### 9-تقنيات الحجـاج وآلياتــه:

يقســم بيرلمان وزميله تقنيات الحجاج إلى فئتين، وهذا التقســيم يخص تقنيات الحجاج اللغوية، متمثلة في تقنية طرق الوصــل، وتقنيات طرق الفصــل، يقول عبد القادري الشــهري

1- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص108.

2- ينظر: محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري، ص 68.

3- العلاونة محمد الأمين، مبادئ الدرس الحجاجي، دار المجدد، سطيف، د ط، ص63.

«ويقصد بالأولى ما يتم به فهم الخطط التي تقرب بين العناصر المتباعدة في الأصل لتمنح فرصـــة توحيدها من أجل تنظيمها، وكذلك تقويم كل منها بواســطة الأخرى، ســلبا وإيجابا وتقنيات الفصـــل هي التي تكون غايتها توزيع العناصـــر التي تعد كلا واحدا أو على الأقل مجموعة متحدة ضمن بعض الأنظمة الفكرية أو فصلها أو تفكيكها[1].

ويضـيف الشـهري: «إن هذه الأدوات ليسـت هي الحجج بعينها، كما أنها لا تسـتوعبها كلها، وإنما هذه الأدوات هي قوالب تنظم العلاقات بين الحجج والنتائج، أو تعين المرســـل على تقديم حججه في الهيكل الذي يناسب السياق»[2]، ويمكن تقسيم تقنيات الحجاج إلى:

- **الأدوات اللغوية الصـرفة:** مثل: ألفاظ التعليل، بما فيها الوصـل السـببي، والتركيبي الشرطي، وكذلك الأفعال اللغوية، والحجاج بالتبادل، والوصف وتحصيل الحاصل.
- **الآليات البلاغية:** مثل تقسيم الكل إلى أجزائه، والاستعارة، البديع، التمثيل.
- **الآليات شـبه المنطقية:** ويجسـدها السـلم الحجاجي بأدواته وآلياته اللغوية، ويندرج ضـمنه كثير منها: الروابط الحجاجية:(لكن، حتى، فضـلا عن، ليس كذا فحسـب، وأدوات التوكيد)، ودرجات التوكيد، والإحصاءات، وبعض الآليات التي منها الصيغ الصرفية، مثل التعدية بأفعل التفضيل والقياس وصيغ المبالغة[3].

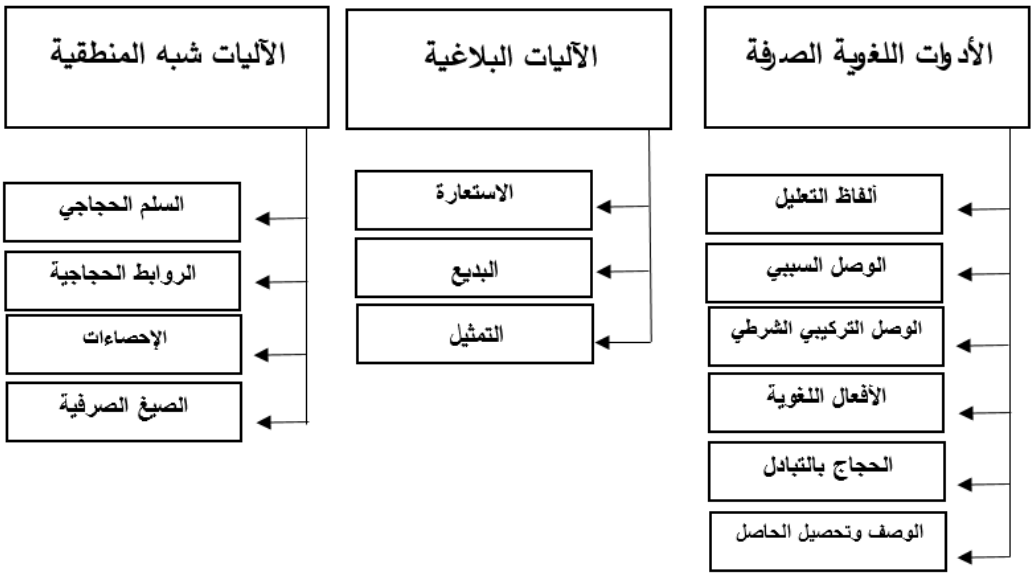
ويمكن الاستئناس بهذا المخطط عن آليات وتقنيات الحجاج:

---

1- عبد الهادي الشـهري، اسـتراتيجية الخطاب، مقاربة تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط01، 2004، ص 477.

2- المرجع نفسه، ص 477.

3- ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجية الخطاب، مقاربة تداولية، ص 477.




وفيما يلي عرض لهده التقنيات وبسط لمفاهيمها:

أ- **الآليات اللغوية الصرفة:**

**1- ألفاظ التعليل:** ومن بينها: المفعول لأجله، وكلمة السبب، ولأن، إذ لا يستعمل المرسل أي أداة من هذه الأدوات إلا تبريرا أو تعليلا لفعله، بناء على سؤال ملفوظ به أو مفترض.

2- **الأفعال اللغوية:** تترتب هذه الأفعال حسب مقدار الاستعمال، فالمرسل يستعمل أغلب أصناف الفعل التقريري، إن لم يكن كلها ليعبر عن وجهة نظره وليحدد موقفه من نقطة الخلاف، كما يستعمله للمواصلة في حجاجه من خلال التأكد أو الادعاء، ولتدعيم وجهة نظره أو للتراجع عنها عند اقتناعه بأنها لم تعد صالحة، كما يعبر عن تنازله عن دعواه، وكذلك لتأسيس النتيجة»[1]، وهي نوعان: الأفعال الالتزامية التي تستعمل للتعبير عن قبول وجهة النظر أو الرغبة في الحجاج من عدمه، وفي تدعيم موقف المرسل الذي اتخذه لقبول التحدي والدفاع عن موقفه، وتستعمل كذلك للتعبير عن الموافقة على مناصرة الدعوى أو معاداتها، واتخاذ القرار ببدء النقاش مع الموافقة على ضوابطه[2] وهي تتنوع بحسب السياق الخاص بكل خطاب. وكذلك الأفعال التوجيهية فلا يستعمل المرسل جميع أصنافها، وذلك

1- ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجية الخطاب، مقاربة تداولية، ص 482.

2- المرجع نفسه، ص 482.

لطبيعتها التي لا تناسـب ما تقتضـيه طبيعة النقاش، إذ لا يتطلب السـياق اسـتعمال بعض الأنواع منها: مثل الأوامر، وأفعال التحريم؛ ولذلك يقتصر استعمال المرسل على البعض منها مثل التحدي للدفاع عن وجهة نظره، أو طلب الحجاج[1]. وللإشـــارة أن دور الأفعال اللغوية يتجاوز الدور المســاعد في تركيب الخطاب، إذ يســتعمل المرســل الاســتفهام أو النفي أو الإثبات في الحجاج على أنها الحجج نفســـها[2]، فتنقلب الأفعال اللغوية حججا بعد أن كانت أدوات وتقنيات. ومن أمثلة ذلك مثلا في الاســتفهام قولنا لمن نناقشــه عن تدخين السـيجارة قولنا: هل تسم الله عندما تشرع في التدخين؟ هل تحمد الله عند الانتهاء؟ فتنقلب هذه الأفعال إلى حجج بعينها.

3- **اعتماد الحجج القائمة على العلاقات التبادلية:** تتمثل هذه الحجج في معالجة وضـعيتين إحداهما بسـبيل من الأخرى معالجة واحدة وهو ما يعني أن تينك الوضـعيتين متماثلتان وإن بطريقة غير مباشـرة، وتماثلهما ضـروري لتطبيق قاعدة العدل، وهي تلك القادة التي تقتضـي معاملة واحدة لكائنات أو وضعيات داخلة في مقولة واحدة، ويمثل عبد الله صولة لذلك بأمثلة هي:

- قوله تعالى:« ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يســتوفون، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون».
- حديث النبي صـــلى الله عليه وســـلم:« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».
- قول شوقي: أحرام على بلابله الشدو *** حلال للطير من كل نوع.

ففي هذه الأمثلة حجج عكســـية ودعوة إلى تطبيق قاعدة العدل على وضـــعيتين متناظرتين[3].

---

1- المرجع نفسه، ص 482.

2- المرجع نفسه، ص 483.

3- عبد الله صـــولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصـــنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكا، ضمن كتاب نظريات الحجاج لحمادي صمود، ص 328.

**4- الوصـف:** ويشـمل الوصـف عددا من الأدوات اللغوية منها: الصـفة واسـم الفاعل واسـم المفعول، فالصـفة لإطلاق نعت معين قصـد إقناع المرسـل إليه، **مثل قولنا:** تحطمت طائرة اسـتطلاع بدون طيار فوق المرتفعات عندما كانت تقوم بعملية (روتينية)[1]، إذ إن الوصـف (الروتيني) حجاج يزيل كثيرا من التسـاؤلات حول الطلعة الجوية التي قامت بها الطائرة، وأن الشعب قد تعودوا على ذلك فلم يعد يغريهم تحطمها ولم يتفاجؤوا بذلك التحطيم.

**ب- الآليات البلاغية:**

**1- الحجج بإدماج الجزء في الكل أو تقسـيم الكل إلى أجزائه:** وتنطلق من النموذج التالي: أن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء، يشبه هذا ما قيل في القاعدة «الفقهية: **ما أسكر كثيره فقليلـه حرام**»، فتكون العلاقة في إدماج الجزء في الكل منظورا إليها عادة من زاوية كمية فالكل يحتوي الجزء وتبعا لذلك فهو أهم منه، وهو ما يجعل هذا الضـرب من الحجاج في علاقة بمواضع الكم أو معاني الكم[2].

**2- تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له:** هي التي نستخلص فيها نتيجة متعلقة بالكل بعد أن نسـتدل على كل جزء من أجزائه، فبالاعتماد على هذه الحجة، يسـعى المحامي إلى بيان أن لا سبب يدفع المتهم إلى القتل، بما أنه لا يتصرف لا بدافع الغيرة، ولا بدافع الحقد، ولا بدافع الطمع، هذا الاسـتدلال يشـبه تقسـيم مسـاحة إلى أجزائها: فما ليس موجودا في أي جزء من الأجزاء، لا يوجد كذلك في المسـاحة المقسـمة، ولضـمان نجاعة هذه الحجة، ينبغي أن يكون تعداد الأجزاء شاملا، وإلا تحطم كل ما بناه الخطيب وأثار ضحك الآخرين»[3].

**3- الاستعارة:** قد تعلو الاستعارة ألفاظ الحقيقة، وذلك لأنه لا يفضل المرسل استعمالها، إلا لثقته بأنها أبلغ من الحقيقة حجاجيا، وهذا ما يرجح تصـنيفها ضـمن أدوات السلم الحجاجي أيضـا، إذ تعرف الاسـتعارة الحجاجية بكونها: تلك الاسـتعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي، وهو ما يود المرسل تحقيقه: قال عروة بن الورد:

---

1- ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجية الخطاب، مقاربة تداولية، ص 487.

2- المرجع نفسه، ص 330.

3- ينظر: الحســين بنو هاشــم، نظرية الحجاج عند شــاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط01، 2014، ص68.

**ثعالب في الحرب العوان، فإن تنخ *** وتنفرج الجلى، فهم الأسد**[1]

فعروة وصـف أهله وقومه واسـتعارة لهم اسـتعارة حجاجية؛ لأنه وصـفهم في حالة الحرب والسـلم، ولا يمكن أن يصـفهم إلا بالوصـف الذي يجعلهم في مرتبة أعلى من غيرهم، ولذلك رجح السـمات التي يمكن أن تفيهم حقهم، فوجد أنها صـفات الدهاء والحيلة في الحرب، والحرص مع الشجاعة في السلم[2].

**4- التمثيل:** وهو عقد الصـلة بين صـورتين أو قضـيتين، ليتمكن المخاطب من الاحتجاج وبيان حججه، وقد عقد الجرجاني فصـلا «في مواقع التمثيل وتأثيره« لأنه مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم، وإن كان حجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه اقهر، وبيانه أبهر«[3]، فالتمثيل يشكل أداة حجاجية لأنه يقوم على إبراز تشابه العلاقات، وإن كان مصدرها من مجالات مختلفة[4]، كقوله سبحانه وتعالى:« مثل الـذين اتخـذوا من دون الله أوليـاء كمثـل العنكبوت اتخـذت بيتـا وإن أوهن البيوت لبيـت العنكبوت«.

**5- البديع:** لا يقتصر دور البديع في البناء الصوري للخطاب فقط، بل يتعداه إلى المعنى ثم إلى الاحتجاج بصـورة أدق، إذ إن له دورا حجاجيا لا على سـبيل زخرفة الخطاب، ولكن بهدف الإقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الابعد، حتى لو تخيل الناس غير ذلك، والبلاغة العربية مليئة بهذه الصـور والإمكانات، ومليئة بالشـواهد التي تثبت أن الحجاج من وظائفها الرئيسـة، وليس وجودها على سبيل الصنعة في أصلها، **وإن كان** لا يمنع المخاطب من أن يبدع كيفما يشاء[5].

---

1- عبد الهادي الشهري، استراتيجية الخطاب، مقاربة تداولية، ص 494-495.

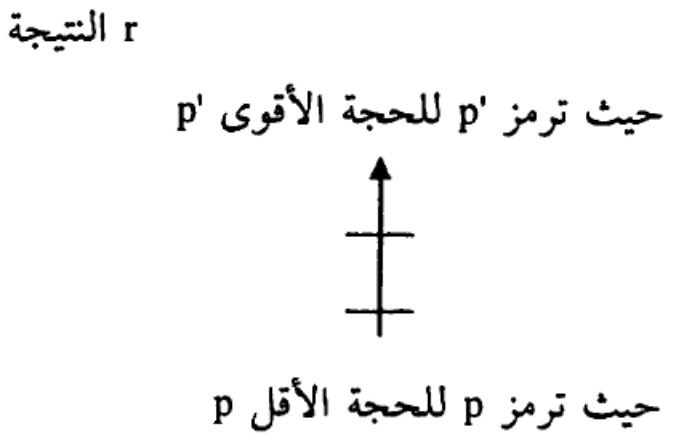
2- المرجع نفسه، ص 495.

3- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، ص 116.

4- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص94.

5- عبد الهادي الشهري، استراتيجية الخطاب، مقاربة تداولية، ص 498.

**6- السلم الحجاجي:** يقول ديكرو: إن أي حقل حجاجي ينطوي على علاقة ترتيبية (لحجج) نسميه سلما حجاجيا، مما يعني بأن الحجج حينما تتفاوت ضمن نفس الحقل الحجاجي تكوِّن سلما حجاجيا، وقد مثل ديكرو لهذا السلم بالخطاطة التالية:




ويحدد طه عبد الرحمن السلم الحجاجي بكونه «مجموعة غير فارغة من الأقوال، مزودة بعلاقة ترتيبية ومستوفية للشرطين التاليين:

- أن كل قول في مرتبة ما من الســـلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم من القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال الأخرى.
- أن كل قول في الســـلم كان دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى[1]. وله ثلاثة قوانين هي:

- **قانون الخفض:** ومقتضـــاه أنه إذا صـــدق القول في مراتب معينة من الســـلم، فإن نقيضـــه يصـــدق في المراتب التي تقع تحتها[2]، وذلك مثل الحجاج الحاصـــل بين طرفين، عندما نقد أحدهما عمل عبد البارئ في حين يبرره الآخر، ولئلا يظن الناس الطرف الآخر أن الطرف الأول يكره عبد البارئ، فإنه يوضـــح له عدم كرهه بقوله: عبد البارئ صـــديقي؛ فهو يقف بجانبي دائما في أوقات الملمات[3]، ومثال ذلك قولنا: الجو ليس باردا، لم يحضـــر كثير من الأصـــدقاء إلى الحفل، فنحن نســـتبعد التأويلات التي ترى أن البرد قارس وشـــديد

1- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 102.

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص277.

3- عبد الهادي الشهري، استراتيجية الخطاب، مقاربة تداولية، ص 502.

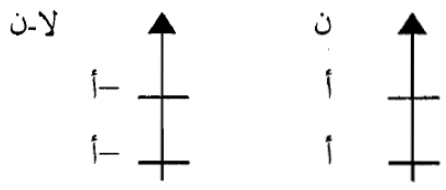
(المثال الأول) أو أن الأصـــدقاء كلهم حضـــروا إلى الحقل (المثال الثاني)، وســـيؤول القول الأول على الشكل التالي:

- إذا لم يكن الجو باردا، فهو دافئ أو حار.

وسيؤول القول الثاني كما يلي:

- لم يحضر إلا القليل منهم إلى الحفل.

- **قانون تبديل السلم:** مقتضى هذا القانون الثاني أنه إذا كان القول دليلا على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله[1].
- **قانون القلب:** مقتضـــى هذا القانون الثالث أنه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول[2]، ويرتبط هذا القانون أيضـــا بالنفي، ويعد تتميما للقانون السابق، ومفاد هذا القانون أيضا، أن السلم الحجاجي للأقوال المنفية هو عكس سلم الأقوال الإثباتية، وبعبارة أخرى، إذا كان (أ) أقوى من (أ) بالقياس إلى النتيجة (ن)، فإن (–أ) هو اقوى من (–أ) بالقياس إلى (لا –ن)، ويمكن التعبير عن هذه الفكرة فنقول: إذا كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في التدليل على نتيجة معينة، فإن نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الأولى في التدليل على النتيجة المضادة، ويمكن أن نرمز لهذا بواسطة السلمين الحجاجيين التاليين[3]:




1– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 278.

2– مرجع نفسه، ص 278.

3– حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، منشـــورات كلية الآداب والعلوم الإنســـانية بالرباط، ســـلســـلة ندوات ومناظرات رقم: 134، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1427هـ–2006م، ص 61.

ولتوضيح ذلك نقول مثلا:

- حصل زيد على الماجستير وحتى الدكتوراه
- لم يحصل زيد على الدكتوراه، بل لم يحصل على الماجستير.

فحصول زيد على الدكتوراه أقوى دليل على مكانته العلمية من حصوله على الماجستير في حين أن عدم حصـــوله على الماجســـتير هو الحجة الأقوى على عدم كفاءته من عدم حصوله على شهادة الدكتوراه[1].

**7-الروابط والعوامل الحجاجية:**

لما كان للغة وظيفة حجاجية، وكانت التسلسلات الخطابية محددة بواسطة بنية الاقوال اللغوية وبواســطة العناصــر والمواد التي تم تشــغيلها، فقد اشــتملت اللغات الطبيعية على مؤشــرات لغوية خاصــة بالحجاج، فاللغة العربية مثلا: تشــتمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية، ومن هذه الأدوات: لكن، بل، إذن، حتى، لاسيما، إذ، لأن، بما أن، مع ذلك[2] وغيرها.

أدرج ديكرو مفهوم العــامــل الحجــاجي لأول مرة في مقــالــه المعنون بـــــــ: (Not sur l'argumentation et l'acte d'argumentative) المنشور سنة 1982، ثم فصـــل فيه القول بعد ذلك في مقاله المنشـــور ســـنة 1983، والذي يحمل عنوان: (Operateurs argumentatifs et vise argumentative)[3].

وذكر عزالدين الناجح في كتابه العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مفهوم العامل من خلال ذكر مقال «**رودولف فيقليون**» الذي ابتدأ تعريفه للعامل بأنه علامة، تســـاعد على تحقيق إحدى وظائف اللغة وإتمام اللعبة الحجاجية، ثم يعرف العوامل بأنها «أدوات« وذلك عند دراســـته لتأثير الخطاب، ذلك أن الخطاب عنده ذو مدى تأثيري تضـــمنه أدوات لغوية مســـاعدة على تقبل ذلك«، كما اعتبرها في مرحلة مفهومية ثالثة يعتبر العوامل الحجاجية العماد في عملية التواصـل، ويمكن وصـفها بأنها تمثل محركا رئيسـيا من ضـمن المحركات

1- حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص 61.

2- حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص 63.

3- المرجع نفسه، ص 64.

التي تقوم عليها عملية التخاطب[1]، ويفسـر عزالدين الناجح هذا الانتقال في مفهوم العامل من (العلامة إلى الأداة إلى عماد التواصـــل) إلى أن الغاية من كل خطاب إنما هو الإقناع فلا وجود لخطاب دونما غاية إقناعية منه، ولا تتحدد هذه الغاية المركزة إلا بهذه العوامل[2].

وينبغي أن نميز بين صـــنفين من المؤشـــرات والأدوات الحجاجية: الروابط الحجاجية (Les connecteurs)، والعوامل الحجاجية (Les operateur)، فالروابط الحجاجية تربط بين قولين، أو بين حجتين على الأصـــح (أو أكثر)، وتســـند لكل قول دورا محددا داخل الاســـتراتيجية الحجاجية العامة، ويمكن التمثيل للروابط بالأدوات التالية: بل، لكن، حتى، لاسيما، إذن لأن، بما أن، إذ ... إلخ[3].

أما العوامل الحجاجية، فهي تربط بين متغيرات حجاجية (أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموع حجج)، ولكنها تقوم بحصـر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما، وتضـم مقول العوامـل أدوات من قبيـل: ربمـا، تقريبـا، كـاد، قليلا، كثيرا، مـا .. إلا، وجـل أدوات القصر[4].

ولنوضح مفهوم العامل الحجاجي بشكل أكثر، ندرس المثالين الآتيين:

- الشاعة تشير إلى الثامنة.
- لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة.

فعندما أدخلنا على المثال الأول أداة القصر «لا .. إلا» ، وهي عامل حجاجي، لم ينتج عن ذلك أي اختلاف بين المثالين بخصـوص القيمة الإخبارية أو المحتوى الإعلامي، ولكن الذي تأثر بهذا التعديل هو القيمة الحجاجية للقول، أي الإمكانات الحجاجية التي يتيحها، فإذا أخذنا القولين التاليين:

---

1- عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علا الدين للنشـــر والتوزيع، صـــفاقس، تونس، 2011، ص16.

2- عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 17.

3- حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص 64.

4- حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص 64.

- الساعة تشير إلى الثامنة، أسرع.
- لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة، أسرع.

يقول حمو النقاري: «فالقول الأول مقبول تماما، أما الثاني: فيبدو غريبا، ويتطلب سياقا خاصا حتى نستطيع تأويله، أما المثال السابق: (الساعة تشير إلى الثامنة) فسنجد إمكانات حجاجية كثيرة، فقد يخدم هذا القول نتائج من قبيل: الدعوة إلى الإسراع، التأخر والاستبطاء، هناك متسع من الوقت، موعد الأخبار ... إلخ»[1].

وبعبارة أخرى فهو يخدم نتيجة من قبيل: أســرع، كما يخدم النتيجة المضــادة لها:« لا تســـرع»، لكن عندما أدخلنا عليه العامل الحجاجي:« لا، إلا«، فإن إمكاناته الحجاجية تقلصت، وأصبح الاستنتاج العادي والممكن هو: لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة، لا داعي للإسراع«[2].

وللإشـــارة فإن جدوى اســـتعمال الروابط والعوامل الحجاجية لا يتأتى إلا في خطاب وســياق بين متخاطبين قصــد الإقناع، ولذا ســميت في التراث اللغوي حروف المعاني، أي معانيها تتكون من خلال سياق معين.

وتجدر الإشارة إلى أننا سنعتمد دراسة قيقليون في جعله الروابط والعوامل واحدة، وآيلين إلى نوع واحد هو العوامل الحجاجية كما يبينه الجدول الآتي، وذلك لأن هذه الروابط تدخل على الكلام والتخاطب وتجعل كل تخاطب غايته الإقناع والحجاج.

| الأهداف العليا | العوامل المعنيّة (قائمة غير تفصيلية) |
|---|---|
| 1- وصف الواقع أو الإحالة عليه. | أوّلا، ثمّ، أخيرا، بعد ذلك، في نفس الوقت، في النهاية، فيما بعد، إذن، قبل أن، إلى أن، مِن هنا، هنا، ثَمَ، بـ، مِن ضمن، خاصّة، تحديدا، مثل، كما، |

1- المرجع نفسه، ص 65.

2- المرجع نفسه، ص 65.

| | |
|---|---|
| | ك، في صورة ما، في نفس الوقت، من أجل، لِـ، أيضًا، أكثر، أقلّ، قبل ذلك، حتى، أفضل مِن ذلك، أنظر الصفحة كذا، كما قيل... |
| 2. أ- التعبير عن منطق فكر ما وترابطه | بادئ ذي بدء، ثانيا، إلخ، والدليل أنّ...، من جهة أخرى، باختصار و، من جديد، أيضًا، كذلك، إضافة إلى، مَعَ أن، كَمَا، بل، بَلْهَ، لا، أو، لو... إذن، لكن، ليس، لأنّ، وهو أنّ، يعني أنّ، بلفظ آخر، لذلك، هكذا، وفعلا، أيضًا، بالتالي، إذن، من ثم، صفوة القول، إجمالا، مثل، لأنّ، من أجل |
| 2. ب- التعبير عن حالة أو موقف | ذلك، بطريقة، بشكل ما، بأسلوب ما... أجل، ربّما، الصيغ التي تأخذ محلّ المفاعيل المنصوبة على المصدرية، مثل كثيرا، إذا، إلاّ إذا، اللّهمّ إذا، باعتبار أنّ، في صورة ما إذا، في حالة كذا، بشرط كذا، على افتراض أنّ... |
| 3- التحكّم في آليات التخاطب | دع، لكن، في المقابل، عكس ذلك، بالضدّ، ومع ذلك، بالرغم، في حين أنّ، بما أنّ، أيضا، مع ذلك، في الحقيقة، في الواقع، أخيرا... |

ويذكر عز الدين الناجح أن قيقليون يعتبر هذه القائمة غير مغلقة ويمكن أن تتســـع لأكثر عدد من العوامل وهي لا معنى لها في ضـــوء التخاطب الرامي للإقناع الذي هو عنده الهدف الأول والأعلى، فمزية هذه العوامل حينئذ يكشـــفها التواصـــل الخطابي ولا قيمة لها منفردة لأنها تشق كل خطاب وتحقق وظائفه[1].

وذكر عزالدين الناجح اقتراح «**رودولف فيقليون**» حين حدد الهدف الأســـمى من اللغة وهي عنده إما أن تحيل على الواقع أو تكشف عن منطق فكر ما وترابطه أو أن تحدث تأثيرا في المتقبل[2]، ولا يتم ذلك إلا بعوامل وروابط تثري هذا الخطاب وتزيد من إقناعيته.

1- عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 21.

2- المرجع نفسه، ص 18.

وقد أحصـــى **قيقيليون** أكبر عدد ممكن من العوامل الحجاجية، وإن كاد يحصـــرها في الصـــرافم Les morphèmes، على أن العوامل الحجاجية قد تمتد إلى الأبنية التركيبية والظواهر البلاغية وغيرها[1].

**10- ما الذي يدفعنا للحجاج:**

يقول عبد البهلول في كتابه "الحجاج الجدلي: «الاختلاف بين الناس طبع غالب في حياتهم، بل هو ســـنة جارية على الخلق أجمعين، فإنهم قد جبلوا على ذلك، ولهذا الاختلاف أسبابه العديدة، لا يسعنا ذكرها لتشعب مظاهر الحياة عند الناس اليوم، فليس رفع الاختلاف بممكن في الحالات جميعها ولا ما رفع منه محسوما يأمن المرء نشوبه من جديد، ولذلك كله صـــلة بالأســـباب الموجبة للاختلاف الباعثة عليه»[2]، فيعزى الحجاج إلى الاختلاف؛ إذ كل محاور يســـعى للتأثير في مســـتمعه بواســـطة الحجج التي يقدمها بهدف إقناعه بوجهة نظره وصـواب رأيه؛ لأنه حسـب رأي حسـن الباهي فإن «المتحاورين لا يتقاسـمون في كل الأحوال نفس المعارف ونفس المقتضـــيات الحوارية، وهو ما يجعل طبيعة الاختلاف الموجود بينهم تلعب دورا مركزيا في تحديد نمط الحوار الذي يمكن أن يتخذ سـبيلا ناجعا لرفع أوجه التباين بيهم»[3]. وعليه فالحجاج منوط بالاختلاف والحوار مبني عليه، وهو منذ القديم ومازال حاضرا في عصـرنا الحديث، بسـبب تعدد مظاهر الاختلاف، واعتبار الحجاج عموما ملازما للقضـاء الخلافي تصور تواصل منذ أرسطو إلى العصر الحديث[4].

ومن دواعي الاختلاف أيضـــا الموضـــوع المصـــوغ صـــياغة غامضـــة، وتفاوت الذوات المتـدبرة والمؤولـة في مراتـب الفهم والإدراك، وفي اعتقـادهم ووثوقهم بـالأفكـار وثوقـا يعمي ويصـم، فضـلا عن تضـارب المصـالح، وتباين الأمزجة والأهواء والعصـبيات والتقاليد، وتباعد

---

1- حسب رأي عزالدين الناجح في كتابه: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، وقد اكتفى في كتابه بالصرافم.

2- عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي، ص5.

3- حسان الباهي، الحوار ومنهج التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص 12.

4- هشـــام الريفي، الحجاج عند أرســـطو، ضـــمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرســـطو إلى اليوم، ص123.

المنـازل وتعقد العلاقات ومـا يترتـب عليهـا من حـالات الرغبـة والتوافق أو الرفض والنفور، والأمر أكثر تعقيدا ما تتوول في مجال العقائد[1]، وهذا من صـــميم الواقع المعيش اليوم، فقلما نجد التفاهم والوفاق بين الناس، بل لا بد من ســنة الاختلاف ومحاولة إقناع كل واحد منهما الآخر لبلوغ المقصود بعد ذلك.

ولأن الحوار هو أنجع سـبيل ينتهجها مرسـل الخطاب لدراسـة حجج مخاطبيه ومواقفهم بطريقة مقبولة تمنح حجاجه في النهاية النفاذ والمصـــداقية، وهما أمران لا يتمان إلا عن طريق الحوار المؤسس على الاحترام والحقيقة، البعيد عن القسر والاحتيال[2]، وهذا ما يضمن نجاح الخطاب الحجاجي خاصـــة إذا كان الاحترام ســـمة غالبة على الحوار، وكانت أدلته واضـحة، بعيدة عن التناقض محترمة المسلمات الخاصـة به، بعيدا عن التركيز على الأمور والقضـــايا التي يبنى فيها الحجاج على أمور حدسـية خاصـة يصـعب توصـيل مضـمونها الحجاجي إلى المعني بالخطاب[3].

كذلك من شـــروط نجاح الحجاج: معرفة المحاجج للمســـتوى المعرفي والاجتماعي لمخاطبه، أو بعبارة أخرى «الاحتواء التام للمخاطب»، وهذا الاحتواء مشـــروط بمحددات مقامية لا بد من مراعاتها حفاظا على ميثاق التواصل بين أطراف الحجاج[4].

فوجود المتخاطبين يقتضـي وجود الحجاج، ووجود اللغة يقتضـي أيضـا وجود الحجاج، ومن هنا فما دام الجنس البشـــري ولغته بكل صـــورها موجودة فالحجاج متوفر مهما كانت أبعاده وصـوره بينهم، يأخذ شكل الخطاب فيما بينهم سواء كان ملفوظا، أو مصـورا، أو غير ذلك.

---

1- عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، خصـائصـه الفنية وتشـكلاته الأجناسـية في نماذج من التراث اليوناني والعربي، ص 06.

2- ينظر: محمد ولد الأمين سالم، حجاجية التأويل، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ليبيا، ط01، 2004، ص 19.

3- المرجع نفسه، ص19.

4- محمد ولد الأمين سالم، حجاجية التأويل، ص 20.

# الفصل الثاني:

# السخرية مفهومها وتاريخا

**1-تمهيد:**

السخرية استراتيجية خِطابية نقدية حجاجية تجعل من المحتمل أهم انشغالاتها. وللإجابة عن كيفية تبنيُن المحتمل في الخطاب الساخر خاصة إذا كان نقديا، نشير مع سعيد علوش إلى أن السخرية تتمثل في منهج جدلي يعتمد على الاستفهام بمفهومه البلاغي. إذْ تُعتبر طريقة في توليد الثنائية، والتعليم على البُعد المعرفي[1]، ولأنها قائمة على الجدل أو ذكر الحجج، فلا شك أن لها أبعادها الحجاجية المنضوية تحت الخطاب الموجه للطرف الآخر.

يقول عبد النبي ذاكر: «ولا مجال لفهمها (السخرية) إلا باستبطان مفهومها كمحسن بلاغي، وكتقنية كتابية، تتوخى تمرير «حقيقتها» وتسويغها في سياق تواصلي يؤطر الكتابة والمكتوب له»[2]، لذا سنعرض مفهوم السخرية وكذا ورودها في التراثين العربي والغربي، حتى يتضح لنا مفهومها بصورة شاملة. وكذا ملامحها وشروطها.

**لماذا نسخر؟**

وقبيل الخوص في مفهومها اللغوي والاصطلاحي، نرج على سؤال متصل ببحثنا، وأراه مهما لاستجلاء معنى السخرية، والسؤال على بساطته، إلا أنه عميق بسياقاته وتأويلاته، وهو لماذا نسخر؟

يعتبر هذا السؤال نوعا ما فلسفيا أكثر منه أدبيا، لأن السخرية تبدأ من كونها شعورا له سياقات مختلفة، تنشأ وسط خطابات متنوعة بين الناس، ثم تتولد من خلالها سخريات كثيرة، تنطلق من الذات الداخلية للإنسان عبر تولد أحاسيسَ كثيرة، وبحسب المواضيع المقترحة في خطاباتنا اليومية، فيجنح الناس عادة في حياتهم لإثبات آرائهم وأفكارهم، في نقاشات تتفاوت درجاتها من أناس لآخرين، فتنشأ خطابات رقيقة، وأخرى حادة اللهجة، لتكون السخرية

1 – سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط01، 1405هـ-1985م، ص 110.

2 – عبد النبي ذاكر، العين الساخرة أقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية، ص09.

حاضـرة كسـلاح لمواجهة كل ما ينجم عن تحولات في الخطاب، قصـد الدفاع والرد ودحض حجج الخصم إذا ما كان خطابا حجاجيا خالصا.

ومثار السـخريات في الحياة ينطلق من مفارقات متنوعة وكثيرة، نراها كل يوم، ونتأثر بها، ونحس نحوها بمشـاعر خاصـة، وكثيرا ما نقابلها بتصـرفات أو حركات أو عبارات هي من السـخرية أو رمز لها، وحياتنا اليومية مليئة بالتناقضـات، حين نرى نتائج الأفعال على غير هوى مقدماتها[1].

وللسخرية بواعث ودوافع كثيرة تختلف من شخص لآخر، فيجعل بعض الناس السخرية من الآخرين والأشياء والظروف، سلاحا حادا لحصوله على حقوقه المستلبة أو التعبير عنها، من مثل صنيع الشعراء، كبشار بن برد، والحطيئة وغيرهم.

يرى البعض من الأدباء السخرية طريقة مناسبة لتنبيه الظالمين والأشرار والمتعجرفين دون أن يخاطروا بأنفسـهم مباشـرة، لما تتميز به من خطابات مضـمرة تسـتنتج من السـياق الواردة فيه، ومن خطابها السطحي الظاهر.

– تسـتعمل السـخرية أسـلوبا لتعويض ما يفتقد من الجمال الظاهري، أو الفقر المادي أو المكانة الاجتماعية، لهذه الأسباب كانت السخرية أكثر إفصاحا من الأساليب الأخرى، ونجد الكلام السـاخر ينافس الكتاب والإعلان والخطاب، ويتفوق عليهم جميعا في تبيان سـيئات المجتمع في المجال السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي[2].

– لأن الكشف عن السخرية هو مهارة أساسية إذا كان المرء سيعمل في مجتمع حديث يقطر بسـخرية. تقول كاثرين رانكين، وهي أخصـائية علم النفس العصـبي في جامعة كاليفورنيا في سان فرانسيسكو:« إن ثقافتنا على وجه الخصوص تتخللها السخرية، والناس الذين لا يفهمون

1– إبراهيم عبد القادر المازني، قبض الريح، ص 25.

2– أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط03، 1979م، ص 40.

السخرية يلاحظون على الفور أنهم لا يحصلون عليها، ولا يستوعبونها، مما يجعلهم يعانون من حضور غير ملفت ولا مهم في مجتمعهم، إنهم ليسوا بارعين اجتماعيا[1].

– إننا نسخر من الغير إذا وجدنا فيه مغايرة لطبيعة المجتمع وشذوذا عن واقع الحياة، فالحياة تحب أن ترى أثرها في الأحياء، من نشاط وحيوية، وحركة، فإذا وجدت غير ذلك ثارت عليه، ومن ثورتها السخرية والضحك والتهكم، يهتدي إليها محبو الحياة الذين يشعرون بمسؤولية خاصة نحوها، والذين اختارتهم ليكونوا حفاظا عليها، حتى دون أن يدركوا أسرار هذا الاختيار[2].

– قد نلجأ للسخرية أحيانا حتى نفسر بعض الظواهر أو القضايا بصورة ظريفة، خشية ألا ننفق كلاما كثيرا في بيانها وشرحها، كون السخرية تعتمد الإيجاز، ونقل الرسالة بذكاء، كونها تطلق على الكلام الذي يحمل تفسيرا دلاليا معاكسا تماما لمعناها الحرفي. غالبا ما تستخدم للتعبير عن تحليل روح الدعابة[3].

– نلجأ للسخرية على اعتبار أنها استراتيجية ناجحة بامتياز، ونص حجاجي بصورة كبيرة، لأنها تجعل من المحتمل أهم انشغالاتها، فتنطلق من الثنائيات المتضادة لتوليد المعنى المقصود والمنضوي في خبايا الكلمات الأولى، ولما تتسم به من منهجية جدلية توصلنا –إذا ما توخينا الدقة فيها–للحقيقة أو لفهم القضايا بصورة أوسع، ولذلك جاء في معجم أكسفورد الوجيز تفصيل هذه الخصوصية، حينما انتهى إلى أن السخرية تعبير عن معنى بلغة ذات نزوع متعارض أو مختلف، وهي على الخصوص تظاهر بتبني وجهة نظر أخرى في نبرة تستهدف الهزء[4].

---

1 –Richard Chin ,The Science of Sarcasm? Yeah, Right, November 14, 2011,

2– إبراهيم عبد القادر المازني، قبض الريح، ص 29.

3 –Joseph Tepperman, David Traum, and Shrikanth Narayanan, “YEAH RIGHT”: SARCASM RECOGNITION FOR SPOKEN DIALOGUE SYSTEMS, INTERSPEECH 2006 – ICSLP, September 17–21, Pittsburgh, Pennsylvaniam p1838.

4– عبد النبي ذاكر، العين الساخرة، ص 10.

– لذلك ليست السخرية دائما عدائية هجائية لاذعة، بل قد تكون توجيهية أو نقدية أو تقويمية أو تفسيرية، أو تنفيرية من عادات سيئة[1].

**2– مفهوم السخرية:**

**أ– السخرية لغة:** السخرية قديمة قدم الإنسان، لأنها قد تكون ترويحا عن النفس أو تسلية للقلب، أو استنكارا لما يقع، أو هزؤا وتندرا بالخصم، كما جاء في قصة نوح عله السلام[2]، حين أمر بصنع السفينة، ليجمع فيها من كل زوجين اثنين، من أهله وقرابته ومن المؤمنين الذين اتبعوه، فما كان من قوة إلا أن سخروا منه وضحكوا عليه يقول الله تعالى:﴿وَيَصۡنَعُ ٱلۡفُلۡكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيۡهِ مَلَأٞ مِّن قَوۡمِهِۦ سَخِرُواْ مِنۡهُۚ قَالَ إِن تَسۡخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسۡخَرُ مِنكُمۡ كَمَا تَسۡخَرُونَ ٣٨﴾، فهذا نص من كتاب الله عز وجل يؤرخ لقدم السُّخرة وعلاقتها بحياة الناس في فترة بعيدة جدا من التاريخ.

والناظر في مادة (س خ ر) كما تذكرها معاجم اللغة يجدها ثرية غنية، متعددة المعاني مختلفة الدلالات ومدارها كله على الاحتقار والاستدلال والتسخير حينا، والاستهزاء والاستخفاف أحيانا أخرى.

يقول ابن فارس: السين والخاء والراء، أصل مطرد مستقيم يدل على احتقار واستذلال»[3]. والواضح هنا في إشارة ابن فارس لمفهوم السخرية أنها متصلة ببعدها التحقيري ونتيجة فعل السخرية على المسخور به وإلحاق الذل والمهانة به. وقال الأزهري: سخر منه وبه، إذا تهزأ به؛ والسخرة الضحكة، فأما السخرة: فما سخرت من خادم أو دابة بلا أجر ولا ثمن. فدل هذا على ورود معنى الاستذلال والتسخير لأجل غاية يقصدها المتكلم.

---

1– شعيب أبن أحمد بن محمد عبد الرحمن الغزالي، أساليب السخرية في البلاغة العربية، دراسة تحليلية تطبيقية، ص10.

2– عبد الحليم، محمد حسين، السخرية عند الجاحظ، الدار الجامعية للنشر، الجماهيرية الليبية، ط01، 1397هـ–1988م، ص64.

3– الحسن بن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، ج3 ص 144.

ومن هذا المعنى ما ورد في آيات الكتاب العزيز من مثل قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ ﴾. ففعل السخرية في الآية الكريمة منهي عنه لما يترتب عنه من إساءة وإهانة بالآخرين، والقول عنهم بما لا يليق، خاصة لغير سبب ظاهر، لما فيه ذلك من الاستهانة بأقدار الناس وكرامتهم، وجرح شعورهم، وهو ما كان منتشرا بين القبائل آنذاك[1].

ويكاد اللغويون يتفقون في تحديد معنى السخرية في مصنفاتهم، ولهذا ورد معناها متقاربا في معاجم العربية، بدءا من معجم العين، وانتهاء بالمعاجم الحديثة، فالسخرية هي من الأصل الثلاثي (سَخِرَ) المكسور العين، وهو من باب (طَرِبَ) والمصدر منه (سُخْرٌ) بضمتين، و (سخرية) اسم له، ونقل عن الأخفش أنه يتعدى بـــ: من وبالباء، فيقال: سخر منه، وسخر به، وهما لغتان، والأخيرة أردأهن[2]، ويقال: سَخِرْتُهُ: أي قهرته وذللته، وكل مقهور مذْبِر، لا يملك لنفسه ما يخلصه من القهر فذلك (مُسَخَّر)[3]. فمعنى القهر والاستغلال متصل بمعنى هذه الكلمة وما يؤيد ذلك قول أبي هلال العسكري صاحب الفروق في اللغة: « أصل سخرت منه التسخير، وهو تذليل الشيء وجعلك إياه منقادا، فكأنك إذا سخرت منه جعلته كالمنقاد إليه»[4]. أي المسخر لعمل ما أو شيء ما، فيكون هذا صور من صور القهر أو الاستغلال.

1- علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، دار كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط01، 1439هـ-2018م، ص36.

2- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1986م، ص 122. مادة (سخر).

3- محمد بن مكرم بن على (أبو الفضل) جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف. ص 1963. (مادة سخر).

4- الحسن بن عبد الله بن سهل بن مهران العسكري أبو هلال، الفروق في اللغة، دار العلم الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص 254-255.

وفي تاج العروس للزبيدي يشرح معنى السخرية بالقول: «ذلله من دابة أو خادم بلا أجر أو ثمن»، بل ومن معاني المادة:« كلفه ما لا يرد، وقهره«[1]، والمعنى نفسه أو قريب من ه في معجم الصحاح للجوهري الذي يقول: «سخره تسخيرا: ذلله، وكلفه عملا بلا أجرة«[2].

وعلى حد تعبير البوجديدي تصبح السخرية آلة فعالة وأداة جارحة نهَّاشة، هدامة لا فكاك منها ولا مهرب من براثنها، ويصيرها سلطة ضارية وسلاحا من أعتى الأسلحة للنيل من الخصوم، إنها من قبيل سخرية الاحتراب، في سعيها إلى تثبيت الخلاف وإشاعة الارتباك، بل هي ذلك الحامض الكبريتي الذي يعمل على زعزعة جو الطمأنينة والوداعة بين المتخاطبين[3].

والحاصل من هذا المسح المعجمي الذي أوردناه أن السخرية من صيغة الفعل المجرد أو من صيغة الفعل المزيد ترتبط بمعاني الاحتقار والاستذلال، وأن هدفها هو قهر الخصوم وتذليلهم كي ينقادوا لرغبة الساخر، هذا الذي يشعر دوما بالتفوق والاستعلاء[4].

وبهذا تلتقي جملة المعاني اللغوية في معنى واحد هو التذليل والقهر التي تلتقي بمعنى السخرية والهزء.

ونرى بعض اللغويين قد ربط بين السخرية والضحك والاستهزاء والفكاهة، وجمع بين معانيها، وإن كان بينها اتصال، فهذا الجمع مما يجعل الباحث يواجه صعوبة في تحديد مفهوم واضح لها ومستقر، وذلك لقرب تلك المفردات من مفهومها، وهو ما يسميه علي البوجديدي بـــــ «الشرك المعجمي»؛ شرك يلقي بضلاله على دراستها، ويربك استخدامها الاستخدام الأمثل في مقاربة تناولها، بالتحليل لتدبر معانيها والوقوع على حقيقتها ونواتها

1- محمد مرتضى الزبيدي الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، القاهرة، ط01، ج04، ص 196.

2- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1986، ص122.

3- علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص 39.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص 41.

الدلالية»[1]. ولكن هذا التماس المعجمي بين كل هذه المفاهيم يحدث لنا نوعا من المفارقة والفهم، يؤدي الأمر به إلى أن يحمل دلالات متضمنة من قيمة معرفية متعددة[2].

وأما في المعاجم الغربية: فكثيرا ما يستعمل معنى ( Irony- sacarasm- Cynical) بمعنى السخرية والتهكم وتعتمدها بعض الترجمات، بمعنى أن الفروق بينهم تعد طفيفة ويجري استعمالها بصورة عادية خاصة وأن بعض الترجمات تستعملها، فالمعاجم الفرنسية مثلا تعرفها بأنها:« طريقة في التهكم من شخص أو شيء، وذلك يقول عكس ما نريد قوله أو اسماع له»[3]. فالسخرية هنا من باب قول ما لا يقال وما يفهم من دون قول شرط أن يكون القصد مفهوما.

ويقول البوجديدي تعليقا على هذا التعريف:« وهذا التعريف يعبر عن أساس السخري هو التعاون والتناقض بين المظهر والحقيقة، ومن ثمة أصبحت السخرية عندهم قائمة على إسماع المخاطب «ضد ما يعلن عنه الكاتب»[4].

الأمر نفسه مع أصحاب «معجم اللسانيات وعلوم اللغة (dictionnaire de 'linguistique et des sciences du langage) حين عرفوا السخرية بأنها:« صورة بلاغية تتمثل في قول ضد ما تريد قوله بطريقة الهزل لا بطريقة الخداع»[5].

---

1- لمزيد من المعلومات عن الشرك المعجمي وتماس المفاهيم، ينظر: علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص46.

2- عبد النبي ذاكر، العين الساخرة، اقنعتها وقناعتها في الرحلة العربية، المركز المغربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة، ط01، مارس 2000، ص 12.

3- علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص 48.

4- المرجع نفسه، ص 48.

5 -Jean Dubois et autre : dictionnaire de 'linguistique et des sciences du langage, sous la direction de : Jean Dubois, paris, Ed la rousse, 2012, p258.

وهو التعريف نفسه في قاموس أكسفورد: حن جعل مفهوم الضد أسا تعريف السخرية. مع اختلاف طفيف في التعبير مقارنة بالمعجم الفرنســـي. وعليه فالمعاجم الغربية تجعل من التضاد عنصرا أساسا في مفهوم السخرية.

**ب- الشرك المعجمي في مصطلح السخرية:**

يلتبس مفهوم الســخرية مع غيره من المصــطلحات كالاســتهزاء والتهكم وغيرها، وهو ما يجعل الباحث في مفهوم هذا المصطلح ذا شرك مع غيره ويعسر الوصول إلى معنى محدد له، لما تقرر في ترجمات كثيرة من مقاربات تشهد تباينا كبيرا.

**1- شـرك الترجمات:** شـهدت الترجمات الخاصـة بمصـطلح **(Ironie)** اختلافا كبيرا عائدا للترجمات التي خصـصـها الباحثون في هذا المصـطلح، على أن أغلبها ترجم دون تبرير أو تعليل، وقد فصل البوجديدي في كتابه «السخرية في أدب الجاحظ» مجريات ترجمات هؤلاء، وخلط بعضـهم بين السـخرية والتهكم، والسـخرية والمفارقة وحتى لا يمتد بنا الشـرح في ذلك نوردها مختصر في هذا الجدول الآتي:

| تصنيف المحاولات التي عنيت بترجمة مصطلح (Ironie) | | | |
|---|---|---|---|
| **صنف 01** | **صنف 02** | **صنف 03** | **صنف 04** |
| **ترجمـة المصـــطلح بالمفارقة:**<br>ســـامية محرز، عبد الواحد لؤلؤة، ســـيزا قاسم. | **ترجمـة المصـــطلح بالتهكم:**<br>البشـــير نقرة، جميل صـــليبا، عادل العوا، عبد السلام المسدي. | **ترجمـة المصـــطلح بالسخرية الخفية:**<br>صمود، المهيري. | **ترجمـة المصـــطلح بالسخرية:**<br>محمد العمري، محمد مشـــبـــال، أحمـــد الشايب. |

ويعلق البوجديدي عقب هذا الجدول أن شـرك الترجمات قد تواصـل عبر الدراسـات القديمة منها نسبيا والحديثة، وهو ما يحثنا على تخير ترجمة أصحاب الصنف الرابع لدقتها ووفائها بالمطلوب[1].

**ج- السخرية في الاصطلاح:**

يصـرح محمد العمري بصـعوبة البحث في مفهوم السـخرية من الناحية اللغوية، مرورا بالمفهوم الاصـطلاحي للكلمة، لما يلتبس مفهومها بمرجعيات تعريفية متداخلة ما بين دينية أخلاقية، ولسانية لغوية، فيقول: «إن الشروع في الحديث عن السخرية قبل تعريفها وتحديد مجالها سيؤدي حتما إلى سوء تفاهم، فهناك من ينشغل بالمعنى المعجمي للكلمة في العربية ثم يستدعي الموقف الأخلاقي أو الديني من ذلك المفهوم فيقع في الحرج، وقد يعترض على الموضوع برمته قبل الخوض فيه، وهناك من يقف عن الأصول الإغريقية للكلمة فيقف عند فهم لساني ضيق متعال يرفض التعامل مع المفاهيم النقدية التي هي سند البلاغة[2]. ولهذا ما يبرره فقد رأينا في المفهوم اللغوي كيف يتداخل عند كثير من الدارسين مع مفاهيم ومصطلحات أخرى، كالمفارقة، والتهكم، والاستهزاء، والهجاء. وقد عبر د.س ميوك عما يعانيه مفهوم السخرية من اضطراب بقوله: «لأسباب مختلفة بقي مفهوم السخرية مفهوما غير مستقر؛ مطاط وغامض، فهو لا يعني اليوم ما كان يعنيه في القرون السالفة، ولا يعني نفس الشيء من بلد إلى بلد، وهو في الشارع غيره في المكتبة، وغيره عند المؤرخ والناقد الأدبي، فيمكن أن يتفق ناقدان أدبيان اتفاقا كاملا في تقديرهما لعمل أدبي غير أن أحدهما قد يدعوه عملا «ساخرا» في حين يدعوه الثاني عملا «هجائيا« أو حتى عملا «هزليا« أو «مفارقا« أو «حواريا« أو «غامضا»[3].

1- علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص 56.

2- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012، ص83-84.

3- المرجع نفسه، ص 84.

فتقلبت الســـخرية بين تحديدات عديدة، وخضـــعت لمقاربات متنوعة بتنوع التنظيرات، منذ نشأتها الأولى في حقل الفلسفة الإغريقية، أي انطلاقا من إعادة مساءلتها للحس المشترك مع ســـقراط، ثم انتقالها من مجالها الأخلاقي هذا، إلى البلاغي مع البلاغيين الرومان لتقترن المفارقة الدلالية عند ســـيســـيرون وكينتيليان، وليغدو هذا التضـــاد بين الفكرة والتعبير عنها مرتكز تحديدها بالنســـبة للتقليد البلاغي الفرنســـي بعد ذلك مشـــفوعا بعناصـــر ســـياقية مع دومارســـــي وأبعاد مجازية مع فونتاني، ثم تطور مفهومها إلى أداة لمواجهة عماء العالم من قبل الرومانسيين الألمان، لما يسمح به تعددها من عدم مطابقة القول لمعناه، ولما تخوله من مسافة نقدية تجاه التعاقدات الاجتماعية وضوابط الحوار، لذلك اعتبروها برزخا فاصلا واصلا بين عالم منشود غير متحقق، وواقع مفروض، يقوم الساخر فيه بدور إدراك مفارقاته ونقائصه بوصفه مصطلحا أخلاقيا[1].

جاء في معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: السخرية في مفهومها البلاغي هي طريقة في الكلام عبر بها الشـــخص عن عكس ما يقصـــــده بالفعل، كقولك: للبخيل «ما أكرمك» وهناك صـورة أخرى للسـخرية، وهي التعبير عن تحسـر الشـخص على نفسـه كقول البائس «ما أسعدني»، ويلاحظ أن الغرض من السخرية يكون غالبا هجاء مستورا أو توبيخا أو ازدراء[2]. والناظر في هذا التعريف يرى أن له اتصـــالا بمباحث البلاغة المشـــهورة والتي تعبر عن معنى من معاني السـخرية، على الرغم من عدم وجود صـياغة تجريدية لمصـطلح السخرية، وفي هذا يقول البوجديدي: «لكن البلاغة القديمة قد مارست أفانين الفكاهة والدعابة ولهزء والإضـــمار وتجاهل العارف، وتحدثوا في الوقت ذاته عن فنون الاحتيال والتلميح،

1- ينظر: أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب، ص25.

2- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصـــطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط02، 1984م، ص 198.

والتعريض، والإبهام، وتأكيد الذم بما يشبه المدح والعكس، والهزل الذ يراد به الجد وغير ذلك» [1].

وتجدر الإشارة إلى أن البحث في مفهوم السخرية يخضع لمجال البحث في حد ذاته، فمن يربط السخرية بالأدب يرجع بها إلى الأدب القديم مثل أدب هوميروس وغيره، ومن يجعلها فنا دراميا يرجع بها إلى المسرح اليوناني في عروضه الكوميدية والتراجيدية عند سوفوكليس، ومن يقول بأنها منهج فلسفي يرجعها إلى سقراط الفيلسوف الساخر والمتهكم الناقد[2].

**وقد** وردت تعريفات كثيرة لمفهوم السخرية نذكر منها:

يعرفها شوقي ضيف في كتابه الفكاهة في مصر: السخرية أرقى أنواع الفكاهة لما تحتاج من ذكاء، وخفة، ومكر، وهي لذلك أداة دقيقة في أيدي الفلاسفة الذي يهزؤون بالعقائد والخرافات، ويستخدمها الساسة، للنكاية بخصومهم»[3]. فدل هذا على أن السخرية ليس من الصعب الإتيان بها في جملة الخطابات اليومية سواء بين العامة من الناس أو الخاصة لأنها تحتاج إلى ذكاء وفطنة.

معنى ذلك أن السخرية إثارة التهكم والاستهزاء والتفكه مما يثير الضحك عند الآخرين، والسخط، وعدم الرضا عند المُسْخَر منه، وقد تعددت الألفاظ الدالة على هذا المعنى، فأصبحت مرادفات لهذه اللفظة مع ما بينها من معان دقيقة[4]. وقد أشرنا لذلك فيما سبق.

ويمكن تعرف السخرية على أنها: النقد الذي يقصد منه إثارة الضحك، أو التجريح الهادئ، عن طريق الوصف المشوه المضحك، أو إبراز العيوب الجسمية أو الحركية أو العقلية، أو السلوكية بشكل غير مؤلم»[5]. فتعريف السخرية هنا باعتبار أن له جانبا نقديا قد يؤول إلى مقاصد يرومها المتكلم.

---

1- علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص 57.

2- ينظر: رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترداياك، منشورات الاختلاف، ط01، 1437هـ-2016م، ص22.

3- شوقي ضيف، الفكاهة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط03، ص10.

4- ينظر: آصف دريباتي، السخرية في شعر نديم محمد، دار الجنان للنشر والتوزيع، الأردن، ط 01، 2016، ص07.

5- المرجع نفسه، ص 08.

ويعرفها نزار عبد الله خليل في كتابه «الســـخرية والفكاهة في النثر العباســـي حتى نهاية القرن الرابع الهجري:« لون من الهجاء، غايتها الاستهزاء من شخص في حالة جعل الشخص أضحوكة للآخرين مع الاستحقار«[1]. فالتعريف هنا يميل إلى ميدان الأدب لاسيما ونه اتصل بالهداء وهو غرض معروف في الشعر العربي.

وهناك من يعرفها على أســـاس أن الكثير من الشـــعراء يجنحون لها ويوظفونها في أشـعارهم:« بأنها طريقة منظورة، توسـل بها الشـعراء لنقد الأوضـاع السـياسـة والاجتماعية والسير الفردية، والنيل منها بأسلوب يترفع عن الشتيمة والسباب المحض، ويتنزه عن القذف والإيغـال في الفحش ورفـث القول»[2]. والنمـاذج في ذلـك كثيرة من لـدن جرير والفرزدق والأخطل، إلى أحمد مطر وغيره.

ويذكر ياسـين أحمد فاغور أن السـخرية عموما هي أدب القاتل والهزء المبني على شـيء من الغموض»[3]، وذلك الغموض هو ما يكســـبها القوة ويجعل من حجتها في تلك العبارات القليلة أكثر تأثيرا في الخصوم.

والجدير بالذكر أن الســـخرية لا تتأتى لأي كان، وإن كانت تنبع من الهزء بالآخرين وتتبع النواقص فيهم، بل تكتمل صورتها عن ذلك الإبداع الأدبي الذي يظهر في موهبة الشاعر ف بنائه لمعانيها.

كما يعرفها «محمد ناصر بوحجام» بأنها:« طريقة فنية، أدبية، ذكية، لبقة في الإبانة على آراء ومواقف ذات رؤية خاصـــة، وبصـــيغة فنية متميزة، وهي أسـلوب نقدي هازئ هادف في التعبير عن أفعال معينة كعدم الرضـــا بنقصـــان الحياة وتصـــرفات الناس، وكشـــف الحســـرة

1- نزار عبد الله خليل، الســـخرية والفكاهة في النثر العباســـي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار حامد، عمان، الأردن، ط01، 2012، ص 16.

2- شـاكر عامري، علي صـياداني، أسـلوب شـعر أحمد مطر السـياسـي، رؤية نقدية، مجلة كلية التربية الأسـاسـية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العراق، العدد 21، حزيران 2015، ص07.

3- رونق حشيفة، فريال لموشية، أسلوب السخرية في الشعر السياسي لأحمد مطر، دراسة فنية، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية تخصص أدب حديث، جامعة حمه لخضر، الوادي، 1440هـ-2019م، ص08-09.

والمرارة بطريقة غير مباشـــرة بعيدا عن العاطفة الجامحة والانفعال الحاد قصـــد الإصـــلاح والتقويم والتغيير نحو الأحسن طلبا، للتنفيس عن آلام النفس المكبوتة«[1].

فهذه جملة من التعريفات الاصـطلاحية للسـخرية والتي ركزت على بعض المعايير أبرزها الفنية والتميز، وكذا الغموض، والنقد بطريقة خاصـــة، مع توظيف بعض الأســاليب البلاغية المعينة عليها، كما أنها لا تأتي إلا بعد دربة وخبرة كبيرة، وذكاء في شخصية الفرد.

**3- مفهوم السخرية في الدرس النقدي القديم:**

**1-عند اليونان والرومان:**

**أ- عند سـقراط:** ارتبطت السـخرية بسـقراط وأصـبحت تعد تقليديا الوسـيلة المركزية في منهجه الفلسـفي الاسـتكشـافي الذي ينبني على الاسـتفهام، وعلى إتقان فن المحاورة، والتدرج في طرح الأســـئلة ليولد الحقيقة من أذهان أعمت بصـــائرها الأراجيف والخيالات الزائفة[2]، والســخرية عند ســقراط اتخذت دفاعاً عن مفهومي الحقيقة والعدل، وارتبطت دلالياً بالخداع والمراوغة والمكر، كما ارتبطت خطابياً بالحوار والجدل والمناظرة، وقد نُعِتَتْ طريقة ســقراط في مناظرة السـفسـطائيين وتلقين تلامذته بالطريقة السـاخرة[3]. ولأن سـقراط فيلسـوف العقل والحكمة والأخلاق فقد جعل من السخرية نهجا وطريقة في كشـف تناقضـات ومفارقات تنافي منطق العقل الداعي إلى الوسـطية، ولذلك وضـع كثير من كتاب القرن التاسـع عشـر والقرن العشرين، سقراط في عمق تاريخ ومفهوم السخرية، وذهب بعضـهم إلى أن شـخصـية سقراط الساخرة افتتحت بشكل غريب حساسية الإنسان الغربي[4].

---

1- رونق حشيفة، فريال لموشية، أسلوب السخرية في الشعر السياسي لأحمد مطر، ص 09.

2- علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص 99.

3- أحمد الشايب، الضـحك في الأدب الأندلسي، دراسـة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشـتغاله، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط02، 2008م، ص 188.

4- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترداياك، ص46.

ويضيف رائد عبيس قوله: «ويعتبر سقراط السخرية موقفا، فهو لا يمارسها بقصد الفكاهة، لأنه يرفض التسليم للقيم اليومية والمفاهيم، ولكي يعيش في حالة من سؤال دائم»[1]، فحين يضع الفيلسوف الفهم السائد في المدينة موضع سؤال، فيرج المستقر المتكلس في المفاهيم، زاعما بذلك أنه يبلغ معرفة أشد تخصصا وأكثر تناهيا[2]، وتتجلى سخرية سقراط لا من خلال محاضراته لجمهوره، بل في محاوراته اليومية مع عامة الناس، ليحاول إعطاء الانطباع بأنه يريد أن يتعلم من محدثه، ولم يكن يمثل دور الفيلسوف العلامة بل على العكس، كان يفتح المجال للتدرج والمجاراة في النقاش، وكان يبدأ بطرح الأسئلة متظاهراً بأنه لا يعرف شيئاً ثم يرتب الحوار بشكل يجعل محاوره يكتشف شيئاً فشيئاً مثالب تفكيره إلى أن يجد نفسه أخيراً محصوراً بحيث يضطر إلى التمييز بين الخطأ والصواب[3]. وفي قاموس أكسفورد الفلسفي يرد تعريف السخرية السقراطية كالآتي:« يصور سقراط في محاوراته أفلاطون المبكرة على أنه لا يعرف شيئا، وليس لديه مذهب عظيم ليطرحه، بينما يقوم بإرباك وهزيمة محاوريه بأسئلته الثاقبة، يعتبر، «احتراف الجهل» السقراطي الشهير هذا حالة من حالات السخرية السقراطية، لقوله اقل ما يعتقد أو يريد (كما يقترح جذر الكلمة اليونانية EIRON هو الشخص الذي يتظاهر) إنه يتبنى هذا التظاهر، فيما يقال، لمجرد تنكب تعرضه للمعاملة النقدية نفسها، غير أنه لا يبدو أن ثمة تظاهرا»[4].

وعليه فالسخرية السقراطية سخرية خطابية كما يقول البوجديدي: «تقوم على التظاهر بالجهل وادعاء الغفلة والحماقة، لأنه في مماس مع عامة الناس وهم ليسوا على درجة واحدة

1- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، ص 46.

2- ينظر: علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص 100.

3- محمد علي النومان، سخرية سقراط، مجلة الخليج، 29 مارس 2016.

4- تد هوندرتس، دليل أكسفودر للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي وآخرون، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية الليبية الاشتراكية العظمى، الجزء الأول، 2003، ص465.

من المعرفة، بينما تخفي في الباطن المكر والحيلة، وتعمل تدريجيا على تقويض مزاعم الخصوم، علهم يبصرون في النهاية الحقيقة جلية من كل زيف، عارية عن كل الأراجيف»[1].

فهي تجنح إلى نسق اجتماعي خاص، له ظروفه وملابساته ، وهو ما يلخصه البوجديدي فيما بعد بقوله: «بأنها ضرب من اللعب الاجتماعي، لعبة الاختلاف في الفكر، تعتمد طريقة التحاور، فهي لون من ألوان الحجاج غير التام والحوار غير المتناهي، الذي يضع الادعاء موضع التساؤل، فيهتك الحجب الإيديولوجية المقررة»[2].

**ب- السخرية عند أرسطو:** أشار أرسطو إشارة عابرة في كتابه (الخطابة) إلى السخرية، حيث عدّها شكلاً من أشكال الفكاهة والضحك، ويقال إن النص الذي يحيل عليه للوصف الدقيق للسخرية قد فُقِدَ ضمن الجزء الثاني الضائع من كتاب **(فن الشعر)** الذي سقط ولم يصل إلينا، وأن في هذا الجزء آراء أرسطو المهمة حول الفكاهة والضحك. فنظريته حول الفكاهة تتفق بشكل عام مع فكرة افلاطون حول أهمية الاعتدال من ناحية، وحول أن الضحك، من ناحية أخرى، يشتمل في جوهره على سخرية، وهزء وسوء طوية، فنحن عندما نسخر من شخص أو نضحك مما يحدث له، ننظر إلى هذا الشخص على أنه:« أقل منا» أو«أشد نقصا» وأننا أفضل منه، لذلك أكد أرسطو أن «المضحك ليس إلا قسما من القبيح، والأمر المضحك هو منقصة ما وقبح ما لا ألم فيه ولا إيذاء»[3].

**ج- السخرية عند سوفوكليس:** يعد سوفوكليس من أبرز الشخصيات الأدبية والفلسفية التي قدمت أعمالا في السخرية، فهو يرى أن السخرية لا يمكن أن تؤدي أثرها بشكل تام إلا عبر

---

1- علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص 100.

2- المرجع نفسه، ص 100-101.

3- عبد الحفيظ شاكر، الفكاهة والضحك، رؤية جديدة، عالم المعرفة، 289، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال 1423 هـ-يناير 2003م، ص80.

وسـائل يجمع فيها اللغة السـاخرة والسـلوك السـاخر، بأثر تراجيدي سـاخر، فقد كان الفن والمسرح وسيلة الفيلسوف المفضلة في التعبير عن المواقف الساخرة[1].

والسـخرية عند سـوفوكليس من أهم المعالم الأسـاسـية المميزة للمأسـاة، ويعد هذا النوع من السخرية (السخرية المتعالية) والمفارقة عنده بمثابة تفسير شامل لكل مسرحياته؛ لأنها مثيرة ومأساوية وتتضمن كثيرا من المفارقات الكونية التي تعبر عن المأساة»[2]، فالسخرية ارتبطت بفن المسرح لدى سوفوكليس كونه كاتبا بارعا في هذا الفن، فمسرحياته مثيرة تتضمن الكثير من المفارقات (السخرية) التي تعبر عنها المسرحية بصورة تراجيدية.

وحتى نتبين مفهوم السـخرية عند سـوفوكليس فقد ورد في معجم المصـطلحات العربية في اللغة والأدب ما يبين أن هذه السخرية مرتبطة بفن المسرح، ولها علاقة بفلسفة يونانية قديمة، مفادها أن من يتعدى على إرادة الآلهة يعاقب عقابا شديدا، خاصة إن كانت هذه الشخصية متكبرة ومغرورة بنفسها، وهو الذي ترجمه سوفوكليس في مسرحياته عن أوديب، فتظهر بذلك عناصـر السـخرية المسـرحية: أي إرادة الآلهة والأقدار التي تعد الإسقاط المفاجئ لشخصية معتزة بنفســـها ومخدوعة في قواها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هناك جمهور النظارة أو بعض الشــخصــيات الموجودة في المأســاة نفســها يتأملون في تصــرفات القدر هذه مدركين ازدراء القوى الخارقة لإرادة البشــر العليا، وهناك مظهر آخر للســخرية المســرحية هو جعل جمهور النظارة عالما بظروف يجهلها البطل، مثال ذلك حال مأســـاة «أوديب ملكا» لسـوفوكليس، وقد تمتد السـخرية بهذا المعنى إلى مواقف هزلية تبعث على الضـحك كما هي الحال في بعض قصص كانتربري وغيرها[3].

1- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، ص 40.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 40.

3- ينظر: مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص198.

**د- السخرية عند ديوجين:** ذكر جورج طرابيشي في موسوعته الفلسفية أنه فيلسوف يوناني مؤسس المدرسة الكلبية، ولد في سينوب بآسيا الصغرى، ودرس في أثينا على أنستانس، كان في أعلى النصـــب الذي أقيم له بعد وفاته تمثال كلب من الرخام، وكان الكلب هو شـــعار الجماعة التي أسسها ديوجانس، كان جريء الفكر، مستقل الرأي، لاذع الحكم، مزدريا للثروة والمراتب الاجتماعية، طالبا لحياة طبيعية متقشفة[1].

وديوجين شـخصـية فلسـفية سـاخرة بطريقة مختلفة تمام عما سـلكه سـقراط من سـبل لإيصـال فكره الأخلاقي وحكمته الفلسـفية عبر مبدأ الوسـطية، ديوجين كان يتحدث عن هذا الهدف ولكن عبر مبدأ الإفصاح والتشهير والسخرية اللاذعة والنقد البذيء، وكانت ممارساته تعطي رسالة إلى سخرية قولية وأخرى سلوكية أيضا، ولكن ممارساته الشاذة على الرغم من إعجاب كثير من الناس بها إلا أنها كانت موضـــع انتقاد وعدة خروجا عن المألوف بســـبب ممارساته السلوكية الناقدة، والشاذة عن كثير من القيم السائدة في زمانه والتي تتعارض مع الحكمة في نظره[2]. ومن أمثلة ســـلوكاته التي كان يراها عين الحكمة، أنه كان يكره النســـاء المتشبهات بالرجال، ويحتقر الرجال الذين يسلكون مسلك النساء، من ذلك أن شابا كورنثيا جاء متعطرا متألقا في ثيابه الغالية يسـأله سـؤالا فأجابه يقول:« لن أجيبك عن سـؤالك حتى تخبرني أولد أنت أم بنت»[3]، وفي نقده وســـخريته من البخلاء الذي عرفه عنه أنه كان يسـتهجنهم، فسـأله رجل ذات يوم وهو «لوسـياس العقاقيري« هل تعتقد بوجود إله؟، فأجاب

---

1- مما يذكر من سيرته أنه رأى يوما طفلا يشرب من راحة يده، فكسر قصعته وقال: هذا الولد يعلمني أني لا زلت أحتفظ بما يفيض عن حاجتي، ويروى أنه شوهد يوما يتجول في شوارع أثينا في وضح النهار حاملا فانوسا وقائلا لما يسأله:" إنني ابحث عن إنســـان مســـتقيم، وقد أنكر تعدد الآلهة، ورأى فيها اختراعات إنســـانية، ولم يتهيب من أصـــحاب الســـلطان والصولجان، وقد عده إيقتاتوس مثال: الحكيم. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، ص309.

2- ينظر: رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، ص 51.

3- المرجع نفسه، ص 54.

ديوجين: أيخفى علي مع معرفتي إنه عدوك الأكبر»[1]، وأيضا حمله للمصباح في وضح النهار باحثا بحسب زعمه عن إنسان جدير باسم الإنسانية، هو بحد ذاته سخرية ذات دلالات فلسفية ونقدية عميقة تحمل مقومات المبشر والناقد والمصلح والحكيم، بغض النظر عن كل ما كان يتناقض مع أصول الحكمة التي كان يتمتع بها سقراط وغيره[2]، ولكن تصرفات ديوجين أو سخريته الاجتماعية تأتي في سياق ردود اجتماعية أيضا من أجل التوجيه أو الإشارة تتلخص كلها في فن الرد والإسكات لمن يحاورهم ويناقشهم أو يتكلم معهم.

**2- السخرية عند اللاتينيين:**

إذا كان مفهوم السخرية عند اليونان يدل على الجدل المتظاهر بالسذاجة من أجل الوصول إلى الحقيقة عن طريق الاستعانة بفن السؤال، أو فن المحاورة، فإن مفهوم السخرية قد توسع مدلوله، فهو يدل عند (شيشرون) وهو من أعمدة البلاغة والخطابة- على الإخفاء والمواربة بوصفهما مقابلاً لاتينيّاً لكلمة السخرية اليونانية وقد صنفها ضمن أساليب الهزل، ثم أضاف دلالة أخرى للمفهوم وهي قلب المعنى أو القلب الدلالي، وذلك في أثناء حديثه عن الفكاهة .أما (كينتيليان) فقد ترجم السخرية بمعنى الوهم والخداع، كما صنفها ضمن أساليب الهزل أيضاً .ولهذا تعد السخرية عند اللاتينيين الدلالة على الإخفاء والمواربة والخداع امتداداً لسخرية اليونان التي تتجلى في المراوغة وانتقاص الذات[3].

**3- السخرية عند الرومان:** أما الرومان فاشتهروا بفن القصائد الساخرة، وكان يطلق عليها اسم ساتورا satura، حيث كان هذا الفن أقرب لمزاجهم العام وطبيعتهم الخاصة، فقد ظهرت السخرية في مسرحيات «**هوراس**» و**سيشرو** و**كنتيليان**، وقد اصطبغ التهكم عن هوراس بصبغة فلسفية مهذبة، ولكن عندما انقسمت الدولة البيزنطية ظهرت روح التهكم بشكل ملحوظ ملموس، وألف كثير من القطع الساخرة الساحرة، ونظم كثير من الأساطير

---

1- ديوجين لايرتيوس، مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة، تر: عبد الله حسين، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1022، المجلس الأعلى للثقافة، 2006، ص 143.

2- ينظر: رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوتردايك، ص 55-56.

3- ينظر: أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي، ص 189-190.

التي تدل على السخرية بطريق مباشر أو غير مباشر، وتنم عن التهكم بشكل ملحوظ أو مستور، مثل: **رينارد الثعلب**، وقد اشتهر **صموئيل بتلر** في الأدب الإنجليزي بروح التهكم والسخرية، واشتهر جون دريدن بها كذلك[1]. السخرية في عهد الرومان سخرية ذات طابع أدبي مضمرة في سياق النص، بقصد التورية أو معلنة، لا يفهمها إلا من كان على وعي بالحالة المنتقدة والمسخور منها، فالإنسان الواقع تحت هيمنة التضليل الأعمى للسلطة المؤدلجة، المشوهة لصورة الذات داخل الذات ومنصعة لصورة الآخر المزيف داخل الذات المضللة، لا تشعر بذلك البعد، وهذا الحال ينطبق على العصور الوسطى ونصوصها المتضمنة لذلك، بما أخفت بثوريتها من نقد ساخر بين ثنايا النصوص[2].

**4- السخرية في الفلسفة الحديثة:**

**أ- السخرية عند فولتير:** يستعمل **فولتير** السخرية كونها هجاء ــ وليس لإنتاج مفارقة لفظية في حد ذاتها، فهو يستعملها كمنبر للتعبير عن آرائه الخاصة حول مختلف القضايا أو الأحداث التي فيها اتفاق عام، وكونها شكلا من اشكال المزاح، وأنه ينبغي النظر لها أولا وقبل كل شيء كوسيلة للهجوم، لذلك من الصعب أن نجد تحولات في موقف **فولتير** من السخرية في يوم ما، فهو وله إلى حد كبير بالسخرية الكوميدية وهذا واضح من خلال قصته (كانديد)[3].

يستعمل **فولتير** الأسلوب الجدلي الساخر، ويربط الحجج البلاغية بالسخرية، لأنها عادة ما تنطوي على موقف معين من خلال إظهار أنها سخيفة ومتطرفة، وهذا ما كان يوضحه في قصة «كانديد» وما كان يهدف إليه من سخريته، فقد كان مراقبا وناقدا وساخرا للمفارقات

1- ينظر: جمال الرمادي، السخرية، مجلة الثقافة، العدد، 601 ، 10يوليو 1950، ص 17.

2- ينظر: رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، ص 60.

3- المرجع نفسه، ص 61.

الاجتماعية والسياسية مثلما كان مونتسكيو[1]، وهدف السخرية عنده هي إلغاء مرسوم «نانت«[2] التي وضعت حدا للتسامح الديني وزيادة القمع الذي ترعاه الدولة[3].

**ب- السخرية عند شلينج:** تطور مفهوم السخرية في الفكر الألماني لا سيما مع تطور الاهتمام بالدراسات الجمالية الرومنسية، ويعد شلينج من أحد الفلاسفة الذين أسهموا في تطوير مفهوم السخرية من السخرية الكونية إلى السخرية الرومنسية[4]، تهدف السخرية عند **شلينج** إلى إدراك الحقيقة:« إن العالم في جوهره ينطوي على تناقض، وأن الوعي الضدي هو الذي يستطيع الإمساك بكليته المتنافرة، والمفارقة عنده تعني ذلك الصراع بين المطلق والنسبي، وهو الوعي المصاحب للاستحالة، لذا ينبغي على الكاتب في نظر «**شلينج**« أن يشعر بالحيرة بإزاء عمله، فهو يقف على مقربة منه وبمعزل عنه في الوقت نفسه، ويتعامل معه بطريقة تشبه اللعب تقريبا»[5].

إن شلينج يدعم الطرح الذي مفاده أن الفلسفة هي الوطن المقدس للسخرية ويصنف السخرية انطلاقا من وظيفتها الشعرية، يقول شلينج: «هناك قصائد قديمة وأخرى حديثة تتنفس في كليتها النفس المقدس للسخرية، سخرية متعالية تحيا فيها، بداخلها العاطفة التي تحلق بالكل، تتجاوز مطلقا كل ما هو محدود، وأيضا تتجاوز بالفن، والفضيلة، حيث النبوغ الخالص»[6]. ما يثير في هذا الكلام، بالإضافة إلى التأكيد على مسألة العاطفة هو التلاحم

---

1- فيلسوف تنويري فرنسي، مفكر سياسي وعالم اجتماع ومؤرخ، كان من أتباع الربوبية وانتقد بشدة اللاهوت والكنيسة، مع أنه أعطى الدين اثرا مهما في تثبيت القيم الأخلاقية – الاجتماعية، وقد طور مونتيسكو فكرة القوانين الحتمية التي تخضع لها الطبيعة والمجتمع في آن واحد، ينظر معجم الفلاسفة المختصر، لخلف الجراد، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ط01، 2007م، ص 235-236.

2- مرسوم نانت: هو مرسوم يحث على التسامح، سنه هنري الرابع ملك فرنسا عام 1598. أتاح هذا المرسوم للبروتستانت في مملكة فرنسا حرية العقيدة والعبادة وعُدّ من أبرز الوثائق التي تؤشر بدء عصر النهضة الأوروبية واحترام حقوق الإنسان، وجعل الإنسان محور الفكر الأوروبي، سمي هذا المرسوم هكذا نسبة إلى المدينة الفرنسية نانت.

3- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، ص 61-62.

4- المرجع نفسه، ص 64.

5- المرجع نفسه، ص 65.

6- محمد زيتون، السخرية الفلسفية من الحوار السقراطي إلى الجدل الهيجلي، مجلة نزوى، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة، مسقط، عمان، العدد 76، أكتوبر 2013، ص 39.

الحاصل بين «النفس المقدس» وكلمة «مسخرة». هذا التعارض لا يمكن رده إلا إلى السخرية ذاتها باعتبارها تأليفا بين المتناقضات[1].

فمفهوم السخرية (الرومنسية) عند شلينج مثل انعطافة كبيرة في تطور المفهوم ونقله من حيز الكونية إلى فضـــاء الرومنســـية، حيث الصـــراع بين الإنســـان والطبيعة، بين المطلق والنســـبي، بين المحدود واللامحدود، والمعلوم واللامعلوم، بين المتناهي واللامتناهي، فهذه الرؤية قد أنتجتها السخرية الرومنسية وانعطافاتها الفلسفية» [2].

فنماذج الأدب الرومنســـي هي من تفتح العلاقة بين تلك المتناقضـــات، فالســـخرية والاستعارة هي انفتاح لا محدود ولا نهائي في القصص الرمزية،

وبحسب رأي ليندا هيتشون «السخرية لا يمكن أن تقدم لنفسها أي وصف، أو تعريف أو تمثيل ذاتي من الموضوع بوصفه شيئا أو مادة، فالموضوع هو ليس شيئا بقدر ما هو عملية معينة من خلال أمور ممثلة أو توليفية»[3].

لهذا اعتمد الرومنسيون الألمان السخرية بوصفها طريقا صحيحا للتفكير، لأن هناك فجوة بين الموضوع والمتحدث عنه، وهنا لابد أن تتميز الذاتية ويكون حضورها مثاليا، لأن الذاتية هي التي تظهر الشخصية المختبئة وراء الأقنعة المتمثلة بالنص أو بالأسلوب، فالذاتية والتفكير الكامل والمحاكاة الساخرة المعبرة عن الروحية والفكرية تمثل قمة الدرامية الرومنسية، لذلك من الصعب وبحسب ليندا هيتشون التساؤل عن تاريخ السخرية أو المفارقة؛ لأن تاريخها وتاريخ الرومنسية مع تاريخ المفاهيم، وهذه موجودة منذ أفلاطون»[4].

ج- **السخرية بين هيجل وكيكجارد:** التحليل الهيجلي لمسألة السخرية يلتقي مع الصياغات الأساسية للسخرية كما تبلورت في الفلسفة الرومنسية، لقد رأى هيجل في السخرية الرومنسية التأكيد المطلق على الذاتية، واعتبر تلك الســـخرية مخالفة للموضـــوعية الأخلاقية[5]، فهو يقول:« إنه لا يوجد أبدا وجود في ذاته ولأجل ذاته، كل ما هنالك أن فاعلا مطلقا يتمثل في

---

1- محمد زيتون، السخرية الفلسفية من الحوار السقراطي إلى الجدل الهيجلي، ص 39.

2- سهام حشيشي، المفارقة في مقامات الحريري، مقاربة بينوية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، تخصص أدب عباسي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011-2012، ص17.

3 - Linda Hutcheon, irony edge, London and New York, 1995, p94.

4 - Linda Hutcheon, irony edge, p73

5- محمد زيتون، السخرية الفلسفية من الحوار السقراطي إلى الجدل الهيجلي، ص 40.

«الأنا« ينجز اثره كشـيء، أي كوجود، وهو وجود ليس سـوى تمظهر يوضـع من طرف هذه الأنا، التي بإمكانها تدميره متى شاءت ذلك، إن كل العلاقات الإنسانية في خطر وحتى وجود الإنسـان ذاته، لأنه لا يوجد شـيء بإمكانه أن يقوى على الاسـتمرار في جو المظاهر ويكون قادرا على تدمير المظاهر«. ما يعني أن هيجل يرفض التأليف بين السـخرية بمعناها السقراطي والسخرية الرومنسية إننا نجد هيجل يتبنى بشكل خاصة في كتابه:« فينومينولوجيا الروح» طريقة سـقراط في انتظار الخصـم إتمام كلامه ومن ثمة تدميره بعد عرض تصـوره بالكامل.

وبحسـب عبد الحفيظ شـاكر فإن هيجل كان يلاحظ ما يلي حول السـخرية: «وجهة نظر الذاتية المتفوقة هذه لا يمكن أن تظهر إلا في عصـر عالي الثقافة، في لحظة تختفي فيها جدية الإيمان وتنحصـر ماهية الوعي في بطلان كل شـيء»[1]، ولأن دور السـاخر الإيجابي هو أن يعيد الفرد من جديد إلى نفسه، وأن يخلق فيه اهتماما بوجوده الأخلاقي، فلا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية اصيلة بغير التهكم[2]، فعند هيجل تشكل السخرية الرتبة الدنيا في سلم الأخلاقية الذاتية، أي اللحظة التي تنضـبط فيها الذاتية وتتجلى عبر نفيها المطلق[3]، ذلك أن هيجل يعد أول من اسـتعمل السـخرية من منظور أخلاقي، وأول من وضـعها في بؤرة الاهتمامات الأخلاقية والمنطقية المناسـبة، بحيث أصـبحت السـخرية لديه تعبيرا عن الذاتية والحرية، واستخدمه كثيرا في كتاباته التالية، بل لقد وصل الأمر به أن اعتبرها الشر أو الأمر البغيض، وذلك لأنها تبعد صـاحبها عن الموضـوعية، وتجعل المرء ينحرف عن الأمور الجوهرية، وكان نقده موجها إلى الرومنتيكيين الذين رفعوا من شـأن الذاتية فاعتبروها المبدأ الفلسفي الأسمى والأرقى الذي يعلو ما عداه من مبادئ[4].

إذن فهيجل قد اعتبر أن الذاتية هي فقط لحظة داخل نظام أكبر، والذات تسـتثمر في السخرية بكل قصدية، انشغالها الخاص، إنها تريد الخروج به كليا من كل موضوعية، وجعله بالنسبة للجميع في استقلالية سلبية[5].

---

1- ميشال فوسيل، هيغل، كيركغارد والسخرية المعاصرة، مجلة كلمن، فصلية ثقافية، عدد 08، خريف 2013، ص02.

2- عبد الحفيظ شاكر، الضحك والفكاهة؛ رؤية جديدة، ص 100.

3- محمد زيتون، السخرية الفلسفية من الحوار السقراطي إلى الجدل الهيجلي، ص 40.

4- عبد الحفيظ شاكر، الضحك والفكاهة؛ رؤية جديدة، ص 100.

5- محمد زيتون، السخرية الفلسفية من الحوار السقراطي إلى الجدل الهيجلي، ص 40-41.

تأثر كيركجارد بسخرية الفيلسوف سقراط أيما تأثر، وكان يمثل له نموذجا مهما في التفكير الفلسفي، لذلك يرى «أن سخرية سقراط تصل بنا إلى حالة من الشك العودة إلى مواقعنا الوجودية، ولا يمكننا تجنب المسؤولية في فهمنا الأساسي للحقيقة«[1].

ومن واقع اهتمامه «بمفهوم السخرية« قد كيركجارد تحليلا مفصلا لخمس محاورات أفلاطونية، خلص منها إلى القول: «إن الطبيعة الحقيقية لسقراط يمكن أن تعرف بأنها: «السخرية«، بكنه ميز عند سقراط بين نوعين من السخرية بوصفها أسلوبا في الحياة، وطريقة في الوجود، وتنتهي السخرية في الحالين إلى ضرب من «العدمية« عندما يفضي إلى نتيجة واحدة هي «السلبية اللامتناهية المطلقة«[2].

للإشارة فإن كيركجارد يعبر بالتهكم ويريد السخرية، حتى لا يلتبس علينا مفهوم المصطلح والشرك بينهما، وقد أشرنا سابقا أن هناك علاقة متقاربة بين المفهومين، فيرى كيركجارد في كتابه «**مفهوم التهكم**» قال:« إن جدية السخرية ليست جادة، إن ما يقوله الساخر قد يكون جادا بحيث يبدو كلامه صادقا للمستمع، ولكن هذا المستمع عندما يكون عارفا بما يقصده المتهكم، فإنه يشارك ذلك السر الدفين الذي يكمن خلف هذا الكذب، ومن ثم يتم إلغاء التهكم أو نفيه مرة بعد مرة»[3].

ويرى كيركجارد فيما نقله محمد زيتون أن جوهر السخرية ألا تكشف عن نفسها، إنها تغير الأقنعة باستمرار، فكلما نجح الساخر في الخداع، وكلما كان كذبه يتقدم تدريجيا على نحو ناجح، زاد الرضا الذي يشعر به، لكنه تعايش خلال هذا الرضا حالة خاصة من العزلة، ويكون همه متعلقا تماما هنا بأن أحدا لم يلاحظ خداعه»[4]. فالساخر يشبه الملوك والحكام الذين يتحدثون الفرنسية كي لا يفهم العامة ما يقولونه، ومن ثم فإن الساخر يكون موجودا في قلب عملية خاصة يعزل من خلالها لأنه لا يريد بشكل عام أن يفهم»[5].

---

1- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، ص 68.

2- محمد زيتون، السخرية الفلسفية من الحوار السقراطي إلى الجدل الهيجلي، ص 41.

3- ينظر: عبد الحفيظ شاكر، الضحك والفكاهة؛ رؤية جديدة، ص 100.

4- محمد زيتون، السخرية الفلسفية من الحوار السقراطي إلى الجدل الهيجلي، ص 41.

5- ينظر: عبد الحفيظ شاكر، الضحك والفكاهة؛ رؤية جديدة، ص 104.

هكذا رأينا كيف أن السخرية قد دخلت في أعماق الإشكالات الفلسفية مع هيجل وشلينج وكيركجارد، فقد كانت السخرية عند شلينج تتحدث عن المفارقات الساخرة حول طبيعة علاقة الإنسان بالكون وبأبعاده الجمالية والأدبية والقصصي والفنية، برمزية فلسفية، تشخص معنى جديدا للوجود عبر كشف المفارقات ومنطق الصراع الذي يحرك وجود الأنا وسط لا متناهيات هذا العالم التي تظهر تجاذبا بين معنى المطلق والنسبي أو الكلي والجزئي وغير ذلك[1]، وعند هيجل ارتبط بالجانب الأخلاقي وعدها في مرتبة دنيا من سلم الأخلاق، وأما عند كيركجارد فعدها حرية ومتعة وبحث في محددات تلك الحرية لدى الساخر وما يضمن حدوثها في داخله.

**د- السخرية عند نيتشة:** يعد نيتشة فيلسوف السخرية العدمية، وذلك لما وجه من نقد لاذع وسخرية صارخة، بوجه كل القيم التي أسهمت في انحطاط الإنسان، عبر صنميات التفكير التي نصبها فلاسفة مثل: سقراط وأفلاطون بحسب زعمه، فضلا عن سخريته من كل وعي سابق وعيه، إذ عد كل الفلاسفة عبيدا لأفكارهم فيقول عنهم:« هؤلاء السادة عبدة الأصنام الفكرية»[2].

سخرية نيتشه حاسمة في مهاجمة واحد من المفاهيم المركزية في تعريف المفارقة الرومنسية ألا وهو (الموضوع) ويرى الرومانسيون أن فكرة هذا الموضوع كان أمرا لا مفر منه، ومن المستحيل الكلام على كتابة أو تجربة، من دون أن يكون لها موضوع مفترض التحدث عنه، هذا الموضوع المفترض عند نيتشه هو (القوة) ولكن يتعين علينا استعمال لغة المفارقة، حتى ندرك وهم استقرار أو وهم امتلاك الحقيقة، علينا أن نعتقد أن هناك عالما

1- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، ص 70.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 72.

أكثر صدقا من وراء أو قبل اللغة من حيث الأولوية سواء من قبلها أو بعدها، أو الأصل أو الثانوي أو الحرفي أو التصويري»[1].

يكتب نيتشه في (ما وراء الخير والشر): نحن مستعدون لكرنفال من النمط العظيم، حيث الشظايا من الضحك، والفرحة الجنونية، في مهرجان تنكري، والجرائم المتجاوزة للغباء الفادح، والسخرية الأرسطوفانية التي تنتهك الكون». ويذكرنا نيتشه في هذا السياق بأن أرسطوفانيس شاعر هزلي يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، والذي سخر من سقراط في أعماله المسرحية. تجدون العصر وضيعًا، ومبتذلاً، وبدناءة تجارية؟ لذا يدعونا الفيلسوف لنتجاهل الغباء ببرنامج واسع النطاق! كما قال الجنرال ديغول لقائد الفرقة الثانية المدرعة المارشال ليكليرك الذي كتب على سيارته جيب: «الموت للأوغاد»[2].

وفي حديث رائد عبيس عن لغة السخرية عند نيتشه يقول: «يمكن قراءتها في تاريخ الأخلاق، أكثر مما نقرأها في اللغة ومن خلال مساعيه الفلسفية والأخلاقية، وبحثه عن الصدق الذي من خلاله يكشف عن المفارقات الخاصة في تاريخ الأخلاق، فالأخلاق تدريجيا تتحول كالطفل اللقيط بفعل الممارسات غير الأخلاقية، وهذه مدعاة للسخرية؛ لأن الأخلاق تعرض نفسها على أنها مزورة من الناحية التاريخية»[3].

وفي قراءة نيتشه لسخرية سقراط فقد عدها «تمردا منه على السفسطائية، مداهنة وكذبا، إذ إنه المسؤول عن الوجهة الأخلاقية التي أخذتها الفلسفة في تاريخها الطويل[4]، ويتساءل نيتشه: هل كانت سخرية سقراط تعبيرا عن التمرد، عن ضغينة رعاع؟ هل كان يلتذ، كمضطهد، بشراسته من خلال طعنات سكين المنطق الصوري؟ إن الجدلي يحمل في سده

1- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترداياك، ص 73.

2- ينظر: عبد الرحمن إكدير، حرب الضحك عند نيتشه، مجلة فكر الإلكترونية، نشر بتاريخ: 2018/10/11-19:53.

3- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترداياك، ص 73.

4- المرجع نفسه، ص 73.

ســـلاحا لا يرحم، بإمكان المرء أن يجعل من نفســـه مســـتبدا بواســـطته؛ إنه يعري ويهين بانتصاره[1].

فالحملة النقدية التي شـنها نيتشـه على الأخلاق والدين والمجتمع والحداثة، كلها توضـح المتناقضـات والمفارقات السـاخرة، التي كانت مدعاة للسـخر والضـحك والتهكم والنقد اللاذع والناقم السـاخط، فسـخط نيتشـه وتذمره وتبرمه من كل ما يحيط به من انحطاط، كان محط سخرية وكشفه للمتناقضات الساخرة، التي ابتعدت عن روح العقلانية، وحسب رائد عبيس فإن نيتشـه: «لم يلتفت إلى الوراء في نقده التهكمي السـاخر فهو أعلن قطيعة ابسـتيمولوجية مع الماضـي فلا تناصـية في سـاخرية نيتشـه»[2]، ونيتشـه نفسـه يقول:« قلب كل القيم: تلك هي صـيغتي المبجلة للتعبير عن أرقى وعي ذاتي للإنسـانية قد تحول لحما وعبقرية لدي، قدري هو الذي أراد لي أن أكون أول إنسان مستقيم، وأن أعي نفسـي كنقيض لأكاذيب الآلاف من السـنين ... ويختم بقوله السـاخر عن تفرده في مناقضـة الوجود، حيث يقول: «إنني أول من اكتشف الحقيقة لأنني استطعت أن أرى الكذب ككذب اشتممته .. عبقريتي في أنفي»[3].

**5-السخرية عند النقاد والبلاغيين العرب:**

ربما يصـعب الحكم الدقيق على مضـامين بعض النصـوص القديمة فيما اشـتملت عليه من نوادر وطرائف وأخبار، إن كان ذلك يعد سخرية أم فكاهة أم إمتاعا وتسلية وهجاء؟ ولعل السبب في صعوبة الحكم هو عدم وضوح دلالة المفاهيم قديما، واعتباطيتها وانتشارها بصورة هي مفهومة في أذهان الناس ولكن لا اتفاق على مصـــطلح يمثلها على أرض الواقع، حيث إن علماء البلاغة قد وضـعوا أصـول علم البلاغة قد افترقوا في سـياقاتها المتعددة بحد واحد واضـــح، وكان الطبيعي أن تغيب عن أذهانهم دلالة المفاهيم والأســـاليب لانهماكهم بالبحث

1- فريديريك نيتشه، غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة- تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت- لبنان، 2010، ص29.

2- رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، ص 74.

3- فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، ط02، 2006، ص154.

عن الشكل وتأطيره، أكثر من المضمون وتحليله، ومن أمثلة عدم وضوح دلالته المصطلحات والمفاهيم ما نجده في مصطلح الالتفات، إذ نلمس مدى الاضطراب والاختلاف حين نقرأ تلك الآراء، فبعضهم سماه الانصراف، وبعضهم سماه العدول، وفريق سماه الاستدراك، وفريق سماه الاعتراض[1].

ومهما يكن فخطاب السخرية، خطاب بلاغي قديم وأصيل في المنجز الأدبي العربي القديم، ومهما كان غرضه الهجاء الساخر والحقير أم إحداث المتعة في الفكاهة أم إحداث التغيير النفسي والاجتماع في المزاح، ومهما كان السياق الذي ورد فيه هذا الأسلوب سياق حرب أم سياق سلم، مهما كان كل ذلك فقد تربع على جميع مراحل عصر القوة الأدبية عند العرب انطلاقا من العصر الجاهلي ومرورا بعصور بني أمية وبني العباس وامتد حتى إلى حضارة العرب في أوروبا وبلاد المغرب العربي إبان العصر الأندلسي والمغربي[2].

والناظر في كتب العرب القدماء من مصنفات شعرية ونثرية ولغوية ونقدية وبلاغية، يجد احتفاء كبيرا بمفاهيم السخرية على تنوعها في نصوصهم، فضلا عن استخدامه في القرآن الكريم، وانتشر خطاب السخرية في الخطابة والوصايا وغيرها، وألفت كتب ترجمت معانيه من خلاله على غرار كتب الحمقى والمغفلين والطرف والنوادر، وكتب البخل والكدية وأدب المقامة وغيرها.

أ- **في العصر الجاهلي:** بالنظر للبيئة الجاهلية فإننا نجدها بيئة خاصة نظرا للظروف التي حلت بها جراء قسوة الطبيعة وصعوبة العيش وغيرها، مما جعلها تخوض كثيرا من ضروب الحرب؛ إما بحثا عن مواطن الكلأ والماء، أو غارات على قبائل أخرى تتعدد فيها أسباب تلك الحروب، من مثل حرب داحس والغبراء، وكان للأدب أو الشعر خاصة حضور

---

1- ينظر: حسن طاهر أبو الرب، التطور الدلالي لمعاني السخرية بين القدماء والمحدثين، مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية، العدد 45، حزيران 2018م، ص54.

2- ينظر: نادية كتاف، خطاب السخرية في أدب العرب إبان عصر القوة، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية ب /قسم الآداب واللغات العدد 21، جانفي 2019، ص89.

ملفت في حياتهم تلك، بل ساير جل وقائعهم آنذاك، إذ كان الشعر بضاعتهم الأولى وشغلهم الشاغل، فكان من عادة ودأب الشعراء أن يمدحوا ويفخروا وصفوا ويهجوا، فيمدحون قبائلهم ويفتخرون بها، ويهجون خصومهم ومن يغيرون عليهم، يقول حسن طاهر أبو الرب : «ولعل أقدم صـــور الســـخرية في تلك الفترة هو الهجاء، حيث عرفت البيئة الجاهلية ما عرف بالمنافرات؛ أي أن يتحاكم شخصان إلى شيخ محكم أو فريق فيفخر كل منهم بنفسه وقبيلته ويهاجم الآخر، حتى إذا انتهيا من التنافر حكم الشـيخ أو الفريق لأحدهما على الآخر، ومن هنا سميت منافرة، فكأن كل واحد ينفر أي يهب للدفاع عن نفسه وقبيلته، وقيل: بل لأن كل واحد كان يقول عند البدء أنا أعز نفرا»[1].

والمكان الذي اشتهر فيه هؤلاء لممارسة هذه العادة الجارية عندهم في بيئتهم، كان سوق عكاظ الذي كان يشرف عليهم كبار النقاد والأدباء آنذاك من مثل «النابغة الذبياني»، ويروي ابن منظر عن الليث والأزهري أنها ســـميت «عكاظا« لأن العرب كانت تجتمع فيها فيكعظ بعضهم بعضا بالمفاخرة[2]، أي يحبسون أمرهم على المفاخرة، وما يتبع هذا الجو من شحناء وغضـــب، إلا أن العرب كانوا يجدون مجالا لتبادل فكاهات عدوانية، تسـخر فيها القبيلة من قبيلة منافسة، وسرعان ما تنتشر الفكاهات التهكمية شعرا ونثرا على ألسنة أناس تقيمهم وتقعدهم كلمات أو أبيات من الشعر[3].

ولقد ورد في الشـــعر الجاهلي ألفاظ تدل على هذه المعاني مثل: الســـخرية، الفكاهة، الضـحك، التهكم، الهزء، وهذا ما يؤكد انتشـار استخدام هذه الكلمات وتداولها في المجتمع الجاهلي بين الناس والأدباء والشـــعراء مما يدل على أصـــالتها، بل ولقد نطق بها كل من

1- حسن طاهر أبو الرب، التطور الدلالي لمعاني السخرية بين القدماء والمحدثين، ص48-49.

2- المرجع نفسه، ص 49.

3- ينظر: رياض قزيحة، الفكاهة والضحك في التراث العربي المشرقي ن العصر الجاهلي إلى نهاية العصر العباسي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1989، دط، ص73.

الشـــعر والنثر الجاهلي بما في ذلك الأخبار، وهل اللغة العربية إلا لغة جاهلية متطورة بامتياز؟[1]

فمن أمثلة حضور مصطلح السخرية في شعر الجاهليين قول عبيد بن الأبرص، أو لعله عبيد بن أيوب حسب رواية الجاحظ ما نصه:

**وَساخِرَةٍ مِنّي وَلَو أَنَّ عَينَها**
**رَأَت ما أُلاقيهِ مِنَ الهَولِ جُنَّتِ**
**أَزَلُّ وَسِعلاةٌ وَغولٌ بِقَفرَةٍ**
**إِذا اللَّيلُ وارَى الجِنَّ فيهِ أَرَنَّتِ**[2]

وفي الفكاهة في قول امرئ القيس:

**يُفاكهنا سعدٌ ويغدو لجمعنا *** بمَثْنى الزِّقَاقِ المُتَرَعَاتِ وَبالجُزُرْ** [3]

وفي الراعي النميري (وهو الذي عاش بيئة شديدة القرب من البيئة الجاهلية):

**تَغَيَّرَ قَومي وَلا أَسخَرُ *** وَما حُمَّ مِن قَدَرٍ يُقدَرُ** [4]

وكثيرة هي الأبيات التي وردت في معاني السـخرية ما بين ضـحك وهزء وفكاهة لا يسـع المقام لسردها جميعا، ولكن التي وصلت بمصطلح السخرية قليلة مقارنة بغيرها، وأغلب الظن أن كثيرا من اشعارها ونثرها قد ضاع فيما بلغنا منه على رأي نعمان محمد أمين طه، إلا أن محمد بن قاسـم بوحجام يرى أن السـخرية (مصـطلحا) قليلة فعلا في الشـعر الجاهلي حيث يقول:« ونشير إلى ندرة وجود السخرية في الأدب الجاهلي، حتى ولو ادعى بعض الدارسين

---

1- نادية كتاف، خطاب السخرية في أدب العرب إبان عصر القوة، ص90.

2- البيت ليس في ديوان عبيد بن الأبرص، بل هو في كتاب الحيوان للجاحظ، بتحقيق عبد السـلام هارون، ج06، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، والبيت يرويه الجاحظ لعبيد بن أيوب وليس لعبيد بن الأبرص.

3- حسن السندوبي، شرح ديوان امرئ القيس، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، 1982، ط07، ص102.

4- الراعي النميري، الديوان، تحقيق وشرح كرم البستاني، د ت، د ط، ص64.

أن كثيرا منها ضـــاع مع ما ضـــاع من الآثار الأدبية، إذ إن نسـبة ما بقي منها ضـئيل جدا بالقياس أو بالمقارنة إلى ما بقي من النصوص الأدبية التي لا تتوفر فيها السخرية»[1].

ب- **السخرية في صدر الإسلام:** وحين ننتقل إلى العصر الإسلامي فمصطلح السخرية تداوله المجتمع آنذاك وصـــار شـــائعا، وذلك لوروده في القرآن الكريم في أكثر من أربعين موضعا، لكنها بين المؤمنين غير جائزة كما تقرر في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١١﴾ الحجرات [11]، قال الطاهر بن عاشـــور: «لَمَّا اقْتَضَـــتِ الْأُخُوَّةُ أَنْ تُحْسَنَ الْمُعَامَلَةُ بَيْنَ الْأَخَوَيْنِ كَانَ مَا تَقَرَّرَ مِنْ إِيجَابِ مُعَامَلَةِ الْإِخْوَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ يَقْتَضِـي حُسْنَ الْمُعَامَلَةِ بَيْنَ آحَادِهِمْ، فَجَاءَتْ هَذِهِ الْآيَاتُ مُنَبِّهَةً عَلَى أُمُورٍ مِنْ حُسْنِ الْمُعَامَلَةِ قَدْ تَقَعُ الْغَفْلَةُ عَنْ مُرَاعَاتِهَا لِكَثْرَةِ تَفَشِّـيهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لِهَذِهِ الْمُنَاسَـبَةِ، وَهَذَا نِدَاءٌ رَابِعٌ أُرِيدَ بِمَا بَعْدَهُ أَمْرُ الْمُسْـلِمِينَ بِوَاجِبِ بَعْضِ الْمُجَامَلَةِ بَيْنَ أَفْرَادِهِمْ»[2]. فتطور مفهومها عما كان سـائدا من قبل، وأخذت تتطرق لموضـوعات لم تعهد من قبل، أقل ما يمكن أن يقال عنها –على عادة العديد من الظواهر الأدبية أجناسا أم موضوعات–تتماشى مع تعاليم الدين الجديد، فاتجهت اتجاها دينيا، واصطبغت بصيغة شرعية متأثرة بالقرآن الكريم.

---

1– نادية كتاف، خطاب السـخرية في أدب العرب إبان عصـر القوة، ص 91. ولمزيد بيان عن حضـور مفاهيم السـخرية المتاخمة لها كالفكاهة والهجاء خاصـة: يرجى مراجعة بحث حسـن طاهر أبو الرب، التطور الدلالي لمعاني السـخرية بين القدماء والمحدثين.

2– محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسـي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السـديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984هـ، مج 26، ص246.

وقد جاء الخطاب النبوي لحسان بن ثابت واضحا حين هجا الشعراء المشركون المسلمين في المدينة المنورة، وعز ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم، لذا دعا شعراء المسلمين للتصدي لهم والرد عليهم، فكان مم ا قاله لحسان: «اهْجُ الْمُشْرِكِينَ فَإِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَعَكَ»[1].

فالإسلام أجاز السخرية دفاعا عن تعاليم وشريعة النبي صلى الله عليه وسلم، لأن ذلك مقام دفاع، ولا يكون الأمر ابتداء إلا بسبب المشركين وطعنهم في رسول الله وفي دين الإسلام، ونفهم من هذا أن السخرية لم توجد بوصفها ظاهرة أدبية عامة ملفتة، بل كان الهجاء الحاد الذي تحركه انفعالات السخط والغضب والثأر هو السبيل للرد على الخصم، فالهجاء كان سلاحا قويا من أسلحة المشركين آنذاك، فكانت السخرية التي يمثلها الهجاء سلاحا قويا للرد على ما هجا به المشركون النبي صلى الله عليه وسلم، من مثل صنيع حسان بن ثابت حين يهجو بعض المشركين، حيث يصف أحلامهم بأحلام العصافير حيث يجمع بين جسومهم الكبيرة وعقولهم الضئيلة، وهو كما عرفه الجاحظ بقوله: «وذلك أنهم يضربون المثل بأحلام العصافير لأحلام السّخفاء»[2]، فيقول لحسان بن ثابت:

لا بأس بالقوم من طول ومن عظم ... جسم البغال وأحلام العصافير[3]

تقول نادية كتاف تعبيرا عن ذلك: «فسخر الشعراء المسلمون من المشركين وعبادتهم لما لا يضر ولا ينفع ووظفوا معاني جديدة اقتبسوها من القرآن، وأصبحت «السخرية» والتهكم رسالة خلقية، ومسؤولية دينية، وأسلوبا دعويا، وسلاحا وقائيا، خاصة بعد الحرب الكلامية التي نشبت بين المسلمين والمشركين آنذاك»[4].

---

1- أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت، مكتبة العلوم والحكم -المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1409هـ-1989م، (5-273).

2- ينظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية 1424هـ، (5/ 126).

3- ديوان حسان بن ثابت رضي الله عنه، شرح: عبد أ. مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 1441هـ-1994م، ص129.

4- نادية كتاف، خطاب السخرية في أدب العرب إبان عصر القوة، ص 91.

ولقد كانت الســـخرية نوعا من أنواع الأذى الذي ألحقه الكفار بأنبياء الله الذين جاؤوهم بالرسـالات، فما يمنع المؤمنين أن يستخدموا الوسيلة نفسـها الرادعة والمؤذية للكفار، وهو ما وفق إليه شعراء الدعوة الإسلامية يسخرون من الكفر وأصحابه بشعرهم على غرار حسان بن ثابت، وعبد الله بن رواحة، وكعب بن زهير، وكعب بن مالك، فكان الشعر سلاحا ساخرا ضد هؤلاء الكفار، وحماية للدعوة الإســـلامية، فيدل هذا على أن التهكم والســـخرية لم يكونا محظورين، بل كانا من الوسائل المطلوبة والتي فرضها واقع المسلمين آنذاك، إذا كانا يؤديان الهدف الديني الأســمى وهو الذب عن حياض الإســلام، وما نهى عنه الشــارع الحكيم أن تستعمل بين المؤمنين، مما يزيد الشرخ بينهم، ويثير الفتنة، أما الرد بها على المشركين بغية دحرهم وصــدهم عن الســخرية من الإســلام والمســلمين ونبيهم فهو أمر مطلوب دفاعا عن النفس[1].

**ج- السخرية في العصر الأموي:**

لما تولت الخلافة الأموية زمام الحكم في تلك الفترة، كانت قد ســـبق ظهورها أحزاب سـياسـية تتصـارع من أجل البلوغ للحكم، كالشـيعة والخوارج وغيرهم، وجعلوا لكل حزب منهم شاعرا ينافح عنهم، وينشر أفكارهم، فبلغت السخرية والتهكم أقصى مداها، وارتبطت بالسياسة كما ارتبطت الهجاء وصارت ملازمة له، فصـار للسخرية وجوه كثيرة من هزء وتهكم، وهجاء لاذع، لتبلغ في كثير من الأحيان درجة التسفيه والنكران.

ولعل حسـان بن ثابت والحطيئة يمثلان مدرسـة هجائية سـاخرة بامتياز، إلا أن كثيرا من أشعارهم الساخرة قد ضاعت فيما ضاع من كنوز فنية، فحسان مثلا لم يرو الرواة عن حياته

1- ينظر: نادية كتاف، خطاب السخرية في أدب العرب إبان عصر القوة، ص91-92.

ما يجعله منبعا فياضا لطائفة كبيرة من شعر السخرية، إلا فيما ندر من النصوص الساخرة في شعره، فمن ذلك ما قاله لقبيلة جذام[1]:

لعمرو أبي سمية ما أبالي أنب التيس أم نطقت جذام
إذا ما شاتهم ولدت تنادوا أجدي تحت شاتك أم غلام

يقول: نعمان محمد أمين طه في كتاب السخرية في الأدب العربي: «فهذه سخرية لاذعة، وتصوير لحالهم حينما يولعون بالحيوان هذا الولوع إلى حد أنهم يفرحون كل الفرح لما تلده الشاة، وكذلك تكمن السخرية في رميهم بإتيان الشاة وتهكمه بهم»[2].

وأما الحطيئة فقد طار صيته في الهجاء الساخر، وشهر بيته اللاذع الذي يخاطب به الزبرقان بن بدر:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد! فإنك أنت الطاعم الكاسي

وقد كان أطول باعا من حسان بن ثابت في السخرية التي لم تكد تفارقه في أغلب هجائه[3].

ومما يذكر من مواقفه الساخرة أيضا: أنه سخر بعتبة بن النهاس العجلي زعيم بكر في الكوفة، حينما سأله عن أشعر الشعراء، فإذا به يفاجئه ليشفي نفسه وينتقم من بخله قائلا: اشعر الشعراء الذي يقول:

ومن يجعل المعروف من دون عرضه يفره، ومن لا يتق الشتم يشتم!

1- ديوان حسان بن ثابت رضي الله عنه، ص 241.

2- نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، دار التوفيقية للطباعة بالأزهر، ط 01، 1398هـ-1978م، ص84.

3- ينظر: نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص 85.

فقال لـه عتيبـة –وقـد فطن إلى لـذع الحطيئـة–:« أمـا إن هـذه الكلمـة من مقدمـات أفاعيك»[1].

ولعل روحه الساخرة من كل ما حولها قد ظهرت بوضوح في وصبته التي زعم الرواة أنها حدثت، وبالغوا فيها، وقد سـيطرت عليه روحه الماجنة، في أيامه الأخيرة كما سـيطرت عليه طوال حياته، طلبوا منه أن يوصـي بشـيء للمسـاكين، فسـخر أو تماجن قائلا:« أوصـيهم بالمسألة ما عاشوا فإنها تجارة لا تبور، وحينما سألوه أن يعتق عبده»، قال متماجنا: اشهدوا أنه عبد ما بقي!»[2].

وقد ظلت سـخريات الحطيئة تحمل بعض آثار المنافرة، فهو يعتمد على التفضـيل والمقارنة، يدخل بين الرجلين المتنافسين، فيمدح أحدهما ويعرض بالآخر، فيمتلئ الأول زهرا، ويغلي الآخر حقدا، فتثور الفتنة بين الرجلين: وتغرى العداوة بين الحيين، وهذا أسـلوب بالغ الأثر في نفس العربي، فكأنها لعبة لغوية بامتياز، يجيد فيها الحطيئة اللعب بهؤلاء كما يريد عبر اختياراته السـاخرة والمادحة في الوقت نفسـه، فيخلق الصـور ويبتكرها، وهي موهبة نبغ فيها جرير من بعد، سـيما وأن الحطيئة له بصـيرة بالهجاء الأصـيل، في الاهتداء إلى وجه الشبه بين موضوع هجائه، وبين ابشع الصور ، وأبعثها على الضحك، وأدعاها للزراية، انظر إلى هذا الرجل العبسـي الكاحل، قبح وجهه، حتى كأن القرد تروم عنده الحاجة، فيكلح ويعبس، ليزيد وجهه قبحا على قبح، ثم هو يعطي آخر الأمر عن يد صاغرا[3]:

أبلـغ بنـي عـبس بـأن نـجـارهـم  لـؤم وأن أبـاهـم كـالـهـجـرس

1– نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص 87.

2– المرجع نفسه، ص 88.

3– ينظر: محمد محمد حسين، الهجاء والهجاءون في الجاهلية، مكتبة الآداب بالجماميز، الإسكندرية، د ط، ص 111–112.

يعطي الخسيسة راغبا من رامها بالضيم بعد تكلح وتعبس[1]

والحطيئة بعد هذا من أكثر الناس توفقا لاختيار ألفاظه في سخرياته وأهاجيه، لها رنين يوحي بالسخرية، ويستفز للضحك في بعض الأحيان.

هذا وقد عرفت السخرية في صورتها الحادة وهي الهجاء حضورا ملفتا وقويا، خاصة مع ثلاثي الهجاء (الفرزدق وجرير والأخطل)، واتخذت السخرية بذلك طابعا سياسيا كما ذكرنا سابقا، ومن أمثلة ذلك: قول الأخطل في بني كليب قبيلة جرير[2]:

قوم إذا استنبح الأضياف كلبهم قالوا لأمهم بولي على النار
فتمسك البول بخلا أن تجود به وما تبول لهم إلا بمقدار

فالأخطل في هذا المقطع كما يقول شمسي واقف زاده::« لم يكتف بوصف كليب باللؤم والدناءة، وابتذال الناس بل جعل نارهم أيضا حقيرة ضئيلة، تطفئها الكمية القليلة من الماء، وفي هذا سخرية بالغة»[3].

ولعل جرير من أشهر الشعراء أيضا الذين اتخذوا من السخرية وسيلة للنقد الاجتماعي والسخط على الخصوم والمناوئين، وقد استهدف شعره الفرزدق والأخطل، والحقيقة أن العيوب التي ذكرها ليست عيوبا شخصية في الفرزدق والأخطل أو غيرهما، بل هي عيوب اجتماعية تتمثل وتظهر في المجتمع الخاص أو الأسرة التي ينتمون إليها، وهناك عناصر مشتركة في هجائه الأشخاص المختلفين، كالعنصر النسائي الذي يستند إليه استنادا كبيرا بحق وبغير حق، وهناك عناصر غير مشتركة كالنصرانية التي تميز بها الأخطل، والفسق والفجور اللذين

1- ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط01، 1413هـ-1993م، ص122.

2 - ديوان الأخطل، شرح: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط01، 1414هـ-1994م، ص166.

3- شمسي واقف زاده، الأدب الساخر، أنواعه وتطوره مدى العصور الماضية، ص 113-114.

اشـتهر بهما الفرزدق، ودقة الأصـل ولؤمه، وهما ما عرف بهما بنو التيم، والعور الذي عير به الأعور النبهاني»[1].

ومن الشـعراء الذين عرفوا بالسـخرية في أشـعارهم جرير التميمي، وقد كان يخوض حربا كلامية ساخرة بامتياز[2] مع الفرزدق والأخطل، ومثلوا ثالوث السخرية والهجاء آنذاك.

ومما قاله جرير في قوم الفرزدق ساخرا منهم:

**متى تغمز ذراعي مجاشعي تجد لحما وليس على عظام**
**فما صدق اللقاء مجاشعي وما جمع القناة من اللجام**
**تولون الظهور إذا لقيتم وتدنون الصدور من الطعام[3]**

وكان جرير كثيرا ما يسـتعمل الألفاظ التي تدل على الاسـتخفاف لإبهامها ولموسـيقاها مثل: جوخى، وخجخج، والنخوار، والجيثلوط، وخضاف أو خضيف، وقذام ووقبان، وضوطر، وغيرها كثير، فمن شعره قوله[4]:

**لقد كان يا أولاد خجخج فيكم محول رحل للزبير ومانع**
**فإن مجاشعا فتبينوهم بنو جوخى وخجخج والقذام**

---

1- نادية كتاف، خطاب السخرية في أدب العرب إبان عصر القوة، ص 93.

2- وقد عملت الوراثة والبيئة في طبع هذا الشاعر بالسخرية، ولد لسبعة أشهر فكان لهذا أثره في طبعه بالحساسية، وولد لأبوين يجتمعان في جد واحد فزاد هذا من وراثته ما في الأبوين من عيوب خلقية وخلقية، تلك العيوب التي يومئ إليها من بعيد، وشح أبيه وقصره واشتهاره بأنه مضعوفا، وفحجه –أي التواء قدميه–كل ذلك قد أصاب جريرا أولا شك بالشعور بالنقص، ذلك الذي زاده ضعة قبيلته الدنيا "كليب" التي نعتتها مليكة ابنة الحطيئة بأنها –لفقرها ودنامتها– بعر الكبش، ولقد زاد من تلك الحساسية وقوف جرير –الذي كان قصيرا دميما ذا غنة– وقوفه يطاول ويفاخر الفرزدق أكبر شاعر تميمي بل أكبر الشعراء في زمنه، والذي طالما باهى وفاخر بحسبه ونسبه، كل تلك العوامل تضافرت وامتزجت بكيان جرير الذي يأبى الاعتراف بنقصه، وجعله يمتلك الروح الساخرة التي تفطن لمفارقات الحياة حوله فيتحول من الضعف والاستكانة إلى فارس يمسك بيديه سلاحا فتاكا هو سلاح السخرية. نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص 89.

3- جرير بن عطية الخطفي، الديوان، تحقيق: طرك البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1986، د ط، ص 423.

4- نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص 92.

ولعل العودة لمعاجم اللغة نرى معاني هذه الكلمات الغريبة، وقد وافقت الغرابة مراد جرير الشـاعر، فالغموض في فهم سـخريته وهجائه، مناسـب للمفردات الغربية، فهي غرابة تجعل المتلقي لكلامه في حيرة، وضعف واستكانة، سيما وأنه لم يع معناها، فيخوض حربان اثنتان الأولى بحثا عن معنى الكلمات الغربية، والثانية مواجهة الرد عليها، وهذا من دهاء جرير.

ومنه قوله أيضا:

**رجوتم يا بني وقبان موتي وأرجو أن تطول لكم حياتي**
**إذا لاقى بنو وقبان غما شددت على أنوفهم العصابا**

وقوله:

**تلقى بنات أبي الجَلَوبَقِ نزعا نحو القُيُونِ، وما بهن نَفَار**[1]

وهكذا يتخذ جرير من غرابة الألفاظ ووقعها مادة للهزء حتى يبالغ في ذلك، فيستعمل ألفاظا ربما لم يعرف معناها كلفظة «الجيثلوط» التي تشع إشعاعا غريبا كأنها تومئ حقا، إلى أن الذي يتحدث عنه مجهول النسب أو المكانة أو كليهما، لأن معنى اللفظة ورنينها الموسيقي منفر بطولها من جهة، وبإنهائها بحرف الطاء، أو بالمقطع الأخير (لوط= من جهة أخرى، وقد لخص الدكتور محمد محمد حسين هذه الخاصية وهي مهارته في استعمال بعض الألفاظ ذات الرنين الساخر، فقال: ومن الهجائين من يرزق إلى جانب هذه الموهبة عبقرية في الحص اللفظي تلتئم فيها الألفاظ، من حيث هي حروف تتوالى، بالصور التئاما عجيبا، ولا نكاد نعرف هجاء عربيا يعدا جريرا في هذه الناحية، فهجاؤه يستفز القارئ للضحك، قبل أن يروي في معناه ويحققه«[2].

1- محمد محمد حسين، الهجاء والهجاءون في الجاهلية، ص 92.

2- المرجع نفسه، ص30-31.

فمدار السخرية في شعر جرير مع الهجاء الذي تكونت له ظروف وخاصة، وتميز عنده بتراكيب خاصة، فيوظف صورا عديدة لذلك، متوخيا فيها براعة التصوير واستخدام الواقع، مضفيا عليها من مهارته في تبليغ المقصودة بطريقة ذكية.

ويروى أن جرير قد فطن إلى مقدرته على السخرية، فيروى أنه كان يقول:« إذا هجوت فأضحك»، ولقد طارت شهرته حتى قال أبو الشبل في قينة هددته بالهجاء تسمى خنساء[1]:

**خنساء قد افطرت علينا ... وليس منها لنا مجير**
**تاهت بأشعارها علينا ... كأنما ... جرير**

ويبقى جرير من أكبر شعراء السخرية في الأدب العربي بل في الآداب العالمية، ولولا ما شاب سخريته من صور وألفاظ غريبة وبعيدة المرام لترجمت إلى كثر من لغات العالم.

**د- السخرية في العصر العباسي:**

مع بداية العصر العباسي وازدهار الفنون والآداب عرفت السخرية نقلة نوعية، حيث توضحت معالمها، وبدأت قواعدها الأولى تترسخ كفن قائم بذاته، لذا كانت هذه الفترة بداية فعلية لظهور الأدب الساخر، خاصة وأن النثر كان له حضوره القوي لتكريس أفانين السخرية، وأن العديد من الكتاب والشعراء جعلوا من أسلوبهم الخاص في الكتابة والتعبير عن رؤاهم للوجود ومواقفهم إزاء الواقع وتناقضاته، نذكر من ذلك مثلا:« كليلة ودمنة لابن المقفع»، وهو من الشخصيات الممتازة الساخرة، كان يسمى كما يقول ابن النديم:« روزبه ومعناه المبارك«، عرف بذكائه وقوة قلمه، وحسن كتابته، فاتجه إلي الولاة والأمراء يطلبون إليه أن يكتب لهم في دواوينهم[2].

1- نقلا عن: نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص 111.

2- ينظر: شمسي واقف زاده، الأدب الساخر، أنواعه وتطوره مدى العصور الماضية، ص 115.

ولعل كتابه كليلة ودمنة خير مثال على تلك السـخريات التي دونها من خلال موافقه ومخالطته للملوك والأمراء وجميع الناس، فكانت سخريته جادة حزينة، ليست بالضاحكة ولا بالخفيفة، فهي أشـبه بأن تكون صـارمة، وبأن يكون منبعها رجل مفكر عظيم التفكير، ونستطيع أن نطلق عليها السخرية الحكيمة أو الحكمة الساخرة، إذ كل ما دونه في «كليلة دمنة« على ألسنة الحيوانات هي طريقة يلقي بها حكمه على السنة الحيوانات وذلك للظروف الخاصة التي ألمت به آنذاك، وهو لم يسلك في سخريته الأساليب الهازئة المختلفة كأسلوب الأمر أو النهي أو الاسـتفهام أو غيرها، ولكنه توخى الجانب الفلسـفي فيها فلا غرو أن يسـتعمله لأن طبيعة ابن المقفع طبيعة الرجل العاقل المتزن الرزين الذي تتجافى رزانته عن أساليب السخرية اللعوب الأخرى[1]، وقصة الأسد والثور، وهي أطول قصة في كتاب كليلة ودمنة، خير مثال على ذلك، ولعله قد زاد فيها من الزيادات ما يشفي به غليله، فقد صور ما يحدث بين الملك وأقرب المقربين إليه، وقصـة إبلاد والملك وغيرها كثير مما بثه ابن المقفع في كتابه، فابن المقفع كثيرا ما يذكر القصص التي يقدمها أمثلة وبرهانا على صدق نصيحته ودعواه، يذكرها وفيها طابع السخرية، كمثل الرجل الذي علم العلم، ولم يعمل به، كمثل الرجل الذي أعطى صحيفة صفراء، وجعل عالما يكتب له فيها علم العربية، فكتب له في الصحيفة ما أراد، فانطلق الرجل إلى منزله، وجعل يقرؤها ولا يدري معناها، وظن أن قد أحكم ما في الصـحيفة، وأنه تكلم في بعض المجالس، وفيه جماعة من أهل الأدب والفصـاحة، فقال له بعضهم: لحنت، فقال، وهنا موضع السخرية، ألحن، والصحيفة الصفراء في منزلي[2].

– **الجاحظ:** كانت السـخرية فيما سـبق (الجاحظ) نتفا، تأتي عفوية تارة، ومقصـودة تارة أخرى، ولغرض من الأغراض السياسـة تارة أخرى، فلم تكن السـخرية ذات درس موحد من دلن الكتاب والمحققين قديما، وإنما كانت ظاهرة ملازمة لطبيعة العربي قديما، ولم يؤلف في

1– ينظر: نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص 146–147.

2– عبد الله ابن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق عبد الوهاب عزام، طه حسين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ص46.

الســخرية قبل الجاحظ كتاب يرد نوادر المجتمع، ويتســلل إلى أعماقه، ليظهر دخائله، بنزعة فنية خالصـــــة، إلى أن جاء الجاحظ وهو أول مؤلف في تاريخ الأدب العربي يخص كتبا بأكملها في السخرية، تحليلا ودراسة، من مثل كتبه: البخلاء، رسالة التربيع والتدوير وغيرها، مما بثه في كتبه الغزيرة[1].

يقول نعمان محمد أمين طه في كتابه عن السخرية: «كان الجاحظ مشوه الصورة، جاحظ العينين، أسود البشرة، قصير القامة، مما جعل ذلك ملفتا للنظر في خلقته، الأمر الذي حدا به إلى الشعور بالنقص، فمن ثم حاول أن يعلو بنفسه عن ذلك الدرك الأسفل الذي ولد فيه ونشأ»[2]، حيث اكتشف منذ صغره شغفه بالقراءة والمطالعة، ولم يجد بدا من خوض غمارها وظروف العصر آنذاك قد سنحت له بتيسير ذلك كله، فغدا الجاحظ علما من أعلام الأدب والثقافة آنذاك.

فبلغت السخرية بالجاحظ حدا جعلته لا يأبه أن يروي عن نفسه استبشاع جارية منظره واصطحابها إياه إلى صانع لكي يرسم لها صورته –صورة عفريت–على خاتمها! أو أن يعترف برفض المتوكل مجالســـته، ومنحه بعض الدنانير، تطييبا لخاطره مع أن هذا الخليفة قد تمنى رؤية أي العيناء الأعمى![3]، مما يدل على رفض شـــخصـــية الجاحظ وعدم قبولها اجتماعيا على الأقل، وإن كان حضر فحضوره من أجل التفكه والتندر والسخرية منه، وهو ما لم يرض به الجاحظ وعزم فيه على قلب واقعه ليشع اسمه فيما بعد.

ولعل أهم كتاب ألفه الجاحظ وبث فيه ســـخريته كتاب «البخلاء» حيث كان دقيقا في تصويره، بارعا في وصفه، ساخرا من شخصياته، داعيا إلى الضحك والمزاح، قال في

---

1– ينظر: عبد الحليم محمد حسين، السخرية في أدب الجاحظ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الجماهيرية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ط01، 1397هـ–1988م، ص93.

2– نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص157.

3– ينظر: لمرجع نفسه، ص 158.

مقدمته:« ولك في هذا الكتاب ثلاثة أشـــياء: تبين حجة طريفة، أو تعرف حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة، وأنت في ضحك منه إذا شئت، وفي لهو إذا قللت الجهد»[1].

وللإشارة فإن الجاحظ لم يسخر لرغبة ذاتية من غيره، بل كانت سخريته تنطلق من الشيء المسـخور منه، بوصـفه ظاهرة خلقية أو اجتماعية أو سـياسـية أو فكرية، وهذا ما جعل أدبه ينبعث من حرية شـخصـية لا من خلفية سـابقة نتيجة ظروفه واحتقار الناس له، يقول مختار قطش: «بل إنه تجاوز كل ذلك لتصبح السخرية عنده ملمحا من ملامح الإبداع، ويعود تفوق الجاحظ في فن السـخرية إلى مقدرته الفائقة في الكشـف عن المفارقات التي عرفها المجتمع نتيجة القيم التي ســـادته، وتباينت في مســـتوياتها، فكان لأعلاها تلك القيم التي جاء بها الإسلام، وأدناها تلك القيم المادية التي أفرزتها حركية المجتمع بمختلف مشاربها المتباينة»[2].

فلبس الجاحظ لباس الســـاخر حتى في تأليفه الذي لا يتصـــل بذلك، إذ كثيرا ما يؤلف الكتاب مدحا في قوم أو رأي أو مذهب من المذاهب، ثم يؤلف الآخر في مدح أعداء هؤلاء القوم أو تحييد الرأي أو المذهب المخالف لما مدح أو أثنى عليه، وهو في الحقيقة لا يمدح أو ينقض مدحه، لأن غايته من وراء هذا وذاك هو العبث بكل تلك الطوائف المتعددة في الحياة والتي تتناحر على شـيء لا يسـتحق التناحر، وتتفاخر بأشـياء لا تسـتحق أن تفتخر بها[3]، ومن أجل هذا عابه ابن قتيبة –عصـــبية عليه وكراهية له– إذ قال: «تأويل مختلف الحديث»: «وَهُوَ آخِرُ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَالْمُعَايِرُ عَلَى الْمُتَقَدِّمِينَ، وَأَحْسَنُهُمْ لِلْحُجَّةِ اسْتِثَارَةً، وَأَشَدُّهُمْ تَلَطُّفًا لِتَعْظِيمِ الصَّـغِيرِ، حَتَّى يَعْظُمَ، وَتَصْـغِيرِ الْعَظِيمِ حَتَّى يَصْـغُرَ، وَيَبْلُغَ بِهِ الْاقْتِدَارُ إِلَى أَنْ يَعْمَلَ الشَّـــيْءَ وَنَقِيضَـــهُ، وَيَحْتَجَّ لِفَضْـــلِ السُّـــودَانِ عَلَى الْبِيضَـــانِ، وَتَجِدُهُ يَقْصِـــدُ فِي كتبه

1– نقلا عن: عبد الحليم محمد حسين، السخرية في أدب الجاحظ، ص 93.

2– مختار قطش، السـخرية عند الجاحظ، مجلة العلم الإنسـانية، المجلد الأول، العدد الثاني، 30–09–2007، ص 52–53.

3– ينظر: نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص 161.

للمضـــاحيك وَالْعَبَثَ، يُرِيدُ بِذَلِكَ، اسْـتِمَالَةَ الْأَحْدَاثِ، وشُـرَّاب النَّبِيذِ. وَيَسْـتَهْزِئُ مِنَ الْحَدِيثِ اسْتِهْزَاءً، لَا يَخْفَى عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ»[1].

ويقس محمد أمين طه مواضيع سخرية عند الجاحظ إلى ما يأتي:

- نقده الأحاديث الموضـوعة ورفضــه للخرافة وتفسـير بعض آي القرآن بها، وذلك لأنه عالم معتزلي مدقق لا يستمع إلا لصوت العقل وحده.
- انتقاده العيوب الشائعة في عصره وعلى رأسها التطفل واللصوصية والبخل.
- انتقاده بعض الطوائف كالقضاة والمعلمين[2].

ومن طرائف ما حصـــل معه في ســـخريته من المعلمين مثلا ما نقله الأبشـــيهي في المسـتطرف حين قال الجاحظ:« ألفت كتابا في نوادر المعلمين، وما هم عليه من التغفل، ثم رجعت عن ذلك وعزمت على تقطيع ذلك، فدخلت يوما مدينة، فوجدت فيها معلما في هيئة حسـنة، فسـلمت عليه فرد علي أحسـن رد ورحب بي فجلسـت عنده، وباحثته في القرآن، فإذا هو مـاهر فيـه، ثم فـاتحتـه في الفقـه والنحو وعلم المعقول وأشـــعـار العرب، فـإذا هو كـامل الآداب، فقلت هذا والله مما يقوي عزمي على تقطيع الكتاب. قال: فكنت أختلف إليه وأزوره، فجئت يوما لزيارته، فإذا بالكتّاب مغلق ولم أجده، فســألت عنه، فقيل: مات له عزيز، فحزن عليه وجلس في بيته للعزاء، فذهبت إلى بيته وطرقت الباب، فخرجت إلي جارية، وقالت: ما تريد؟ قلت: سـيدك، فدخلت، وخرجت، وقالت: باسـم الله، فدخلت إليه، وإذا به جالس، فقلت: عظم الله أجرك، لقد كان لكم في رســول الله أســوة حســنة، كل نفس ذائقة الموت، فعليك بالصـــبر، ثم قلت له: هذا الذي توفي ولدك؟ قال لا، قلت: فوالدك، قال: لا، قلت: فأخاك؟ قال: لا، قلت: فزوجتك؟ قال: لا، فقلت: وما هو منك؟ قال: حبيبتي. فقلت في نفســي: هذه

---

1- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسـلامي، مؤسـسـة الإشـراق، ط02، 1419هـ-1999م، ص111.

2- نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص136.

أول المناحس، فقلت: سبحان الله النساء كثير وستجد غيرها، فقال: أتظن أني رأيتها؟ قلت: وهذه منحسة ثانية. ثم قلت: وكيف عشقت من لم تر؟ فقال: اعلم إني كنت جالسا في هذا المكان وأنا أنظر من الطاق إذ رأيت رجلا عليه برد وهو يقول:

**يا أم عمرو جزاك الله مكرمة ... ردي على فؤادي مثلما كانا**

**لا تأخذين فؤادي تلعبين به ... فكيف يلعب بالإنسان إنسانا**

فقلت في نفسي: لولا أن أم عمرو هذه ما في الدنيا أحسن منها، ما قيل فيها هذا الشعر فعشقتها، فلما كان منذ يومين مر ذلك الرجل بعينه وهو يقول:

**لقد ذهب الحمار بأمّ عمرو ... فلا رجعت ولا رجع الحمار**

فعلمت أنها ماتت، فحزنت عليها، وأغلقت المكتب وجلست في الدار، فقلت: يا هذا إني كنت ألفت كتابا في نوادركم معشر المعلمين، وكنت حين صاحبتك عزمت على تقطيعه والآن قد قوي عزمي على إبقائه وأول ما أبدأ، أبدأ بك إن شاء الله تعالى»[1].

فمن خلال قراءتنا لهذه الحكاية التي يحكيها الجاحظ بنفسه، يمكن أن نقف عند مسألة ذات أهمية قصوى تتمثل في مدى ترشح الحكاية نفسها إلى أن تكون مصدر تندر وتفكه عند الجاحظ، خاصة وأنه عرف بأسلوب الحكائي المتقن، وحبكته الفريد، لتطلعنا على واقع مهنة التعليم في زمن الجاحظ، وهو ما يعطي لأسلوبه الساخر الكتابة عن تلك الفئة المغفلة كما يقول.

ويعلق شفيق جبري على أسلوب الجاحظ التهكمي والساخر فيقول:« وقد بلغ في بساطته أنه لا يكاد يظهر عليه أثر الاستهزاء والسخرية، فهو يدس التهكم دسا دون أن يظهر على بيانه، فبدلا من أن يتعرض لهذه الطائفة من العلماء تعرضا، ويجادلهم جدالا، يكتفي في

1- شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور الأبشيهي أبو الفتح، المستطرف في كل فن مستطرف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 01، 1419هـ، ص 476.

أكثر الأوقات بالدلالة على آرائهم والإشـارة إلى مذاهبهم، ولكن هذه الإشـارة مهما تكن خفية ومهما تكن رمزا، لا تخلو من روح التهكم»[1].

ولعل رسـالة علي البوجديدي عن السـخرية في أدب الجاحظ تعد من أجود البحوث لمن أراد الاسـتزادة، وقد قدم له محمد مشـبال تقديما ينم عن قدرة الباحث في تقصـي مواطن السخرية واستراتيجياتها لدى الجاحظ، خاصة وأن البحث في مجموعه تطبيقي بالكامل، حيث حاول التأصيل لمفهوم السخرية في المدونة الجاحظية، وسعى سعيا واضحا لتقصي مفهومها فيه، فضلا عن إشارته إلى طرافة السخرية في النصوص الجاحظية، بعد أن تحولت معه إلى قوة ضاربة، وغدت سلاحا من أعتى الأسلحة للنيل من الضحايا، وصارت أداة جارحة نهاشة هدامة لا فكاك منها ولا مهرب من براثنها، جعل منها الجاحظ آلة ناجعة طوع بها خصومه[2].

وحتى نختصر في مواضيع السخرية في العصر العباسي، يمكن إجمالها فيما يأتي:

- السـخرية من ملامح الإنسـان الخارجية وربما كانت أكثر الفكاهات السـاخرة إثارة للضحك، تلك التي يسخر فيها المرء من عيوبه الجسمية والنفسية وغيرها.
- السـخرية من الجوانب المعنوية في ذات الإنسـان وحياته: كضـيق الحال، والفقر وغيرها.
- السـخرية من البخل والبخلاء: ولعل الجاحظ قد كفانا سـرد الأمثلة عن هذا في كتابه «البخلاء».
- **السخرية من ضعف الرجولة (الجبن):** من مثل قول دعبل الخزاعي في سخريته من بني فضـل مرددا أنه لا يسـتطيع أن يميز ذكورهم من إناثهم، ويؤكد هذا المعنى باستلهامه قصة سيدنا يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز يقول:

**إذا رأيت بني فضـل بمنزلة ... لم تدر أيهم الأنثى من الذكر**
**قميص أنثاهم ينقد من قبل ... وقميص ذكرانهم ينقد من دبر**

---

1- نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، ص164.

2- علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، ص537.

- **السخرية من الأنساب:** اختلفت دوافع ذلك فبعضهم كانت سخريته بدافع شخصي نتيجة بعض المواقف المؤذية، وبعضهم استغلها للتعبير عن موقف عدائي[1].
- **السخرية من الغباء والثقل والسماجة:** حيث وقف الشعراء على هذه الصفات وأنكروها، ولاحقوا أصحابها، فمن السخرية من الغباء، والثقل والسمجة والغباء والحمق وغيرها، وهي صفات فرضها الواقع المعيش آنذاك[2].
- **السخرية من آفات اجتماعية:** وهذا نتيجة الظرف التي عاشها الناس والتقلبات الاجتماعية من انتشار الترف، عند طبقات من الناس، وشيوع الفقر عند فئات أخر، والمقصود بالاجتماعية ما أفرزته تلك الظواهر السلبية في عائلات المجتمع العباسي، كالشجار بين الزوجين أو البنات أو الأبناء، مثل ما كان يتخيله أبو دلامة ويرى أن ابنته شيطانة صغيرة، شريرة مخيفة[3].
- **السخرية من الأمراء والخلفاء وموظفيهم أيضا:** نقدا وثورة على الأوضاع السياسة والاجتماعية آنذاك، إما دعوة منهم إلى الإصلاح أو بغضا وكرها لأولئك الخلفاء، أو خدمة لأعدائهم لتأليب الناس عليهم[4].
- **السخرية الدينية والحضارة:** كسخرية أبي دلامة من الصوم الذي كان يحرمه خمرته ومتعته وعبثه، وبشار الذي كان متهما بالزندقة والخروج عن أصول الدين[5].

**هـ- السخرية في العصر الأندلسي:**

وحين ننظر في الأدب الأندلسي نجد الوضع مختلفا قليلا، فقد عاش العرب حياة أخرى هناك فرضها واقع جديد، تختلف عن طبيعة العصور التي عاشوها في المشرق، فلم يشك

---

1- عبد الخالق عبد الله عوده عيسى، السخرية في الشعر العباسي في القرنين الثاني والثالث الهجري، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، آب -2003م، ص96.

2- المرجع نفسه، ص 101.

3- المرجع نفسه، ص111.

4- المرجع نفسه، ص154.

5- المرجع نفسه، ص 185.

الناس من الفقر والحرمان، لكنهم شكوا من الأوضاع السياسية التي لم تستقر كثيرا، وبخاصة بعد القرن الثالث الهجري، وما تلاه من قرون، إذ عمت الفتن وكثر الظلم والاستبداد، ومال الشعراء لانتقاد الأوضاع، وتعرضوا للقضاة والفقهاء ورجال الحكم بالدرجة الأولى، ونلمس من أشعارهم عذوبة في الألفاظ وروعة في المعاني، التي تنساب منها روح الدعابة والظرف، فكأن الشعر أصبح متنفسا للشعراء من تغير الحال، وانقلاب الزمان[1]، يقول لسان الدين بن الخطيب معرضا بقاض:

**بلوشة قاض له زوجة وأحكامها في الورى ماضية**
**فيا ليته لم يكن قاضيا ويا ليتها كانت القاضية**

وقيل إن زوجة القاضي سمعت بالبيتين، فردت على الشاعر تقول:

**هو شيخ سوء مزدري له شيوب عاضية**
**كلا لئن لم ينته لنسفعن بالناصية[2]**

وتعرض الشعراء كذلك للموضوعات الاجتماعية كالبخل والجهل والجبن، ومنهم من تعرض لعيوب الخلقية، كما فعل يحي بن الحكم الغزال في وصف امرأة صلعاء، رسم لها صورة مضحكة حين قال[3]:

**جرداء صلعاء لم يبق الزمان لها إلا لسانا ملحا بالملامات**
**لطمتها لطمة طارت عمامتها عن صلعة ليس فيها خمس شعرات**

1- ينظر: حسن طاهر أبو الرب، التطور الدلالي لمعاني السخرية بين القدماء العرب والمحدثين، ص 52.

2- شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، «نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت – لبنان، ط01، 1968م، (ج4/ ص 294).

3- حسن طاهر أبو الرب، التطور الدلالي لمعاني السخرية بين القدماء العرب والمحدثين، ص 52.

من ذلك أيضا السخرية بالفقهاء المرائين والعلماء المتكسبين بالعلم، حتى كأنهم يثأرون للجاحظ وليسوا بمعتزلة مثله، فهذا عبد المنعم مظفر الجلياني يسخر من هذه الطائفة التي تتظاهر بالعلم وهي جاهلة بأصوله يقول[1]:

**يَا سَاهِرًا فِي اقتِنَاءِ عِلمٍ ... يَخطُبُ مِنهُ مَقَامٌ مُحكَمٌ**
**بِدُونِ هَذا تَرَى فَقيهًا ... فَوسِّعِ الكَمَّ ثُمَّ عَمِّمِ**
**وَالبِسْ مَعَ الشُّهبِ طَيلَسَانًا ... وَاغمِدْهُ فِي المَنكِبَينِ وَاختِمِ**
**وَاجلِسْ مَعَ القَومِ فِي جِدَالٍ ... لا بِالبُخَارِي وَلَا بِمُسلِمِ**
**إِلَّا صِيَاحًا وَنَقْضِ كَم ... وَنَظمِ -لَا لا- وَقُل -لَم لَم-**
**فَمَا أَرى عِندَهُم عُلُومًا ... أَكثَرَ مِن -لا- و -لَا أَسلَمِ**

وفي هذه الأبيات سخرية لاذعة بالفقهاء الذين مارسوا السلطة الدينية على أهل الأندلس بمن فيهم الفلاسفة والحكماء.

ومن أمثلة هذا النوع من السخرية الذي ينضوي تحت ظل الهجاء الساخر قول اليكّي في المرابطين واصفا إياهم بالبخل والقبح ساخرا من لثامهم:

**إن المُرَابِطَ بَاخِلٌ بنَوالِهِ ... لكِنَّه بعيَالِهِ يَتكَرَّمُ !**
**الوجهُ منه مُخَلَّقٌ لِقبيحِ مَا ... يأتِيه فَهْوَ مِن أجلِهِ يَتَلثَّمُ**

وقول الأبيض الإشبيلي في الزبير وهو من أمراء المرابطين بقرطبة وشعره هذا تسبب في مقتله[2]:

**عَكَفَ الزُّبَيرُ عَلى الضَلالَةِ سائِساً ... وَإِمامُهُ المَشهورُ كَلبُ النارِ**
**مازالَ يَأخُذُ سَجدَةً في سَجدَةٍ ... بَينَ القِيانِ وَرَنَّةِ الأَوتارِ**

1- نقلا عن: نادية كتاف، خطاب السخرية في أدب العرب إبان عصر القوة، ص 95.
2- المرجع نفسه، ص 95.

**فَـإذا اِعتَراهُ السَّـــهوُ سَـــبَّحَ خَلفَـهُ صَـــوتُ الكِرانِ وَصَـــرخَـــةُ المِزمـــارِ**

كما نجد التصوير الكاريكاتيري الساخر الذي يستدعي الضحك، ومن أمثلة ذلك ما قاله: الأسعد بن إبراهيم بن بليطة في أسودَ اللون محدودب الظهر[1]:

**يـــا رُبَّ زنـــجـــيٍّ لـــهَـــوتُ بـــهِ الشَّـــمسُ عنـدَ سَـــنَـــاهُ مَـمقُوتَـــه**
**مُـــحـــدَودِبٌ قَـــد غَـــابَ كَـــاهِـــلُـــهُ فِـــي مَـــنـــكِـــبَـــيـــهِ فَـــلا تَـــرى لَـــيْـــتَـــه**
**قَـــد حَـــكـــمَ الـــتَّـــجـــعِـــيـــدُ لـــمَّـــتَـــهُ فَـــتـــرَاكَـــمَـــت فـــكَـــأَنَّـــهَـــا ثُـــوتَـــه**
**وكَـــأَنَّـــه والـــكـــأسُ فـــي يَـــدِه نَـــجـــمٌ رَمـــى فـــي الـــجَـــوِّ عِـــفْـــرِيـــتَـــه**

أمّا عن السّخرية في النّثر الأندلسي فإنّ الرّسالة الهزلية لابن زيدون تعد من أهم ما كتب في هذا الفن الأدبي، كتبها على لسان ولادة ساخرا فيها من غريمه ابن عبدوس، يبدؤها بقوله :«أمّا بعد أيّها المصاب بعقله، المورّط بجهله، البيّن سقطه الفاحش غلطه، العاثر في ذيل اغتراره، الأعمى من شمس نهاره، السّاقط ت سقوط الذّباب على الشّراب، المتهافت تهافت الفراش في الشّهاب، فإنّ العجب أكذب، ومعرفة المرء نفسه أصوب، وإنّك راسلتني مستهديا من صلتي ما صفرت منه أيدي أمثالك، متصدّيا من خلّتي لما قرعت دونه أنوف أشكالك مرسلا عشيقتك قوادة، كاذبا نفسك أنّك ستنزل عنها إلي، وتخلف بعدها علي»[2].

ولو أن المقام يكفي لسردنا نصوصا كثيرة في بيان السخرية في هذا العصر الفريد، الذي عُنيَ فيه أدباؤه بالسخرية، وإن وردت بما يتاخمها في المعنى أو يقرب منها كالهزل والمجون والدُّعابة في معرض وصفهم لمن ترجموا لهم من كتاب وشعراء، أو فيما خلفوه من آثار أدبية خالدة شعرية أو نثرية، والتي تشهد على روح الدعابة والفكاهة التي ميزت أهل الأندلس، التي لا يخلو بعضها من السخرية اللاذعة كرسالة ابن شهيد وابن زيدون، وشعر ولادة بنت

1- نادية كتاف، خطاب السخرية في أدب العرب إبان عصر القوة، ص 96.

2- ابن زيدون، ديوان ابن زيدون، رسائله وأخباره، شعر الملكين، شرح وضبط وتصنيف كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، 1932م، ط01، ص 314.

المستكفي، والزرزوريات التي لا تختلف أشعارها الساخرة عن أشعار ابن الرومي وهجاء بشار[1].

**و- السخرية في العصر المملوكي والعثماني:** استمر الأدب الساخر في الانتشار والذيوع في العصر المملوكي والعثماني عاكسا الأوضاع المتردية التي عاشها العالم الإسلامي في كل المجالات: الدينية، والاجتماعية، والأدبية، والسياسية، والاقتصادية[2].

ومع انتشار مظاهر سلبية في المجتمع آنذاك، كالفساد والرشوة، وتجبر الحكام على الناس حتى رأينا كثيرا من الشعراء يجنحون للشكوى من الفساد والفقر وسوء القوانين ويتغنون برغيف الخبر، حتى قال شهاب الدين الأعرج[3]:

**وَكَيْفَ يَرُومُ الرِّزْقَ فِي مِصْرَ عَاقِلٌ وَمِنْ دُونِهِ الأَتْرَاكُ بِالسَّيْفِ وَالتُّرْسِ**

**فَلِلتُّرْكِ وَالسُّلطَانِ ثُلْثُ خَرَاجِهَا وَلِلْقِبْطِ نِصْفٌ وَالْخَلائِقُ فِي السُّدْسِ**

فكأن هذه الأبيات سخرية مرة تلخص الحال التي آل إليها المجتمع آنذاك من ظلم وتمييز عنصري، ولكنها سخرية حزينة مشبعة بالأسف على ما آل إليه حال المجتمعات الإسلامية في ذلك العصر.

لكن مع مرارة الأوضاع الاجتماعية والسياسية إلا أنها أخرجت من أنفس أولئك الشعراء طرفة وقصائد شعرية ساخرة، سخرية من الواقع المشؤوم، لتلطيفه أو التأسف عليه بحرقة داخلية أو ما شابه ذلك من المعاني التي تختزلها السخرية، من ذلك مثلا قول زين الدين بن الوردي، الذي يستعمل التورية نوعا من الدعابة اللغوية، وقد اضافه بعض

---

1- قردان الميلود، أدب السخرية في الأندلس، مجلة المعيار، المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي، المجلد 4، العدد7، 30-06-2013، ص 127.

2- محمد ناصر بوحجام، السخرية في الأدب الجزائري الحديث 1925-1962م، نشر جمعية التراث، القرارة غرداية، الجزائر، ط01، 1425هـ-2004م، ص 66.

3- حسن طاهر أبو الرب، التطور الدلالي لمعاني السخرية بين القدماء العرب والمحدثين، ص 53.

الطلبة وصعد إلى سطح عال ولم يطعمه شيئا وصار يتعهده بالماء من أول الليل إلى آخره، فقال يهجو بخله[1]:

**أحلَّ الضيوفَ على سطحه وفرَّجهم في نجومِ السَّمَا**
**وقطَّعَ بالجوعِ أكبادَهم وإنْ يَستَغِيثُوا يُغَاثُوا بمَا**

ومن صور السخرية أيضا ما قاله ابن دانيال في وصف فقره وبيته الخرب، وقد أصابه فقر مدقع، نتيجة ظروف العصر التي آلت إلى الفساد والتدهور:

**أَصبّحتُ أَفقَرَ مَن يَروحُ وَيغتدي ما في يَدي من فاقتي إلاَ يَدي**
**في مَنزِلٍ لم يحَوِ غَيريَ قاعداً فمتى رَقَدتُ رَقَدتُ غيرَ مُمَدَّد**
**والفارُ يَرْكضُ كالخيولِ تَسابُقاً من كُلِّ جَرداءِ الأَديمِ وأجرَدِ**
**هذا ولي ثوبٌ تَراهُ مُرَقّعاً منْ كُلِّ لَونٍ مثل ريشِ الهُدْهدِ[2]**

ومما تناولته السخرية لإظهارها على حقيقتها كنوع من النقد الاجتماعي، في شعر ابن دانيال أنه صور فيها سبعا وعشرين شخصية، تمثل نماذج سكان القاهرة، ممن تغلب عليهم الغرابة في صورهم أو سلوكهم وأسلوب حياتهم، يقول محمد ناصر بوحجام: «وقد تنوعت هذه الشخصيات؛ فمنها الأجنبي الذي لا يتجانس مع مجتمع القاهرة ومنها أصحاب حرف ومهن معينة، وجوالون في الآفاق، وأدعياء الطب والصيدلة، وقراءة الغيب من حركات النجوم، ومروضو الحيوانات والمتسولون»[3].

1- حسن طاهر أبو الرب، التطور الدلالي لمعاني السخرية بين القدماء العرب والمحدثين، ص 53.
2- المرجع نفسه، ص 53.
3- محمد ناصر بوحجام، السخرية في الأدب الجزائري الحديث 1925-1962م، ص 67.

ونلحظ في سخرية هذا العصر انخفاض الأسلوب، واقترابه من العامية في الصياغة، وأحيانا تكون التراكيب متضمنة كلمات عامية، كما يظهر في هذا النموذج الذي يسخر في صاحبه من الحكام العثماني، ومن سياستهم ومن سوء تسييرهم[1]:

**يَا بَاشَـــا يَا بَاشَـــا يَا عَين القَملَه مَـن قَـال لَـك تَـعـمَـل دِي الـعَـمْـلَـه**

**يَا بَاشَـــا يَا بَاشَـــا يَا عَين الصَـــيرَه مَـن قَـال لـك تَـدبَّـر دِي الـتَّـدبـيـرَه**

وخلاصة القول: إن السخرية في هذا العصر كانت شائعة، لكنها كانت ضعيفة وساذجة –في عمومها–عكست بح حال اللغة والأدب والمجتمع آنذاك، وما كان يعانيانه من ضعف وعقم، فالسخرية قد اتجهت اتجاها خاصا فرضته ظروف العصر، لتعبر بمرارة وأسف عن حال المجتمع أو بعض التجارب القاسية نتيجة الفقر والظلم والفساد آنذاك.

**ز– السخرية في العصر الحديث:**

هكذا إذن تتبعنا السخرية في أدبنا العربي عبر عصوره الزاهية من العصر الجاهلي مرورا بالأموي والعباسي، وصولا للأندلسي، لنباشر البحث في معاني السخرية في عصرنا الحديث أين حفل الأدب بدوره في هذا العصر بصور ساخرة، مثلها الخطاب والأدب في هذا العصر، لأن هذا الأسلوب لم يكن لتوجده ظروف الأمن والاستقرار التي يستطيبها الإنسان فتجعله ينعم بالرضا وراحة البال، فقد عانى المواطن العربي مشاكل نابعة من تكوين مجتمعه العربي الذي تسوده المفارقات والصراعات السياسية والاجتماعية، كما عانى ويلات الاستعمار الأجنبي من قتل ونهب ومحاولة لطمس المعالم الحقيقية للشخصية العربية[2]، أضف إلى ذلك فساد أنظمة الحكم التي تولت زمامه في بلداننا العربي وفشلت في حل النزاعات والمشكلات القائمة في بلدانها، وفي خضم هذه التحولات الطارئة في واقع المجتمعات العربية، برزت أقلام لأدباء عرفوا بكتاباتهم الساخرة، ولسنا نقتصر في حديثنا

1– المرجع نفسه، ص 68.

2– شمسي واقف زاده، الأدب الساخر، أنواعه وتطوره مدى العصور الماضية، ص119.

على الجانب الســياســي؛ إذ هنالك جوانب اجتماعية وثقافية وقعت فيها الكثير من الأحداث سردها التاريخ الحديث والمعاصر، نذكر من تلكم الأقلام: كالعلامة محمد البشير الإبراهيمي، والشيخ محمد السعيد الزاهري، والرافعي والعقاد، والمازني وغيرهم كثير وكثير، وسنورد طرفا من تجليات السخرية في خطاباتهم الأدبية:

- **السخرية عند العلامة محمد البشير الإبراهيمي:** لم يكن الإبراهيمي شخصية عادية، بل كان أديبا كبيرا، ومفكرا رصينا، وسياسيا محنكا، وخطيبا مفوها، وراجزا رؤبويا، كان خلاصة مواهب وعبقريات خلقه النبيل، ودينه المتين، وعلمه الراســخ، وســعة أفق تفكيره، وبعد نظره وتفانيه في خدمة أمته[1]، وكان قلمه ســامقا في الإبداع، حاز مرتبة عالية بين أبناء قومه، أو خارج وطننا العزيز، والناظر في كتبه ومقالاته التي نشــرت في مجموع آثاره المطبوعة، يرى أن قلم الإبراهيمي هو قلم يستطيع الكتابة في شتى المواضيع، وإن فرض عليه واقعه آنذاك الكتابة من أجل الدين والوطن، غير أننا نلمس في كثير منها جنوحا إلى الســخرية، حيث استخدمها رحمه الله للرد على خصومه وأولهم فرنسا، أو بعض من سولت له انتهاك حرمة بلادنا أو مبادئ ديننا آنذاك، ففضــحهم الإبراهيمي بقلمه الساخر، وهو حين يناقش خصمه يرميه بألفاظ حداد كأنها شفرات ماضية، أو شظايا محرقة، وكأن حروف ألفاظه لهب وجمله جمر، وعباراته الجارحة سياط العذاب[2]، فمن أساليبه ي ذلك شماتته بخصومه في قالب أدبي بديع، ومن أمثلة ذلك طرحه لفكرة تبدد الحكم الروماني في الجزائر التي تعكس مصــير الاســتعمار في الجزائر، وأنه آيل لما آلت إليه من قبل حين يقول:« ملكها الرومان قرونا فلم تتقلب رومانية، وبادوا ولم تبد، ولم يبق منهم إلا آثار الظلم، ومعالم الطغيان، (فتلك مساكنهم

1- عنتر رمضاني، جهود جمعية العلماء المسلمين في النهضة باللغة العربية وآدابها في الجزائر، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، ط01، 1443هـ-2022، ص 82.

2- عبد المالك مرتاض، فنون النثر الأدب في الجزائر، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م، ص 376.

لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين)[1]، وما يزيد المقولة الإبراهيمية تماسكا وقوة هو استحضارها لآيات قرآنية يعضد بها أحكامها فتكون توكيدا للفكرة وردا لمقولات الخصم بطريقة مناسبة.

ويواصل الإبراهيمي دكه لحصون الاستعمار في بيان معنى هذه الكلمة ولكن بمنطق المستعمر في حد ذاته وفي أسلوب ساخر حيث يقول::«الاستعمار مذهب يعتنقه الأقوياء، فما لهم يتفاوتون هذا التفاوت البعيد في مظاهره؛ يتفاوتون في الشرّ، يقارفه أحدهم سافرًا ليس عليه نقاب، وداعرًا ليس عليه مسحة من حياء؛ ويجترحه أحدهم معصية في صورة قربان، وفاتكًا في مسوح رهبان، كذلك يتفاوتون في العوراء، ينطق بها أحدهم كاسمها عوراء شوهاء، تجرح وتؤلم، وينطق بها الآخر ملفوفة في معارض النصح، أو محفوفة بمظاهر الإرشاد، أو مبلولة الحواشي بماء كذب من الحكمة، ونحن ... فما سمعنا قط أن الإنكليز مثلًا قالوا: إن الهند إنكليزية، فسبحان من قسّم الآداب، كما فرّق في الأنساب»[2].

وفي مقال إبليس ينهى عن المنكر يقول الإبراهيمي ساخرا ورادا على المستدمر الفرنسي وسياسته في تعليم النشء وإخراجهم من المدرسة رؤوس شر مستكير تفتك ببلادنا،: «هذه المدرسة الاستعمارية تهيئ تلامذتها أو مريديها للشر، وتروّضهم عليه في حال تطول قليلًا، أو تقصُر جدًّا، على نسبة استعداد التلميذ، وإنما تروّض نفوسهم على الشر بالجملة، فإذا جاء دور التفصيل لم يعجزها أن تُلبس الفاتك منهم لباسَ الناسك، وتقلّد الراعي وظيفة الداعي، وتسِمَ الخلي بسِمَة الوليّ؛ وتحرّك لسان الماكر بورد الذاكر، وتؤزّر أولاد الحرام بإزار الإحرام، وتخلع على الصعلوك ألقابَ الملوك»[3].

---

1- محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط01، 1997، ج03، ص 349.

2- محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج03، ص 349.

3- المرجع نفسه، ج03، ص 414.

ثم يوظف محمد البشـير الإبراهيمي الموروث المثلي ليضـرب مثلا عن سـياسـة هذا المستعمر الفاسدة، وكيده للجزائريين من خلال استيلائه على الإدارة الجزائرية، وما أسفر عن ذلك من ظلم الناس والعنت بالمسـتضـعفين، حيث يقول: «ولَميس هذه في مورد المثل هي امرأة كانت لها عوائد شـر تعتادها، وأخلاق سـوء تفارقها ثم تقارفها، لغلبة الفسـاد فيها وصـيرورته أصـلًا في طباعها–والعتر هو الأصـل–فسـيّرت العرب فيها هذا المثل. أما في مضـرب المثل فهي الإدارة الجزائرية، وعترها هو الاسـتعمار البغيض إلى كل نفس، وما يقتضـيه من ظلم وعنت للمسـتضـعفين، وما يبنى عليه من انتهاك لحرماتهم، وما ينتهي إليه من وحشـية في معاملتهم، وقتل لمعنوياتهم، ومسـخ لأخلاقهم. كل الحكومات الاسـتعمارية تجعل معنويات الشـعوب المغلوبة هدفها الأول فترميها بما يُضـعفها، ولكن على التدريج لا على المغافصة، وبالحيلة لا بالقوة، وفي السر لا في العلن»[1].

ويفضـح الإبراهيمي سياسـة الاستدمار في بعثه وإحيائه لمظاهر الشرك المتفشـية آنذاك والتي كان يشجع عليها، مثل : الزردة والوعدة بعد أن ماتت، فيقول: «عادت لعترها (لميسنا) في الصيف الماضـي– وقد ماتت تلك العوائد السيئة (عادة الزرد) التي تُنتهك فيها الحرمات، وتسـتحل المحرمات– فأوعزت إلى صـنائعها أن يحيوها، ويسّـرت لهم كل ما عسـرته الأزمة المالية الخانقة، وأحضـرت لهم كل ما غيّبته سـنو الحرب الماحقة، وإذا بعاصـمي الزرد و «الوعائد«، ومحيي معالم البدع والعوائد، يدعو إلى وعدة «عابد«، ويقيمها بسيئاتها وموبقاتها وفواحشـها، على أسـوأ ما كانت تقع عليه من المنكرات التي لا يسـيغها عقل ولا دين ولا مروءة، وإذا بآخر في وهران، يدعو إلى زردة أخرى من زرد الشيطان. وإذا بآخرين في غيرها يدعون إلى غيرها، ولم يكتفِ هذا التنشـيط الداخلي لهذه الزرد التي صـاحبها يفتقر، وآدِبها ينتقر؛ فدعت الجَفَلَى إلى الزردة الكتانية التي صـاحبها «يْزَرَّدْ ويزيد«»[2]، نعاين أن الكاتب

1– محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج03، ص 341.

2– المرجع نفسه، ج 03، ص 342.

رصد ذلك التواشج بين المدرستين، وبين المفارقة العجيبة في شرط الانتساب إليهما، فالعلم ليس شرطا للانتساب، بل الجهل هو شرط أساسي لصحة الانتساب، فهذا تهكم مباشر، ومفارقة عجيبة، حيث نزع ثوب العلم عن المدرستين وبين طبيعة عملهما ليحذر بذلك أمته من فتن إبليس ومكايده (إبليس–فرنسا/الطرقية الحديثة) حتى لا تثق الأمة فيهمها، وتنصرف إلى ما فيه منفذ لها[1].

وظف الإبراهيمي السخرية من أجل الدفاع عن القضية الفلسطينية، واستثمرها كاستراتيجية مناسبة للسخرية من الاحتلال الغاشم والكيان المأفون، ولعل الإبراهيمي أحسن من أجاد في الحديث عن القضية الفلسطينية بقلمه السيال ومقالاته الماتعة، حيث انبرى يسجل ما يعلمه من سياسة هذا الكيان الغاشم، وهو الخبير به، الأمر الذي جعله يضعها محل سخرية وتهكم واحتقار، فقد تكلم عن تقسيم فلسطين والانتخابات التي أقيمت آنذاك فقال:« «وليت شعري أي موضع للانتخاب هنا؟ إن تحكيم الانتخاب هنا كتحكيم القُرعة بين أصحاب الحظوظ المتفاوتة، كصاحب العشر مع صاحب النصف، كلاهما باطل، لا يسيغه عقل ولا شرع ... وأي فرق بين ما نعيبه من تحكيم الجاهلية للأزلام الصمّاء وحصى التصافُن، وبين تحكيم أصوات من أموات وويلات، سمّوهم ممثِّلي دويلات؟»[2]، فالإبراهيمي يسخر من هذه الدول المتحدة على الباطل، ويعيب عليها لجوءها إلى الانتخاب؛ تحايلا ومراوغة، وبعد أن انهزمت أمام الحق، الذي ابان عن مستحق الأرض، لكي يفصح عن هذه المهزلة، ويكشف مدى احتقاره لهؤلاء الناس، نسب فعلهم إلى عمل الجاهلية، الذي يحتكم إلى الأزلام الصماء والحصى الجامدة[3]، وتلك قسمة ضيزى ظالمة طاغية، تحرم أهل الأرض من أرضهم، وتعطي الحق لمارقين غرباء أن يقطنوا بها، وهذا حيف عظيم.

---

1– فريدة مقلاتي، تجليات السخرية في مقال "إبليس ينهى عن المنكر" لمحمد البشير الإبراهيمي، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية، جامعة برج بوعريريج، العدد 02 مارس 2020، ص167–168.

2– محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج03، ص 439.

3– محمد ناصر بوحجام، السخرية في الأدب الجزائري الحديث 1925–1962م، ص 136.

لقد اهتم الإبراهيمي وكتابته تعتبر من أجود ما كتب في هده القضـــية العظيمة، قضـــية المسـلمين الأولى، فظلت مشـاعره مسـتفيضـة حديثا عن أولى القبلتين، فكلما تأمل خفاياها، تضـطرم مشـاعره وتتفاعل في نفسـه، كلما تأمل حال المسـلمين ومدى تجاوبهم مع القضـية، وردود فعلهم، فسـجل حسرته واسفه على ما تفضـل به المسـلمون من جهد وعمل في صـالح القضية الفلسطينية، وفي مواجهة التقسيم، وقد كان ذلك كلاما وخطبا وآراء لا تسمن ولا تغني من جوع، قال متأوها ساخرا[1]: «أيها العرب! قُسمت فلسطين فقامت قيامتكم ... هدرت شقائقُ الخطباء، وســالت أقلام الكتّاب، وأرســلها الشــعراء صــيحات مثيرةً تحرّك رواكدَ النفوس، وانعقدت المؤتمرات، وأقيمت المظاهرات، فهل كنتم ترجون من الدول المتّحدة على الباطل غير ذلك؟ وهل كنتم تعتقدون أنه مجلس أمم كما يزعم؟ كأنَّ تلك الأمم وحَّد بينها الانتصــار على الألمان النازي، واليابان الغازي. فجعلت من شــكر الله على تلك النعمة أن تنظم أمم العالم في عقد من السلام والحرية تستوي فيه الكبيرة والصـغيرة؛ ودوله في مجلس تستوي فيه القوية والضــعيفة، ليقيم العدل، وينصــف المظلوم، وكأنَّكم ما علمتم أن ذلك المجتمع يمشــي على أربع، ثلاث موبوءة، والرابعة موثوءة»[2]، فهو يدغدغ مشـاعرهم وعواطف الكتاب بشـيء من التهكم اللطيف والسخرية غير الجارحة، ولكنها تلك السخرية التي تثير في النفس مكامن التخمين والتفكير العميق في مصــير هذه الأرض المقدســة، إذ كيف يأمنون عصــبة الأمم الباطلة، وقد قسمت فلسطين على مرأى ونظر من العالم، فقامت قيامة الناس وكتبوا المقالات ودونوا الخطب، وأرسـلوا القصـائد، فهل بعد هذا سـيشـفق هذا المجلس الباطل وتلك العصـبة الآثمة؟ هل يرعون فينا إلا وذمة، ويعيدوا الأضر لأهلها طبعا هذا محال.

- **السـخرية عند محمد السـعيد الزاهري:** ومن كتاب المقالات الساخرة نجد الشيخ محمد السـعيد الزاهري رحمه الله، علم من أعلام الإصـلاح في الجزائر، وتلميذ العلامة عبد الحميد

1- المرجع نفسه، ص 137.

2- محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج03، ص 440-441.

بن باديس، كانت له جهود مذكورة في الدعوة إلى الله وإصلاح الناس، ومحاربة الاستعمار، وقد تصدى بدوره على غرار أقرانه من العلماء إلى الطرقية، ونشطوا في الرد عليها خاصة في بداياته الأولى، وله جهد كبير في إنشاء مجلات أدبية وسياسية تقاوم الجهل والخرافة في الجزائر، وتكون حائط صد منيع ضد سياسة الاستعمار آنذاك، وقد مدحه كبار العلماء والأدباء منهم العلامة عبد الحميد بن باديس، والأمير شكيب أرسلان وغيرهم[1]، وقد تميزت لغته بالحدة والسخرية اللاذعة والخطاب الحاد في كثير من الأحيان، فهو إذا كتب كانت كتاباته واضحة بينة، وفيها جمال وقوة في توصيل العبارة بطريقة ذكية، سيما وأنه عرف بأسلوب الترسل الذي نبغ فيه أيما نبوغ، إذ خلت كتاباته من البهرجة اللفظية؛ لأن توصيل المعنى في أسلوب مبسط مسترسل، يلائم مدارك القراء[2].

وجريدة «**البرق**» كغيرها من الجرائد التي استغلت تلك الظروف المأساوية للشعب الجزائري، والقوانين التعسفية لتعبر عن خط مقاوم لسياسة المحتل وأذنابه، غير مهادنة للأفكار المعروضة على الساحة السياسية والثقافية والاجتماعية، ورغم أن القائمين عليها – حسب راي الدكتور سعد الله– على علم تام بأن تهجماتهم ضد السياسة الاستعمارية ومعتقدات شيوخ الطرقية لا تخدم استمرارية الجريدة، إلا أنهم فضول سبيل العنف والشدة والقسوة والسخرية بالمسؤولين المباشرين وغير المباشرين ولم يسلم منهم حتى نواب المجلس الفرنسي، لذلك لا غرابة أن تتعطل فيما بعد[3].

---

1– ينظر ترجمته، في كتاب شعراء الجزائر في العصر الحاضر للسنوسي الزاهري، ورسالة أدب محمد السعيد الزاهري دراسة فنية، لرابح فروجي.

2– رابح فروجي، أدب محمد السعيد الزاهري، دراسة فنية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة عين شمس، مصر، 1409هـ–19989م، ص 369.

3– عبد الكريم طبيش، أدب المقاومة في أدب محمد السعيد الزاهري من خلال جريدة البرق، دراسة إحصائية فنية، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث شعبة الحركة الوطنية الجزائرية، جامعة منتوري قسنطينة، 1427هـ–2007م، ص57.

ومن مقالاته الساخرة والتي لم تحظ إلى الآن بالدراسة والنقد سلسلة مقالاته في جريدته التي سماها «البرق«[1] وهي سلسلة مقالات عنون لها باسم:« قوارص«، ونشير هنا إلى أن الزاهري أمضى قوارصه كلها باسم مستعار هو «تأبط شرا«، وأن هذا الركن كان في الصفحة الثالثة من جريدة البرق، ونرى أن الزاهري قد جعله في خاتمة الجريدة ليأخذ القراء قسطا من الراحة بعد مجموع مقالات أخرى جادة، فينتقلون من ساحة الأفكار الجادة إلى ساحة السخرية من شيوخ الطرقية والاستهزاء بأتباعهم ومريديهم، وإن كان كتبها بلغة مباشرة وفاضحة لسلوكات الطرقية آنذاك إلا أنها كافية لإثارة كوامن الضحك عند القار إلى حد القهقهة[2].

ويضيف الشيخ محمد ناصر في كتابه المقالة الصحفية نشأتها وأعلامها من 1903مإلى 1931م أن ما كتبه الزاهري في قوارصه إنما هو من باب السخرية والهجاء لا غير (فأكثر مقالاته عن الطرقية كان يراد من ورائها الهجاء والاستهزاء بالخصم أكثر مما كان يقصد منها المناقشة والبحث الرصين«[3].

ومما يدل على مكانة الزاهري وأن أسلوبه في السخرية والهجاء لاذع محرق، وكلماته تقع كالجمر على قلوب خصومه، ما شهد به الخصوم والأعداء قبل الأقران والأحباب، من ذلك مثلا، ما كتبه أحمد بن عليوة رئيس الطريقة العليوية وبعث به من رسائل استلطاف واستعطاف للزاهري وصلت بريد جريدة البرق، منها قوله:« الزاهري رجل أتاه الله سحر البيان، له قدرة بتصاريف الكلام وفنون القول يستطيع ما لا يستطيعه غير«[4].

وها هنا نقف عند بعض نصوص الزاهري في قوارصه ونبين ملامح الخطاب الساخر فيه وبعض خصائصه.

---

1- صدرت في قسنطينة 07 مارس 1927م.

2- عبد الكريم طبيش، أدب المقاومة في أدب محمد السعيد الزاهري من خلال جريدة البرق، دراسة إحصائية فنية، ص 170.

3- محمد ناصر، المقالة الصحفية، نشأتها، أعلامها، من 1903م إلى 1931م، الشركة الوطنية للنسر والتوزيع، الجزائر، ص 131.

4- بن عليوة محمد، "الرسائل الخاصة"، البرق، عدد 18، 12 محرم 1346هـ-11 جويلية 1927م، ص 03.

جـاء في العـدد الثـالـث من جريـدة البرق في ركن «**قوارص**»: التقويم ... والبلاغ الجزائريان.

«إن كنت تعرف القيء الممجرج، وتعرف فضـلة الإنسـان، فهما شـيئان قذران ليس في الدنيا أقل منهما غير البلاغ الجزائري والعام وليس أدل على ما أقول مثل أن أضـع بين يدي القارئ نتفة من جريدة البلاغ، ونتفة أخرى من التقويم، فأما البلاغ فإنه قال: فض الله فاه، حتى سمح القدر بكم مع شحه بوجود أمثالكم ...«[1]، فلشدة عداوته معهم والتنكيل بهم اختار لهم أبشع الأوصاف حتى يضحك عليهم العامة من الناس، ويعرفوا حقيقتهم، فمادام الزاهري قد بلغ به الوصف هذه الدرجة فلا بد أن القوم على حال سيئة للغاية، وما زاد خطابه سخرية، الجملة الاعتراضـية اليت في قوله (فض الله فاه)، فقد جرت عادت الناس حينما يكون هناك قول أن يدعو له بقوله (لا فض الله فاه) غير أن الزاهري غير في صـيغة هذا الدعاء وحذف (لا) ليتأكد الفض ويتحقق في دعائه عليهم، خاصـة وأن الكلمة التي قالتها البلاغ هي كلمة صـراح، سـماها الزاهري بالكفر الجاهل، والإلحاد الأعمى لأن فيها نسـبة الشـح إلى قدر الله تعالى علوا كبيرا. ثم يدعو في الأخير للتحقق مما قاله الزاهري إلى دعوة القراء أن يجلب إليهم نتفة من هذه الجرائد لعلهم يقعون على صـدق قوله، وفي اسـتعماله لفظة نتفة فيها من التحقير ما فيها والتسفيه، فالنتفة تدل على القلة القليلة والحقيرة دوما.

وفي معرض دره عليهم والسخرية بهم يتجه الزاهري صوب السخرية من أسلوب تقاريرهم ومقالاتهم في الجريدة حيث يقول:« وإنك لا تكاد تجد في جريدة البلاغ جملة مركبة تركيبا صـحيحا، أو كلمة مسـتعملة في موضـعها، فهو مملوء بمثل قوله:« وعلى فرض تكون ..«، وقوله:« فمن يكن أخش قولا من صـاحبه يا ترى؟«، من إضـافة الاسم إلى الفعل ومن الجزم بمن الاسـتفهامية، وغير ذلك مما لا يحصـى ولولا أني أشـفق على القارئ أن يعتجله القيء من وسـخ البلاغ لأوردت له شـيئا كثيرا من جهل البلاغيين وأغلاطهم اللغوية والنحوية

1- محمد السعيد الزاهري، قوراص (التقويم والبلاغ الجزائري)، جريدة البرق، العدد 03، الاثنين 17 رمضان 1345هـ-21 مارس 1927م، ص 02-03.

والصـرفية والأدبية والدينية والصـحافية و ...[1]، وهو مما يثير السـخرية فجريدة تخرج لتعبر عن آرائها ثم تجد فيها هذه الأغلاط الكثيرة في اللغة والنحو، ولعل ما يثير السخرية والضحك أكثر هو استعمال الزاهري لمفردة: البلاغيين، ففيها من التورية والتعريض ما فيها، فمقصوده أصـحاب جريدة البلاغ، وهي تتفق مع اسم البلاغيين الذين هم علماء البلاغة، فهذا أسلوب ذكي للسخرية والهزء بهم، وهي طريقة نبيهة في هذا المسلك.

وفي العدد الثامن من جريدة البرق يتصـدى الزاهري في قوارصـه لجريدة البلاغ العليوية حيث كتب في ركن قوارص: بالرفاه والبنين: علقت جريدة البلاغ العليوية من البرق الفحل، وأخذها المخاض في هذه الأيام، وعلم الناس كل ذلك فجعلوا يرسـلون إلينا رسـائل التهاني الكثيرة، ولكن جاءتنا رسـالة تقول:« هل تزوج البرق بجريدة البلاغ حقا؟ وهل وطئها وطئا حلالا؟ حتى تضع له ولدا شرعيا، أم كان ذلك من البرق سفاحا كسفاح الجاهلية الأولى، أم اتخذها خليلة كما يفعل المتمدنون في هذا العصـر؟ وعلى اية حال فإننا نهنئ البرق بهذه الزوجة الصـالحة، وندعو لهما بالرفاه والبنين»[2]. ولا شـك أن الزاهري قد تعمد هذا النوع من الأسـلوب وهو في قالب حكائي مميز يجعل القارئ يتخيل مجريات الأحداث في توصـيف بديع من الزاهري على لسـان أحد متتبعيها، وقد بعث لهم برسـالة يسـأل عن الهزيمة النكراء التي لحقت البلاغة وصورها في شكل نكاح أو سفاح، ليأتي الرد من الزاهري بعد ذلك فيقول بأنها غارة فذة وغزوة طاحنة معهم فيقول:« ونحن نقول لهذا السـائل:« إن البرق أغار على قوم «البلاغ»، فأوغل فيهم قتلا ونهبا، وسباها فيما سبى، فهي ملك يمين، وأم ولده[3]. فالأمر ليس نكاحا شـرعيا أو سـفاحا، إنما هي غارة وسـبي، وتوظيف الزاهري لمثل هذه المفردات مقصـود لذاته، ففي مقام السـخرية الذي يرتفع أحيانا ينبغي على المتكلم اختيار مفردات

1- محمد السعيد الزاهري، قوراص (التقويم والبلاغ الجزائري)، جريدة البرق، العدد 03، الاثنين 17 رمضان 1345هـ-21 مارس 1927م، ص 03.

2- محمد السعيد الزاهري، قوارص، جريدة البرق، العدد 08، الاثنين 23 شوال 1345هـ-25 أفريل 1927م، ص 02.

3- المرجع نفسه، ص 02.

ساحقة ماحقة لخطاب الآخر ضده، وتأليف سرد محكم مناسب للرد ولإفحام الخصم، وخاصية التصوير التي اعتمدها الزاهري هي ما جعلته خطابه الساخر يكون ذا نجاعة وتأثير جعل العليويين فيما بعد يستجدون لطفه وتوقفه عن تلك القوارص، ولعل لفظ القوارص في حذ ذاته يدل على قسوة غادرة في كل مرة، خاصة وأن القرص يكون في أمكنة موجعة جدا من الجسم، فهي وقعت قوارص على جريدة البلاغ أوردتها موارد الهلاك.

هذا طرف من أسلوب السخرية عند الأديب الزاهري رحمه الله، ولعل في هذا القدر كفاية، علما أن له مقالات كثيرة منها رده على طه حسين في سلسلة مقالات سماها: طه حسين شعوبي ماكر، وكذلك له سلسلة مقالات ساخرة أخرى سماها: إني أرى في المنام ردا على الطرقية آنذاك، ولا تخلو مقالات إلا قليلا من السخرية، لأنه كان يراها أسلوبا مناسبا للرد على خصومه، وخصوم الدعوة الإصلاحية آنذاك خاصة المستدمر الفرنسي الذي كان يرميه بشرر من سخرياته الكثير في شعره ونثره، وهي مبثوثة في مقالاته المنتشرة في الصحف الجزائرية والعربية ولعل الله ييسر جمعها في مصنف واحد.

- **السخرية عند مفدي زكريا:** يعتبر مفدي زكريا شاعرا عظيما من شعراء الجزائر، لسان حال الثورة الجزائرية ومن أكبر المدافعين عن الجزائر، كافح عنها بما صدحت به قريحته الفذة من قصائد هزت اركان الاستدمار الغاشم، ودكت كيانه الفاسد، ورفعت من همم المجاهدين وجنود الوطن، وهبوا للدفاع عنه بكل غال ونفيس، فنجد معظم شعره إما ردا وسخرية على فرنسا العجوز، أو استنهاضا لهمة المجاهدين، فجاءت دواوينه ناطقة بنبرة الثورة، وعدم الاستسلام والتمرد، والطموح إلى الحرية، كما تصدى مفدي زكريا لكل المنحرفين الذين يشكلون خطرا على هوية المجتمع الجزائري وأخلاقه الإسلامية الأصيلة، ومثال ذلك عند مفدي، في رده على «محي الدين باش تارزي« منتقدا خروجه عن الأخلاق

والآداب الإسلامية في مسرحيته (بعد السكرة)، التي عرضها على الجمهور، وقد كان فيها رقص وعري ودعاية إلى الخمر، ودعوة إلى النزعة الطائفية والعرقية«[1].

وبعد رد محي الدين على مفدي زكريا في جريدة الأمة، واتهمه بالكذب والتزوير، يعقب عليه مفدي زكريا، لكن الأسلوب –هذه المرة–يكون ساخرا، ومما جاء فيه:« وكم أنا حائر في فهم معنى تسمية الإنسان بالبلبل، ولقد حاولت جهدي أن أطبق الصفات بين المشبه والمشبه به، فما وفقت في ذلك، ولا استطعت إلى ذلك سبيلا، فلنضع الميزان مثلا: فنجعل الكفة اليمنى بلبلا سماويا لطيفا ظريفا، ونضع المعه بنفس الكفة (جبل رضوى) لحفظ التوازن، ولنجعل بالكفة اليسرى بلبلنا العظيم الضخم، فنرى البلبل السماوي يطير في السماء؛ خفة وروحا، حاملا بين جنبيه جبل رضوى، ونرى بلبلنا يهوي إلى الطبقة الأخيرة من الأرض ثقلا ورعونة!، ولنجر تجربة أخرى معنوية، فلنستنطق أحد بلابل السماء على غصن من الغصون، ولنستمع لصوته الشجي الساحر الجذاب الآخذ بمجامع القلوب، ولنستنطق بلبلنا الأرضي على خشبة (الأوبرا) ولنسمع هول النفخة في الصور، وحشرجة الموت بالحناجر والصدور، فلم يبق بعد ذلك أدنى شبه بين بلبلين، فبين هذا وذاك بعد المشرقين«[2]. في هذه المقارنة يكمن التهكم، وفي سرد النتيجة غير المتوقعة تكون السخرية، حيث يأخذنا مفدي زكريا في عرض مفصل، يجمعه في تشبيهات ومقارنات، بين بلبل السماء وجبل رضوى، وبلبل الأرض، وكيف جمع بينهما في ميزان لتصفية وحمس الأمر في أفضلية أي واحد منهما، لتكون النتيجة سقوط بلبل الأرض بعدما خَرَّ إلى القاع، وهوى في أسفل سافلين، بسبب ثقله بالآثام والموبقات، فالجمع بين السماء والأرض، والسماوي والأرضي، والعلو والهبوط مما يجمع بين الفضائل والحقارة، وبين السمو والانحطاط، وهذا هو حال خصمه الذي سخر منه في هذا المقطع.

1– محمد ناصر بوحجام، السخرية في الأدب الجزائري الحديث 1925–1962م، ص 111–112.

2– مفدي زكريا، إلى البلبل الزعلان، جريدة الأمة، ع 101، (08–12–1936م)، ص 02.

وإمعانا من التهكم وغلوا في الإيلام، يتناول الكاتب لفظ «بلبل« ويقارنه ويقابله بكلمة «بلبال«، ويعمل فيهما فكره، ويشهر عليها سلاح السخرية ويسقط عليهما سيرة محي الدين، ويصب فيهما مشاعره؛ ليخرج بنتيجة تجعل المسخور منه أضحوكة بين الناس، وذلك بسبب سقوط ألف «بلبال«، فسقط معها في مهاوي الحقارة والنذالة بسبب رذيلة الزعم والادعاء والتحريف[1]، ويؤكد مفدي زكريا حقيقة تسميته وبيان تحريفها حيث يقول:« إذن فلا تكون هذه التسمية إلا محرفة واصلها «بلبال« اصطدمت رجل الأستاذ محي الدين الألف ذات يوم عند مروره مسرعا ليتقاضى من مركز «فنيكس« أجر أتعابه، فانكسرت واتصلت الباء الثانية باللام، فصارت «بلبل« وأصبح الأستاذ في صف البلابل رغم ألف الجمع«[2]، فنرى أن مفدي زكريا يتلاعب بالمسمى محي الدين، في قالب لغوي ساخر بامتياز، فأتعابه هي محظ هراء في نظر مفدي زكريا، ومع ذلك يتقاضى أجرا عليها، وفي طريقه لتقاضيها وقع له حادث كان سببا في انكسار ألفه، واتصال الباء الثانية باللام، لتصبح بلبلا، ويغدو الأستاذ بلبلا رغم ألف الجمع. فمفدي زكريا يجمع بين السخرية والفكاهة المضحكة مع خصمه ردا عليه، ولعل عنوان المقال يوحي بذلك حين أطلق مفدي زكريا عنوان مقاله (إلى البلبل الزعلان)، والزعلان تعني المتألم الغاضب، فكأن مفدي زكريا يؤكد أن مقاله الأول قد أغضب محي الدين وجعله متألما، فها هو ذا مقال آخر سيزيد من غضبه وألمه، وليس سعيا لإرضائه كما يمكن أن نفهمه من العنوان.

- **السخرية عند المازني:** ومن الشعراء الذين عرفوا بكتاباتهم الساخرة في العصر الحديث، حيث تعتبر السخرية من أهم الظواهر البارزة في أسلوبه، نجد المازني ككاتب وشاعر يقدر الحياة من حوله ويتأثر بها، ذلك لأنها تتخل أدبه كله، وتكون أدق أنسجته، وتشمله من السطح إلى الأعماق، بحيث يمكن أن نراها كل شيء في هذا الأدب، أو نراه

1- محمد ناصر بوحجام، السخرية في الأدب الجزائري الحديث 1925-1962م، ص 113.

2- مفدي زكريا، إلى البلبل الزعلان، ص 02.

في جملته يقوم عليها، ويتخذها منهجا فكريا ولغويا يؤثر في مضـــمونه وفي أســـلوبه على السواء[1].

ســـخر المازني من الأدب والأدباء، ومن الإنتاج الأدبي عموما، وقد يرجع ذلك إلى تجارب صـــعبة مرت به في علاقاته بالأدباء وإلى ظروف غير ســـارة عانى منها في حياته الأدبية[2].

ففي معرض ســـخريته من الكتب ونقده لها آنذاك يبدو المازني عابثا بســـخريته إلى الاســـتخفاف المرح ولا يبالي أن يجعل من الكتاب الذي ينقده ومن مؤلف الكتاب أضـــحوكة مثيرة، ففي نقده لكتاب «حديث الأربعاء لطه حســـين« يتخيل مســـتقبل الكتب عموما، وقد احتوتها الأرفف في المكتبات أو في المخازن، ومضـــى عليها الزمن، فســـخر بها ومن فوقها الحشرات وكان بقاؤها هكذا يثير في هذه الحشرات العجب، والاستخفاف أيضـا، وكأنه يقطع بعدم جدوى الجهود التي يبذلها في هذه الكتب، لأنها ستؤول إلى الحفظ، وسينتهي بها الأمر إلى أن تكون عبثا لا طائل منه، ثقيلا حتى على الحيوانات الضـــئيلة التي تهوم من حولها، وتضيق بها إذا عاقت حركتها دون أن تجد فيها أي نفع لها أو لغيرها[3].

ولعل من مقالاته الســاخرة حقا والتي تبرز مدى تمكنه من أسـلوب السـخرية، مقال جاء ردا على طه حســـين، هذا المقال ينكر فيه المازني وجود الدكتور طه حســـين، ويعتبره من مخلوقات الخيال ليس إلا! وكان طه حســـين بســـبب طريقته في الشـــك المنهجي، والتي اســـتعملها بقســـوة في أوائل حياته العلمية، قد أنكر وجود «مجنون ليلى» في أحد مقالات «حديث الأربعاء«. حيث يقول:« وأوجز على خلاف عادتي فأقول: أن صـديقي الدكتور طه حســين الذي ســمعتم به وقرأتهم ما كتبته عنه، شـــخص لا وجود له في دنيانا هذه وأنه من

1- حامد عبده الهول، السخرية في أدب المازني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1982م، ص03.

2- المرجع نفسه، ص 150.

3- المرجع نفسه، ص 152.

مخلوقات الخيال ليس إلا ...!"[1]، ففي قوله: أوجز خلافا لعادتي، فيه دليل على أن المازني يريد أن يحسم قضيته هذه المرة مع طه حسين، وليس كما يصنع في أحيانه الكثيرة حينما يريد الحديث في موضوع معين، فإنه يسهب في الشرح والاستدلال عليه، عكس ما فعل هذه المرة حين أراد أن ينهي نقاشه عن موضوع طه حسين ويحكم بأنه شخصية خرافيو وغير موجود، ويستدل على كلامه هازئا ساخرا فيما بعد فيقول:« أتهزون رؤوسكم إنكارا؟ يا سبحان الله! وهل هو أضخم شأنا أو أحق بأن يكون مخلوقا حقيقيا من هومر[2] الذي يذهب الكثيرون من جلة العلماء المحققين إلى أنه اسم خرافي؟ أو شكسبير الذي يزعم بعضهم أنه اسم انتحله واستر وراءه؟ كلا! ... وهبوا الدكتور حقيقة مادية نمسها ونحسها إذا شئنا فماذا يضيره أن ننكر وجود؟ أليس الثابت على كل حال أنه –بعد عمر طويل إن كان يشتهي طول العمر– سيحور صدى تتجاوب به كهوف بعض النفوس أو على الأكثر كتابا أو كتبا تتداولها الأيدي؟ نعم. وما أحسبه يمكن أن يطمع في أكثر من هذا. فهكذا يضرب المازني مثلا بهوميروس وشكسبير وأنهما شخصيتان وهميتان وخرافيتان، وليس طه حسين أعز منها وأضخم مقاما وشأنا، ويزيد من سخريته حينما يقول له وهبوا أن طه حسين حقيقة مادية نمسها ونحسها، سيحور فيما بعد صدى تتجاوب به كهوف بعض النفوس، وفي هذا سخريته بالتصوير الذي يصوره المازني لطه حسين من أنه مجرد مادة قابلة للنسيان عبر الزمن، تزول وتضمحل بمرور الأيام.

وينتقل المازني للحديث عن موضوعه الذي هو بصدد الرد فيه على طه حسين وهو إنكار شخصية المجنون (مجنون ليلى)، فيخاطبه خطاب الهازئ المستصغر له فيقول: ويا سيدي القارئ إن هذا الذي «يتسمى« الدكتور طه حسين ينكر في إحدى مقالاته المعزوة إليه أن شخصا اسمه مجنون ليلى دب على ظهر الأرض، ويزعمه طائفة محشودة من القصص

1– إبراهيم عبد القادر المازني، قبض الريح، اعتنى بنشره: إلياس أنطون إلياس، المطبعة العصرية بالفجالة، د ط، ص73.
2– المقصود به هوميروس الأديب اليوناني المعروف.

ابتكرها أكثر من واحد[1]، فنلاحظ أن المازني استعمل كلمه «تسمى« والتي تدل على أن طه حسين اقترحها لنفسه، وأنها مرتبة ليس بأهل لها، فالدكتور ينبغي له أن يكون باحثا لا طالبا للظهور كما فعل طه حسين، وفي طريقة عرض المازني لما قاله طه حسين عن المجنون تنم عن سخرية واستهزاء به، فيقول:« ودليله على ذلك أن الرواة تضاربوا في هذا المجنون، وبالغوا وجاوزوا المعقول ولا أدري ماذا صنعوا أيضا! أفلا نستطيع نحن قياسا على هذا المنطق أن نشك في وجود من نشاء بل أن ننكر وجوده بتاتا؟ نعم يسعنا ذلك بلا ريب، ومن ترى أحق بأن يطبق عليه هذا المنطق من صاحبه؟ ويعز علينا أن نمحو من الدنيا رجلا قبل أن تعفى عليه الأيام كما ستعفى علينا أجمعين. ولكن المثل يقول «كما تدين تدان» ولقد أسلفنا أن الدكتور لم يتحرج أن ينكر مجنون ليلى وجد في الدنيا ولم يصده عن هذا الإنكار القاسي حتى ولا العاطفة الفنية، ورحم الله ابن الرومي فقد كان يقول:

ولو أني أحييت ميتا، عشقته بحسن الذي آثرت فيه من الحسنى[2]

فيقلب المازني الدليل على صاحبه، فإن كان له الحق في أن يشك في وجود المجنون، وهو أحق بأن يطبق عليه هذا المنطق، فكيف سولت له نفسه (طه حسين) أن يمحو رجلا من الدنيا، فإن كان كذلك فيحق لنا أيضا أن نمحو وجوده بحسب منطقه هذا بعد مضي زمن.

ويعيد المازني الهجوم مرة أخرى بطريقة طه حسين نفسه، حين يصور له الأحداث عن عدم وجوده في قالب سردي ساخر، وذلك أن مؤرخا في القرن الثالث والعشرين مثلا تناول حياة الدكتور يمثل تمحيصه وتحقيقه العلمي، فهل تكون النتيجة كما يأتي:

« يزعمون أن رجلا اسمه الدكتور طه حسين عاش بمصر في أوليات القرن العشرين، وإنه صاحب هذه الكتب المختلفة التي نسبوها إليه، ونحلوه إياها، ولكن كل ما اطلعت عليه مما يعزى له يحملني على التردد بين رأيين: أحدهما أن يكون هناك أناس كثيرون يتسمون

1- إبراهيم عبد القادر المازني، قبض الريح، ص 74.

2- المرجع نفسه، ص 75.

«طه حسين«، وثانيهما أن يكون هذا اسما استعاره فرد أو عدة أفراد لما كتبوه ونشروه، ذلك أنه على ما روى، أزهري النشـــأة والأزهر هذا جامعة إســـلامية كبرى يلبس طلابها الجبة والقفطان والعمامة أو ما ماثل ذلك من ثياب العامة في ذلك الوقت مما تجد نماذج منه في المتاحف، فهو على هذا شيخ ويقولون إنه كان في صدر أيامه هذه يكتب في صحيفة يومية اســـمها «الجريدة« ولكني راجعت مجموعة هذه «الجريدة« في دار الكتب فألفيت أحد أدباء ذلك العصر واسمه «عبد الرحمن شكري« يسميه «طه أفندي حسين« في مقال له، وهو مالا سبيل إلى حمله على أنه خطأ أو زلة قلم لأن الفرق بين الأفندي والشيخ كان من الوضوح، والاختلاف في التعليم والنشأة والوسط والزي كان من الشدة، بحيث لا يعقل أن يقع الخلط بينهما، فهل طه أفندي حسين هو عين الشيخ طه حسين؟؟.

فترى كيف يصوغ المازني السرد الساخر ضد طه حسين، ليثبت سخف مقالته بخصوص المجنون وإنكار وجوده، وهذا السرد الساخر مما يحمل القارئ على الضحك من مقولة طه حسين، وهذا غرض السخرية فهي تتألف من خطاب يبدو سطحيا في ظاهره ولكن يرمي لدحض شبه الخصم أو رد مقولاته، بطريقة هازئة وماحقة في الوقت نفسه، ولهذا تعتبر السخرية متناقضة تنقل الرسائل الواضحة للبعض ولكنها غامضة للآخرين، وهي تقع في شكل تبادل لغوي بشكل عام، وبشكل إيجابي يفضي إلى نتيجة واحدة هي فوز المخاطب على الخصم إما بإقناعه أو رد كلامه وبيان الحجة في كلامه[1].

ليختم المازني مقاله بالحديث عن حقيقة الدكتور طه حسين صاحب حديث الأربعاء، ويكلمنا عن طه أهو شيخ أم أفندي، أم هو لا هذا ولا ذاك، أم أنه شخص ثالث؟ ويعرض كلام طه حسين عن أبي العلاء في الظهور للقارئ والاختباء منه، فيأتي المازني على كلامه بالرد والسخرية، فيقتبس من كلامه ويأتي بنماذج في حديثه عن ابي العلاء المعري، ويحاول

1 – Ida lucia machado, irony as Communicative and Argumentative Strategy / A ironia como estratégia comunicativa e argumentativam Bakhtiniana, São Paulo, 9 (1, Jan./Jul. 2014. p118.

المازني إثبات أن هذه النماذج ليست لشخص واحد في قالب ساخر بامتياز، ليقول:« وإنما أكثرت من المقتطفات ليتيقن القارئ أن الكاتبين شخصان مختلفات ولا عجب أن يكونا كذلك فإن الأسلوب صورة من النفس، وهكذا صار عندنا من المشتركين في حمل هذا الاسم ثلاثة اشخاص متباينين: شيخ وأفندي ودكتور[1].

ولعل ردود المازني في مسألة الشعر الجاهلي مما يصلح أن يورد هنا لولا حرزنا من الإطالة في هذا الباب، خاصة وأننا نتناول أدباء ساخرين في العصر الحديث، وتكفينا محطات نتوقف عندها لكشف ملامح السخرية في أدب هؤلاء المعاصرين، ولعلنا نشير أيضا لكتابات الرافعي والعقاد لاتصالها بمضمون بحثنا في هذه الرسالة، وستكون إطلالة خفيفة لفحوى خطاب السخرية عندهما.

**السخرية عند الرافعي:** ولأن بحثنا مخصص لدراسة سخرية الرافعي كان لزاما علينا عرض طرف من أدب السخرية عنده، وكيف بدت ملامحها في خطاباته الأدبية والنقدية، فالرافعي كاتب متمكن، ومشهود له بطول الباع في الأدب والنقد، خاصة وأن نشأ في فترة تعج بالمثقفين والأدباء ممن حملوا الفكر التغريبي المضاد للتراث، فرأى من الواجب التصدي لهؤلاء والرد عليهم. ومن بين الردود التي تميز بها هي ردوده الساخرة، التي افحم فيها خصوما كثيرين له آنذاك، ومع كثرة أشغاله إلا أنه كان يتمنى التفرغ للكتابة النقدية الجادة، وبرغم ظروفه القاسية إلا أنه حاول في مرات كثيرة بكتابات جادة في هذا المضمار ولكن داهمته الحياة وصوارف الدهر فحالت دون إتمامه لهذا المشروع النقدي الكبير، لهذا كان يتمنى أن يتفرغ لكتابة النقد في نحو سنتين أو ثلاث تهدم العصر كله من جميع نواحيه الضعيفة، وتبني عليه نقدا جديدا، فكما يقول:« فإن هذا العمل ينشئ جيلا قويا جدا، ويقضي على التدجيل الصحافي المتفشي الآن، ويحدث في الأدب واللغة نهضة تنبعث بالحياة، ولكن هذا العمل لا يمكن إلا إذا تركت الوظيفة وتفرغت له وحده، ويظهر لي أن الوقت الذي نحن

1- إبراهيم عبد القادر المازني، قبض الريح، ص 80.

فيه غير صالح لمثل هذه الثورة فالبلاغ مثلا ترفض هدم زكي مبارك، والمقتطف يرفض هدم العقاد وقس على ذلك[1].

فالسخرية عند الرافعي لم تكن مجرد سخرية لغرض الهزء بالخصم، والرد عليه، بل تتجاوز ذلك لتلقينه درسا في قضية معينة، وإفحامه بالدليل والحجج المناسبة، وفي بعض الأحيان، تنحو السخرية عنده منحى آخر، فإما ترتفع لدرجة قاسية وتصبح هجاء لاذعا محرقا، من مثل كتاب «تحت راية القرآن« الذي ردَّ فيه على آراء طه حسين، وتأليفَه كتاب رسائل الأحزان الذي دارت بينه وبين طه حسين وتلاميذه آراء حوله، كون الكتاب في فلسفة الجمال والحب، وكذا كتابه على السفود الذي ردَّ فيه على العقاد، وجملة من المقالات المجهولة التي ظهرت مؤخرا رد فيها على العقاد ومجمع اللغة العربية أيضا وغيره.

وحتى نلخص خصائص السخرية الرافعية وبيان شروطها نقول:

1- إشعار المسخور به بالقلة والضعة، خاصة بإزاء صفة تجمع له من المحاسن التي يظن الناس أنه لا يتصف بضدها، فيكون أسلوب السخرية كاشفا عن حقيقته، ومثبتا لما نفي عنه مما يفيد التحقير والتنفير بدلا من التعظيم والتبجيل[2]. وقد تحقق هذا الشرط في سخرية الرافعي من العقاد، وسنسوق طرفا منها، فمن ذلك مثلا: قوله:« ويدَّعي العقاد أنه إمام في الأدب، فخذ معنا في تحليله؛ أما اللغة فهو من أجهل الناس بها وبعلومها، وقلما تخلو مقالة له من لحن، وأسلوبه الكتابي أحمق مثله فهو مضرب مختلا بلاغة فيه من جهة اللغة والبيان ساقط، لا يكابر في هذا«[3]، فالعقاد الإمام في الأدب واللغة، لكن حظه من اللغة والأدب ضعيف جدا، ودليل ذلك هو كثرة اللحن في كلامه وشعره بصورة أولى، ولا يفقه في ضروب البلاغة أبدا، ومعانيه مختلة لا تعبر عن شيء لما فيها من التناقض والجهل، هكذا

1- محمود أبو رية، رسائل الرافعي، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، مصر، ص 219.

2- صابرين محمد محمود عبد الرحمن، أساليب سخرية الرافعي من العقاد في كتاب عَلى السَّفُود، دراسة تحليلية بلاغية، رسالة جامعية مقدمة لنيل (الماجستير) في البلاغة والنقد، إشراف: محمد أحمد نبوت، ممدوح محمود، جامعة أسيوط، 1438هـ-2017م، ص 12.

3- مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص19.

يســـخر الرافعي من العقاد الإمام، وقد نفى عنه العلم بالأدب واللغة لأســـباب عرضـــها في مقالاته على الســـفود، والمتأمل في لكام الرافعي علم أنه لا يهاب إســـقاط العقاد من اعتداده لنفســـه بل ويغرق في الســـخرية منه حتى يراه القراء ليس بشـــيء، وســـنرى ذلك في معرض النماذج المختارة لذلك.

2- أن تكون قائمة على التصـوير المبالغ فيه، وذلك إذا قصـد منه التحسـس الدقيق لحقيقة منخدع فيه، فيأتي أسـلوب السـخرية؛ للإبانة عن إثبات المغالاة في صـفات المسـتحق لها، فكما أنه كان في أعلى القمم، فإن حقيقته تكمن في أدناها، وقد كثر مجيء هذا الشـــرط في بان حال العقاد؛ لأنها هي أكثر ما يرسـخ اثرها في ذهن المخاطب والقراء، فإذا جاء أسـلوب الســـخرية غير حقيقة مجرى الاعتقاد لديهم[1]، يقول الرافعي عنه:« ثم ماذا تقول في كاتب لم يشـــتهر إلا بمنزلة «البلاغ« في الأمة، ولم يعش إلا منه، ثم يتطاول على صـــاحب البلاغة نفسـه –كما نشـرت جريدة الأخبار– حتى يضـطره إلى مثل هذه الكلمة التي قيلت في السماء لإبليس (اخرج منها) ...؟ ولكن هل لهذا العقاد قيمة حقيقية؟ وهل يخشـــاه أحد من الأدباء كما يظن هو أو كما يخيل إلى بعض الناس خارج مصـر؟«[2]، لينهال عليه بعد ذلك بعبارات ساخرة يسقط فيها جبار الذهن كما يسميه. ويصوره كذلك في صورة الحمار الذي هو مضرب للجهل والغباوة والبلادة حين يقول:« الأمر كله وهم وخداع، كالحمار يلبس جلد الأســـد... فلما رأى القراء هذا العقاد لا يكتب إلا سبابًا وحقدًا ولؤمًا وتطاولًا على الناس ودعاوى فارغة وتضـليلًا وإيهامًا بإيراد آراء الفلاسفة وزعمه مناقشـتها، ظنوا من تتابع كل هذا ما لا بد أن يظنه الضـــعفاء ويتأثروا به من عمل التكرار .وقد قيل إن الذئب إذا واثب إنســـانًا ضـــلل حواسـه، فجعل يثب بغاية السرعة أمامه وخلفه ويمينه وشـماله وفوقه، ليخيل إليه من تتابع هذه الحركة الســـريعة أنه ذئاب كثيرة لا ذئب واحد، وبعبارة أخرى ليدير أمام عينيه سنماتوغرافيا كاذبًا لا حقيقة له، وهكذا يفعل هذا الذئب الأدبي العقاد[3]، فالرافعي يصور حالة الروغان والمكر عند العقاد في صـورة الذئب الماكر الذي يزيف حقيقته، فيخدع حواس الناس

---

1- صـابرين محمد محمود عبد الرحمن، أسـاليب سـخرية الرافعي من العقاد في كتاب عَلى السَّفُود، دراسـة تحليلية بلاغية، ص 12-13.

2- مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 18.

3- المصدر نفسه، ص 18.

والقراء، وقد ضـــرب به مثل الحمار من قبل لأنه مضـــرب في الجهل والبلادة وانعدام الفكر والعلم.

3- ابتكر الرافعي طريقة لم يسـبق غليها في ميدان النقد وهي طريقة النقد والسـخرية بالمثل، وذلك بأن يبتكر موضـوعا يشـبه ما كتبه ابن المقفع في كليلة ودمنة[1]، ثم ينسـج على منواله بلغة مميزة، ومعان جديدة ما يقصد إليه من السخرية بأحدهم، وقد وظف هذه الطريقة مع طه حسين والعقاد، غير أنها كانت مع طه حسين أكثر، وذلك في كتابه تحت راية القرآن[2]، مثل مقالاته التالية: فلما أدركه الغرق، واضـــرب لهم مثلا، أعمالهم كرماد اشـــتدت به الريح، قال دمنة وغيرها ومثل في الرد على العقاد بعنوان مثل الثور والجزار والسـكين[3]. وسـكون هناك تفصيل أكثر لاستراتيجية السخرية وخصائصها عند الرافعي في الفصول التطبيقية اللاحقة.

**6- أنواع السخرية:**

إن السخرية ألوان نفسية لا عداد لها، وإن لكل منها مصـدره النفسـي، ولكل منها دوره في حياتنا، وإن الســـخر ليتنوع حتى لا يتفق في الباعث الذي يوحيه ولا في العبارة التي تحمله، لكن يبقى هناك قسمان رئيسيان يندرج تحتهما أنواع تختلف باختلاف الهدف أو الغاية، وهما:

- **السخرية الإيجابية:** وهي تتعامل مع المسخور منه بكثير من الاتزان.
- **السـخرية السـلبية:** وتسـتخدم المبالغة إلى حدّ التطرف والنهش والتعريض. وهذا النوع من السـخرية نجده عند الضـحية التي تصـبح في يوم ما جلاداً. أما القاسـم المشـترك بين أنواع السـخرية، فهو التناقض بين مضـمون الظاهرة أو ماهيتها، وبين شـكلها الممارس في الحياة الواقعية[4].

وهناك أنواع أخرى للسخرية تباينت المراجع والمصادر في رصدها، منها:

---

1- كان الرافعي يقول عنها: إنه ليس مثلها عند أحد غيري وأنه لا تأبى عليها حكمة ولا تهولها حادثة ولا يتعاظمها مثل، وقال أيضـا: في النسـخة التي عندي من كتاب (كليلة ودمنة)، ويعرف الأدباء الذين قرأوا كتابي (تحت راية القرآن) أنه ليس في العالم كله نسخة أخرى مثلها.

2- وكان الرافعي قد عزم على إتمام كتاب كليلة ودمنه وهو نسخة خاصة به، لكن الشواغل صرفته عن ذلك، ولم تبق منه إلا هذه المقالات المثبتة في كتاب تحت راية القرآن، وأخرى في رده على العقاد نشرها في جريدة البلاغ المصرية.

3- وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة (ج02)، كتاب المجلة العربية، الرياض، 1438هـ. ص 65.

4- عبد الخالق عبد الله عودة عيسى، السخرية في العصر العباسي في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ص18-19.

- **السخرية الانتقادية:** وهي في جميع أنواع الشعر الساخر الذي يهدف إلى السخرية من الظواهر السلبية المخزية في الحياة سواء كانت ذات طابع سياسي أم اجتماعي أم أدبي، وهذا النوع ليس حكرا على الشـــعر فقط، بل نجده حتى في فنون النثر التي يرمي صاحبيا إلى انتقاد الأوضاع السياسية أم الاجتماعية أم الثقافية.
- **السخرية المتبادلة:** ويقصد بها تبادل ساخر بين شخصين رفض أحدهما قول الآخر، وســببه عدم تطابق في الرؤى وعدم وجود اتفاق وعدم توافر الموضــوعية وكل منهم يرى الحق معه، فيسخر من الطرف الآخر.
- **السخرية الصلفة:** وهي السخرية التي يتجرأ فيها الساخر على خصمه بكل صلف ووقاحة، والساخر من كل حالة تعترضه بطريقة نقدية وفكاهية وتهكمية، وهذا المعنى نجده في بعض ما دار بين الرافعي والعقاد في مقالات على السفود.
- **السخرية العقلية:** ظهر هذا مع المعتزلة الذين كانوا يرون بأن طبقتم مغايرة لطبقة الناس المادية، حيث لم تكن سخريتهم بغرض الاستهزاء، بل بقصد العطف على الناس وتوجيههم إلى عيوبهم، فالتهكم عندهم ترقية لفن الهجاء في الأدب العربي.
- **السخرية الاجتماعية:** تضم تحتها الشكوى، ونراها في النقد الاجتماعي أو الشعر الفكاهي، ولعل الفكاهة كانت الصق بها في هذا النوع من السخرية يتطرق إلى ملامح الإنســان الخارجية في الشــعر وكذلك الجوانب المعنوية في ذات الإنســان وحياته كالبخل والغناء وغيرها[1].

وهناك أنواع كثيرة للسخرية لا يسع المقام لسردها جميعا مع تعريفها فنذكر منها: السخرية الدرامية، السخرية السياسية، السخرية السوداء، السخرية المستنيرة وغيرها كثير.

1- رائد عبيس، فلسفة السخرة عند بيتر سلوترديك، ص 35-36، ورونق حشيفة، فريال لموشية، أسلوب السخرية في الشعر السياسي لأحمد مطر، دراسة فنية، ص 10.

**7- أساليب السخرية:**

غالبا ما تنبع السخرية من نفس ناقدة عندها من التأمل وإعمال الفكر ما يكشف لها غمائر الأمور حتى لو بدت في أعين الناس سـوية، ومن ثم تختلف حدة السـخرية على قدر أهمية الموضـوع أو خلفياته المعرفية[1]، وتختلف أسـاليب السـخرية من موضـوع لآخر ومن شـخص لآخر.

فلا تجري السـخرية في الخطاب على مجرى واحد، بل يتعين على المتكلم توجيه خطابه الساخرة بحسب صورة الخطاب المقصود، أو لاعتبار ذهنية المخَاطَب، يتوخاها المتحدث بها من أجل جدال مثمر، إما بنجاحه في خصـومة، أو بيان قضـية معينة، فهناك السـخرية في المعاني والسخرية في البيان، ولها استراتيجيات دقيقة في ذلك كله.

والواقع أن السخرية تعبير حر فيه انطلاق وفيه قدرة على الصياغة، واختيار ما يؤدي إلى الغرض، فليس هناك ضوابط حتمية للأسلوب الساخر إلا ما يثيره هو بمجموعه، وإذا كان لنا أن نحدد شيئا له تأثيره في العبارة الساخرة فإننا نميل إلى اعتبار ذكاء الكاتب وصفاء روحه، وقدرته على أن يشـيع في كتاباته اللباقة والطرافة والجاذبية[2]. ونورد طرفا في بيان بعض أساليب السخرية فيما يأتي:

- **الاستفهام الساخر:** والاستفهام هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن، ولاستعماله هناك حروف تسـمى حروف الاسـتفهام كالهمزة وهل، وما ومن وغيرها، وهو أيضـا لا يقع عند حد الطلب، بل يتعداه لأضـرب وأغراض أخرى يرومها المتكلم من خلالها، وما يعين على ذلك ارتباط أدوات الاسـتفهام بمعان عديدة، وقد أرشـد العلماء ما يعين على تتبع التراكيب وسـلامة الذوق، وقد عد منها القزويني: الاسـتبطاء، والتعجب، والتنبيه على

1- عبد الحميد محمد بدران، أسـاليب التشـويق في المقال الأدبي عند الرافعي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، العدد 32، إصدار 2017، ص 1136.

2- حامد عبده الهول، السخرية في أدب المازني، ص 40.

الضـــــلال، والوعيـد، والأمر، والتقرير، والإنكـار، والتهكم، والتحقير، والتوبيخ، والتعجيـب جميعا«[1].

- **الرد بالمثل:** وهو قائم على التبادل وكثيرا ما يستخدم للفكاهة والضحك لمجرد التسلية، والرد عادة يكون أكثر سخرية، وأشد لذعا، وأدعى إلى الضحك، وهو يتطلب حيوية الذكاء وسـرعة الخاطر، وقد يأتي بدهيا فنشـعر بأنه لا رد سـواء أكثر تجاوبا مع الموقف، كالمرأة التي سـخرت من طول الجاحظ ردا على سـخريته من طولها[2]، فقد جاء في «محاضـرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء»: ما نصـه أن «الأخطل مرَّ بالفرزدق وهو صـبي فقال: أيسرّك أن أكون أباك فقال: ولكن يسرني أن تكون أمي ليأكل أبي من أطايبك»[3]، ومنها ما أورده الزجاجي في «مجالس العلماء للزجاجي» قال: (ص11): «حدثني أبو الحسـن قال: حدثني أبو العباس ثعلب قال: حدثني خلف البزاز قال: جمعت الكسائي واليزيدي في عرس أم هؤلاء –يعني أولاده– فقال له اليزيدي: يا أبا الحسـن، تأتينا عنك أشـياء ننكرها. فقال: وأي شـيءٍ مع الناس إلا فضـل بزاقي. قال: فما كلمه حتى قام»[4]. ومنه أيضـا: «قال أحمد بن الحارث الخزاز: أنشد العتابي كلثوم بن عمرو:

يا ليلة لي بحوارين ساهرة ... حتى تكلم في الصبح العصافير

فقال له منصـور النمري: العصـافير تتكلم؟ فقال العتابي: نعم تتكلم وتنطق، ويقال ذلك لما أعرب عن نفسـه بحالٍ ترى فيه، فيقال: أخبرت الدار بكذا، وتكلمت بكذا، فكيف ماله نطقٌ؟! أما سمعت قول كثيرٍ:

---

1- شعيب أبن أحمد بن محمد عبد الرحمن الغزالي، أساليب السخرية في البلاغة العربية، دراسة تحليلية تطبيقية، ص73-74.

2- حامد عبده الهول، السخرية في أدب المازني، ص 41.

3- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط01، 1420هـ، (ج1/ص 394).

4- عبد الرحمن بن إسـحاق البغدادي النهاوندي الزجاجي، مجالس العلماء، مكتبة الخانجي–القاهرة، ط02، 1403هـــ-1983م، ص 70.

سوى ذكرةٍ منها إذ الركب عرسوا ... وهبت عصافير الصريم النواطق

وقول الكميت:

كالناطقات الصادقات ... الواسقات من الذخائر

قال: فسكت منصورٌ منقطعا»[1]

• **اللعب بالألفاظ:** هذا النوع يعتمد على الاشـــتراك المعنوي في اللفظ الواحد وعلى الجناس أو الطباق، ومن أمثلته ما دار بين معاوية وبين شريك الأعور، وكان دميما، قال له معاوية: إنك لدميم والجميل خير من الدميم، وإنك لشريك وما لله من شريك، وإن أباك لأعور والصـــحيح خير من الأعور، فكيف ســدت قوم؟، فقال شــريك: إنك معاوية، وما معاوية إلا كلبة عوت فاستعدت الكلاب، وإنك لصخر والشهل خير من الصخر، وإنك ابن حرب، والسلم خير من الحرب، وإنك ابن أمية وما أمية إلا أمة صــغرت، فكيف صــرت أمير المؤمنين«[2]. ولكن هذا المثل من ناحية كونه «ردا بالمثل« يتضـمن جاذبية خاصـة، ويوحي بالمشـروعية، والمطابقة للموقف، ويعكس معنى العدل ويحسمه ولذلك نجد ما يشبه الإجماع على قبول هذا اللون من الكلام[3]، ذلك أن المتكلم ينطلق من بنية الخطاب نفسه الذي انطلق منه خصمه أو من يحاوره، وهنا يخرق أفقه توقعه بتوظيف مفردات خطابه الأول، واســتعمالها بطريقة ذكية لقلب الحوار لصالحه.

• **اللعب بالمعاني:** ومن أنواعه **الكناية والتورية والتعريض،** وكلها أساليب للتلاعب بمفردات اللغة خدمة للمعاني التي يرومها المتكلم، فهي ليســت مجرد أســاليب كلامية فحســب، يغير فيها مرتبة بعض الكلمات في حديثه، ليحقق ما يرومه من ذلك إذ تغيير مراتب الكلم يحدث تغييرا في المعاني ولنا في التقديم والتأخير مثل عن ذلك، فما ظنك بالتلاعب بالمعاني المنوطة بكلمات مختارة بعناية.

---

1- عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي الزجاجي، مجالس العلماء، ص 21.

2- حامد عبده الهول، السخرية في أدب المازني، ص 42.

3- المرجع نفسه، ص 42.

أ-**الكناية:** وهي إيراد لازم المعنى، من طريق لفظ يدل عليه، وفي العادة تؤدى بمفردات تثير في النفس شيئا من الدعابة والضحك، من مثل قول العرب قديما: فلانة بعيدة مهوى القرط، كناية عن المرأة طويلة العنق، أو فلانة خرساء الأساور، وغيرها مما أثر عنهم، «وقد قيل أن الكناية عند العرب أبلغ من الصريح في معنى البراعة وأكثر أمثال العرب على مجاز من الكنايات»[1] ومن أمثلة التلاعب بالمعاني من طريق الكناية وتوظيفها توظيفا ساخرا، قصة الرجل الذي رد على صديقه حين سأله: ماذا ولاه الأمير، فرد عليه بقوله:« ولاني قفاه«، سخرية بالأمير وانتقاما منه لأنه رده دون شيء، فمن أضرب ذلك في شعر «مجاهد بن سليمان بن أبي الفتح التميمي المصري الخياط ما قاله في أبي الحسين الجزار، وكان بينهما مهاجاة[2]:

أبا الحسين تأدب ما الفخر بالشعر فخر
وما ترشحت منه بقطرة وهو بحر
إن جئت بالبيت منه وما لبيتك قدر
لم تأت بالبيت إلا عليه للناس حكر

ومنها الكناية عن البخل والهزء به والسخرية منه بطريق الكناية، من ثمل قول الشاعر[3]:

بيض المطابخ لا تشكو إماؤهم طبخ القدور ولا غسل المناديل

1- أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1418هـ-1999م، مج01، ص 284.

2- قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني، ذيل مرآة الزمان، بعناية: وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط02، 1413هـ-1992م، ج03، ص 68-69.

3- أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، الكناية والتعريض، تح: عائشة حسين فريد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، ص103.

ومنه أيضا قول الآخر[1]:

مطبخ داود من نظافته أشبه شيء بعرش بلقيس

ثياب طباخه إذا اتسخت أنقى بياضا من القراطيس

وقد جاء في القرآن هذا النوع من الكنايات الساخر، فاستعملت سلاحا ضد أعداء المسلمين المتوعي الألوان والوجوه، وهي في الأعم الأغلب تستهدف أئمة الكفر والشرك الذين يسددون العداء للإسلام والمسلمين[2]، فجاء الرد عليهم وعلى دعوتهم في سياقات كثيرة من القرآن الكريم منها وقهل تعالى:« سنسمه على الخرطوم«، وردت هذه الكناية الساخرة وصفا للوليد بن المغيرة المخزومي وهو من ألد أعداء الإسلام، وأكثرهم خطورة، وقد بلغ من السيادة والمجد في قومه مرتبة لم يبلغها شخص آخر، ولأنه كان عزيز قومه وصاحب مجد بينهم، إلا أنه طغى وتجبر بذلك ولم يحسن كما أحسن الله إليه، لذا أخبره المولى عز وجل بأنه سيسمه على الخرطوم، فهذه الكناية التصويرية تخرج لنا الوليد وقد وشه منه أبرز موضع في أكرم عضو من الإنسان يشير إلى العز والحمية، قال الزمخشري: الوجه أكرم موضع والأنف أكرم موضع من الوجع لتقدمه له، ولذلك جعلوه مكان العز والحمي، لذا قالت العرب في الذليل جدع أنفه، ورغم أنفه، فعبر بالوسم على الخرطوم عن غاية الإذلال والإهانة، لأن السمة على الوجه شين وإذالة، فكيف بها على أكرم موقع منه[3]. فالكناية تكثف دلالة السخرية فضلا عن الإذلال والإهانة، بعد أن نال من مقومات اختياله وفخره بالمال والبنين، ومكانته ونسبه، فقد تحول بالكناية إلى صورة أشبه بحيوان ذي خرطوم وقد وسم بعلامة بشعة منفرة تثير الضحك والسخرية منه[4]. فالكناية استراتيجية خطابية تحظى بمكانة مهمة في تكوينه ونجاحه، خاصة إذا كان كاتبا له من الصفات والمؤهلات الشيء الكثير الذي يجعله يبرع في سردها

1- أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، الكناية والتعريض، ص 103.

2- أحمد فتحي رمضان الحياني، الكناية في القرآن الكريم، موضوعاتها ودلالاتها البلاغية، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ط01، 1435هـ-2014م، ص198.

3- أحمد فتحي رمضان الحياني، الكناية في القرآن الكريم، موضوعاتها ودلالاتها البلاغية، ص 199.

4- المرجع نفسه، ص 199.

وهندستها، ولعل الرافعي واحد من هؤلاء فهو يقول في العقاد على سبيل الكناية الساخرة:« وأبصر ظله، فارتمى يفحص الأرض برجله، ويلوي عنقه كأنه يزويه عن السكين«[1]، وبها يريد المنشئ أن يعبر عن الحقيقة التي في نفسه بما هو مادي محسوس، هذه الحقيقة هي خوف العقاد وهلعه من ادعاءات خصمه، وعدم استطاعته ردها وإنكارها، وكانت الكناية مفيدة في هذا السياق؛ حيث إن الكناية تعطي المعنى وضوحا مصحوبا بالدليل والبرهان، فيكون ذلك تثبيتا في الذهن[2].

ب-**التورية:** وهي من المحسنات البديعية وهي في اصطلاح البلاغيين: «هي أن يأتي المتكلم بلفظة مشتركة بين معنيين قريب وبعيد، فيذكر لفظًا يوهم القريب إلى أن يجيء بقرينة يظهر منها أن مراده البعيد»[3]، وتسمى التورية أيضا: الإيهام، أو المخالطة أو التوجيه، أو التخيير، والتورية أولى في التسمية لقربها من مطابقة المسمى[4]. فهي من أروع المحسنات البلاغية البديعية المعنوية، التي يستطيع المسلم بها أن يتخلص مما يخشى عواقبه، وينأى بنفسه عن الكذب، نحو قول ابي بكر الصديق رضي الله عنه، وقد سئل عن النبي صلى الله عليه وسلم حين الهجرة، فقيل له: من هذا؟ فقال: هادي يهديني السبيل[5]، ومن أمثلة استعمالها في سياق ساخر وطريف، ما جاء عن الأعرابي الذي كان يأكل مع أبي الأسود الدؤلي وكان يأكل لقما كبيرة، وبنهم، فسأله أبو الأسود: ما اسمك؟،

---

1- وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص66.

2- عمر محمد إبراهيم، الخطاب الحجاجي في مقالات وحي الأربعين للرافعي، مقاربة تداولية، مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود، العدد 34، الإصدار الثاني، أكتوبر، 1442هـ-2021م، ص 121.

3- ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي الأزراري، خزانة الأدب وغاية الأرب، تح: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال-بيروت، الطبعة الأخيرة 2004م، ج02، ص 45.

4- أحمد عبد الحميد محمد خليفة، بلاغة التورية وأثرها في تأويلات الآيات القرآنية، مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، العدد 56، شتاء 2011م، ص07.

5- المرجع نفسه، ص 10.

قال: لقمان، فقال له: صـدق أهلك تسـميتك، أنت لقمان[1]، فذهب إلى فعلان من اللقم أو إلى لقمان بن عاد[2].

ج-**التعريض:** وهو خلاف التصـريح، وجعل الشـيء عريضـا، وأن يصـير ذا عارضـة في الكلام، وأن يثبج الكاتب ولا يبين، يقول ابن جرير الطبري رحمه الله:« وأما التعريض فهو ما كان من لحن القول، الذي يفهم به السامع الفَهِمُ ما يفهم بصريحه«[3]، وهو الكلام الذي لا يقصـد به المتكلم معناه، وإنما يقصـد معنى آخر، وليس بين المعنيين تلازم، وهذا ما يخالف فيه التعريض الكناية، إذ بين المعنيين في الكناية ارتباط وليس لجملة التعريض إلا معنى واحد يفهم السـامع ما وراءه من بواعث، وتختلف في هذا عن التورية التي يمثل اللفظ فيها معنيين يوجد ما يخدع السامع عن البعيد المقصـود[4]. فمن التعريض أن عمرو بن العاص قال لمعاوية:« رأيت البارحة في المنام كأن القيامة قد قامت، ووضـعت الموازين وأحضـر الناس للحسـاب، فنظرت إليك وأنت واقف قد ألجمك العرق وبين يديك صحف كأمثال الجبال، فقال معاوية:« فهل رأيت شيئا من دنانير مصر«[5].

**د-المبالغة:** وهي أسلوب من أساليب الفكاهة والسخرية التي تستخدم كثيرا في التنكيت وهي تعتمد على الإفراط في الوصـف وتجسـيم الصـورة أو العيب المقصـود، يقول أحد الشعراء في هجاء شخص كريه الرائحة[6]:

تبكي السـماوات إذا ما دعا وتستعيذ الأرض من سـجدته
إذا اشـتهى يوما لحوم القطا ضـوعها في الجو من نكهته

---

1- حامد عبده الهول، السخرية في أدب المازني، ص 44.

2- جار الله الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط01، 1412هـ، ج03، ص 221.

3- إبراهيم محمد عبد الله الخولي، التعريض في القرآن الكريم، دار البصائر، القاهرة، ط01، 1425هـ-2004م، ص19.

4- حامد عبده الهول، السخرية في أدب المازني، ص 44.

5- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية -بيروت، د ط، 1418هـ، ج01، ص 438.

6- حامد عبده الهول، السخرية في أدب المازني، ص 49.

وعليه فالأساليب المستعملة في السخرية كثيرة، وقد أردنا الوقوف على نماذج تصلح لبيان موسوعية أساليبها خاصة المتصلة منها بمباحث البلاغة من مثل: تجاهل العارف، أسلوب الحكيم، والاقتباس والتضمين وغيرها.

**8- تشكل السخرية وأهدافها:**

تتعدد أشكال السخرية، وتتنوع حوافزها، لكن إطارها العام يرتبط بادعاء الجهل، قصد إثارة البهجة، وتصنع معرفة شيء بقول أو فعل يناقضه بغاية الإضحاك، أي القيام بأفعال أو إصدار ألفاظ تؤدي إلى عكس ما يراد منها في الظاهر، إما باللجوء إلى المحاكاة على سبيل الهزء، وإما باعتماد المفارقة بهدف كشف التناقضات على نحو صريح، وبالمجمل نجد قول عبد الله إبراهيم معبرا عن هذا حيث يقول: «يصح القول بأن السخرية وصف عام جامع لضروب مضحكة من الهزل والاستخفاف والتهكم، مع ما يترتب على ذلك من قلب للمعاني والأفكار والأعمال لبعث الغبطة وإشاعة الأنس، وربما التهريج اللطيف الذي يلمح إلى العيوب، ويغمز على المثالب، ويطعن على الشوائب، حينما يتعذر التخلص منها، وذلك بالإيماءات الخفيفة، والحركات الموحية، والعبارات المضمرة، وغاية ما تهدف إليه السخرية تجريد موضوعها من الهيبة، والوقار، وقلب عوالي الأمور إلى الأسفل[1].

مثلما تتسع السخرية لاستيعاب الأخطاء التي تتعثر بها في طريقها، قد ترتفع سدا بوجه اليأس الذي تصفعنا به المفارقات في الحياة، فتمنحنا الشجاعة لمواجهة مصيرنا بأسلوب تهكمي، فَكِه نادر ما يكون صادقا أو من الأعماق لكنه في الأغلب قاتم الملامح موجع، من هذا تتزاوج السخرية في وجهها الهازل مع الألم، فيأتي لوقعها صدى غريب، يمتزج فيه اليأس والرجاء، والدمعة بالضحكة، والمأساة بالملهاة في خلط مذهل، فالسخرية رغم شكلها الهازل، ذات الوجه المأساوي ينطوي على فجيعة مدهشة إزاء لامعقوليات الشر والخديعة في هذا

1- عبد الله إبراهيم، الأرشيف السردي (الأحلام، العنف، السخرية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت -لبنان، ط01، 2019، ص303.

العالم[1]، ومن أمثلة ذلك أن ابن الرومي فيما يروى كان يعلم أن السم قد سرى في جسده، وأنه لا محالة هالك، فقد رفض أن يترك مسممه ينعم بنشوة سخريته منه، فحين قال الخليفة المغتر للشاعر الهزيل، وهو منصرف من المجلس مترنحا من فعل السم: «سلّم على أبي«، رد عليه ابن الرومي برباطة جأش:« ما طريقي إلى جهنم«[2]، فاستحالت السخرية شيئا من القصاص الفني والأدبي، برغم الحالة السيئة لابن الرومي لكنه فضل التمادي في السخرية دفاعا عن نفسه، ورفضا لإشباع رغبة خصمه في النيل منه.

فمع نبرة السخرية المرحة إلا أنها تكشف أسى يستبطن الأحداث؛ لأنها تطوي غير ما تنشر، وتخفي غير ما تظهر، وكل ذلك على سبيل التورية الناقدة[3]، فليس غايتها التصريح، إنما التلميح، وقد أشار شمسي واقف إلى ، :« السخرية في الأدب تنم عن ألم دفين، وتشف عن كرب خفي، يريد اللجوء إليه ليداوي ألمه بالضد، ويشفي كربه بالنقيض«[4]، على أنها قد لا ترقى لمقام الألم أو الكرب، بل تكون تطييبا للخاطر، أو إرضاء للنفس خاصة إذا تساوى الخصمان في مرتبة الحوار، أو المكانة الاجتماعية، أو تأكد للساخر أنه أعلى مرتبه منه، فيشبع شعوره الداخلي بضرورة هدم المسخور منه.

ولا شك أن هذا يستجيب لطبيعة السخرية القائمة على الهزء المبني على شيء من الالتواء والغموض، أو في بعض الأحيان فيها شيء من التعالي، وهذه الخصيصة هي ما جعلت **فلاديمير يانكليفيتش** يحدد السخرية باعتبارها «**اللامتوقع والمفارق**«، والوعي الكاشف الذي يتحقق عبره –في لحظة هاربة–المطلق، وفي الآن نفسه ينهدم إذ إنها تجسد لحظة التعبير عن فكرة وفي الوقت نفسه تدميرها«[5].

---

1– شمسى واقف زاده، الأدب الساخر وأنواعه مدى تطوره العصور الماضية، دراسات الأدب المعاصر، السنة الثالثة، العدد 12، ص104.

2– محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، ص 100–101.

3–عبد الله إبراهيم، الأرشيف السردي (الأحلام، العنف، السخرية)، ص 304.

4– شمسى واقف زاده، الأدب الساخر وأنواعه مدى تطوره العصور الماضية، ص 101.

5– ذاكر عبد النبي، العين الساخرة، ص 11.

فالســخرية وإن ارتبطت دلالاتها بالهزء والتحقير إلا أنّ إتقانها يســتدعي ذكاءً وفطنة شديدين لا يتوافران عند أيٍّ كان، لذلك تعتبر بعدا كبيرا بين المثالية والواقع، فلا يمكن لجميع الناس أن يكونوا ســاخرين، وإلا فقدت جودتها وعلى هذا يمكننا القول إن الســخرية فن قائم بذاته، يختص في تأليفه بجماعة معينة من الناس، وهي تصـــدر عن نفس مرحة متفائلة بالحياة وطبيعة لا تعرف الحقد واللؤم ومزاج يميل إلى الاعتدال، فيخلط الجد بالهزل[1]. وهو ما يعطينا الحق في جعلها ضـمن الخطاب النقدي الحجاجي فهي اسـتراتيجية خطابية تجعل من المحتمل أهم انشغالاتها، فليس كل الناس لهم القدرة على توليد الثنائيات، أو صوغ شكل من الخطاب يكون فيه المعنى متناقضـــا للكلمات، أو اســـتعمال اللغة باطنيا للمســـتمعين المفضـلين، واستعمال المعنى السطحي للأشخاص المعنيين[2]، وما يحدد معياريتها هو خطة صـياغتها، وذكاء صـاحبها للفتك بخصـمه أو محاججته، كما أن لها حدا مناسـبا لاعتبارها سخرية، فالضحك له موضع، وله مقدار، وكذلك السخرية لها موضع ولها مقدار، ولم يعيبوا الضـحك إلا بقدر، ولم يعيبوا المزح إلا بقدر، ومنه لم تعب السخرية خاصـة إن كانت بمقدار وبطريقة ملائمة وفي ســياق مناســب، كما يقول الجاحظ:« ونحن نعوذ بالله أن نجعل المزح في الجملة كالجد في الجملة، بل نزعم أن بعض المزاح خير من بعض الجد، وعامة الجد خير من عامة المزح«[3].

ولا تقتصـــر الســـخرية على الترويح على النفس فحســـب، تنتهي إلى المتعة في بعض الأحيان، إذا كانت سـلسـلة من السـخرية تتصـاعد شـيئا فشـيئا عبر مسـارات خاصـة بنوع الخطاب الوارد فيها، وتنطلق من حصـيلة المشـاعر المدخرة في الأعماق البشـرية كما يقول «فرويد«[4]، وتتحقق بطريقتين:

---

1- شمسى واقف زاده، الأدب الساخر وأنواعه مدى تطوره العصور الماضية، ص 103

2- عبد النبي ذاكر، العين الساخرة، ص 10.

3- عمرو بن بحر الجاحظ، التربيع والتدوير، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، ص 33.

4- عبد الله إبراهيم، الأرشيف السردي (الأحلام، العنف، السخرية)، ص 305.

- إما عبر شخص يتخذ وضعا ساخرا في الوقت الذي يتخذ فيه الشخص الآخر دور المشاهد والمستفيد.
- وإما أنها تحدث بين شخصين لا يشترك أحدهما بعملية السخرية قط، ولكن الشخص الثاني يجعله موضوعا لتأمله الساخر[1].

كما تسير السخرية في اتجاهين: اتجاه إيجابي بناء، واتجاه سلبي هدام، والهدم مرحلة حتمية في إعادة البناء، وأيا كان اتجاهها وشكلها فإن طعم القسوة هو نكهتها الخاصة، ولكن هذه القسوة ليست هي نفسها في كل مجالات السخرية، فتارة تتصاعد وتارة تتباطأ وتخفت بحسب المقام الواردة فيه، إذ تتفاوت درجة حدتها بحسب المقامات والظروف[2].

والكاتب الساخر يعتمد بصفة دائمة على أسلحة التهكم المستترة الحفية الخبيثة والزاخرة بالغمز والهمز واللمز والتلميح الذي لا يتورع عن التجريح، حسب سياقات المقام ورد فعل المسخور به، وهو يستعين بكل أساليب الدبلوماسية الذكية التي تستقطب كل حلفائه والمتعاطفين معه والمنتمين إلى فكره ضد أعدائه المستهدفين لهجومه[3].

وللإشارة فإن السخرية سلاح خطير للغاية في يد الناقد الذي يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية، فهي كفيلة بإغرائه بهدم بل وسحق الأديب أو الفنان الذي يقع تحت رحمته حتى يرضى نرجسيته في البطش بالآخرين، أو رغبته المشتعلة في ذلك، ولذلك يفضل أن تظل السخرية حبيسة المجال الأدبي والفني الذي يسعى لنقد البشر والظواهر الاجتماعية والإنسانية المختلفة، على أن يحرص العاملون في المجال النقدي الأدبي والفني، على أساليب التحليل الفكري الفني للأعمال المطروحة للنقد، فالحرج والحساسية غائبان في عمل الأديب الساخر الذي يتناول ظواهر عامة وإن تجسدت في شخصيات من إبداعه.

---

1- المرجع نفسه، ص 305.

2- شمسى واقف زاده، الأدب الساخر وأنواعه مدى تطوره العصور الماضية، ص 105.

3- نبيل راغب، الأدب الساخر، مهرجان القراءة للجميع، 2000، ص14.

والساخر رسام ماهر يثير إعجابنا بتلك الصورة التي يرسمها للمسخور به، صحيح أنه يصور القبح والنقائص، ويصدر عن عاطفتي الغضب والبغض في بعض الأحيان، ولكننا ينبغي ألا نجمد عند هذا الأمر فلا نصرف أنظارنا عنه، بل يجب أن نلتفت إلى تلك المقدرة التي استطاع بها هذا الساخر أن يعبر عما في نفسه من مشاعر وبتلك الطريقة[1]، التي يخترق فيها الساخر أفق توقعاتنا خاصة إذا ملأ خطابه بالغموض المغري للبحث فيما وراءه من معاني مختبئة في ثنايا سخريته تلك، لنقف على عتباتها ونلمس الفنية فيها.

## 9-بين الحجاج والسخرية أو (حجاجية السخرية):

إن الحجاج من حيث المفهوم والاستعمال يرتبط عادة بما هو عقلي جاد، وينأى عن كل هزل وعبث، فالحجاج عند أغلب الدارسين يعتبر حوارا عقليا، أو جملة من الأساليب التي تعتمد قوانين المنطق والتي تؤدي إن اعتمدناها في الخطاب إلى إقناع المتلقي بما طرح عليه من أفكار وما عرض عليه من آراء[2].

ولكن يعن لدينا سؤال، هل في إمكان أي شخص أن يسخر، أليست السخرية تشغل جانبا عقليا أيضا، يتمثل في رسم خطة أو استراتيجية خطابية للسخرية بالخصم أو المتحاور معه، ذلك أن السخرية في لسان العرب تلابس مفهوم الاستهزاء والضحك، بغية الانتقاص من الغير أو تحقيره أو تحطيمه وجعله مثار تندّر وتفكّه المرسل والمرسل إليه، وهي ليست مباشرة في تهكمها كالهجاء مثلا، بل هي طريقة ذكية تهكمية تقول عكس ما نود تبليغه عبر ما يسمى بلاغة المعنى المقلوب[3].

ولكن المسألة في هذا كله هو تعلقها بالحجاج على النحو الآتي: كيف توظف السخرية توظيفا حجاجيا؟ وهل يمكن الحديث فعلا عن حجاج ساخر؟ وإذا كان الأمر كذلك أين يكمن الحجاج في أسلوب ساخر أو صورة ساخرة؟[4]

---

1- شعيب الغزالي، أساليب السخرية في البلاغة العربية، دراسة تحليلية تطبيقية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1414هـ، ص: د.

2- سامية الدريدي الحسني، دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، ط01، 1430هـ-2009م، ص163.

3- عبد النبي ذاكر، العين الساخرة، ص09.

4- سامية الدريدي الحسني، دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، ص164.

وليكون الخطاب ساخرا عليه أن يكون حجاجيا أولا، فيكون للكلام ظاهر وباطن ظاهره حجة تقود إلى نتيجة وباطنه حجة تقود إلى نتيجة أخرى مناقضـــة للأولى[1]، فحين تقول لأحدهم، قراءتك جيدة، وحين يكون السياق سياق سخرية وهزء فإنه هذه العبارة في حد ذاتها ليست مدحا، بل تنقلب من صورتها الأولى إلى صورتها المقصودة من مراد الخطاب وهي السخرية من هذا الذي يقرأ، خاصة إن كانت قراءته ليست كما وصفها، وتتبعها سياقات أخرى كالضحك مثلا وتعابير الوجه الموحية بذلك.

وهذا ما يحول دون فهم هذا الحجاج في السخرية، فالظاهر يخفي الباطن، ولا يسمح له بالانكشاف ما لم يدرس السياق كله، بعبارة أخرى لا شيء في قولنا إن صوتك جميل يحيل على باطنه الساخر ما عدا السياق، ولما كان السياق جملة العناصر المترابطة ولما كان في صلة وكيدة بالمقام أدركنا أن المتلقي مطالب بالإلمام بكل العناصر المكونة للسياق والإحاطة بكل سمات المقام ليدرك أن القول مذكور حجة على نتيجة مناقضة تماما للظاهر ونقصد مدى الإزعاج الذي يسببه هذا الصوت للآخرين[2].

وهو ما سنبحثه في أدب الرافعي الذي استند إليه كثيرا في ردوده على خصومه، خاصة في معركته مع طه حسين ومعركته مع العقاد، لذا سنعرج في الفصل الأول إلى مفهوم السخرية وأنواعها وكل ما يتصل بها وكذا علاقتها بالحجاج، وكيف تصبح السخرية أداة للاحتجاج في المناظرات والسجالات وغيرها، في مباحث تطبيقية تأتي في فصول موالية من هذا البحث.

---

1- المرجع نفسه، ص 165.

2- سامية الدريدي الحسني، دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، ص 165.

# الفصل الثالث:

# البعد الحجاجي في نقد الرافعي الساخر لطه حسين

## (بحث في الآليات والتقنيات)

**- تاريخ المعركة الأدبية والنقدية بين الرافعي وطه حسين:**

هذا مسرد تاريخي أدبي للمعركة التي خاضها الأديب مصطفى صادق الرافعي، خلال مسيرته الأدبية الحافلة، مع الأديب طه حسين ومع غيره، ممن تقدم قبيل المعركة الحاسمة مع طه حسين، والسبب في اختيار كلمة معارك دون غيرها من «المناظرة« أو «الخصومة« أو «المساجلة« وغيرها، لأن الرافعي قد أدار (معارك) تكاد تكون حقيقية ترى فيها النقع والرجيع وصهيل الخيول، وقعقعة السلاح، وغمغمة الأبطال، وجندلة الضحايا، نقول ترى أو تكاد ترى كل ذلك دون أن تكون قد أوغلت في المجاز كثيرا؛ ولنا في هذا سلف كثير ممن أسموها معركة دون غيرها، فمن هؤلاء مثلا: محمد سعيد العريان رفيق الرافعي، وأنور الجندي، وعباس بيومي عجلان، وغيرهم كثير، فالرجل يهاجم الهجمة الأدبية والفكرية فيفتك بغريمه حتى لا تكاد ترى له من أثر أو تسمع له ركزا، فقد كان قوي المعارضة، عنيف الخصومة، حاضر الذهن، يمحق أفكار مُناظره محقا. يُسَفه آراءه حتى يتركها لا شيء، ويسكته ويفحمه بالحجة في أسلوب ساخر يثير استفزاز خصمه، فكانت معاركه قد بلغت من الشراسة مبلغا عظيما، خاصة تلك التي اتصلت بقضايا اللغة والدين والعقيدة[1].

وسنحاول التركيز على معركتين مهمتين، هما معركته مع «طه حسين«، وفيما بعد في الفصل معركته مع «العقاد«، وللإشارة فإن هذه المعارك لم تنشب بصورة مباشرة أو كان لها سبب واحد بل كانت لها مقدمات؛ هي معارك صغرى إن صح القول، فمعركته مع طه حسين، لم تكن بداية مع طه مباشرة، بل كانت مع تلاميذه وأبرزهم: «**سلامة موسى**«، الذي تعرض لكتاب الرافعي في المحبة والجمال والبغض وهو «**السحاب الأحمر**«، فنال من هذا الكتاب بالنقد اللاذع[2]، وأبدى فيه رأيا، غير أن الرافعي أهمل رأيه، لأن في الرد عليه تعريضا بمجلة «**الهلال**« الصديقة للرافعي، وصرح بهذا لصديقه أبي رية حين قال له: «السلام عليك وبعد، فإن من رأيي إهمال سلامة موسى، لأن كلامه

1 – عبد اللطيف سعيد، مصطفى صادق الرافعي حياته وأدبه ومعاركه الأدبية ومنطلقاته، جامعة إفريقيا العالمية، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، إصدارة 59، ماي، 2009م، 128-129.

2 – لمعرفة المزيد عن سلامة موسى وخطورة ما جاء به من أفكار يراجع: أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، للسيد بن حسين العفاني، الجزء الأول، دار ماجد عسيري، السعودية، جدة، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2004م، ص 182.

سخيف لا يسمى نقدا، وقد وصف القلم الذي يشع منه السحاب الأحمر وصفا مضحكا، فما هو بهذه الصفة ولا هو بنصف قرش. ولكن الرد على مثل هذه السخافة يقتضي التعرض لمجلة الهلال نفسها، لتسميتها مثل هذا الكاتب مجددا؛ من أجل أنه هو الذي يترجم المجلة، فإذا كان كل من استطاع الترجمة صار مجددا فبلادنا أغنى الممالك بالمجددين، وهي مع ذلك أفقرها في الواقع. ولا بدع أن سلامة موسى، في طليعة المجددين بلسان مجلة الهلال، إذا كانت هذه المجلة بلسان صاحبها كما يكتب عليها (لسان حال النهضة العصرية) فإن الذي يترجم «لسان حال النهضة العصرية، يجب أن يكون شيخ النهضة وهذه كلها أساليب من أساليب الإعلانات التجارية لا غير. والسلام عليكم ورحمة الله[1].

**بوادر معارك الرافعي النقدية:**

**1-مقال شعراء العصر:**

نثبت هنا أنّ أولى بوادر دخوله في خضم هذه المعارك كلها، أو الساحة النقدية آنذاك هي نشره مقال «**شعراء العصر**» في مجلة الثريا في عدد يناير عام 1905م، وكان بتوقيع **(رمزي)** حذر التهمة. ونحسب أن هذا المقال يعد من أهم المقالات التي ينبغي أن تُدرس لمعرفة شخصية الرافعي، كما يقول محمد سعيد العريان: «أحسب أن لهذا المقال أهمية كبيرة لمن يريد أن يدرس الرافعي دراسة أوسع، قائمة على قواعد العلم والتحليل النفسي»[2].

ونحسب أن هذا المقالة هي من أدخلت الرافعي باب الشهرة فعرفه الناس، وسطع نجمه، وتألقت كتاباته، فقد أعاد ترتيب الشعراء في مصر على نسق غير معروف ولا متفق عليه، فجعل نفسه في الشعر رابعا، وجعل الطبقة الأولى من ثلاث طبقات هي كالآتي:

1- الكاظمي والبارودي وحافظ والرافعي.

2- الطبقة الثانية: صبري موسى وشوقي ومطران، وداؤود عمون ومحمد توفيق البكري ونقولا رزق

1 – محمود أبو رية، رسائل الرافعي، الدار العمرية، دط، ص 97، 98.

2 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، 2020، ص 41.

الله، وأمين الحداد، ومحمود واصف، وشكيب أرسلان، ومحمد هلال إبراهيم ثم حفني ناصف.

3- الطبقة الثالثة: أحمد ذو الفقار الكاشف والمنفلوطي، وأحمد محرم، ومحمد إمام العبد، وعلي علي العزبي، وأحمد نسيم عثمان، ثم ألحق السيد إبراهيم ومحمد النجفي، وغيرهم كثير[1].

وأحدث هذا المقال ضجة كبرى وسط الفئة المثقفة، ولغطا واسعا آنذاك، والناظر في مقدمته يرى أن الرافعي يريد ولوج الساحة الأدبية بقوة، وقد رأى من نفسه أنه اجتمعت فيه كل مؤهلات النقد الأدبي، على الرغم من صغر سنه آنذاك، فقدم له بمقدمة بليغة تومئ وتدل على نشاطه وكثرة آماله منها[2]، ومما جاء في مقدمتها قوله: «**دونك مقالة بكرا لم ينسج على منوالها بعد في العربية حرية بأن تصدر بها مجلتك الغراء، ولا يروعنك شدة لهجتها فكلها حقائق ثابتة، وإن آلمت البعض، فإن الحق أكبر من الجميع، وإني لبالمرصاد لمن ينبري للرد عليها، وأنا كفء للجميع، وما إخال أحدا يستطيع أن ينقص حرفا مما كتبته، وإن هم لزموا الصمت فحسبك من سكوتهم إذ ذاك اقرار بأني أنزلت كل شاعر منهم في المنزلة التي يستحقها، ولا يعنيك معرفة اسمي فأنا ابن جلا وطلاع الثنايا، فانظر إلى ما قيل وليس لمن قال، وبعد هذا فإن أعجبتك مقالتي فانشرها، وإلا فاضرب بها عرض الحائط**»[3]. فأثار هذا المقال ردودا واسعة من لدن الشعراء آنذاك كالمنفلوطي وحافظ إبراهيم وإسماعيل صبري وغيرهم كثير، ما بين معجب ورافض لما كتبه الرافعي، وعلق العريان في كتابه «حياة الرافعي« وإنما يستأهل المقال كل هذا الاهتمام من ثلاث نواحٍ:

- **أولًا:** إنه أوَّل ما أنشأ الرافعي في النقد، فهو كالمقدِّمة لهذه المعارك الطاحنة التي نشبت بين الرافعي ولفيف من أدباء عصره بعد ذلك بعشرين سنة، فلا بدَّ لمن يريد أن يتحدث عن الرافعي في النقد أن يبدأ من هنا.

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج01، كتاب المجلة العربية، الرياض المملكة العربية السعودية، 1437هـ، ص44-65.

2 – بعث بهذا المقال إلى مجلة الثريا تحت عنوان: "شعراء العصر سنة 1905"، عدد يناير 1905، تحت اسم: رمزي، حيث لم يصرح باسمه حذر التهمة، راجع محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، لسعيد العريان ص 53. وينظر كذلك مقالات الرافعي المجهولة في اللغة والأدب، ج01، للأستاذ وليد كساب، ص 42.

3 – محمد الأخضر بن مسعود، نثر مصطفى صادق الرافعي، دار مكتبة الشركة الجزائرية، الطبعة 01، 1968. ص35.

- **ثانيًا:** إنه ثبتٌ جامع لأسماء الشعراء الذين نشئوا مع الرافعي في جيل واحد، وقرأ لهم ونظر في شعرهم نظر الناقد أو نظر المعجب المحتذي، فلا بد لمن يريد أن يتحدَّث عن الرافعي في الشعر، وعن الشعراء الذين تأثر بهم أو تأثروا به أن يعرف هؤلاء الشعراء.
- **ثالثًا:** إن في هذا المقال لونًا من ألوان الدعاية التي كان يقوم بها الرافعي لنفسه؛ ليبلغ الهدف الذي كان يرمي إليه بين أدباء العصر، فلا بد لمن يريد أن يدرس وسائل الرافعي إلى الشهرة وذيوع الصيت أن يقرأ هذا المقال.

وبعدُ؛ فإنَّ فيه شيئًا من أخلاق الرافعي المزهوِّ بنفسه، المعتدِّ بعمله، القوي بإيمانه، المتقحِّم على مواطن الهلاك؛ الرافعي القزم الضعيف الذي وقف على السفح تعتمد خاصرته على راحته وهو ينظر إلى فوق ليقول للشعراء العمالقة على القمة: انزلوا إليَّ أو أصعد إليكم، فأرميكم إلى بطن الوادي أشلاء ممزقة ليس فيها عضو إلى عضو، ولا يُسْمع لكم صريخ!... لقد كان الرافعي طويل اللسان من أوَّل يوم!...[1]

**2-مع الجامعة المصرية، وتأليف كتاب تاريخ آداب العرب:**

ولم يلبث الرافعي بعد ذلك وواصل مسيرته الأدبية وخوض غمار التأليف والنقد، فلما أنشأت «**الجامعة المصرية القديمة**« انتظر الرافعي سنتين لعل هذه الجامعة تستحدث شيئا جديدا عليه في عالم الأدب ليستفيد منه، وهي الجامعة المصرية العريقة، فكتب مقالا في **(الجريدة)** التي كان يحررها الأستاذ **أحمد لطفي السيد** إلى العناية بدراسة الأدب العربي، وتأليف كتب قيمة في هذا الشأن[2]، وكان الرافعي قد تطلع إلى ما يقال هناك في دروس الأدب، وخاصة دروس الأستاذ **طه حسين،** وفي المقال ذاته: دعا الجامعة وحمل عليها وعلى أساتذتها وعلى مناهجها، حملة شعواء بضرورة العناية أكثر بتلك المناهج التي كان يراها فارغة ولا يحصل الطالب منها شيئا، فذاع مقاله ورَنَّ رنينه،

1 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 58.

2 – حسين حسن مخلوف، الرافعي حياته وأدبه، كتاب الهلال، سلسلة ثقافية شهرية، العدد 205، جمادى الأول 13996هـ-ماي 1976، ص 27.

وأحدث أثره، فاجتمعت اللجنة الفنية للجامعة، ونشرت دعوة على الأدباء إلى تأليف كتاب في (أدبيات اللغة العربية) وجعلت لذلك جائزة مالية، وضربت أجلا لتقديمه إليها سبعة أشهر[1].

فعزم الرافعي خوض هذه التجربة، وانقطع لتأليف كتاب تاريخ آداب العرب منتصف سنة 1909م إلى آخر سنة 1910، وفي سنة 1911م، أتم طبع الكتاب على نفقته قبل أن يحل الأجل الذي عينته الجامعة، والملاحظ أن الرافعي لم يكن طامعا في جائزة الجامعة، ولذلك لم يتقدم إليها به قبل طبعه، ترفعا عن قبول الحكم فيه لجماعة ليس منهم من هو أبصر منه بالمحكوم فيه[2]. وهذا دليل أن الرافعي كان همه نشر كتاب يعتني بالأدب ويفيد به طلاب العلم آنذاك، بعد أن عجزت الجامعة عن إنشاء مناهج مناسبة لتكوين الطلاب في الأدب واللغة العربية، حسب نظرة الرافعي.

غير أن هذا الكتاب الذي ألفه الرافعي لم ينل إعجاب طائفة من الأدباء الذين لمزوا به وكانت له معهم صولات وجولات وعلى رأسهم **طه حسين**، بالرغم من أن كتابه قد أشاد به الأمير **شكيب أرسلان** وقال فيه:« لو كان هذا الكتاب خطا محجوبا في بيت حرام إخراجه للناس، لاستحق أن يحج إليه، ولو عكف على غير كتاب الله في نواشئ الأسحار، لكان جديرا بأن يعكف عليه، ولا عيب فيه غير أنه حديث، وأن للقديم حرمة«[3].

وقال فيه أيضا أحمد زكي:« أما إنه ليحق لنا بعد أن قرأنا تاريخ آداب العرب الذي سبك قوالبه، وهذب مطالبه، شاعر الحقيقة والخيال، وكاتب العبارات يصوغها صوغ اللآل، السيد مصطفى صادق الرافعي، أن نقول:« إن في الحلبة جيادا، وإن للنهضة في مصر رواسي وأوتادا، وإن للأدب وجهة سامية هو موليها، وساعة قد آن وقتها فهو يجليها«[4].

فبدأت ملامح الخصومة تلوح في الأفق، وتبشر بمعركة كبيرة بين الرافعي وأعلام الأدب آنذاك.

---

1 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 56.

2 – عبد اللطيف سعيد، مصطفى صادق الرافعي 1881–1937، حياته وأدبه ومعاركه الأدبية ومنطلقاته، جامعة أفريقيا العالمية، مركز البحوث والدراسات الأفريقية، إصداره 59، ماي 2009م، ص132.

3 – محمد الأخضر بن مسعود، نثر مصطفى صادق الرافعي، ص57.

4 – المرجع نفسه، ص 58.

لكن على الرغم من أن هذا الكتاب لقي شهرة عظيمة، ونال حظا وافرا من المدح والثناء من لدن كبار الأدباء والمحققين آنذاك، إلا أن **طه حسين** لم يَرُقهُ لأنه لم يفهم منه شيئا على حد تعبيره هو وذكر هذا في «**الجريدة**« حيث قال: «إنه لم يفهم من هذا الكتاب حرفا واحدا«[1].

غير أن ذلك لم يكن موقف طه النهائي من الكتاب في جزئه الأول من تاريخ آداب العرب، فقد أثنى عليه ونوَّه به في كتابه «**الشعر الجاهلي**« سنة 1926م، ولعل السبب في حكم **طه حسين** الأول حيث نقده نقدا عاما يدل على عدم اطلاعه وقراءته للكتاب، أين اكتفى بملحوظات عابرة وسطحية، إلا في فترات لاحقة، حين أعاد المطالعة والقراءة فرأى ما يتفق فيه مع الرافعي خاصة لما رأى التناسب بين فكرته عن الوضع في الشعر وبين كلام الرافعي، ففي معرض حديث عن علاقة القصص بوضع الشعر يقول:« وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والإسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها، لا أكاد أستثني منهم إلا الأستاذ **مصطفى صادق الرافعي**، فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في نحل الشعر وإضافته إلى القدماء، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط به إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه (تاريخ آداب العرب)«[2].

وللإشارة فإن معركة **الرافعي** مع **طه حسين** لم تكن في أصلها الأول معركة بين مذهبين في الأدب وأسلوبين في الكتابة، ومدرستين كبيرتين آنذاك، بل إنها انتقلت فيما بعد من ميدان اللغة والأدب إلى ميدان الدين والقرآن، كما ذكر ذلك محمد سعيد العريان[3].

فهي معركة في كل شيء، معركة وجود للمذهب القديم كما يصح تسميته، وهذا المذهب الجديد الذي أطل على الرافعي فلم يعجب به ولم يستسغه أبدا، ومعركة قيم وهوية أيضا، لأنها تدك معاقل الإسلام والقرآن واللغة العربية والأساليب العربية المعهودة من قبل.

---

1 – حسين حسن مخلوف، الرافعي حياته وأدبه، ص27.

2 – طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، د ط، ص 150.

3 – إبراهيم الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي، الناقد والموقف، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1418هـ-1997م، ص159.

**3-كتاب حديث القمر:** من هنا بدأت ملامح المعركة تبرز للعيان، وزادها كذلك بعد المشاحنة الأولى في كتاب تاريخ آداب العرب، رد **طه حسين** على كتاب «**حديث القمر**« للرافعي، سنة 1912، أي بعد الخصومة الأولى، حين قرظ الأديب العالم القاضي «**حفني ناصف**«، كتابه «**حديث القمر**«، حيث نشر ناصف خطابا موجها إلى الرافعي يمدح فيه «حديث القمر«، وهو الكتاب الذي قال فيه شاعر النيل: **حافظ إبراهيم:**

قرأت كتاب حديث القمر *** فنعم الكتاب ونعم الأثر

بداية هذا الفتى الرافعي *** نهاية كل أديــب ظهر[1]

فكتب طه حسين مقالة مضمونها أن الرافعي ألحَّ على حفني ناصف، حتى اضطره إلى مدحه بالخطاب، وزعم طه حسين أنه لم يفهم من الكتاب شيئا، فعندما قرأ الرافعي سارع إلى التكذيب في مقالة نشرها في «**الجريدة**« يوم: 11-01-1913م، ومن هنا فإن ما يقرره العريان من أنه لم يكن بين الرافعي وطه حسين شيء يثير ثائرة في الصدر، أو يدعو إلى عتاب وملامة، حتى سنة 1922م، قول لا يثبت على التحقيق[2]، إذ كيف يبلغ بكاتب يهاجم الرافعي هذا الهجوم، ثم لا تجد في صدر الرافعي وهو العمري ذو الشخصية الشامخة، أية شرارة يدافع بسببها عن نفسه ويرد على فرية من يفتري عليه، خاصة وقد صدرت من أديب معروف كطه حسين.

ولمّا ناقش **طه حسين** رسالته «**ذكرى أبي العلاء**« في الجامعة المصرية نقدها الرافعي في مناسبتين، أعلن في أولاهما أنه لم يطلع على الرسالة ولكنه لا يستبعد أن تكون من الكتب الممتعة، وذكر في مناسبة ثانية أنه لم يقرأ الكتاب بعد ولا يميل إلى قراءته لأنه اطلع على فصلين قصيرين نشرتهما صحيفتا «**المقطم**« و«**كوكب الشرق**« فوجد أن طه حسين قد نقل أحدهما عن «**معجم الأدباء**« لياقوت الحموي ببعض التصرف وكثير من التقصير، لأن ياقوتا ذكر أمورا تتعلق ببغداد في مواد مختلفة من معجمه، ولكن طه حسين قصر في الاطلاع عليها، ومن ثم تطرق إليه الخطأ، وأما الفصل الثاني ففيه كثير من الخلط والآراء الضعيفة الواهية، ومع ذلك فربما كان الكتاب مفيدا

1 – عباس بيومي عجلان، من أدب الرافعي ومعاركه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، دط، ص77.

2 – إبراهيم الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي، الناقد والموقف، ص 161.

وربما كان جيدا«[1]. والملاحظ أن نقد الرافعي لم يكن مبنيا على اطلاع كاف لرسالة طه حسين أيضا، وبالتالي جاء حكمه حكما عاما ومنقوصا، لأن اطلاعه على فصلين قصيرين لا يعني الحكم الصحيح على الكتاب، رغم إشادته به في نهاية كلامه، يشبه الأمر نفسه ما حصل مع طه حسين في نقده لكتاب الرافعي بداية ثم العدول عن الحكم الجائر إلى الثناء عليه في مناسبة لاحقة.

**4-رسالة في العتب:**

ولم يلبث الأمر عند هذا الحد لتندلع شرارة أخرى تذكي المعركة الضخمة بين الرافعي وطه حسين فيما بعد، وهي نقد طه حسين لرسالة الرافعي «**أسلوب في العتب**« التي نشرها في جريدة «**السياسة**« التي كان يرأسها محمد حسين هيكل، ويشرف فيها على ركن الأدب الأديب طه حسين، حيث رد طه حسين قائلا:« أما أنا فأعتذر للكاتب الأديب إذا أعلنت مضطرا أن هذا الأسلوب الذي ربما راق أهل القرن الخامس والسادس للهجرة، لا يستطيع أن يروقنا في هذا العصر الحديث الذي تغير فيه الذوق الأدبي، ولا سيما في مصر، تغيرا شديدا«[2].

فلم يسكت الرافعي على مثل هذا النقد فرد بقوله:« لقد علم الكاتب أننا لا نزعم أن هذا الأسلوب هو الوجه في كل فنون الإنشاء ومناحي التعبير، بل قلنا: إنه شيء من الزخرف، وفن من التنسيق، ونقول الآن: إن أكثر كتاب العصر، ومنهم الأستاذ طه، لا يجيدونه ولا يستطيعونه مهما تكلفوا له، وبالغوا في هذا التكلف، وتحروا في هذه المبالغة، وهذا عندنا وجه من وجوه التأويل في معنى تغير الذوق الأدبي، وهب أن «كذا» الذوق تغير وأتى على كل شيء في اللغة وأساليبها، فأين معنى الطرفة والنادرة والملحة في مثل هذه الآثار الدقيقة، وقد قامت الدنيا وركعت وسجدت ... لدقائق توت عنخ آمون، مع أن الذوق الفني مات وبعث ثم مات وبعث في أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وننبه الأستاذ إلى أننا نشترط في هذا الأسلوب أن يصيب موضعه وألا يجاوز مقداره، وأن ينزل منزلة الزخرف لا منزلة البناء، ثم إننا نفرض أن هذا الفاضل اضطر أن يكتب في هذا المعنى الذي كتبنا فيه وأراد أن يأتي بصورةٍ من جمال الأدب، فليكتب الآن وليملأ الوجه الآخر

1 – محمود أبو رية، رسائل الرافعي، ص 26.

2 – طه حسين، حديث الأربعاء، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط02، 1980م، ج03، ص587.

من الصـــحيفة بما تتم به المقابلة بين ما يروق وما لا يروق، وليأتنا بالبلاغة التي عجزنا نحن عنها، إذا كان هذا رأيه المستور الذي يرمي إليه برأيه الظاهر في تلك الكلمات[1].

**5-كتاب رسائل الأحزان:**

ثم انطوى الحديث عن «**رســالة العتب**« لتندلع شــرارة أخرى تذكي وتســعر الخصــومة بين الرافعي وطه حسـين يوما بعد يوم، وذلك حين أرسـل الرافعي كتابه «**رســائل الأحزان**« في فلسـفة الحب والجمال، إلى جريدة **السياسة**، فإذا بالدكتور طه حسين بعد عودته من فرنسا عام 1919م، يكتب عن رسائل الأحزان في صفحته كتابة لم ترُق للرافعي، فذكر الرافعي تفاصيل ذلك وغيره من نقده لكتاب **حديث القمر** أيضـا حيث قال:« ولما أهدينا إلى جريدة السياسة كتابنا «**رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحب**» كتب عنه الدكتور طه حسين في صحيفة الأدب – بعد مجلس كان لنا معه عند رئيس التحرير أغضــبناه فيه بقولة الحق– فما زاد في كتابته على المماحكة والسـفه، وما عرف بـه من التحامل وزعمه أنه لم يفهم الكتاب، وهذا الزعم خلة قديمة فيه، لا يبالي معها أن يُباهتَ بها نفسه ويزري على عقله ورأيه[2].

وعرج الرافعي في ذكر ســابقة مع طه حســين، وهي نقده لكتاب حديث القمر وتاريخ آداب العرب، وهذا مما يدل أن الرافعي قد خبأ ما حدث مع طه حسـين في صــدره، ولم ينســه، بل هي أسباب اجتمعت يوما بعد يوم لتنصهر في معركة طاحنة خلدها التاريخ فيما بعد.

وقال طه حسين في معرض حديثه عن «**رسائل الأحزان**«:« كل جملةٍ من جُمل الكتاب تبعث في نفسي شعورًا قويًا أنّ الكاتب يلدها ولادة وهو يُقاسي في هذه الولادة ما تُقاسيه الأم من آلام الوضع«[3]. ولا شك أن كلاما كهذا سيثير حفيظة الرافعي الذي رد عليه في مقال وزاد في رده بمقال عاصف آخر يبدؤه بهذا الاستهلال، الذي ينم على أن جذوة الخصومة بينهما قد بدأت تتصاعد شيئا فشيئا:« إلى الأستاذ الفهامة الدكتور طه حسين يسلم عليك المتبني ويقول لك:

1 – طه حسين، حديث الأربعاء، ج03، ص 588–589.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، طبعة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014م، ص 89.

3 – طه حسين، حديث الأربعاء، ج03، ص 702.

**وكم من عائب قولًا صحيحًا *** وآفته من الفهم السقيم!**

ثم روى قصة كيسان مستملي أبي عبيدة، الذي كان يكتب غير ما يسمع، ويقرأ غير ما يكتب ويفهم غير ما يقرأ[1].

والجدير بالذكر أن الرافعي قد ناقش قول طه في نقده لكتبه في قوله:« أنه لم يفهم شيئا« وما ادعاه من ذلك فيقول:« فأما النقد فليس هناك إلا أنك لم تفهم كما تدعي نفسك، وماذا علي من ذلك، ولقد قلت لك أن الذي لا تفهمه يفهمه سواك، وأن الله خلق رؤوسا غير رأسك، وعقولا غير عقلك[2]، ويضيف الرافعي قائلا أيضا:« وأما أنك لم تفهم فلست أرد عليك بفلان وفلان ممن فهموا الكتاب وأعجبوا به وأثنوا عليه، وأنت تعرفهم وتذعن لهم وتبالغ في تقديمهم :ولا أرد عليك بأن الطلبة فهموه، ولا بأن النساء فهمته؛ وانظر ماذا كتبت مجلة السيدات في مصر، وماذا كتبت مجلة« منيرفا« في سورية، فإنك لا تطمع في سطر واحد من مثل هذه الكتابة، لا أرد عليك بهذا ولا بنحوه؛ ولكني أقول لك: إن العسكري روى عن الأنصاري قال :قلت لبعض الكتَّاب — كتَّاب الخراج وأشباههم من رجال الديوان: ما فعل أبوك بحمارِه؟ قال :باعهِ! قلت :فلمَ تقول باعهِ؟! قال: وأنت فلم تقول بحمارِه؟ فقلت :أنا جررته بالباء .قال :فمن الذي جعل باءك تجر وبائي أنا لا تجر! (يعني الباء التي في فعل باع)[3]. والواقع أن هذا الخلاف الذي نشب بين الكاتبين إنما مصدره الاختلاف في نظرة كل منهما إلى التجديد[4]، خاصة بعد عودة طه حسين وقد تشبع بالثقافة الغربية ودرس عند كبار الأساتذة في فرنسا، فنهل من معين ثقافتهم وآرائهم ودروسهم، فالقضية إذن ليست قضية أسلوب أو ذوق أو غير ذلك، بقدر ما هي قضية ومسألة حضارية تتصل بالثقافة واللغة والدين والقومية، وأدرك الرافعي أنه من الخطورة بمكان السكوت عن هؤلاء، خاصة وأن تلاميذ طه حسين من أمثال سلامة موسى قد تعرض له من قبل في قضية القديم والجديد، إذ يهدفون إلى النيل من اللغة العربية

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص91.

2 – المصدر نفسه، ص 95.

3 – المصدر نفسه، ص 95.

4 – ومن جملة تلك القضايا التي تخاصما فيها: قضية الذوق الأدبي، وكذا قضية القديم والجديد، وقد جاءت ردود الرافعي مبثوثة في كتابه تحت راية القرآن.

والطعن في القرآن الكريم وإعجازه، وخاصة بعد صدور كتاب« في الشعر الجاهلي« سنة 1926م، ليحسم الرافعي أمره، ويكون لدعاة المذهب الجديد بالمرصاد، يفل آراءهم، ويدمغ حججهم، ويكشف دخائلهم[1].

وتعتبر هذه على حد قول بيومي عجلان في كتابه «**معارك الرافعي وأدبه**« أول مواجهة مباشرة وحقيقية بين الرافعي وطه، لأن ميزة الخطاب تصاعدت نوعا ما، وأصبحت لغتها صارمة، خاصة لما دافع الرافعي عن هيكل في مقال لطه حسين انتقد فيه هيكل، فصحح له الرافعي بعض الأخطاء فيه، ولم يعترف طه ولم يفصح باسمه أبدا. هكذا بدأت الخصومة بين الرافعي وطه حسين، شيئا فشيئا تتوالى مرة بعد مرة، إلى حين تأليف طه حسين كتابه الذي أحدث ضجة كبرى آنذاك، وهو: «**في الشعر الجاهلي**«، وهو الكتاب الذي لنا معه وقفات كثيرة، خاصة بعد اطلاع الرافعي عليه وتصديه لجملة الآراء الواردة فيه.

كان هذا عرضا لما قبل المعركة بين الرافعي وطه حسين وبيانا لتاريخ الخصومة بينهما، قبل أن يخوضا تفاصيل المعركة الكبرى وهي معركة **الشعر الجاهلي**، وما نتج عنها من معارك مست القرآن والدين واللغة العربية، وها هنا تفصيل المعركة وبيان مراحلها وردود الرافعي على ما قرره طه حسين في كتابه.

**ب-معركة الشعر الجاهلي:**

**1-كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين:**

ذكرنا فيما سبق أن الرافعي كان قد علم ببعض محاضرات طه حسين ولم يطلع عليها في الجامعة، ولم يرقه المستوى التعليمي والمناهج التي كانت الجامعة المصرية قد وضعتها آنذاك، وحين انضمت الجامعة إلى الحكومة، فصارت حكومية بعد أن كانت أهلية، وذلك عام 1925، وكان إذ ذاك قد عاد طه حسين بعد إتمام دراسته من فرنسا، فتحول معها طه حسين، وتغيرت وظيفته من مدرس للأدب القديم واليوناني والروماني إلى مدرس للأدب العربي، وهذا التغير المفاجئ

1 – عيشة بنت إبراهيم الحسني، تداخل الأنواع الأدبية في مقالات وحي القلم للرافعي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في الأدب، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، اشراف: إبراهيم عبد الله البعول، 1436هـ، 1437هـ، ص08.

أعقبه تغير في المناهج وطريقة الدرس، فألقى على طلبته محاضرات في الشعر الجاهلي، وطبعها في كتاب عام 1926م[1].

هذا الكتاب الذي أحدث ضجة كبيرة، إثر صدوره لما حواه من قضايا على أشد جانب من الخطورة، وانتهى به الأمر فيما بعد إلى أن صودرت نسخه من الأسواق، ثم حَذَفَ منه مؤلفه وأضاف إليه عدة فصول وأعاد إصداره بعد ذلك بعنوان:« **في الأدب الجاهلي**«[2].

وعليه فالرد في مؤلف أو مصنف لوحده على جملة الكتاب يعد للرافعي سابقة في ذلك، أما الرد على محاضرات مبثوثة هنا وهناك فلا يعد ردا كامل الأركان، ولا عبرة بالرد في مقال واحد بل إصدار كتاب هو ما يحسب له في ذلك.

وللعلم فإن الرافعي يعد أول من رد على كتاب الشعر الجاهلي لطه حسين، وما يؤكد ذلك، أن غيره من الأساتذة كالأستاذ عباس فضلى، والأمير شكيب أرسلان، قد نقدا ما قاله طه حسين في محاضراته، وقد ذكر الرافعي أنه كان على علم بأن طه حسين يلقي دروسه في الشعر الجاهلي غير أنه لم يقف على شيء منها، حتى نبهه مقال الأستاذ: عباس فضلى ثم مقال الأمير شكيب أرسلان، ولكن كتاب الشعر الجاهلي لم يكن قد صدر آنذاك، ومن ثمة فالنقد الموجه من الأستاذين عباس فضلى والأمير شكيب أرسلان كان منصبا على ما يقوله طه حسين في المحاضرات فقط[3].

**2-تأليف الرافعي كتاب تحت راية القرآن:**

ذكر الرافعي أنه كتب مقالاته التي يرد بها على محاضرات طه حسين وكتابه «**الشعر الجاهلي**« في جريدة «**كوكب الشرق**« والتي جمعها فيما بعد وأصدرها في كتاب جامع بعنوان: «**تحت راية القرآن**«. وهو كتاب ضخم يربو على أربعمائة صفحة من القطع الكبير، وقد طبع أكثر من مرة، وهو متداول مشهور، وسمي الكتاب أيضا بـ: «**المعركة بين القديم والجديد**«، وفيه أربعون مقالا، ليست كلها للرافعي طبعا، بل ضمنها مقالا للأمير شكيب أرسلان، وليست كلها خالصة للرد على طه حسين، بل جمع فيها مقالاته في الرد على الجامعة المصرية، منها: مقال بعنوان: **إلى الجامعة**

1 – عباس بيوم عجلاني، من أدب الرافعي ومعاركه، ص 84.

2 – إبراهيم عوض، معركة الرافعي وطه حسين بحث موضوعي مفصل، نشر سنة 1987م، ص 09.

3 – المرجع نفسه، ص 10.

**المصرية**، ومقال آخر بعنوان: **إلى الجامعة أيضا**، ومقال: **وشهد شاهد من أهلها**«، ومقال «**فلسفة كمضغ الماء**«، وهي مقالات قصيرة، مقارنة بالمقالات التي نقد فيها قضايا كتاب «**الشعر الجاهلي**« بعد صدوره[1].

يقوم كتاب «**تحت راية القرآن**« على فكرتين أساستين: إحداهما تدور حول النزاع القائم بين المذهبين الأدبيين القديم والحديث، وقد قدمنا لذلك بحديثنا عن معارك صغرى أججت سعير المعركة الكبرى، والأخرى خاصة بنقض آراء طه حسين التي أثبتها في كتاب الشعر الجاهلي.

**3- مقالات كتاب تحت راية القرآن:** وفيما يلي عرض لجملة المقالات المنشورة في هذا الكتاب، وسنكتفي بما كتبه الرافعي، وبقية المقالات التي ليست له تنظر في الكتاب[2]:

- **مقالات الرافعي:**

دارت مقالات الرافعي وامتدت على مدى بعيد وسنوات طويلة بلغت ثمانية عشر عاما، في هذه المعركة ردا على من يحالون المساس باللغة العربية وآدابها، أو يعتدون على المقدسات الدينية، وفي مقدمتها: القرآن العظيم، وبعدا السنة النبوية ثم اللغة العربية، التي اصطفاها الله واختارها لخير رسالة أنزلت للعالمين، ومن مقالات الرافعي في كتابه هي:

- الرأي العامي في العربية الفصحى، وكان قد نشر في مجلة البيان في عام 1911م، وأعاد نشره في «تحت راية القرآن«.
- تمصير اللغة العربية، ونشرها في مجلة البيان أيضا عام 1912م، وأعاد نشرها في «تحت راية القرآن«.
- مقالان نشرا في «الجريدة« يتناولان الدعوة إلى تأليف كتاب في أدب اللغة العربية، وكتبا بعنوان:« الأدب العربي في الجامعة المصرية«، وأعاد نشرهما في «تحت راية القرآن«.
- الميراث العربي، وهو مقال نشره في مجلة الزهراء، وأعاد نشره في «تحت راية القرآن«.

1 - إبراهيم عوض، معركة الرافعي وطه حسين بحث موضوعي مفصل، ص 11-12.

2 - ذكرنا أن ما جمع في كتاب "تحت راية القرآن" لم يكن للرافعي كله، وإنما جمع فيه مقالات تلقاها من أنصـــاره، وجمعها من مختلف الصحف ليدعم بها آراءه، وأقلها للإشادة به، وأكثرها في الرد على طه حسين.

- الجملة القرآنية، وهو مقال نشر في مجلة الزهراء، عام 1925م، حول ما كتبته مجلة أمريكية تصدر في المهجر، تتمنى أن يتخلص الرافعي من الجملة القرآنية، وأعاد نشره في «تحت راية القرآن«.
- المذهبان: القديم والجديد، وهو مقال يرد به على سلامة موسى، ويفصل القول في المذهبين، وبه تصدر الكتاب.
- جلدة هرة، وهو مقال قصير نسبيا كتبه ردا على «ليالي رمضان« في كوكب الشرق، وأدار فيه القول حول القديم والجديد، وأعاد نشره في «تحت راية القرآن«.
- «أسلوب طه حسين« عنوان رسالة كان قد أرسلها من غير توقيع إلى الدكتور طه حسين، وشنرت في السياسة، وأعاد نشره في «تحت راية القرآن«.
- رده على الدكتور طه حسين حين كتب عن «رسائل الأحزان« وهو في المعركة أيضا.
- إلى الجامعة المصرية، وفيها يبدأ الهجوم من غير أن يتبين فلم يكن قد قرأ مؤلف طه حسين بعد، والمقالة يختمها بقوله:

**وماذا بمصر من المضحكات وحسبك طه حسين بها**
**ولكنه ضحك كالبكا على علمها وعلى كتبها**

- إلى الجامعة أيضا: وفيه يتحدث عن ضعف الدكتور طه حسين في مادة تاريخ الأدب.
- وشهد شاهد من أهلها: وهو مقال كتبه تعقيبا على ما نشره الدكتور محمد حسين هيكل في «السياسة« مبينا تأثر طه حسين (بأناتول فرانس) ونهجه في إنكار وجود الأشخاص في الزمن القديم.
- فلسفة كمضغ الماء: ناقض فيها بعض آراء الجامعة وطه حسين، وختمها بأرجوزة:

**يا عجبًا «طه» أديب العصرِ أصبح مثل انجلترا في مصرِ**
**أسطوله يراعة في شبرِ وملكه متر بنصف مترِ**
**في مجلسٍ للدرس بل للهتر يجلس فيه مثل ضَبِّ الجُحْرِ**
**معقَّدًا من ذَنَبٍ لظهرِ تعقيد من قد خُلِقوا للمكرِ**
**وهبطوا الدنيا لأمرٍ نُكْرِ يحتكُّ في كل أديب حُرِّ**

**يُخيفه بالشتم أو بالشرِّ كأنَّ فيه روح حرف جرِّ**

**يا ويحه من واهمٍ مغترِّ يُفَزِّع الليثَ بوجه الهِرِّ**

**إسفنجةٌ جاءت لشرب البحرِ وشمعةٌ ضاءت لشمس الظهرِ**

**والشيخُ طه في انتقاد الشعرِ ثلاثة مضحكة لعمري!**

وكتب الرافعي في حاشية المقال: بعد كتابة هذه الكلمة تلقيت كتاب الدكتور طه حسين «في الشعر الجاهلي»، فتجاوزت المقدمة وقرأت الفصل الذي سماه «مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس في القرآن»، فيا عجبًا! إنه والله لتهكُّم شديد من القدَر ألا يكون مقر الجامعة إلا قريبًا من مستشفى الأمراض العقلية. وسنقرأ هذا الكتاب، فهو الجامعة التي رفعنا أسئلتنا إليها.

- **الرد على كتاب في الشعر الجاهلي:**

وجملة ما كتبه ردا على كتاب الشعر الجاهلي ثمانية عشر مقالا هي:

- مقال «قال إنما أوتيته على علم، بل هي فتنة«: وهو فاتحة رده على كتاب الشعر الجاهلي بعد أن قرأه.
- «أستاذ الآداب والقرآن«: حيث وجه الحديث فيه إلى هيئة كبار العلماء ليثيرهم ويحفزهم، وكذا مجلس إدارة الجامعة ليحرجهم، ليختمه بلوم لمدير الجامعة أحمد لطفي السيد.
- «فلما أدركه الغرق« ومن هذا المقال تبدأ سلسلة مقالاته الساخرة التي كتبها على منوال كليلة ودمنة، ظهرت فيها فنيته في كتابة هذا النوع من المقالات الساخرة، وإبداعه في خلق الصور، وجذب القارئ[1]، وبقية المقالات هي:( واضرب لهم مثلا، خنفساء ذات لون أبيض، أعمالهم كسراب اشتدت به الريح، قال دمنة، حرية التفكير أم حرية التكفير، ذو الاقفال، فيلسوف النملة، المجدد الجريء، وشعر طه هو طه الشعر). وللعلم فالمقالات الساخرة فيها مقالان اثنان لم يناقش الرافعي فيهما طه حسين، بل واحدة عن رئيس الجامعة، وهو مقال (ذو الأقفال) وكيف أقفل الأبواب على طه حسين وحماه، ومنع الناس أن تصل إليه،

1 – عباس بيوم عجلاني، من أدب الرافعي ومعاركه، ص 98.

والثاني (رأيي في الحضارة الغربية) فلم يعترض لا لطع حسين ولا لكتابه، وآخر مقالة كتبها الرافعي عن كتاب «في الشعر الجاهلي« هي مقالة «المجدد الجريء«[1].

هذه سرد لما في كتاب «تحت راية القرآن« من مقالات جمع الرافعي شتاتها مما كتبه هو، وكتبه غيره من الأساتذة والباحثين والعلماء. وفيما يلي عرض ومناقشة لتفاصيل المعركة بين الرافعي وطه حسين في مسائل الشعر الجاهلي.

ويمكننا أن نختصر المعركة في «الشعر الجاهلي« في ثلاث مراحل كبرى هي:

- **مرحلة علمية:** حيث كانت المعركة بين مذهبين قديم وجديد، على غرار ما نشره الأستاذ عباس فضلى والأمير شكيب أرسلان، تدور مقالات الرافعي التي نشرها ولم يكن إذ ذاك قد اطلع على كتاب طه حسين، بل كل ما في الأمر أن طالع ما نشر عنه في الصحف فقط.
- **مرحلة دينية:** تبدأ بعد قراءة الرافعي للكتاب وقد نقل فيها المعركة من ميدان الأدب والعلم إلى ميدان «الدين« بعد اتهام طه حسين في عقيدته لإنكاره بعض ما ورد في القرآن العظيم، خاصة بعد أن الب عليه العلماء في كل مصر.
- **مرحلة سياسة:** حيث تحولت المعركة إلى ميدان السياسة، فأخذت أزمة بين البرلمان برئاسة سعد زغلول والوزارة برئاسة عدلي يكن باشا، وانتهت الأزمة بإحالة القضية إلى النيابة ثم إلى القضاء[2].

**6- منهج الرافعي في كتاب تحت راية القرآن والقضايا التي ناقشها:**

سلك الرافعي طريقة خاصة في معركته مع طه حسين، وفي ما حرره في كتابه «**تحت راية القرآن**« فهي تفتتح بسخرية لاذعة من طه حسين أو الجامعة أو أنصار المذهب الجديد، تبلغ ما يقرب نصف المقالة في أسلوب متين، ثم يأتي إلى المسائل التي يريد مناقشتها فيقدم الدليل تلو الدليل في ردها، وأثناء ذلك لا يسلم أسلوبه من شيء من اللمز قل أو كثر، وقد يعمد إلى نوع من «القمار في النقد« -على حد تعبيره- يتمثل في أن يختار القارئ أربع صفحات

1 - المرجع نفسه، ص 101-102.

2 - مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، مجمع الأطرش لنشر الكتاب المختص وتوزيعه، تونس، ط01، 2018م، ص 145.

متتالية من كتاب طه حسين كيفما اتفق، فإن عجز الرافعي عن إخراج غلط منها فالكتاب كله صواب، وإن فعل فالكتاب كله ساقط دفعة واحدة«[1].

وسنعرج فيما يلي على جملة القضايا والإشكاليات التي طرحها الدكتور طه حسين في رسالته عن الشعر الجاهلي، ويمكن حصر بعضها فيما يلي:

- **هل المسلمون محوا شعر النصارى واليهود، ومنعوا روايته خوفا على الإسلام، فمن أجل ذلك لم ينته إلينا من أخبارهم شيء؟**
- **لا يوجد شعر جاهلي بل هو مصنوع بعد الإسلام، وأن هذا الجاهلي لا يستشهد به على القرآن، بل القرآن هو الذي يحتج به للشعر.**
- **العصر الجاهلي الذي ضاع شعره قد حفظ، لأن القرآن الكريم يمثله.**
- **أن الغزل المروي لامرئ القيس هو لعمر بن أبي ربيعة**[2].

- **المنهج:**

أول قضية ربما تسبق هذه الأسئلة هي قضية المنهج الذي اتخذه طه حسين في كتابه (الشعر الجاهلي)؛ وهو منهج ديكارت الفلسفي المفضي بالباحث إلى أن يتجرد من كل شيء عندما يبحث عن الحقيقة، فطبق هذا المنهج على التراث العربي القديم، يقول طه حسين:« وسواء رضينا أن كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج (يعني منهج ديكارت) في بحثنا العلمي والأدبي، كما تأثر من قبلنا بأهل الغرب، ولا بد من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم«[3].

يرى الرافعي أن طه حسين لم يكن موفقا في اختيار المنهج الديكارتي لدراسة الأدب وتاريخه، لسببين اثنين: أولهما أن المنهج إذا كان صالحا للبحث في حقائق فلسفية عقلية فإنه غير صالح للبحث في حقائق أدبية تاريخية تقوم على تحقيق النصوص ودراستها، وثانيهما أن ديكارت اشترط

1 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص162، وينظر تحت راية القرآن، ص 279.

2 – محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس تحت راية القرآن، دار القلم، دمشق، ط01، 1417هـ–1997م، ص 208–209.

3 – إبراهيم الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي الناقد والموقف، ص 173.

ألا يتجاوز الشك إلى المس بأصول العقائد وما هو في منزلتها من أصول العادات«[1]. يقول الرافعي:« من أقبح ما في كتاب الدكتور طه حسين أنه يعلن في مقدمته تجرده من دينه عند البحث، يريد ان يأخذ النشء بذلك؛ اتباعا لمذهب ديكارت الفلسفي، الذي يقضي على الباحث بالتجرد من كل شيء عندما يبحث عن الحقيقة، قال الأستاذ: يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به«[2]. ويضيف الرافعي بأن هناك فرقا بين البحث عن حقيقة عقلية فلسفية محضة، وبين حقيقة أدبية تاريخية قائمة على النص وعلى قول فلان وفلان، بالإضافة إلى أنه كان مقلدا لـ:« أناتول فرانس« غير أن أناتول معذور في شكه؛ لأنه إنما أراد أن يتخذ من التاريخ مادة للقصة والحكاية، وأما طه حسين فليس له في الشك عذر لأنه يريد من التاريخ التمحيص والتحقيق واستخلاص مادة علمية صحيحة[3]، يقول الرافعي:« فهو خبيث ملحد مستهزئ يقلد «أناتول فرانس« في السخرية والمعري في الإلحاد، على بعد ما بينه وبينهما، ثم لا يريد إلا أن تكون نفسه هذه روح التاريخ الإسلامي، فإن امتنع أن يكون التاريخ قد جاء منه؛ إذ كان قد سبقه في الوجود لم يمتنع أن يخرج هو حقائقه وفلسفته مطبوعة بطباعه زائغة بزيغه، فلا يأتينا إلا بما هو من جنسه«[4].

ثم يعلق الرافعي تعليقا عن قول طه بأن بحثه بحث لغوي وفني قائم على الشك طبعا:« لا جَرَمَ كان «البحث الفني واللغوي» هو الأساس الذي يقوم عليه مثل هذا الكتاب؛ إذ لا معنى للتخرص والحدس وقولك: أشكُّ في هذا وأُنكِر هذا وأكبر الظن كذا، فكل عامّيٍّ وسوقي ونبطي وزنجي يستطيع أن يتناول الميزان الدقيق فيميله ويجعله أكذب الموازين وأخبثها، ولا يعجزه أن يسوغ فعله بعذر أو دليل، وإن لم يكن من القوة على ذلك والتوسع فيه بحيث يصلح أستاذًا، ولكن العجب أن شيخ الجامعة لما انتهى إلى البحث الفني واللغوي تخبط واختل وذاب واضمحل، ورأينا هذا البحر العظيم الذي يقال له: الفني واللغوي، مستنقعًا صغيرًا يخوض منه الشيخ في ضحضاح من الماء

1 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 147.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص126.

3 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 147.

4 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 201.

الراكد، ويخرج مدعيًا الغرق وما يغرق أحد في مثله إلا إلى الكعبين. وكان جديرًا بمن يقول الفني واللغوي أن يدلنا على نمط كل شاعر وطريقته ومذهبه وعمود شعره وأسباب التوليد عليه بخاصته ووجوه الصنعة في كلامه، وأن يعيد لنا من علمه الواسع ذلك العهد الأول الذي يقول فيه الرواة: لم يصح لامرئ القيس إلا كذا، ولم يصح لطرفة وعبيد إلا كذا، وهذه الأبيات وضعها فلان أو زاد فيها فلان، بَيْدَ أنَّ الأستاذ بعد أن وصف هو الأقُيانوس الفني واللغوي وأنه سينتهي بنا إلى القارة الجديدة المسماة أمريكا، اختصر الطريق إلى أمريكا هذه فجاء بها ووضعها في العدوة الأخرى من المستنقع، إذ يقول في ص 131 :«وإذن فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئًا من البحث عن الشعر والشعراء في العصر الجاهلي، لترى إلى أي شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار«[1].

ويرجع الرافعي تأثر الدكتور طه حسين بآراء المستشرقين إلى ضعف خياله، وبعده عن الصناعة الفنية في الأدب، واستسلامه لتقليد الزنادقة على غرار (مارجيليوث الفيلسوف الفرنسي المشهور)، وبعض من لا يوثق برأيهم ولا بفهمهم في الآداب العربية، ثم لولا هذه العصبية الممقوتة التي نشأت فيه من هاتين الصفتين إلى صفات أخرى يعرفها من نفسه حق المعرفة لكان قريبا من الصحة فيما يرى، ولتدبر الأمور بأسبابها القريبة منها، واستعان عليها بما يصلحها، ولتوقى بذلك جناية التهجم التي هي في أكثر أحوالها علم الجهلاء، وقوة الضعفاء، وكياسة الحمقى وعقل الممرورين[2].

ومن الملفت للنظر أن طه حسين وهو يكشف عن منهجه الجديد هذا في دراسته الأدب القديم، ويحاول تطبيقه على الشعر الجاهلي، لم يلتزم أسلوب البحث العلمي الذي يتطلب الهدوء والاتزان، ويستوجب التعامل مع الأشياء بموضوعية، بمنأى عن اللهجة القاسية والمستفزة التي من شأنها إثارة القراء، وخاصة المخالفين له في وجهات النظر، فهو مذ أول كلمة وحتى آخر البحث، على ذكر

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 224.

2 – صابر عبد الدايم، بين الرافعي وطه حسين تحت راية القرآن، مجلة الأدب الإسلامي، العدد 43–44–، 1425هـ–2004م، ص138–139. لم يرم الرافعي كل المستشرقين بقوس واحدة بل ذكر أن بعض المستشرقين يستأنس بآرائهم وجهودهم المعروفة في ميدان الأدب والدين والتاريخ، ومن هؤلاء المنصفين للفكر الإسلامي (توماس كارلايل صاحب كتاب محمد المثل الأعلى في كل شيء، و(الكونت هنري دي كاستري) صاحب كتاب:" الإسلام خواطر وسوانح)، والمستشرق (برنارد شو) الذي يقول ويؤكد أنه "في الوقت الحاضر كثيرون من أبناء أوروبا قد دخلوا في دين "محمد" أي الإسلام".

دائم من أنصار القديم، لا يدع فرصة للنيل منهم، والزراية بهم، وإثارة حفيظتهم، إلا اهتبلها[1]، فهو يقول في فاتحة الكتاب:« هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد، لم يألفه الناس عندنا من قبل، وأكاد اثق بأن فريقا منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقا آخر سيزورون عنه ازورارا، ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث«[2]. فهذا الأسلوب لا يتفق والبحث العلمي الرصين الذي همُّه إبراز الحقيقة العلمية بصورة متزنة وواضحة، ولا شك أن لهذا أسبابا جمعت على مر السنوات، وتبلورت في خطاب طه حسين هذا، فقد لاقى الكثير من الرفض بسبب آراءه الدخيلة على البيئة الثقافية آنذاك؛ مما حداه لأن يخاطبهم بمثل هذه الصورة من اللهجة القاسية والمستفزة في أقل أحوالها.

ومن هنا يقرر الرافعي أن التاريخ العربي إذا حمل على غير طريقته وتولاه غير أهله، لم يأت منه إلا ما هو دخيل فيه، ويكثر التكذيب ويحصل الخطأ ويقع الخلل[3]، ويحاول الرافعي دائما إيراد مصطلح الدين، لأنه على علم بفكر هذا التيار التجديدي ويعلم خطره وخطورة أن تطرح أفكاره ويتلقاها الناس فيما بعد، يقول الرافعي:« ولقد أصفقت الأمة كلها على أن إفساد الأدب والتاريخ والتهكم بالدين وما جرى هذا المجرى، ليس شيئًا منها يسمى علمًا، فإذا كان علمًا عندك وعند شيعتك فما هو من حاجتها، وليس لك أن تُكرهها عليه، ولا أن تعدوَ رغبتها فيه«[4]، ويقول في موضع آخر:« إن التاريخ الإسلامي إذا حمل على غير طريقته وتولاه غير أهله لم يأت منه إلا ما هو دخيل فيه، وتقل الروية ويكثر التكذيب ويحصل الخطأ ويقع الخلل، لأن الأشياء بما كانت عليه لا يما تتوهم أنت أنها كانت عليه، وذلك هو السر في خلط المستشرقين والمسيحيين والديكارتيين من أمثال طه حسين إذا هم تعاطوا الكلام في تاريخ الصدر الأول أو ما يتصل به نوعا من الاتصال في الأدب والشعر أو نحوهما«[5].

---

1 – إبراهيم الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي الناقد والموقف، ص 173–174.

2 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص13.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 168.

4 – المصدر نفسه، ص 257.

5 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 168.

ولأن طه حسين ليس شاعرا ولم يعرف صناعة الشعر قط حسب رأي الرافعي، فما كان له أن يفهم أو يخوض في أصول الشعر. ولا كان له أن يعرف أذواق الشعراء وطبائعهم وأعصارهم، ولا مقاربة أذهانهم ولا قرائحهم، فكيف بعد هذا أن يتكلم وينظر لقضية الشعر واصوله وأوليته، وهو لا يفقه صناعته ولا يضبط أصوله، يقول الرافعي في هذاك« ولو كان طه شاعرًا لعرف كيف تختلف أساليب الشعراء، وبمَ تختلف ولمَ تختلف؛

ولكنه بعيد عن هذا وهذا بعيد منه كما تعلم، ومتى ثبت أن الشـــاعر عندهم هو الراوية وذلك ثابت لا ريب فيه، والنصـــوص عليه كثيرة، وأسـماء الشـعراء ورواتهم معروفة فمن ذلك تعلم كيف تأدى الشـــعر الجاهلي إلى الرواة؛ فأولئك هم كانوا الدواوين التي جمعت الشـــعر وأدَّته صـــحيحًا محفوظًا ثم زيد عليه بعد، ولكن كذب الزيادة لا ينفي صـــحة الأصـــل؛ والأمر في هذه الزيادة إلى أهله الذين كانوا أهله لا إلى طه ولا أمثال طه، فإذا رأيناهم يقولون مثلًا: كان امرؤ القيس كثير المعاني والتصـرف لا يصـح له إلا نيف وعشـرون شـعرًا من طويل وقطعة؛ فما بنا بعد هذا القول حاجة إلى طفيلي في الشعر وروايته وتحقيقه كأستاذ الجامعة ينفي أو يثبت على مذهب ديكارت أو على مذهب الشيطان؛ لأن المذهب هنا من أقوال العلماء والحفاظ وأهل البصر بالشعر والحذق في نقده وتمييزه، وما على الأرض اليوم رجل واحد يقول: إنه من هؤلاء[1]. فاتخذ الرافعي على أساس ما ذكره مطية للرد على أقوال طه حســين في دراســته لتاريخ الأدب، فمن تلك القضـــايا مثلا والتي طرحها طه حسـين، أن لهجات العرب يجب أن تكون في أشـعارها، ولما كان شـعر الجاهلية ليس فيه شيء منها، فهو موضوع بعد الإسلام، وبعد أن صارت اللغة قرشية«[2]. فيرد الرافعي على هذه القضـية بقوله:« فما هي اللهجات يا أسـتاذ الجامعة؟ كان ينبغي أن تسـتقريها قبل أن تعترض بها، فإنك لو فعلت لرأيتها في الجملة لا تغير شيئًا من أوزان الشـعر، فهي في معظمها بين إبدال حرف بحرف أو حركة بحركة أو مدٍّ بمدٍّ، وكل ذلك لا يؤثر في إقامة الوزن كثيرًا ولا قليلًا، والاختلاف في الحقيقة هيئات في النطق والصـــوت أكثر مما هو هيئات في الوضـــع واللغة، ومع ذلك فقد نصـــوا

1 – المصدر نفسه، ص 227.

2 - طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 07.

على أن العربي الفصـــيح غير مقيد بلغة قبيلته إذا نافرت طبع الفصـــاحة فيه، فمنهم من يخالها لســـبب عند هذا وعند هذا راجع إلى الفطرة وقوتها، ومن القبائل من تأخذ لهجة غيرها كما فعلت قريش؛ فقد كانت لا تهمز، فلما نزل القرآن بالهمز اتخذت هذه اللهجة. ويجب أن تعلم يا أســـتاذ الجامعة أن عندنا نصّـــا عن ابن الكلبي أن العرب لم ترو من شـــعر الجاهلية إلا ما كان إلى مائة ســـنة قبل الإســـلام، أي عمر رجلين يروي أحدهما عن الآخر، وذلك هو الزمن الذي نهضـــت فيه اللغة وأخذ العرب بعضهم عن بعض«[1].

ويشير الرافعي إلى نقطة مهمة، وهي أن طه حسين لم يلتزم بمنهج ديكارت الشكي حين طبقه على تصـور العصـر الجاهلي على التاريخ والأسـاطير وهو الذي يقول بالشـك، وكيف تصـح عنده الأساطير ويصح التاريخ العربي دون الشعر الجاهلي، وهل جاء الشعر إلا من الطريق التي جاءت منها الأســاطير والتاريخ، أي بالرواية والإســناد، ومن الحفظ والتلقين؟ وإذ جاءت ثلاثتها من طريق واحدة، وكان الكذب والوضـــع قد دخلها جميعها، ونص العلماء على أشـــياء من ذلك في الأبواب الثلاثة، فكيف يكون العصـر الجاهلي في اثنتين منها دون الثالث، مع أن الوضـع فيهما أيسـر من الوضـــع في الشـــعر، إذ هما كلام كالكلام لا مؤونة فيه ولا تعب ولا صـــناعة ولا كذلك الشـــعر، وخاصة ما يوضع منه على ألسنة فحول الجاهلية«[2].

- **قضية الانتحال:**

أبرز قضية دارت رحى المعركة حولها، هي قضية الانتحال في الشعر الجاهلي، فهذه الذخيرة الكبرى من الشعر الجاهلي لم تكن سليمة من الدخيل الذي حمل على الشعر في عصر متأخر، أو الفاسد الذي لفقته الأهواء والأقاصيص ولكي يكون الباحث على بينة حين يفيد من مصادره عليه أن يقف على قضية الانتحال ويتعرف على الحقائق التي أقرها ثقات القدماء ونبه إليها المحدثون[3].

---

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 127.

2 – المصدر نفسه، ص134.

3 – صباح علاوي خلف السامرائي، سهام حسن جواد السامرائي، الأدب الجاهلي بين مصطفى صادق الرافعي وطه حسين، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 16، العدد 07، تموز، 2009م، ص 326.

كما يرى الدكتور طه حسين أن (الكثرة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل الجاهليين)[1]. ذلك أن هذا الشعر حسب رأي طه حسين لا يمثل حياتهم العقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهليين في شيء، فالحياة الدينية قد عرضها على القرآن الكريم، فوجده يمثلها من جميع جوانبها المذكورة تمثيلا قويا، بينما نجد الشعر بريئا أو كالبريء من الشعور الديني القوي أو العاطفة المتسلطة على النفس«[2].

ويرد الرافعي في هذه القضية بأن طه حسين:« يحسب أن الشعر الجاهلي لا يكون جاهليّا ولا تصح نسبته إلى الجاهلية إلا إذا مثَّل الحياة الدينية عند العرب، ولقد ذكر القرآن اليهود والنصارى والمشركين والصابئة ولم يذكرهم الشعر الجاهلي، بل هو كما يقول في ص 18:« يظهر حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي ...«، فالقرآن عنده لذلك أصح تمثيلا، والشعر لذلك عنده غير صحيح، قال في ص 19:« وقريش كانت متدينة قوية الإيمان بدينها، ولا يمثل الشعر الجاهلي من ذلك إلا قليلا«، فليذكر لنا الأستاذ شعراء قريش من عهد امرئ القيس، وليقل لنا متى كان الشعر في قريش وقد نصوا على أنها أقل القبائل شعرا وشعراء في الجاهلية، ثم ليذكر لنا هذا الباحث المحقق، كيف مثل الشعر الإسلامي الحياة الدينية الإسلامية، وأين هذا في شعر جرير والفرزدق والبحتري والمتنبي، وهل يحسب أستاذ الجامعة أن القرآن يجري مجرى الشعر في الوضع والسبب والغاية؟ ألم يعلم طه حسين إلى سنة 1926 أن القرآن نزل بشريعة تنسخ الشرائع، ودين يتمم الأديان وعبادة تمحو العبادات، فكان لا بد من ذكر كل ذلك فيه بإجمال حين يُجمل، وتفصيل حين يُفصل، وقَصص حيث يقص، وبرهان حين يحتج، وقياس حين يقايس، وأنه ما هو عاطفة شاعر ولا وصف كاتب ولا حكاية مؤرخ ولا حيلة قاص روائي، ولا هو بعلم على قياس فكر طه حسين مدرس الجامعة المصرية[3].

1 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 19.

2 – المصدر نفسه، ص 31.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 124–125.

ويضيف طه حسين في حديثه عن شعر امرئ القيس مثلا: حيث يرى بأنه لا يمكن من الوجهة اللغوية أو الفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، إذ يقول:« ولكني أقف عند هذه المباحث لأني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي، بل جاوزتها وأريد أن أجاوزها معك إلى نحو آخر من البحث أظنه أقوى، ذلك هو البحث الفني واللغوي، فسينتهي بنا إلى أن شعر امرئ القيس أو الأعشى أو غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء«[1]. لكن الكتاب لا يبين من تفاصيل ذلك شيئا، بل هو من أوله إلى آخره مبني على الشك في مذهب طه، وكان جديرا بمن يقول الفني واللغوي أن يدلنا على نمط كل شاعر وطريقته ومذهبه وعمود شعره وأسباب التوليد عليه، وبخاصته ووجود الصنعة في كلامه، وأن يعيد لنا من علمه الواسع ذلك العهد الأول الذي يقول فيه الرواة:« لم يصح لامرئ القيس إلا كذا، ولم يصح لطرفة وعبيد إلا كذا«[2]. فالبحث في حاجة لتحليل كبير لا يفيد فيه محظ الشك والريب، إذ لا بد من توفر حقائق ووثائق تثبت ذلك، ومما يدل على ضعف مذهب طه حسين في ذلك أنه لم يأت بما يدل على ذلك أبدا، من مثل قوله حين روى مطلع قصيدة لعبيد بن الأبرص:« لولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على موضع التوليد فيه«[3]. لكن الإيجاز في مثل هذه المواضع مما يسيء للبحث إذ لا بد حين استدل بقصيدة عبيد أن يذيل ذلك بتحليل وتعليق ينصر مذهبه وشكه في مواطن الزيادة والدخيل والمولد في القصيدة.

وكيف يحكم على الشعر من لا يجيد صناعة الشعر، فمن طريق ما وقع بين الرافعي وطه حسين في ذلك أن الرافعي كتب مقالا كله سخرية من شعر الدكتور طه حسين ليثبت عجزه في ملكة الإبداع والتذوق، والمقالة عنوانها «وشعر طه هو طه الشعر« وهو شطر بيت، ويذكر قطعة من شعر الدكتور منها:

1 – طه حسين في الشعر الجاهلي، ص 21.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 224.

3 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 164.

**مـــالـــي ولـــلـــبـــدر أطـــلـــب رده بل ما لأفلاك الســـماء ومالي؟**

**لا درّ درُّ الـــمـــال إن لـــم يـــدخـــر لبنـــاء مكرمـــة وحســـن فعـــال**

وبعد أن يصلح الرافعي الخطأ في الشطر الأول فيصبح :« مالي وما للبدر أطلب رده«، يعلق على الأبيات قائلا:« ولا ريب عندنا أن هذه الأبيات من قصيدة طويلة ذهبت ببقيتها إحدى الزلازل؛ لأنه بعد هذا الشعر لا يكون إلا الرجم وانقضاض الشهب وتمزق الأرض، إني والله استحيي لطه حسين أن يكون هذا شعره ثم يتكلم في الشعر؛ فإن هذا الكلام الركيك ما فصل عن نفسه إلا وبينهما شبه في الجفاء والغلظة والاضطراب والتخرق؛ وما يسقط الأستاذ أكثر ما يسقط في كتابه الشعر الجاهلي إلا من هذه العلة الشعرية في ذهنه، ومن تلك العلة الفلسفية في رأيه فما هو الشاعر ولا هو فيلسوف، ولكن كتابه قائم على الشعر وإدراكه وتمييزه وتصحيح نسبته من فحول كبار أئمة هذا الفن، وعلى الفلسفة في التاريخ وتناولها الأشياء والحوادث والأشخاص من جهة عللها وأسرارها فلا جرم تهافت وتعثر وأحال وتناقض بحيث لا يصيب في واحدة إلا أخطأ في عشر«[1]. ويختم المقال بالسخرية العنيفة والإثارة، حيث يقول:« وعجيب من طه بعد أن عرفت شعره ومبلغ فهمه للشعر، أن تراه يقول في الصفحة 99:« وكل هذا الشعر إذا نظرت فيه، سخيف سقيم ظاهر التكلف، بين الصنعة«[2]، وهي في مجملها أحكام سطحية لا تتبع فيها للدراسة المتينة، بل يكتفي برميها عن قوس واحدة بالتكلف والصنعة، وقد علمنا من نقد الرافعي لشعره بأن بضاعته فيه ضعيفة وليست بشيء فكيف ينقد الشعر من لا يجيد صنعة الشعر.

وخلاصة ما جاء في كلام طه حسين أن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت إلى انتحال الشعر والأخبار، ويحيل طه حسين إلى أن أهم المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يمحى ولا يزول هو مؤثر يمزج بين عنصري السياسة والدين، وحسب قوله لا يفهم التاريخ الإسلامي إلا بضبط هذين المصطلحين، فهم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالإسلام، وبرغم اتصالهم واعتزازهم بالإسلام إلا أنهم في الوقت نفسه أهل عصبية

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 214–215.

2 – المصدر نفسه، ص 217.

وأصحاب مطامع ومنافع، فهم مضطرون إلى أن يرعوا هذه العصبية ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم[1].

ويعرج طه حسين على نقطة متصلة بهذا المبحث من أن النضال بين النبي صلى الله عليه وسلم ضد قريش، كان في البدء دينيا حين كان مستقرا في مكة، وبهجرة النبي صلى الله عليه وسلم، انتقل الأمر من الدين إلى السياسة، لأن الخصومة بانتقالها إلى المدينة، أصبحت المسألة مسألة تجارة وسيادة، وسمعة قريش بين قبائل العرب، ومن يشد زمام الحكم فيها، فنشأت بعد الهجرة بين مكة والمدينة عداوة اشترك فيها الشعر حين وقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويشيد بذكر قومه، ثم كان الموقف دقيقا؛ فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشا عن النبي وأصحابه وهم من قريش، وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وهم من خلاصة قريش[2]، ثم يستمر الأمر إلى عهد معاوية بين قريش والأنصار في هجاء بعضهم البعض، ويزعم طه حسين أن معاوية قد جدد تلك الضغائن لما تأتي به من مصالح سياسية، فجعل يغري الشعراء على الطعن بالأنصار؛ لأنهم أصحاب علي بن أبي طالب خصمه، وقال طه حسين:« فأغرى كعب بن جعيل بهجاء الأنصار؛ فاستعفاه وقال: أتريد أن تردني كافرا بعد إسلام؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانيا، فأجابه وهجا الأنصار هجاء مقذعا مشهورا«[3].

وفي كلام طه حسين جهل كبير بسيرة الخليفة معاوية بن ابي سفيان، أحد كتاب الوحي، وصهر النبي صلى الله عليه، وقد دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم دعاءً خاصًّا؛ فقال: «**اللهم اجعله هاديًا مهديًّا، واهدِ به**» (رواه الترمذي، وصحّحه الألباني). وهذا من بركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم له، ويرد الرافعي في كتابه تحت راية القرآن عن كلام طه حسين في الخليفة معاوية بن أبي سفيان، هذا أيضًا من جهل الشيخ بالتاريخ، فقد جعل ميراث أبي سفيان في أولاده السخط على الإسلام والانتقام منه والحمق في ذلك، مع أن المعروف في التاريخ أن معاوية إنما ورث

1 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 59.

2 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 60.وما بعدها.

3 – المصدر نفسه، ص 67.

حلمه الذي يضرب به المثل من أبيه أبي سفيان، حتى إنه لما قتل حجر بن عدي وجماعته بعد أن ثاروا عليه في خبرهم المشهور، أرسلت إليه عائشة أم المؤمنين تشفع فيه وفي أصحابه؛ فبلغه رسولها وقد قتلوا، فقال لمعاوية: أين غاب عنك حلم أبي سفيان، فتأمل قول من عرفوا الرجل وعاشروه، وقول أستاذ الجامعة![1].

على أن هذا له محله المبسوط في كتب من ردوا على طه حسين أو غيرهم في بيان منزلة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه وأرضاه، والذي يهمنا في هذه القضية هو مسألة الانتحال التي عرج فيها طه حسين لبيان أن العصبية القبلية قد عادت من جديد في أيام بني أمية، بعدما قضى عليها الإسلام، لكن مع استقرار الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية عند العرب، بدأت القبائل تتنافس على النفوذ، وتتفاخر بأمجادها وأشعار شعرائها، فخير ما تفتخر به هو الشعر، لذلك فالقبيلة التي لا تملك رصيدا شعريا في تاريخها كانت تنحل الشعر وتنسبه إلى ماضيها، واستدل بما يروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه مرَّ ذات يوم فإذا حسان بن ثابت في نفر من المسلمين ينشدهم شعرا في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم؛ فأخذ بأذنه وقال: أرغاء كرغاء البعير؟ قال حسان: إليك عني يا عمر، فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى؛ فمضى عمر وتركه، ومنه أيضا ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قال لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم:« كنت قد نهيتكم عن رواية هذا الشعر، لأنه يوقظ الضغائن، فأما إذ أبوا فاكتبوه«[2]. ويعلق طه حسين على ذلك بقوله:« وسواء اقال عمر هذا أم لم يقله، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضيع«[3]. ومن النصوص التي يوردها طه حسين في دعم آرائه ما ذكره ابن سلام الجمحي بقوله:« وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 182.

2 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 65.

3 – المصدر نفسه، ص 66.

قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الإسلام، وليس من شك عندي في أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهجى فيه الأنصار«[1].

وقد بين غير واحد من أهل العلم من أمثال محمد الخضر حسين، وشكيب أرسلان، وعلي الوردي وغيرهم كثير، أن الانتحال ليس مقصورا على العرب، يقول علي الوردي في معرض رده على هذه الشبهة:« والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم (يعني غير العربية) وقارنوا بينه وبين تاريخ العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية، ولتعير بذلك تاريخ العرب أنفسهم، ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين اثنتين: الأمة اليونانية والأمة الرومانية ... وإنما انتحل الشعر في الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما، وانخدع الناس وآمنوا له، ونشأت عن هذا الانخداع والإيمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا[2].

- **اللهجات العربية:**

-ومن القضايا التي ذكرها طه حسين هو شكه في قضية اللهجات، فوقف طويلا عند لهجات العرب الشماليين، والتي تمثلها قراءات القرآن الكريم، ولاحظ أن الشعر الجاهلي لا يمثلها، واتخذ من ذلك مطعنا في صحته، وقال:« فالرواة يحدثونا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان، كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم، فظل فيها إلى ما بعد الإسلام أي إلى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجرير، وقضيته هنا هي قضية (تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الإسلام) فالرواة مجتمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيرا من تباين اللهجات، ولكننا لا نرى شيئا من ذلك في الشعر الجاهلي[3]، ويزيد طه حسين في بيان شكه في هذه القضية فيقول:« وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه، وهو أن

1 – المصدر نفسه، ص 66.

2 – علي الوردي، نقد كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين، إعداد وتقديم: صباح جمال الدين، دار الوراق للنشر، ص124.

3 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 43-44-45.

القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القرَّاء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينا كثيرا ... إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ويسيغه النقل وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما يتلوه النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم ... إلخ«[1]، ويضيف طه حسين بعد أن طرح سؤال أن اللهجات بقيت حتى بعد نزول القرآن قائلا:« ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الإسلام، : « ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف، ولكني أظن أنك تنسى ما يحسن أن لا تنساه، وهو أن القبائل بعد الإسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها وتقيدت في الأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة، فلم يكن التميمي أو القيسي حين يقول الشعر في الإسلام يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتهما، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها :ثم جاء الشيخ بمثل من أدب اليونان، ثم قال: وكذلك فعل العرب بعد الإسلام :عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة، إلى لغة القرآن ولهجتها«[2].

يقول الرافعي في معرض رده على هذه الشبهة:« وقد أثبت في كلامه أن لغة القرآن الكريم هي «اللغة الأدبية« التي كان ينتحلها العرب في العصر الجاهلي، فإذا كان ذلك وكان في العصر الجاهلي لغة أدبية للعرب فكيف ينكر طه على الشعر الجاهلي أن يكون متفق اللهجة، وكيف يجزم أن عدم اختلاف اللهجات فيه دليل على أنه موضوع مكذوب كما مر بك في موضعه، وكيف يتناقض هذه المناقضة المكشوفة. على أن هذه «اللغة الأدبية « وهم سخيف من أوهام المستشرقين تبعهم فيه طه لأنه رجل مقلد سروق؛ فإن اللغة الأدبية لا تنشأ ولن تستقيم إلا إذا كانت مكتوبة مدونة متدارسة، إذ الكتابة قيد من التغيير والتبديل وهي نص في عموم الاحتذاء والمحاكاة، لأنها في مكان ما هي في كل مكانٍ غيره. ولو لم تكن في مصر لغة واحدة مكتوبة متدارسة هي العربية الفصحى لما كان لها شعر أدبي ولا نثر أدبي، ومن ههنا يريد الذين في

1 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 45–وما بعدها.

2 – المصدر نفسه، ص 47–48.

قلوبهم أمل من المستعمرين، والذين في قلوبهم مرض من المجددين، أن يجعلوا العامية لغة الكتابة والدرس، لأنها متى دُونت وتدارسها النشء محت الفصحى محواً وأتت على كتبها وآدابها ودينها؛ وقد كتبنا في هذا فلا نطيل به فهل يستطيع شيخ الجامعة أن يأتينا بدليل أو شبهِ دليل على أن القبائل في العصر الجاهلي أو بعد الإسلام كانت تكتب وتدرس في باديتها باللغة الأدبية التي يزعمها، حتى نصدق أنه كانت لكل قبيلة لغتان كما لنا في مصر. والعجيب أن يخلط الشيخ هذا الخلط وهو قد قرأ الجزء الأول من «تاريخ آداب العرب« وذكره في كتابه؛ فكيف ذهب عنه أن الرواة لم يكونوا يعبأُون بالعربي الذي ينطق بلحن غير لحن قومه ولا يعدونه حجة في اللغة، وأن العربي القح السليم الفطرة لم يكن يستطيع أن يقيم لسانه إلا بلحن واحد ولهجة واحدة، حتى أن سيبويه لما اختلف مع الكسائي في مسألة «ظننت أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي أو فإذا هو إياها! وجاؤوا بالأعراب الذين كانوا بباب يحيى البرمكي ورشوهم على أن يوافقوا الكسائي في جواز اللغتين –لم يزيدوا على أن قالوا في الموافقة: إن القول ما قال الكسائي. فلما رأى سيبويه ذلك منهم قال يحيى: مُرْهُم أن ينطقوا فإن ألسنتهم لا تطوعُ به![1]

ويذكر يوسف اليوسفي في كتابه مقالات في الشعر الجاهلي أن الشعر الجاهلي لم يلغ الفوارق في اللهجات، بل هي ظاهرة واضحة لكل من شاء أن يتحراها، ولكنها في الحقيقة طفيفة وليست بارزة بشكل مميز، كما أن حجة القراءات السبع لا تدحض أن اللغة الحجازية كانت قد سادت قبل الإسلام معظم أرجاء الجزيرة العربية، بل هي تنفي أن تكون هذه اللغة قد أصبحت لغة الحياة اليومية لدى الرجل العادي، أما نزول القرآن على سبع لهجات، في حين جاء الشعر الجاهلي على لهجة واحدة، فما ذاك إلا لأن القرآن كان يتجه إلى الرجل العادي بالدرجة الأولى، أعني الجماهير بلغتنا المعاصرة، ولما كان من المهم أن تفهم الجماهير الكتاب فقد كان من الضروري الاستعانة بالقراءات السبع[2].

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 207–208.

2 – يوسف اليوسفي، مقالات في الشعر الجاهلي، ص 108–109.

وفي سياق آخر بالنسبة للدليل اللغوي الذي يستند إلى أن الشعر الجاهلي يعكس اختلاف اللهجات بين القبائل والذي على أساسه يتساءل الدكتور طه حسين قائلا:« إذا لم يكن نظن القرآن وهو ليس شعرا ولا مقيدا بما يتقيد به الشعر وقد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل (يريد اختلاف القراءات) فكيف استطاع الشعر وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي؟[1]، فيرد الرافعي عليه قائلا:« كان ينبغي أن تستقرئها قبل أن تعترض بها، فإنك لو فعلت لرأيتها في الجملة لا تغير شيئاً من أوزان الشعر، فهي في معظمها بين إبدال حرف بحرف أو حركة بحركة أو مد بمد، وكل ذلك لا يؤثر في إقامة الوزن كثيراً ولا قليلاً، والاختلاف في الحقيقة هيئات في النطق والصوت أكثر مما هو هيئات في الوضع واللغة، ومع ذلك فقد نصوا على أن العربي الفصيح غير مقيد بلغة قبيلته إذا نافرت طبع الفصاحة فيه، فمنهم من يوافق اللهجة ومنهم من يخالفها لسبب عند هذا وعند هذا راجع إلى الفطرة وقوتها، ومن القبائل من تأخذ لهجة غيرها كما فعلت قريش، فقد كانت لا تهمز، فلما نزل القرآن بالهمز اتخذت هذه اللهجة[2].

-ومن فصول ما كتبه طه حسين شكه في أشعار الجاهليين كامرئ القيس، وعلقة والحارث بن حلزة وزهير بن أبي سلمى وعمرو بن كلثوم وغيرهم، يقول:« فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة لغات العرب ويزيل كثيرا من تباين اللهجات، وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الإسلام، ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفا وهي نظرية العزلة العربية، وثبت أن العرب كانوا مقاطعين متنابذين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات ... كان من المعقول جدا أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة، ولكننا لا نرى

1 - طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 47.

2 - مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 127.

شيئا من ذلك في الشعر العربي الجاهلي«[1]. فيرد الرافعي عليه في السياق نفسه يقول:« فما هي اللهجات يا أستاذ الجامعة؟ كان ينبغي أن تستقريها قبل أن تعترض بها، فإنك لو فعلت لرأيتها في الجملة لا تغير شيئًا من أوزان الشعر، فهي في معظمها بين إبدال حرف بحرف أو حركة بحركة أو مدٍّ بمدٍّ، وكل ذلك لا يؤثر في إقامة الوزن كثيرًا ولا قليلًا، والاختلاف في الحقيقة هيئات في النطق والصوت أكثر مما هو هيئات في الوضع واللغة، ومع ذلك فقد نصوا على أن العربي الفصيح غير مقيد بلغة قبيلته إذا نافرت طبع الفصاحة فيه، فمنهم من يخالها لسبب عند هذا وعند هذا راجع إلى الفطرة وقوتها، ومن القبائل من تأخذ لهجة غيرها كما فعلت قريش؛ فقد كانت لا تهمز، فلما نزل القرآن بالهمز اتخذت هذه اللهجة[2]. ويزيد الرافعي في ذكر نصوص تبين صحة رأيه في ذلك حين يقول:« ومع كل هذا فهناك نص آخر على أن من اختلاف اللهجات ما يؤخذ به في إنشاد الشعر إذا وجد في لغة من تُرْتضَى عربيته، فذلك دليل قاطع على أن العلماء حذفوا أشياء لم يَرضوها وغيَّروا في إنشاد الشعر لا في نظمه، قال شاعر من بني تميم:

ولا أكول لكدر الكوم: قد نضجت *** ولا أكول لباب الدار: مكفول

يريد :وهي القاف المعقودة التي ينطقونها بين القاف والكاف، وكانت شائعة في العرب، وهي غير القاف الخالصـــة التي يُقرأ بها القرآن، فهل رُوي كل شـــعر بني تميم على هذا الوجه؟ وماذا لو أبدلت الكاف في البيت قافاً لتوافق اللغة الفصحى في الإنشاد؟

وفي الحديث من لغة حِمير «ليس من امِبر امصِـــيامُ في امســـفَرِ«، إذ كان من لغتهم إبدال لام التعريف ميماً، وهذه العبارة لو أشـبعت فيها حركة السـين في « ليس « خرج منها شـطر موزون من الرجز، فإذا أنشدته بالفصـحى وقلت «ليسا من البر الصـيامُ في السفر« فأين تأثير اللهجات في الوزن والتقطيع الموسـيقي. . . والبحر والقافية؟ فالدليل الذي حسـب أسـتاذ الجامعة أنه ليس أقوى ولا أعضل منه في بابه هو كما تراه أوهَنُ أدلته وأسرعها اضمحلالاً، فكيف بغيره مما تمحل فيه وتكلف له التلفيق؟

إذا أخذت قيس عليك وخِندِف. . . بأقطارها لم تدرِ من أين تَسرَحُ[3]

1 – طه حسين في الشعر الجاهلي، ص 44.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 127.

3 – المصدر نفسه، ص 128.

وهي شـبهة كما يقول محمد الخضـر حسـين علقت بذهن طه حسـين فيما علق من مقال مارجيليوث وهي مطرودة بنظرية وجود لغة أدبية يحتذيها الشعراء على اختلاف قبائلهم منذ عهد الجاهلية، وهذا لا يقوله أنصـار القديم وحدهم، بل يقوله كثير ممن هم أخلص لمذهب الجديد وأعرق فيه من المؤلف، فهذا البستاني يقول في دائرة معارفه:« وكان أشد الخلاف بين أهل نجد والحجاز وأهل اليمن الحميريين، وكانوا كلهم مولعين بقول الشعر، وأرادوا أن تبقى الاتصالية في الأخبار والأحوال بين قبائلهم على اختلافها، ولم يكن لهم كتب يدونون فيها الوقائع بحيث يفهمها الجميع، فأجمع الشعراء على أن ينظموا شعرهم بألفاظ فصيحة مشهورة شائعة بين كل القبائل، وبذلك اشتركت ألفاظ اللغة العربية وشاعت بمنطوق واحد وتقررت من الجميع«[1].

والحقيقة أن هناك فوارق بين القبائل في اللهجات وقد أثبت علماء اللغة وصف هذه الفوارق كعنعنة تميم، وقلقة بهراء، وتضجع قيس وعجرفية ضبة، غير أن تلاقي هذه القبائل في مكة موسم الحج واختلاطها بقريش ساعد –إلى حد كبير–على إيجاد لغة مشتركة، وربما كانت هي لغة قريش نفسها، والتي يقول عنها الفراء: أنها ارتفعت في الفصاحة والبيان عن سائر لهجات تلك القبائل«[2].

- **شكه في شعر شعراء سماهم:**

ومن القضايا التي عرض لها طه حسين هي شكه في شعر شعراء سماهم، منهم امرئ القيس، علقمة الفحل، وعبيد الأبرص، فامرئ القيس مثلا: ينقل تضارب الرواة في اسمه وكنيته ونسبه وحياته، وليس امرئ القيس فحسب بل جملة الشعراء الذين أوردهم في هذا المبحث بالذات، حيث يقول:« ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات، وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يغني، وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تضاف إلى هؤلاء الشعراء ببعد العهد وتقادم الزمن وقلة الحفاظ ...«[3]. وسنأخذ امرئ القيس كنموذج لطعنه في الشعر الجاهلي للاختصار فقط.

---

1 – محمد الخضر حسين، نقض كتاب "في الشعر الجاهلي"، ص 88–89.

2 – صباح علاوي خلف السامرائي، سهام حسن جواد السامرائي، الأدب الجاهلي بين مصطفى صادق الرافعي وطه حسين، ص 334.

3 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 144.

فمن وجوه شكه في شعر امرئ القيس، أن اسمه وكنيته ونسبه وحياته مما تضارب في نقله الرواة، أن قسما من شعره يدور على قصة حياته يفسرها ويؤيدها، وهو يرى أن هذا القسم موضوع نحل ليفسر القصة، وثالثا: أن القسم الآخر من شعره المستقل عن الأهواء السياسية والحزبية موضوع منحول كذلك لأن «الضعف فيه ظاهر والاضطراب فيه بيّن، والتكلف والإسفاف فيه يكادان يلمسان باليد«[1]. ويستثني طه حسين بعض أبيات من قصيدته المعلقة **قفا نبك**، ومع هذا فهو يشك في شعره المنحول لقوله إن صحت الروايات فهو يمني، فكيف نظم اليمني في لغة الحجاز، بل في لغة قريش، والثاني أن امرئ القيس لم يذكر قصة البسوس ولم يذكر شيئا عن خاليه مهلهل وكليب ابني ربيعة، والثالث: أن الرواة يختلفون اختلافا كثيرا في رواية القصيدة بألفاظها وفي ترتيبها، ويضعون لفظا مكان لفظ وبيتا مكان بيت«[2]. وقد فصل ناصر الدين الأسد تفصيلا لا مثيل له في بيان نسخ قصائد امرئ القيس وكيف وصلت إلينا، وتعقب كل نسخها التي تفوق 09 نسخ، وانتهى إلى أن قصائد امرئ القيس ومقطعاته في رواية المفضل بن محمد الضّبي الكوفي، أربعين قصيدة ومقطعة، اتفق هو والأصمعي على رواية عشرين منها، وانفرد برواية العشرين الأخرى[3].

ويرد الرافعي في سياق مناقشة الشك الذي أورده طه حسين للقدماء في شعر امرئ القيس في أبيات: ترى بعر الآراء في عرصاتها، وقوله: وقربة أقوام حملت عصامها، وبيته المشهور: وليل كموج البحر ...، قلنا: (الرافعي): وعلى هذا فالقدماء شكوا في اثنتين واستخرج الشيخ الثالثة بفكره الثاقب ومعرفته بالشعر كنهَ المعرفة، ونحن كنا نرفعه عن مثل هذا التدليس والتمويه؛ فقد جاءت الرواية بأنه يقال :إن هذين البيتين المضروبين مثلًا في لاستعارة مما وضع «خلف الأحمر« على امرئ القيس كما وضع من مثل ذلك على غيره، ولم يجزموا أن خلفًا صنعهما بل جاءت الرواية بصيغة التمريض (يُقَال) ولو جاز لنا نحن أن نقول في ذلك لقلنا :إن البيتين من شعر امرئ القيس، وإنما نسبوهما إلى «خلف« على الظن؛ إذ كانوا يذهبون إلى أن وضع على كل شاعر فحل ما

1 – المصدر نفسه، ص 145 وما بعدها.

2 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 149.

3 – ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 526.

يجوز في شعره ولا يتميز منه، مبالغة منهم في علمه بالشعر ونفاذه فيه وأنه من ثقافته وصناعته، فإذا أرادوا أن ينسبوا إليه شيئًا من قول شاعر بعينه عمدوا إلى الاختيار من أحسن ما يقول هذا الشاعر؛ لأن صنعة «خلف« إنما كذلك تأتي[1].

ويرى الرافعي أن لا وجه للتناقض في مسألة يمانية امرئ القيس، فهي تناقض في رأيه قرشية شعره، لأن اللغة اليمانية مخالفة كل المخالفة للغة الحجازية، ويرى الرافعي أن لا وجه للتناقض في هذه المسألة، لأن امرأ القيس وإن كان يماني النسبة فإنه نزاري المولد والنشأة فطبيعي أن تكون لغته حجازية قرشية«[2]. ويزيد الرافعي في محاججته لطه حسين في قضية امرئ القيس وينتهي به إلى القول: فنحن مع الأستاذ في اثنتين: أن ينكر وجود امرئ القيس إنكاراً صريحاً. وحجتنا عليه ذكر هذا الشاعر في الأحاديث المروية عن النبي –صلى الله عليه وسلم –وفيما رُوي من كلام الصحابة كعمر وعلي وكلام الشعراء الأمويين كالفرزدق وجرير. وأخرى: أن يقر بوجوده إقراراً صريحاً ولا يقول «نرجح أنه وجد« وتبقى المشكلة اللغوية التي أوردها واعترض بها وتوهم فيها في أنصار القديم ما توهم وجعلها أقوى ما في كتابه من الأدلة، وقد أنذَرنا غير مرة في جدالنا معه أننا «سنجد مشقة، وعسراً« في التخلص من مشكلاته، فوالله ما وجدنا في واحدة عسراً ولا مشقة، ولكنه يرمي الناس بما فيه وذلك من أمره، ولو تثبت واستعان بغيره لكان خيراً له وأقوم، ولكن فتنه الله بنفسه وبصَّره العيوب إلا عيبه[3].

وقد عرض ابن رشيق القيرواني في العمدة لهذه القضية حين ذكر في كتابه ما نصه: «قال: وامرؤ القيس يماني النسب، نزاري الدار والمنشأ، وفضله علي رضي الله عنه بأن قال: رأيته أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة، وأنه لم يقل لرغبة ولا لرهبة، وقد قال العلماء بالشعر: إن امرأ القيس لم يتقدم الشعراء لأنه قال ما لم يقولوا، ولكنه سبق إلى أشياء فاستحسنها الشعراء واتبعوه فيها؛ لأنه قيل أول من لطف المعاني، واستوقف على الطلول، ووصف النساء بالظباء والمها والبيض، وشبه الخيل بالعقبان والعصي، وفرق بين النسيب وما سواه من القصيد، وقرب مأخذ الكلام؛ فقيد الأوابد،

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 246.

2 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي، وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 157.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 225–226.

وأجاد الاستعارة والتشبيه[1]»، فهذا سند من ابن رشيق يدل على فصاحة امرئ القيس، وسبقه في الكثير من معاني الشعر وألفاظه.

ويضيف الرافعي كلام طه حسين عن ورقته الأخرى وهي تضعيفه للشعر الجاهلي بحجة سهولة اللغة ويعمم ذلك على شعر الجاهلية جميعا فيقول: وبقي أنه يجعل من أسباب وضع الشعر سهولةَ ألفاظه، ويطلق ذلك في كل الشعراء الجاهليين قياساً واحداً، مع أن الرواة العلماء نصوا على أن الأعشى يحيل في لفظه كثيراً ويسفسف دائماً ويرق ويضعف، وقد جعلوه بإزاء النابغة، قالوا: وألفاظ النابغة في الغاية من البراعة والحسن. فإذا كان هذا الشعر وضعاً وصنعة فما الذي شدَّ النابغة وأرخى الأعشى؛ وقد أدرك الأعشى الإسلام وكان جاهلياً، وكان أهل الكوفة يقدمونه على الشعراء، فلا شبهة في وجوده؛ وكان من شعراء ربيعة كطرفة بن العبد، وإنهما لمتباينان في ألفاظ الشعر؛ فكيف اشتد واحد ولان الآخر؟[2]

ويخالفه الرافعي في ذلك معتبرا أن الرقة والجزالة واللين والجفاء لا تعلل بطبيعة عصر الشاعر ونوعية اللغة التي كانت رائجة فيه، وإنما تعلل بطبيعة معاني الشاعر وعواطفه وذوقه الفني والشاعر الذي كان يحتذيه أو يروي عنه، وأخيرا بطبيعة الأحداث التي داخلت حياته فأثرت في شخصيته قوة أو ضعفا، وقد ذكر الرافعي من الشعراء الذين رقوا في شعرهم حتى أسَفّوا أحيانا رغم شهرتهم كالأعشى وأبا دؤاد وعديّ بن زيد«[3].

كما يلاحظ طه حسين أن شعراء الجاهلية لا يستوي شعرهم على نمط واحد من الجزالة، بل نجد فيه كثيرا من الهلهلة، وهذا يعني عنده أن لكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة، تختلف ضعفا وقوة، ولينا وشدة، وسهولة وإغرابا، وهذا ما لا يمكن الاطمئنان إليه إلا إذا أخذنا الوضع والانتحال بعين الاعتبار، ويعتقد الرافعي أنه ليس من الضروري أن يلتزم الشاعر في شعره نمطا بعينه لأن المعاني الشعرية مختلفة، فتختلف بذلك مقامات التعبير عنها رقة وجزالة. يقول الرافعي

---

1 – أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، «العمدة في محاسن الشعر وآدابه»، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل بيروت لبنان، (1/ ص 94).

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 226.

3 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي، وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 159.

في هذا السياق:« فالشخصية عنده هي الجزالة والفخامة أو الرقة والسهولة، كان كل شاعر لا يكون شاعراً إلا إذا لزم نمطاً واحداً بعينه، وهذا خطأ مبين وضلال بعيد. فليس من شاعر قديم أو حديث، بل ليس شـــاعر يُعد شـــاعراً إلا إذا أعطى المعاني خير ألفاظها؛ جزلة في مقام الجزالة ورقيقة في مقام الرقة؛ ولا تجد من يلزم طريقة واحدة في اختيار اللفظ إلا إذا لزم فناً واحداً في المعنى، كالشـــاعر الغَزِل المتهالك في نســـيبه، فإن هذا الغزل لا تحســـن فيه إلا ألفاظ في رقة الدموع والتنهدات، وأنت تعرف أن بشار بن برد هو القائل:

إذا ما غضبنا غضبة مُضَرِّية .. هتكنا حجاب الشمس أوقطرت دَما

إذا ما أعرنا سيداً من قبيلة .. ذرَا منبر صلى علينا وسَلما!

وهو القائل في جاريته «ربابة«:

ربابة ربةُ البيت. . . تصب الخل في الزيت

لها عشر دجاجات. . . وديك حسن الصوت[1]

وللدلالة على جهل الدكتور طه حسين بالتاريخ كان الرافعي يعود إلى المراجع القديمة، ويورد القصـص الموثوق بها والآراء التاريخية الصـحيحة ويحللها منطقياً، ويعلل لتحليله ويسـتدل عليه، ويسـتخدم لدحض آراء واسـتنباطات الدكتور طه حسـين في مواضـع طريقة فرض الاحتمالات المكافئة، أو طريقة الفرض والاسـتبعاد، وهذا يدل في مجمله على معرفة الرافعي الغزيرة بتاريخ الإسلام واللغة والأدب[2].

يبقى أن نقول إن الرافعي يرى أن في الشـــعر الجاهلي منحولا على منوال ما قاله العلماء قديما، بل إنه يرى أن كثيرا من الشـعر الجاهلي قد ضـاع وأن بعضـه منحول، كذلك فإنه التقت إلى اختلاف الروايات أحيانا للبيت الواحد والقصـــيدة الواحدة، وعلله باعتماد الرواة على الذاكرة التي رغم قوتها في تلك الأزمان كانت كأي شيء بشري عرضة للهو والنسيان[3]، وقد ذكر الدكتور

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 282.

2 – نجوى عبد العزيز عبد السلام بناني، أشهر الردود على كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين، دراسة نقدية تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1426هـ–2005م، ص 36.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 281.

إبراهيم عوض في خاتمة بحثه عن معركة الرافعي وطه حسين كلاما منصفا بين الرجلين نذكره اختصارا:

• لا نتفق مع الرافعي في قوله:« إن بيننا وبين الجاهلية ثم من نقلوا عنها أزمانا متناسخة كادت توفي خمسة عشر قرنا، وقد باد أكثر الكتب وذهبت فيها أقوال الرواة وعلم العلماء مما حققوه ونصوا عليه، وما تسامحوا فيه وتوسعوا به إلا بنص عن المتقدمين ...«[1]، إن الرافعي رحمه الله يحجر واسعا ويصدر حكما ليس من حقه أن يصدره، إذ من قال إن ما لا يدرك كله يترك كله، إننا لو أخذنا بهذا الرأي فسوف يترتب عليه أننا لن نبحث أية مسألة مما يتصل بالقدماء بل ولا المحدثين، إذ متى توفر لأي إنسان كل ما يحتاج إليه لقطع براي يقيني جازم؟ إن هذا لا يملكه إلا رب العالمين سبحانه، ثم إن المرحوم الرافعي يجوّز كما رأينا، إصدار الراي إذا شذ من المادة المطلوبة (القليل) الذي يفرض لقلته أنه لا ينقض حكما ولا يبطل رأيا، كيف نعرف أن ما غاب عنا قليل، فهذا الذي دفع الرافعي إلى تجاهله والدخول من ثمة فيا دخل فيه من مضايق[2].

• لا نرى للدكتور طه حسين عذرا، إذ إنه لم يستفرغ جهده في تقصي موضوع بحثه بل انساق مع شكوك اصطنعها اصطناعا سار بها وراء مارجيليوث وغيره من المستشرقين، ومن هنا كانت نتائجه متهافتة أشد التهافت[3].

• من تضييق الرافعي على الباحثين أنه يرى ألا ثقة بنص غير القرآن، حيث يقول الرافعي «إن لم يكن عليه دليل من شعرهم (أي عرب الجاهلية) إذ هو وحده المحفوظ عنهم، وهو كان متن اللغة والخبر والأثر)، وهو يؤكد أنه لولا صنيع العلماء في جمع هذه الشواهد لقام ألف زنديق يضيفون إلى مطاعنهم في القرآن أن فيه خطأ في اللغة«[4]. فإن صح فهمنا فإننا لا نوافقه رحمه الله على رأيه، إذ إن مثل هذه الشواهد، مهما كثرت وثبتت صحتها، لن تمنع من في قلبه مرض من اتهام القرآن بما يريد، كذلك فإنه يكفي في نظرنا أن يقول علماء اللغة المسلمون أن هذه

1 – المصدر نفسه، ص 123.

2 – إبراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص 124–125.

3 – المرجع نفسه، ص 125–126.

4 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 179.

اللفظة من القرآن أو تلك تعني كذا، فهم كانوا يعرفون العربية كما كان الجاهلي يعرفها، ويمكنهم الاستشهاد بالشعر الإسلامي والأموي على ذلك[1]، أما مسألة الزنادقة والطعن في القرآن فهي مسألة قديمة حديثة ومازالوا يتساقطون يوما بعد يوم ومرة بعد مرة، كلما برزت شوكتهم إلا وقطع دابرهم بحمد الله.

- من هنا أيضا فإنا نوافق طه حسين على أنه لا خوف على القرآن من الشك في الشعر الجاهلي.
- لا نوافق طه حسين في غمزه للقرآن الكريم ففي تعليقه الذي يغمز فيه مصدر القرآن والذي يفهم منه أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو مؤلفه، وهي شبهة قديمة دكها من قبل علماء الإعجاز.
- نخالف طه حسين في نتائجه التي ظن أن شكوكه المصطنعة القائمة على غير أساس تؤدي إليها.
- لا نوافق الرافعي في أن أستاذ الآداب يجب أن يكون من المبدعين في الشعر والنثر، لأن الذوق الفني المصقول الذي تحتاجه دراسة الأدب لا يمكن في رأيه أن يتأتى له إلا بهذا النوع من الإبداع[2].

وقد ظلت الخصومة بين الرافعي وطه حسين إلى آخر أيامه، بل أحسبها ستظل قائمة ما بقيت العربية وبقي تاريخ الأدب؛ فما هي خصومة بين شخصين وشخص تنتهي بنهايتها؛ بل هي خصومة بين مذهب ومذهب سيظل الصراع بينهما أبدا مادام في العربية حياة وقدرة على البقاء[3]، ولذلك يستفتح الرافعي في كتابه تحت راية القرآن بهذا المعنى فيقول رحمه الله:« نلفت القراء إلى أننا في هذا الكتاب إنما نعمل على إسقاط فكرة خطيرة، وإذا هي قامت اليوم بفلان الذي نعرفه فقد تكون غداً في من لا نعرفه، ونحن نرد على هذا وعلى هذا برد سواء، لا جهلُنا من نجهله يلطف منه، ولا معرفتنا من نعرفه تبالغ فيه. والفكرة لا تسمى بأسماء الناس، وقد تكون لألف سنة خلَت ثم

1 – إبراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص 126.

2 – إبراهيم عوض، معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين، ص 127.

3 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 160.

تعود بعد ألف سنة تأتي، فما توصف من بعد إلا كما وُصفت من قبل ما دام موقعها في النفس لم يتغير، ولا نظنه سيأتي يوم يُذكر فيه إبليس فيقال: رضي الله عنه. ونحن مستيقنون أن ليس في جدال من نجادلهم عائدة على أنفسهم، إذ هم لا يضلون إلا بعلم وعلى بينة! فمن ثم نزعنا في أسلوب الكتاب إلى مَنحى بياني نديره على سياسة من الكلام بعينها، فإن كان فيه من الشدة أو العنف أو القول المؤلم أو التهكم، فما ذلك أردنا، ولكنا كالذي يصف الرجل الضال ليمنع المهتدي أن يضل، فما به زَجر الأول بل عظة الثاني، ولهذا في مناحي البيان أسلوب ولذلك أسلوب غيره، ألا وإن أقبح من القبح ما جهله يسمى قبحاً، وان أحسن من الحسن ما جهله حسناً، ولكل معنى باعتباره موضع، ولكل موضع في حقه وصف ولكل وصف في غرضه تعبير، ولكل تعبير أسلوبه وطريقته، فهذا ما ننبه إليه. ولو كان أصحابنا غير مَن هم في الأثر والمنزلة لكان أسلوبنا غير ما هو في النمط والعبارة، والسلام. الرافعي[1].

**7- مسلك الرافعي في رده على طه حسين:**

وللعلم فإن الرافعي قد سلك طريقة معينة في مقالات ردوده على طه حسين (تحت راية القرآن) فهي تفتتح بسخرية لاذعة من طه حسين أو الجامعة أو أنصار المذهب الجديد، تبلغ ما يقرب من نصف المقالة في أسلوب متين، ثم يأتي إلى المسائل التي يريد أن يناقشها فيقدم الدليل تلو الدليل في ردها، وأثناء ذلك لا يسلم أسلوبه من شيء من اللمز قل أو كثر، وقد يعمد إلى نوع من «القمار النقدي« –على حد عبارته– يتمثل في أن يختار القارئ أربع صفحات متتالية من كتاب طه حسين كيفما اتفق، فإن عجز الرافعي عن إخراج غلط منها فالكتاب كله صواب، وإن فعل فالكتاب كله ساقط دفعة واحدة[2]. وهذا من الهزء بطه حسين ورد مقالاته قصد تحقيره وتصغير ما كتبه.

فكان الرافعي ناقدا أديبا حاد اللسان والطبع، لا يأخذ بالأدب في الرد على خصومه، وكانت فيه غيرة واعتداد بالنفس بدت ملامحها على أسلوبه وطريقته في الكتابة، فنقد طه حسين ونزع عنه صفة الأدباء؛ فيقول:« أنا لا أقول :إن الأستاذ طه ليس شيئًا في فضله وأدبه وعلمه، بل هو عندي

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 07.

2 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي، وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 162.

أشياء كثيرة، بل هو مكتبة تنطق كتبها، ولكنه لم يلابس صناعة الشعر ولا أساليب الخيال، ولا أخذ نفسه في ذلك بمزاولة ولا عمل، فليس له أن ينقد هذه الصناعة، ولا أن يقول في هذه الأساليب إلا بعد أن يجيء بمثل ما يكتب أهلها، فإن لم يكن ذلك في طبعه ولا في قوته ولم يستوِ له شيء منه فلا يغرنه أن يكون مؤرخًا، ولا يخدعنه أن يكون منطقيًا، ولا يحسبن فهم شيء هو فهم كل شيء، ولو كان الأمر موضوعًا في الأدب على الاتساع في الكلام والقدرة على القول الكثير صوابًا وخطأ، لما كان أكبر أديب هو أكبر الأدباء، ولكن أكبر الثرثارين[1].

ويستغل الرافعي بعضا من كلام طه حسين ليرد عليه، وقد زعم من قبل أنه لم يفهم رسائل الأحزان، ولم يفهم بعض كتب الرافعي أو مقالاته التي ألفها، فكيف به يفهم القرآن وكذا وكذا فيقول:« ويقول الأستاذ :إنه يفهم القرآن وكذا وكذا ولا يفهم كتابي، وأنا لا أصدق من هذا شيئًا، وأين حقائق البلاغة المعجزة في القرآن ممن إذا انتقدت بيت شوقي:

**يَا لُطفُ أَنت هُو الصَّدَى *** مَن ذَلك الصَّوتُ الرَّخِيم**

فهِمَ أن الشاعر يقول إن أرسطو كان ذا صوت رخيم. . . وأورد على ذلك أنه لا هو ولا شوقي سمع هذا الصوت. . . علم الله لو تقدم صاحب هذا القول إلى الامتحان في الأزهر وفسر لهم في البلاغة هذا التفسير لأعطوه «المكعب « كما يقول الأزهريون، والمكعب عندهم هو الصفر في درجات الامتحان! أيفهم هذا حقائق البلاغة في القرآن ودقائق الإشارات التي فيه؟[2]

ويتابع الرافعي نقده بأسلوب ساخر لطه حسين وأن الحديث عن الانتحال هو حديث عن طه حسين الذي انتحل الجديد والتجديد، بل سبقه إلى ذلك من قبله من خبت نيرانهم، وانطفأت حماستهم:« اجترأ على الأدب العربي بالمسخ والتكلف، وقال فيه بالرأي الأحمق، وأداره على الوهم البعيد، وتناوله من حيث يأخذه علماً ليتركه جهلاً وهو يحسب أنه آخذُه جهلاً وتاركه علماً، ثم كان أول من استعمل الركاكة في أسلوب التكرار كأنه يمضغ الكلام مضغاً، فنزل به إلى أحط منازله، وابتلى العربية منه بالمكروه الذي لا صبر فيه، والمرض الذي لا علاج منه، وصار ذلك طبعاً

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 98.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 98.

بالإدمان عليه، فلا يأتي – بالجملة الواحدة إلا انتزع منها الانتزاعات المختلفة، ودار بها أو دارت به تعسفاً وضعفاً وإخلالاً بشروط الفصاحة وقوانين العربية. والآفة الكبرى أنه كان يحتسب ذلك إبداعاً منه في الأسلوب وإحكاماً في السبك وطريقة بين المنطق والبلاغة![1]

ومما زاد من متانة رد الرافعي على طه حسين تعرضه لبعض القضايا العقدية خاصة في حديث طه حسين عن القرآن وتحديثه لقصة سيدنا إبراهيم عليه السلام، من ذلك قول طه حسين:« للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا ولكن ورود هذين الاسمين في التوارة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن أثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة. ونشأة العرب المستعربين فيها ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوارة من جهة أخرى فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام بسبب ديني وسياسي أيضًا. فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بهما عندما نريد أن نتعرف أصل العربية، ونستطيع أن نقول: إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة من اللغات السامية وأن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل من «جرهم« كل ذلك أحاديث أساطير لا خطر لها ولا عناء فيه«[2]، فيرد الرافعي في عنف شديد فانظر هذه الوقاحة في قوله «للقرآن أن يحدثنا« كأنه زَعْمُ زاعمٍ له أن يقول وأن لا يقول؛ وإذا لم يكف النص في كتاب سماوي تدين له الأمة كلها لإثبات وجود المنصوص عليه فما بقي معنى لتصديقه، وما بقي إلا أن يكون القرآن كما يزعم المستشرقون أساتذة طه حسين وأولياؤه كلاماً من كلام النبي – صلى الله عليه وسلم – نفسه، ومن نظمه وعمله كما نقل عن هذا الخرف المسمى كليمان هوار؛ فهو يدخله ما يدخل كلام الناس من الخطأ والغفلة والحيلة والكذب، فله أن يزعم ما شاء ولكن ليس علينا أن نصدق أو نطمئن، وإذا هو ذكر اثنين من الأنبياء، وإذا هو ورد فيه قوله تعالى: (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ

1 – المصدر نفسه، ص 85.

2 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 38.

وَإِسْمَاعِيلُ) فذلك غير كاف في رأي الجامعة المصرية لإثبات أن إبراهيم واسماعيلَ شخصان كان لهما «وجود تاريخي «، ولا أنهما هاجرا إلى مكة ورفعا قواعد البيت الحرام وبنيا الكعبة؛ وإذن فالقصة في رأي الجامعة المصرية من الأساطير الموضوعة ومما يلتحق بحيل الروائيين التي يشدون بها المعاني الاجتماعية، والسياسية. والتاريخية، ويؤتى بها في الرواية على أنها من الكذب الفني توصلا إلى سبك حادثة أو تقرير معنى أو شرح عاطفة«[1]. والحق مع الرافعي في هذا، وكل الخطأ في صف طه حسين حين تجرأ على كتاب الله تعالى، فبحكم منهجه الذي يشك في كل شيء أقحم القرآن الكريم في هذه المجازفة الخطيرة، وهذا ما لم يسبق لكتاب عصره آنذاك.

قصة إسماعيل وإبراهيم كانت تدور بين العرب أيام جاهليتهم، ثم ساقها القرآن على وجه محكم وبيان ساطع، ومن حاول الجهر بإنكار ما تتداول نقله أمة ويقرره كتاب تدين بصدقه أمم، كان حقًا عليه أن يسلك مسلك ناقدي التاريخ فيبين للناس كيف كان نبأ الواقعة مخالفًا للمعقول أو المحسوس أو التاريخ الثابت الصحيح، ولكن المؤلف لم يسلك في إنكار هذه القصة طريقة نقد التاريخ، فيحدثنا لماذا لم يسعها عقله «ذيل مقالة في الإسلام» أو كيف وقع حسه على ما يبطلها، أو من أين سمع أن مؤرخًا قبل صاحب قال ما يناقضها .إذن لم يكن مع المؤلف سوى عاطفة غير إسلامية تزوجت تقليدًا لا يرى فحملت بهذا البحث وولدته على غير مثال[2].

لقد كان كتاب طه حسين –كما رأينا من قبل– تمثيلا لموقف منهجي يدعي التجديد، ويهاجم القديم باعتباره لا غناء فيه للبحث العلمي[3]، وهو موقف أفضى به إلى إنكار ما تواترت به الرواية

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 130–131.

2 – محمد الخضر حسين، نقض كتاب الشعر الجاهلي، ص 69–70.

3 – ومن عجيب ما وقفت عليه في من تعقب معركة طه حسين والرافعي ما ذكره مصطفى الصيد في كتابه بعدما عرج على تفاصيل المعركة حيث يقول: "والحق أن كثيرا من ردود الرافعي قد انعكست فيها الذاتية حين الرد على أسلوب طه حسين والمسائل التي تطرق لها في كتاب الشعر الجاهلي، فكانت مقالاته أقرب إلى الهجاء منها إلى الموضوعية العالمية كما صرح بذلك بعض أنصاره"3. فمصطفى الصيد يزعم أنه بين في كلامه تناقض الرافعي في أكثر من موضع وتراجعه عن آراء كثيرة في تاريخ آداب العرب، مع عدم الخوض في القضايا التي رد بها الرافعي على طه وكانت متصلة بالدين، فإن أخطأ الرّافعي وجنح للذاتية في رده على طه حسين، فأين هي ردوده الدينية والتاريخية في تلك المواضيع أليست متصلة بالنقد الأدبي واعتبارها آليات تحليلية مثلا، أم أن الكتاب لا يحتوي إلا النقد الأدبي فقط، وكيف لا يقبل ذلك ولا يتكلم عنه وهو يطعن في القرآن العظيم أول مصادر الاحتجاج للغتنا، فالدكتور مصطفى الصيد قد غفل عن هذا بحجة أنه ليس متخصصا في ذلك، وراح يبين تناقض الرافعي في نقده الأدبي

في الشـــعر الجاهلي، مع علمه بخطر ذلك على القرآن وعلى تاريخ الأمة العربية، ولهذا كان رد الرافعي عليه نقيض منهجه ودعواه، فهو لم يتصـور في هذا التجديد سوى تبرير الهدم لتاريخ الأمة العربية، والتشكيك في تراثها الأدبي/ وما وراء ذلك من مس بالمعتقدات الدينية، وهكذا يمكن اعتبار الرافعي ممثلا للوعي الديني في مكافحته أي منهج لا يتعاطف مع تراث الأمة الأدبي ومعتقداتها الدينية[1].

**8-** أسلوب الرافعي في كتابه تحت راية القرآن، فيه ألوان من النقد مختلفة، وأساليب في البيان متباينة؛ ففيها التهكم المر، وفيها الهجوم العنيف، وفيها المصانعة والحيلة، وفيها ردّ الرأي بالرأي، وفيها تقرير الحقيقة على أساليب من فنون النقد، وفيها المراوغة ونصب الفخاخ للإيقاع، وفيها الوقيعة بين فلان وفلان، وفيها الزلفى إلى فلان وفلان، وفيها العلم والأدب والاطلاع الواسع العميق، وفيها شطط الإنسان ومرّ الهجاء، وفيها فن بديع طريف، فيما حكى الرافعي عن كليلة ودمنة[2].

**9-** يجنح الرافعي إلى عنصر التشويق في ردوده النقدية، خاصة تلك التي قالها على لسان الحيوان، وهي مقالاه على منوال كليلة ودمنة، وسنفرد لها تحليلا خاصة في الفصل التطبيقي من هدا البحث.

**10-** اعتمد الرافعي أسلوب السخرية في كثير من مقالاته في كتابه (تحت راية القرآن) كون خطاب السخرية ينبع من نفس ناقدة، عندها من التأمل وإعمال الفكر ما يكشف لها غمائز الأمور حتى لو بدت في أعين الناس سوية، ومن ثم تختلف حدة التهكم والسخرية حسبما يقتضي الموضوع[3]، وهكذا

---

فحسـب. وأين حديثه عن القديم والجديد وكيف رد الرافعي عليه، وكيف تناول مسـألة الذوق ومفهوم التجديد عند الرافعي أم أن هذا ليس من النقد الأدبي وليس من تخصصه، متناسيا بذلك أن جل آراء طه حسين من مارجيليوث وآرائه وتوسع فيها، وعمم الأحكام الفردية واتخذ الأمور الخاصة قواعد عامة، خرج بأحكامه الجريئة وآراء مارجيليوث بصياغة جديدة، لكن الرافعي غير ذلك، فهو كما قال الدكتور ناصـر الدين الأسـد لم يقف اثرا غير آثار القدماء، ولم يعمل منهج الشـك في أقل أحواله، وهذا لعمري مما يرد مقالة الصيد ويضرب بها عرض الحائط، دون أن ننسى بقية القضايا التي كان فيها الرافعي منصفا كما أخبر بذلك غير واحد من أمثال محمد الخضر حسين، وشكيب أرسلان، والعلامة محمود شاكر وغيرهم كثيرة.

1 – محمد الكتاني، الصـراع بين القديم والجديد في الأدب العربي، دار الثقافة، الدار البيضـاء، ط01، 1402هـــ-1982م، ص 1074.

2 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 164.

3 – عبد الحميد محمد بدران، أســاليب التشــويق في المقال الأدبي عند الرافعي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، العدد 32، إصدار 2017، ص1163.

سلك الرافعي مسلك مقالاته في مصنفه «تحت راية القرآن«، حيث جمع فيها بين النقد العلمي الجاد إذا ما تطرق لقضية أو مسألة متصلة بموضوع البحث، أو يعرض بمقالات ساخرة تصب في صلب الموضوع أيضا، ولا يخفى ما للخطاب الساخر من حجة مضمرة تقود لمعرفة حيثيات الموضوع أو معرفة حقيقة الخصم، فإذا ما ذهبنا لمقالاته الساخرة خاصة تلك المقالات التي أدارها على لسان الحيوان على طريقة كليلة ودمنة، أو حتى المضمنة في مقالاته النقدية في مسألة من المسائل، تميزت بدقتها في الهجوم، وشموخ السخرية فيها.

**11**- لم يسر الرافعي في كتابه على استواء واحد في أسلوبه، ففي المقالات الأولى منه تقرأ راي الرافعي هادئا متزنا فيه وقار العلماء وحكمة أهل الرأي ورحابة صدر الناقد البريء، فإذا وصلت من الكتاب إلى قدر ما، رأيت أسلوبا وبينا غير الذي كنت ترى، وطالعتك من صفحات الكتاب صورة جهمة للرافعي الثائر المغيظ المحنق، جاحظ العينين كأنما يطالب بدم مطلول، مزبد الشدقين كالجمل الهائج، منتفخ الأنف كأنما يشم ريح الدم، سريع الوِثاب كأن خصما تراءى له بعد ما دار عليه طويلا فهو يخشى أن يفرّ، وهو هنا يعني طه حسين وحده[1].

**12**- أكثر فصول كتابه (تحت راية القرآن) يطرد على مثال واحد إذا أنت نظرت إليه في جملته، فيبدأ كل فصل منها بأسلوب أليم من التهكم يفتنّ الرافعي فيه فنونا عجيبة حتى يبلغ نصف المقال، ثم يميل إلى طرف من موضوع الكتاب المنقود، فيتناوله على أسلوب آخر هو أقرب الأمثلة إلى ما ينبغي أن يكون عليه النقد الأدبي، لولا عبارات وأساليب هي لازمة من لوازم الرافعي في النقد إذا كان بينه وبين من ينقد ثأرا، بلة إنها نموذج عال في النقد العلمي الصحيح لولا تلك العبارات وهذه الأساليب[2].

بقي أخيرا أن أعرض رأي الرافعي في طه حسين لنتبين موقفه منه جملة وتفصيلا، ففي مقال عن ذكراه رحمه الله نشـرته مجلة الرسـالة في العدد 358 يقول الزيات وقد تجاذب أطراف الحديث مع الرافعي رحمه الله، وحكى له عجائب من أخباره كانت تحدث معه إلى أن قال:« ثم روي لي الأعاجيب مما يُلقى عليه إلقاء في النوم، وما يلهَمه إلهاماً في اليقظة، وعزا ذلك إلى قوة إلهية ترفده

1 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 163.

2 – المرجع نفسه، ص 165.

وتسنده. فقلت له ضاحكاً: وهل تعتقد أن من إلهام هذه القوة تلك الفصول المقذعة التي كتب النقد؟ فأجاب بلهجته الطفلية الحاسمة: أما ما كتبته (على السفود) فأكثره رجس من عمل الشيطان، وأما ما أدخلته (تحت راية القرآن) فكله إلهام من روح الله، فقلت له، أو بالحري كتبت، لأن مناقلة الحديث كانت لصممه تحريرية مني وشفوية منه: أتستطيع في هذه المناسبة يا صاحب (تاريخ آداب العرب) أن تجرد نفسك من ملابسات الخصومة وتُجمل لي رأيك الخالص في طه والعقاد؟ فأجاب الرافعي وعلى محياه الوردي سيما المعترف المقر، أما لك فأقول الحق. وما دمت لا أكتبه فلا أبالي أن تنشره:

إن طه عجيب التكوين جليل المواهب. وهو مدين بنبوغه لتوقد ذهنه ودقة حسه وقوة ذاكرته ولباقة حديثه ومزايا عاهته. ولو أنه انتهى كما بدأ لكان اليوم أحد عباقرة الدنيا. ولكنه بلغ المنزلة المرجوة قبل الأوان لأسباب غير طبيعية، فأعفى طبعه واطمأن إلى منصبه المضمون ومجده المكتسب، علمه علم الأديب يأخذ من كل شيء بطرَف، وأدبه أدب الصحفي تصرفه السرعة عن الإجادة، وأسلوبه أسلوب الوادي المنحدر يشتد جريانه ويقل عمقه، ذهنه لمّاع الذكاء ولكنه لا ينفذ، وقريحته واسعة الحيلة ولكنها لا تخلق. لذلك تجده مغسول الكلام لا أثر فيه لروعة الفن ولا لبراعة الفكرة. ولكنه قوي الشخصية جياش الحركة عذب السياق جميل العرض. وهو أشبه الناس بمهندس العرض في بيوت التجارة، يعرض البضائع في البترينات منسقة على نظام يملك البصر، ولكنها تظل بعد التنسيق كما كانت قبل التنسيق ملك غيره. وأحسبه إذا تنفس به العمر على هذه الحال يعود رجلاً له رأي مسموع في التأديب، ولكن ليس له أثر خالد في الأدب، ويلوح لي أن طه تعوزه العقيدة التي تخلق المبدأ، ومن هنا كان التناقض الظاهر في كل ما يصدر عنه من قول أو فعل[1].

على أنني أنقل تجربتي في قراءتي لتراث الرافعي وأقول: إن استيعاب خطاب الرافعي رحمه الله لا يمكن أن يكون مستقلا بقراءة مؤلف واحد دون غيره، بل الرافعي هو كل متكامل مبثوث في ثنايا منشوراته ومؤلفاته، إذ تتطلب قراءته صبرا ومصابرة، وكنت أيام قراءتها أعاني العبارة والفقرة، فأعيدها مرات ومرات حتى أفهمها بشعوري لا بلغتي فقط، فهو حين يرسل كلماته وإنما

1 – أحمد حسن الزيات، راي الرافعي في الأستاذين طه والعقاد، مجلة الرسالة، العدد 358، 13 ماي 1940م، ص 803.

ينشـرها عبر أثير أحاسـيسـها التي عاناها في صـمته الدفين، وروحه المخبوءة عن هذا العالم، يشكلها يوما بعد يوم في ثنايا الورق، وهنا مكمن الخطأ في قول من يقول إنه يتكلف، أو يتصـنع موضــوعاته وعباراته، وما هو عرف الرافعي ولا قرأه حق القراءة. ولله در العلامة محمود شــارك حين يقول: «جمهرة مقالات محمود شاكر» (2/ 707):

«وأما الرافعي الساخر، فهو الكلمة القصـيرة التي تبلغ ما لا تبلغهُ الثورات المسلحة. . . وأما الرافعي فهو الرافعي الذي لا تعرفه حتى تقرأه وتصبر على ملازمتهِ، وتعطيه من نفسك لتأخذ من بيانهِ ومن فنّهِ ومن بلاغته ومن فكره ومن حكمته. فهو كاتب حكيم قوي فلا يجدر بك أن تأخذ كلامه على النظرة الطائرة كما تقرأ مقالة في صــحيفة يومية لتســتفيد، بل اقرأه لتحس وتنفذ إليهِ وتهتز معهُ ثم تســتفيد. اقرأ «وحي القلم« تجد الرجل الذي حدّثناك به، وتجد البيان الغضَّ القوي المتدفق الذي يثير في نفســك التاريخ اللغوي المكتوب في دمك بالوراثة، وفي قلبك بالحب، وفي إحساسك بالأهوال النفسية التي تمر بك. فإن بيان الرافعي إذا تدبرتهُ وتدبرتهُ أيقظ فيك البيان لأنه بيان حر غير مقلد، وأوحي إليك بالفكرة المستحكمة والعبارة المجوّدة لأنه بيان سام غير مقيد، ثم يلهمك القدرة على التفكير، والإبانة لأنه «وحيُ القلم«»[1]. وتعجبني كلمة للأســتاذ وليد كســاب خادم أدب الرافعي ومن له الفضل في نشر كثير من مقالاته المجهولة في جزأين نشرتهما المجلة العربية، أعتبرها كلمة جامعة، نشـرها يوم 10 ماي 2017، تختصـر ما ذكرته في من يريد قراءة تراث الرافعي رحمـه الله حيث يقول: من أراد الرافعي الإنســان؛ فليقرأ (وحي القلم)، ومن أراد الرافعي الزاهد؛ فليقرأ (المســاكين)، ومن أراد الرافعي المُحبَّ؛ فليقرأ (حديث القمر) و (أوراق الورد)، ومن أراد الرافعي الفيلسـوف؛ فليقرأ (رسـائل الأحزان)، ومن أراد الرافعي الأكاديمي؛ فليقرأ (تاريخ الأدب العربي)، ومن أراد الرافعي في عصــبيَّته و نقدِه؛ فليقرأ (على السَّــفُّود)، ومن أراد الرافعي المسلم؛ فليقرأ (تحت راية القرآن)، ومن أراد البلاغة فعليه بالرافعي.

1 – محمود شــاكر، جمهرة المقالات، جمعها وقرأها وقدم لها: الدكتور عادل ســليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة –جمهورية مصر العربية، ط01، 2003م، ج02، ص 707.

## البعد الحجاجي في نقد الرافعي الساخر لطه حسين (بحث في الآليات والتقنيات)

✓ **تمهيد:**

حظيت معارك النقد الأدبي عبر التاريخ بعناية بارزة، حيث أرّخ لها أدباء ونقاد كثيرون، وأحاطوها بالدرس والنقد من مباحث متنوعة، قديمة وحديثة، منها كتاب الصـــراع بين القديم والحديث للكتاني، وكذا كتاب أنور الجندي المعارك الأدبية، وكتابه الآخر المســـاجلات والمعارك الأدبية، وغيرها مما صـنفه مؤرخو الأدب في العصـر الحديث، لتكون هذه المعارك تاريخا خاصـا لوحده، لما تميزت به من خصـوصـيات في الطرح، وتجديد في الأسلوب يتلاءم مع القضايا التي دارت حولها السجالات والخصومات، لكن الناظر في مجالات هذه البحوث يجد أنها قلما ســلطت الضــوء على مباحث جديدة في نظريات الأدب أو النقد، وإن وجدت فهي قليلة، ولعل مباحث الحجاج مما يعزّ علينا أن نجد له بحوثا كثيرة على غرار كثير من المباحث والدراســـات الجديدة، وأدب الرافعي ممن لم يحظ بشـــيء من هذا، عدا بعض المحاولات هنا وهناك، وأخص بالذكر المباحث الحجاجية والمقاربات التداولية على العموم، ولعل أخص ما يعز علينا وجوده هو دراســـة ومقاربة حجاجية لخطاب النقد الســـاخر عند الأديب مصطفى صادق الرافعي، الكاتب البارع الذي يتصرف في فنون الكلام فيجريها بخطة واســـتراتيجية مناســـبة، جعلت من كتاباته مادة مناســـبة لمقاربات عديدة لعل منها المقاربة الحجاجية التي تعد من أحدث النظريات والمقاربات، وتطبيقها في أدب الرافعي مما يهب أدبه مكانة مهمة في عصرنا الحالي، وهو ما سنسعى إليه من خلال بحثنا هذا.

وقد حظيت نظريات الحجاج بمكانة مهمة في الدراســـات اليوم، وذلك لدورها الناجح في كشف ملابسات الخطاب، وفهمه بصورة أوضح، خاصة وأنها استطاعت استقطاب جل أنواع الخطابات منها الثقافي والعلمي والسـياسـي والديني وغيرها، فأصـبح الحجاج موضـوعا لافتا للانتباه بسـبب حضـوره الكلي أو الجزئي أو الضـمني في مجموعة الخطابات، على اختلاف أنواعها، ولعل الخطاب النقدي الساخر عند الأديب الراحل مصطفى صادق الرافعي رحمه الله من الخطابات التي تســتحق النظر والدراســة والبحث فيها عن نظريات حجاجية، خاصــة

خطاب المعارك النقدية التي خاضـــها ردحا من الزمن مع ثلة من الأدباء المعروفين في تلك الحقبة، على رأسهم عميد الأدب العربي طه حسين، والفيلسوف الأديب عباس محمود العقاد رحمهم الله، وهذه الخصـــومات والمعاركة جدير بتطبيق نظرية الحجاج، وكشـــف اللثام عن تقنياتها وآلياتها، وســـبر أغوار الروابط والمســـارات الحجاجية التي آثر الرافعي في خطابه النقدي، الذي بات شـاهدا ومؤكدا على حيازته قصـب السـبق في تعصـبه للغة القرآن، والذود عن حياض ادب العرب، ففي نفس الرافعي اعتداد بالذات وشموخ واعتزاز بها، وتعصـب قوي للغة التي يرى أنه مؤتمن عليها، ورسول يهدي الناس إلى قواعدها وأصولها وجمالها، وقد قال فيما أخبر عن نفسه:« ثم إنه يخيل إلي دائما أني رسول لغوي بعثت للدفاع عن القرآن ولغته وبيانه«[1]. وقد شـهد له غير واحد بالبلغة في الأدب والكتابة، حتى من خصـومه وعلى رأسـهم عباس محمود العقاد الذي يقول فيه:« **إنّه لَيتفق لِهذا الكاتب من أسـاليب البيانِ ما لا يتفقُ مِثلُه لكاتب من كُتّاب العربية في صَـــدر أيامها**«[2]، **وكذلك طه حســـين حين قال فيه:« «وكذلك تظلم الأســـتاذ الرافعي إن قلت إن حظه من العلم باللغة العربية وآدابها وبدقائقها وأســـرارها قليل؛ وإنما الحق أن الذين يعلمون هذه اللغة كما يعلمها الرافعي قليلون جدًّا، وأحسـبهم يحصـون أيضًـا**«[3]. خاصـة وأن أسـلوبه كان فريد عصـره، له معجمه الخاص، وتصـويره الخاص، حتى إذا ما جنح للسـخرية أظهر طريقة لم يسـبق إليها، في النقد العلمي، أو الهجاء اللاذع للإطاحة بخصـــومه، فتميز خطابه النقدي الســـاخر بميزات وخصـــائص حجاجية، ســـنحاول بيانها والبحث في تقنياتها، ومعرفة هندســـة الحجاج في الخطاب النقدي الســـاخر عند الرافعي، وما هي منطلقاته وأطره، وأهم الآليات التي ارتكز عليها في هذا النقد الساخر.

1 – مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، ص 1023.

2 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 133.

3 – طه حسين، حديث الأربعاء، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، 2014م، ص 694.

✓ **منطلقات الحجاج عند الرافعي مع طه حسين:**

كان الرافعي يتمنى أن يتفرغ لكتابة النقد في نحو سنتين أو ثلاث تهدم العصر كله من جميع نواحيه الضعيفة، وتبني عليه أدبا جديدا، لأن هذا العمل، كما يقول:« ينشئ جيلا قويا جدا، ويقضي على التدجيل الصحافي المتفشي الآن، ويحدث في الأدب واللغة نهضة تنبعث بالحياة، ولكن هذا العمل لا يمكن إلا إذا تركت الوظيفة وتفرغت له وحده، ويظهر لي أن الوقت الذي نحن فيه غير صالح لمثل هذه الثورة فالبلاغ مثلا ترفض هدم زكي مبارك، والمقتطف يرفض هدم العقاد وقس على ذلك[1]، فلم يكن الرافعي ينطلق في نقده لخصومه من قاعدة شخصية لأنه لم يكن يضعف أمام أي أحد منهم، بل كان همه تصحيح مسار النقد آنذاك، الذي ضعف وهزل على حساب المحاباة وملاك الجرائد الذين لديهم نفوذ واسع، فاقوا الرافعي من الناحية الاجتماعية فلم يضرهم العوز والفقر، ولم تشغلهم الشواغل من أن ينصرفوا للبحث عن قوت عيشهم، بل كانوا في كفاف من ذلك كله، ومع ضغوط العمل والوظيفة، وقلة الوقت لدى الرافعي رحمه الله إلا أنه كتب وحرر في عدد كبير من الصحف والمجلات المصرية آنذاك، يبلور فيها نظرته للنقد، على غرار آرائه وكتبه التي ألفها ردا على الأدباء في تلك الفترة في عدد من القضايا التي كانت مطروحة ومتداولة آنذاك. من مثل كتابه «تحت راية القرآن« الذي ردَّ فيه على آراء طه حسين، وكذا كتابه على السفود الذي ردَّ فيه على العقاد، وجملة من المقالات المجهولة التي ظهرت مؤخرا رد فيها على العقاد ومجمع اللغة العربية أيضا وغيره.

لم يكن الرافعي ينطلق من قاعدة هزيلة، أو أسباب اعتباطية في نقد خصومه، بل كانت له أسباب جديرة وأحداث لم يكن هو البادئ فيها، ولا رمى بقلمه أو بنفسه على خصومه، وإنما دعاه الواجب وهو إذ ذاك حامل لواء العربية والبلاغة، ليؤدي مهمته الأولى وهي الدفاع عن القيم الإسلامية وما تحتويه من مبادئ وأصول، وما يتصل بها من قرآن وسنة وعربية،

1 – محمود أبو رية، رسائل الرافعي، ص 219.

فقد كان يؤلف الكتاب ويصدره ليتفاجأ بهجوم من طرف أحد الأدباء أو النقاد، أفيبقى مكتوف اليدين يقبل طعنا وهمزا ولمزا فيما يكتب؟ طبعا لا بل كان يعمل أن هؤلاء الذين يقصـــدون نقده إنما لا يريدون نقده هو بل نقد مشروعه العربي الإسلامي في الكتابة، فهو أديب الإسلام بحق، وليس معنى هذا أن الإسلام لم ينجب في العصر الحديث أديبا سواه، بل لأن الرافعي تميز بأمرين:

- أن أدبه الإسلامي يعد في أرق مستويات الأدب بالمقاييس الفنية.
- أن الروح والفكرة الإسـلامية قد تغلغلتا في كل ما كتب، ونضـحت بهما كل كلمة من كلماته، حتى فيما لا يخطر على البال أن للإســـلام به علاقة، بل فيما قد يظن أن الإســـلام يتناقض معه، ككتابته عن الحب مثلا، وباســتطاعتنا القول إن الرافعي هو أول من أوجد في أدبنا الحديث فنا يســمى (الأدب الإســلامي)، أي الذي يجمع بين فنية الأدب ومضامين الإسلام الفكرية[1].

ولعل ما ميز أدب الرافعي ومقالاته النقدية في ردها على خصـــومه هو طريقته في محاججة خصومه، حيث سخر لها تقنيات خاصة، تنطلق من علمه بهدف خصومه، والعمل في مقال على هدم فكرة أو معنى من المعاني التي يريدون بثها بين شـباب ذلك الجيل، الذي انتهز فيه الكثير من التغريبيين لفرض سيطرتهم عليه، ولكن الرافعي تفطن لهم ولغيرهم على غرار طه حسين الذي انتبه الرافعي لخطورة ما جاء به، وأدرك أنه من الخطورة بمكان أن يتمَّ مشروعُهم؛ إذ يهدفون إلى النيل من اللغة العربية والطعن في القرآن الكريم وإعجازه، وخاصـة بعد صـدور كتاب« في الشـعر الجاهلي« سـنة 1926م، فحسـم الرافعي أمره ونوى أن يكون لدعاة المذهب الجديد بالمرصـــاد، يفل آراءهم، ويدمغ حججهم، ويكشـــف دخائلهم[2]. وكان الرافعي كما يقول الدكتور إبراهيم عوض أول من تناول محاضرات طه حسين بالنقد[3].

---

1 – أحمد جاد صـالح شـاهين، القضـايا الفنية والفكرية في أدب الرافعي، كتاب مجلة الوعي الإسـلامي، الكويت، الإصـدار 176، 1440هـ–2019م، ص623.

2 – عيشة بنت إبراهيم الحسني، تداخل الأنواع الأدبية في مقالات وحي القلم للرافعي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في الأدب، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، اشراف: إبراهيم عبد الله البعول، 1436هـ، 1437هـ، ص08.

3 – إبراهيم عوض في كتابه "معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين بحث موضوعي مفصل"، ص 10.

والرافعي قبل أن يستوي خطابه النقدي الحجاجي ضد خصومه كيانا مشكلا من تقنيات يواجه بها خصومه لإيقاع التصديق والإقناع بقضيته والدفاع عنها، هناك منطلقات بنى الرافعي عليها خطابه مدارها على مقدمات يعول عليها وينطلق منها كمسلمة عنده، يجري عليها خطابه الحجاجي فيما بعدن والمقصود بالمقدمات، هي المقدمات المتعلقة بالقضايا التي منها الانطلاق فهي نقطة انطلاق استدلالي، من هذه المقدمات الوقائع والحقائق والافتراضيات والقيم وهرمية القيم والمواضع[1].

أ- **الوقائع والحقائق:** تنطلق أهمية الوقائع من كونها تمثل ما هو (مشترك بين عدة أشخاص، أو بين جميع الناس) لأنها معاينة يمكن أن يقوم بها الجميع، والتي تفرض نفسها على السامع الكلي، ومن هنا تأتي فكرة عدم قابليتها للدحض أو الاعتراض؛ لذا فإن المخاطب يمكن الارتكاز عليها بوصفها نقطة انطلاق في نصه الحجاجي[2]، والرافعي لو لم تكن هناك وقائع حادثة في مسيرته النقدية لما قرأنا له اليوم مصنفاته في نقد خصومه، فكانت تلك الوقائع سببا في معارك الرافعي من بعد واليت تختلف من مرحلة لأخرى مهدت لنشوب المعركة الكبرى بين الرافعي وطه حسين، لتصبح مقدمات لها، ويمكن تصنيفها كالآتي:

1- **الوقعة الأولى:** وقد بدأت في العقد الثاني من القرن العشرين للميلاد، منذ أن أخرج الرافعي كتابه النثري الأول (حديث القمر) وهو الكتاب الذي مدحه شاعر النيل حافظ إبراهيم، وقرظ الكتاب أيضا الأستاذ حفني ناصف، وطلبه الزعيم محمد فريد ليقرأه في منفاه، وإذا بالقراء أمام مقال في (الجريدة) ينتقد كاتبُه طه حسين، حديث القمر، ويتهمه بالعسر ويعترف أنه لم يفهم الكتاب، بل أكثر من ذلك ادعى أن كتابة حفني ناصف ليست من إنشاء حفني ناصف ولكنها من إنشاء الرافعي، ومهرها بتوقيع حفني ناصف، ليرد عليه الرافعي فيما بعد، وتكون هذه أول الحوادث التي مهدت للمعركة بين الرافعي وطه حسين. يذكر أن حفني

1 – عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال (مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكا)، ص 308.

2 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، دار كنوز للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط01، 1443هـ-2022م، ص 83.

ناصـــف كان من المدافعين عن الرافعي والعارفين بحقه مذ كان عاملا بمحكمة طنطا وذلك حين بعث رسالة للمسؤولين يقول فيها:« إن للرافعي حقًّا على الأمة أن يعيش في أمن ودعة وحرية، إن فيه قناعة ورضًـى، وما كان هذا مكانه ولا موضـعه لو لم يسـكن إليه، دَعوه يعيش كما يشـتهي أن يعيش، واتركوه يعمل ويفتن ويُبدع لهذه الأمة في آدابها ما يشـاء أن يُبدع، وإلا فاكفلوا له العيش الرخيَّ في غير هذا المكان«[1].

2- **الوقعة الثانية:** نقد طه حسـين لرسـالة (في العتب) وهي من ضـمن الرسـائل التي ألفها الرافعي في كتاب أوراق الورد، وقد نشرها الرافعي في جريدة (السياسة) التي يشرف على صـفحة الأدب فيها طه حسـين، ليعلق عليها طه حسـين قائلا: « إن أسـلوبها ربما راق أهل القرن الخامس أو السادس للهجرة، ولكنه لا يستطيع أن يروقنا في هذا العصر الحديث، الذي تغير فيه الذوق الأدبي ولا سـيما في مصـر تغيرا شـديدا[2]، ليكون فيما بعد رد الرافعي فتكون هذه الحادثة مقدمة ثانية ومطية أخرى للمعركة الكبرى بين طه حسين والرافعي.

3- **الوقعة الثالثة:** نقد طه حســـين لكتاب الرافعي (تاريخ آداب العرب) وخروجه عن الإجماع ورميه الكتاب بالنقص وبأنه لم يفهمه، وذكر هذا في «**الجريدة**« حيث قال: «إنه لم يفهم من هذا الكتاب حرفا واحدا«[3].

4- **الوقعة الرابعة:** وحدث مع تأليف الرافعي لكتاب (رسـائل الأحزان) في فلسـفة الحب والجمال، ويرسـله إلى جريدة السـياسـة، فإذا بالدكتور طه حسـين، بعد عودته من فرنسـا عام 1919م، يطلع على الكتاب ويعلق بأقســى ما في تعليقه قائلا:« وما رأيك في أني لا أفهم كتاب الأستاذ الرافعي؟ لا أفهمه، ولقد اجتهدت في أنْ أفهم، فقرأت وقرأت واستأنفت القراءة، ولكني لم أفهم شيئًا«[4]. وغريب أن يصدر مثل هذا الحكم، ويعلن به طه حسين بكل صراحة وهو من هو، ثم يتهم الرافعي فيما بعد بالمشـــقة والتكلف، وعانى الكثير في طبعه ونشـــره،

1 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 29.

2 – طه حسين حديث الأربعاء، ص 576.

3 – حسنين مخلوف، الرافعي حياته وأدبه، ص27.

4 – طه حسين، حديث الأربعاء، ص 693.

لتكون هذه مقدمة أخرى من مقدمات المعركة الكبرى، ووقعة كان لها حظ في معركة الرافعي وطه حسين، وتدور فيها سجالات في الصحف آنذاك.

5- **الوقعة الخامسة:** جمعت بها جميع ما حدث، فكأن الرافعي كان يجمع الأسباب لنفسه كي يعلن فيما بعد بدء المعركة الكبرى في نقد كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي). فقد خالف فيه طه حسين جمهور العلماء وما تعارفوا عليه من أصول في الدين والعقيدة، وكذا في اللغة العربية والشعر الجاهلي، خاصة وأنهم فصلوا بحوثا كثيرة قديمة وحديثة في هذه القضية، وكلما صنعه طه حسين أنه خالف حقيقة معروفة لدى الناس قاطبة، وأتى بمقالة يلوكها المستشرقون آنذاك وعلى رأسهم مارجيليوث ورواد مذهب الشك الديكارتي، أو من تشبعوا بثقافة الغرب ونهلوا من ثقافاتهم.

فهذه الوقائع يمكن أن تشكل مهادا واضحا لسيرورة المعركة النقدية بين الرافعي وطه حسين، كما أنها تكشف لنا الكثير من الذهنية الاجتماعية الخاصة بذلك المجتمع والتفكير النقدي وكذا طبيعة الخطاب الأدبي والحياة الأدبية عموما، وما أحدثته هده الوقائع في الممارسة الكلامية داخل الخطاب الحجاجي بوصفها آراء توجه العملية الحجاجية نحو المفارقة والاختلاف أو المماثلة والاتفاق«[1].

ولقد اتفقت طريقة الرافعي في التعامل مع هذه الوقائع ومع نقده طه حسين بالذات في هذه المقدمات، وكان في كل مرة يرميه فيها طه حسين بمقالة من مقالاته إلا ويرد له الرافعي الصاع صاعين، فمنذ أول نقد من طه حسين للرافعي عزم الرافعي على التصدي لكل من يرمي مقالاته خاصة من أولئك التغريبيين ومن يرومون إفساد دين الأمة ولغتها. وما يؤكد ذلك هي شخصية الرافعي التي يعتز فيها بنفسه وبدينه ولغته، ويعتز بكل ما ينتجه ويؤلفه[2]، فهو مثلا يتجاهل بعض المواقف التي حدثت معه من مثل تعرض سلامة موسى لكتاباته، وإعلانه أنه يتجاهله ولا يرد عليه حين نقد كتاب رسائل الأحزان حيث أعلن الرافعي أنه أهمل

1 - مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 84.

2 - كان الرافعي رحمه الله يعتز بأوراق الورد اعتزازه بأنفس ما أنتج في أدب الإنشاء، ويباهي ويفتخر. حياة الرافعي، ص 106.

سلامة موسى لأن كلامه سخيف لا يسمى نقدا«[1]. وللعلم فإن هناك أحداث وأسباب أخرى دعت الرافعي للدخول في معارك نقدية مبكرة، ولكنها لم تدم طويلا ولم تأخذ قسطا وافرا من ذلك، ولكننا ركزنا على ما يهم بحثنا وهو معركته مع طه حسين والأسباب التي دعت إلى نشوب المعركة بينهما.

وهذه الحقائق مرتبطة بواقع الحياة الأدبية آنذاك خاصة فيما بين الرافعي وطه حسين، وكانت جزءا من معركتهم الكبرى ومقدمة لها، وهي بدورها أكسبت خطاب الرافعي النقدي خاصة الساخر منه قوة من حيث اللغة والمهارات الخطابية الأخرى، وهذه الحقائق في أغلبها لم تكن محل اعتراض من طرف الجمهور، خاصة وأنها تستمد مصداقيتها من أصول متعارف عليه في المجتمع المسلم.

ويكفي أن نقول إن مشروع طه حسين وأضرابه مشروع تغريبي بالدرجة الأولى خالف فيه ما تواطأ عليه مجتمع العلماء، وما هو ثابت ومؤكد في مصادرنا عبر قرون خلت، فهو ينتمي إلى التيار الفكري الوطني الليبيرالي الذي يدعو للأخذ بأسباب التفوق الأوروبي، ويدعو كذلك إلى فكرة القومية التي تلغي الجانب الديني، وتقف في تعارض شديد مع فكرة الخلافة الإسلامية، وهو التيار الذي كان يتزعمه نفر ممن تلقوا دروسهم في سلك التعليم العلماني، واستكملوه في إنجلترا أو فرنسا، من مثل: أحمد لطفي السيد وغيره«[2]. وقد استند الرافعي على هذه الحقائق انطلاقا مما حدث معه من أجل الدفاع عن نفسه، وعن مبادئه، وكذا عن مشروعه الأدبي الإسلامي، فخاض في سبيل ذلك معارك كبرى دونت فيما بعد في تاريخ النقد الأدبي، وما ساعد الرافعي على ذلك هي منطلقات طه حسين نفسه التي ينطلق منها وهي مخالفة حقائق دينية واجتماعية، خاصة وأن الرافعي اتخذها نقطة انطلاق لتقوية حججه بالتعاضد مع الوقعة دون أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، كي تحظى بقبول أكبر من الجمهور، فمنذ أن كان طه حسين يدرس العصر الجاهلي في الجامعة كان الرافعي قد

1 – محمود أبورية، رسائل الرافعي، ص 97.

2 – إبراهيم الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي، الناقد والموقف، ص 160.

استمع لبعض محاضرات وينطلق في كل مرة يرد على مقالاته ومحاضرات ومؤلفاته، حتى بلغت المعركة أوجها حينما ألف طه حسين كتابه ( في الشعر الجاهلي) وقد بين الدكتور إبراهيم عوض في بحثه حيثيات تلك المعركة، كما بين الدكتور عباس بيومي عجلان وكذا محمد حسنين مخلوف في كتابيهما عن الرافعي ومعاركه تفاصيل ذلك، فالشاهد أن كتابات الرافعي النقدية كانت تتزامن مع ما يصنفه طه حسين وفي كل مرة يتصدى له بالرد.

وقد عمد الرافعي إلى الربط بين الوقائع والحقائق من حيث هي موضوعات متفق عليها (الدين، القرآن، اللغة العربية، وغيرها من المواضيع) ليحدث موافقة الجمهور على هذه الوقائع.

ب- **الافتراضات:** وهي شأنها شأن الوقائع والحقائق تحظى بالموافقة العامة، ولكن الإذعان لها والتسليم بها لا يكونان قويين حتى تأتي في مسار الحجاج عناصر أخرى تقويهما[1]، وهي أيضا آراء متصورة سلفا، وتكون موضع موافقة عامة، وقد تحفز بعض الوقائع نمطا من التفكير، بحيث يخرج من حدود الحقيقة إلى آفاق أخرى افتراضية مبنية على رؤى معينة، أو أفكار مسبقة عند المرسل والمرسل إليه، تعمل على إثارة مئات الأفكار عندهما، إلا أن اختيارهما يبقى مسألة خيال إبداعي، وضرورة سياقية«[2]، فمن ذلك مثلا ما قدم به الرافعي في كتابه تحت راية القرآن، وهو يقدم لمجموع ردوده على طه حسين حيث بين أنه لا يرد على طه حسين فقط، حيث يقول:« إنما نعمل على إسقاط فكرة خطيرة، وإذا هي قامت اليوم بفلان الذي نعرفه فقد تكون غداً في من لا نعرفه، ونحن نرد على هذا وعلى هذا برد سواء، لا جهلُنا من نجهله يلطف منه، ولا معرفتنا من نعرفه تبالغ فيه«[3]. فالرافعي يفترض أن هذا الفكر لا يقوم عند طه حسين فحسب، بل هو مشروع يقوم به غيره أيضا، ممن تفتحوا على الثقافات الأجنبية، لذا فهو ينطلق من هذه الفكرة للرد على طه حسين أو على غيره ممن ينتسبون لهذه التيارات الفكرية. لأن الأشخاص يرحلون والأفكار تبقى قائمة

1 – عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال (مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكا)، ص 309.

2 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 88.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 07.

وحية لينتهجها أناس آخرون يدعون لها، ولهذا فإنه كلما تسنت له الفرصة لمهاجمة فإنه يبادر بها ولا يترك مجالا أبدا.

وقد ركز الرافعي على جملة من الافتراضات المعينة له في خطابه الحجاجي، وبناها على واقع معيش آنذاك نتج عن التحولات الكثيرة في معركته النقدية، لأن القوم لا يعمدون إلى شبهة واحدة لبثها بل يقترحون ويفترضون تساؤلات فكرية متصلة بالموضوع الذي يريدون الحديث عنه، فكلام طه حسين مثلا عن الشعر الجاهلي هو جملة من الافتراضات استند فيها على منهج الشك الذي طرحه في كثير من أفكاره، لذا كان من الواجب على الرافعي مسايرته بطريقته تلك، لدحض شبهاته وردها.

ينطلق الرافعي في حجاجه لطه حسين حين ادعى بأن كتاب رسائل الأحزان لم يفهم منه شيئا، فيرد عليه الرافعي بافتراض منطقي ومقابلة لكلام طه حسين فيقول بعد أن بين طبيعة نقد طه حسين بطريقة ساخرة بأن يجب أن يكون منصفا، لأنه لا يستطيع أن يقطع كتاب الرافعي جملا جملا، وأن تجد من هذه الجمل طائفة غير قليلة (اسمعوا اسمعوا) فيها شيء من جمال اللفظ يخلبك ويستهويك (تنويم مغناطيسي بالبلاغة) وفيها معان قيمة لا تخلو من نفع، ولكن كل المشقة في أن تصل هذه الجمل بعضها ببعض وتستخرج منها شيئا«[1]، وهي كلها افتراضات من الرافعي في مقابل ادعاء طه حسين عدم فهم الكتاب، «إذن فالمشقة على طه حسين ليست في الفهم، ولكن في صلة الجمل بعضها ببعض، وأظن هذه المشقة بعينها هي التي تجعل من طبعك تكرار الكلام دائما (وهي صفة لازمة لطه حسين) في غير طائل ولا منفعة، وإذن فمن سبيلك أن تحس فهم كتاب التاريخ والحوادث وحدها دون سواها مما لا يقع في الذهن متصلا ...[2]« وافتراضات الرافعي أتت كلها معللة، منتهية لنتيجة منطقية يحاجج بها طه حسين، إذ كيف لطه حسين أن يدعي عدم فهم كتاب مكتوب بلغة عربية أصيلة، وهو من هو من مكانة أدبية راقية، فهذا الادعاء يقابله افتراض معلل من الرافعي

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 97.

2 – المصدر نفسه، ص 97.

لدحض شبهته فإما أن يذعن لقبول ما رد به الرافعي، أو يبقى غير فاهم للكتاب وهي مسبة في حقه. والملاحظ في هذا الرد أن الرافعي انطلق في حجته على ما مداره الواقع، فعرض الواقعة على هيئة ادعاء طه أنه لم يفهم مدعما بكلامه الذي يعزز ويقوي الحجة ضده، وبالتالي يكون رد الرافعي مدعما بحل أملا في أن يفهم طه حسين كتاب (رسائل الأحزان) حيث يقول الرافعي:« ألا يرى القراء كيف يتهافت الشيخ كأن في جوفه شيئا يغلي على شيء يتضرم؟ وكيف تقول (لا يمكن) إلا إذا كنت أنت من الممكن كله يا مولانا؟ ألا ليت شعري كيف يجمع الكلام العالي بعضه إلى بعض ويستخرج منه شيئًا وهو يراه ملء كتاب، إذا كان لا يستطيع جمع كلامه هو في مقال صغير حتى ينفي عنه مثل هذا التناقض العجيب الذي يأتيك بسطر مؤمن يلعنه سطر كافر؟[1]، فافتراض الرافعي هنا شكك في مقدرة طه الأدبية وبلاغته بطريقة ساخرة وطريفة، وتوقعه في إحدى النتيجتين؛ فإن كان طه حسين لا يفهم كتابه فهذا دليل على أسلوب الاستطراد والتكرار الذي ينقص من مكانته الأدبية والبلاغية (شروط الفصاحة) وعدم مقدرته على فهم كتاب تدل على عدم مقدرته على كتابة مقال صغير والأولى به ان يتخصص في كتب التاريخ فقط لوضوحها، وقد دعم الرافعي حجته بحجة شبه منطقية هي حجة التناقض (عدم التناسب) فحواها أن كيف لأديب كبير لا يفهم كتابا أدبيا؟!

يجيب الرافعي في مقال له بعنوان خنفساء ذات لون أبيض، على دعوى طه حسين بأن الشعر الجاهلي مصنوع محمول على أهله، حيث يقول:« «ولكني لن أقف عند هذه المباحث؛ لأني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي، بل جاوزتها وأريد أن أجاوزها معك إلى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها، ذلك هو البحث الفني واللغوي، فسينتهي بنا هذا البحث إلى أن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية أو الفنية أن يكون

1 – المصدر نفسه، ص 98.

لهؤلاء الشـعراء.[1]» انتهى. ليرد الرافعي على دعواه بأن كلامه محظ شـك وتخرص بعيد كل البعـد عن البحـث الفني اللغوي، حيـث يقول:« لا جرم كـان «البحـث الفني واللغوي» هو الأســاس الذي يقوم عليه مثل هذا الكتاب؛ إذ لا معنى للتخرص والحدس وقولك: أشــكُّ في هذا، وأُنكِر هذا، وأكبر الظن كذا، فكل عامّيٍّ وســوقي ونبطي وزنجي يســتطيع أن يتناول الميزان الدقيق فيميله ويجعله أكذب الموازين وأخبثها، ولا يعجزه أن يسوّغ فعله بعذر أو دليل، وإن لم يكن من القوة على ذلك والتوسع فيه بحيث يصلح أستاذًا«، فشك طه حسين بأن في الشـعر الجاهلي شـعرا كثيرا ليس منه، يقابله افتراض الرافعي بأن هذا الكلام لا يصـدر من أســتاذ الجامعة المكلف بالبحث اللغوي والفني الرصــين القائم على الأدلة، فكل الناس يستطيعون النفي والشك في ذلك، وضرب له مثلا من الواقع: أن العامي يستطيع أن يتناول الميزان الدقيق فيميله ويجعله أكذب الموازين وأخبثها، ولا يعجزه أن يسوغ فعله بعذر أو دليل.

وافتراضــات الرافعي متغيرة بحســب الموضــوعات ولكنها متفقة في الفكرة والمبدأ، فكلها تنصـب في الرد على طه حسين، ولكنها تختلف في محاججة المواضـيع التي تطرق لها في كتابه الشــعر الجاهلي، بناء على معطيات الوقائع التي حدثت بينهما، وقوة الافتراض تجعله محل تســليم إلى حين إثبات العكس، وذلك بحســب الأطروحات التي يعالجها الرافعي، ومن مثل ذلك كلامه عن طه حسـين، وافتراضــه أن طه حسـين مكره على طريقته في الأدب، لا لشـيء سوى لأنه يريد أن يكون مذكورا، لذلك اتبع سبيل غيره من المستشرقين ونحا نحوهم، لأن المقلد أســاس لا يصــنع شــيئا جديدا ولا يأتي بما يبهر العقول من وحي اســتنباطاته وبحوثه، وإنما هو تبع لغيره في ذلك، حيث يقول: «فطه حسين مكره على طريقته في الأدب إكراهًا ما دام يريد أن يكون شيئًا مذكورًا، وإنما كان سبيل مثله أن يتبع غيره ويقلد ويحتذي ولا يستنكف أن ينزل على رأي من هو أذكى منه ولا يأنف أن يدخل في قوانين الناس، فلما أبى ذلك وغلبته طبيعته وأراد أن يبتدع وما فيه من الابتداع شـيء، كان كل عمله أن يفسد عمل غيره؛ ولا طريقة إلى ذلك إلا أن ينقاد إلى الظن، ولا سبيل لاتباع الظن إلا الشك، ولا

1 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 19.

برهان على الشك إلا من غاية صاحبه، وهذه الغاية راجعة إلى الطبع والخلق وحالة الفكر، وكما يكون الشك أول اليقين في أهل الطباع السليمة والأفكار القوية والأذهان المرهفة، يكون آخر اليقين في ذوي الطباع المضطربة والأذهان البليدة[1]، ولذلك يرجع الرافعي تأثر طه حسين بآراء المستشرقين إلى ضعفه خياله، وبعده عن الصناعة الفنية في الأدب، واستسلامه لتقليد الزنادقة على غرار (مارجيليوث الفيلسوف الفرنسي المشهور)، وبعض من لا يوثق برأيهم ولا بفهمهم في الآداب العربية، ثم لولا هذه العصبية الممقوتة التي نشأت فيه من هاتين الصفتين إلى صفات أخرى يعرفها من نفسه حق المعرفة لكان قريبا من الصحة فيما يرى، ولتدبر الأمور بأسبابها القريبة منها، واستعان عليها بما يصلحها، ولتوقى بذلك جناية التهجم التي هي في أكثر أحوالها علم الجهلاء، وقوة الضعفاء، وكياسة الحمقى وعقل الممرورين[2].

وفي معرض جوابه عن الجديد والقديم، هذان المذهبان الشائعان في ذلك الوقت في مصر، وقد وقف الرافعي ضد هذا التيار الجديد لما عرف أصوله الفاسدة، ودعواه المتناقضة، فيقول ساخرا معبرا عنهم:« إن مساجد القاهرة ترى ألف سائح كل سنة ولا ترى في السنة كلها واحدًا من أهل الجديد«[3]، فيفترض الرافعي هنا هزؤا بالمجددين وإعراضا عن أفكارهم التي لم يرها الناس ولم يجدوا لها حسا ولا ركزا في مصر آنذاك والقاهرة، فالقاهرة لم تعرف المجددين القادمين من أقاصي الأرض، وقد نهلوا من ثقافة الغرب ثم جاؤوا، بل تعرف السياح الذين يتوافدون عليها في كل عام، فكأن هؤلاء السياح ما نادوا يوما بأنهم أتوا بالجديد، على غرار الذين قدموا بعد قضاء زمن في بلاد الغرب. ثم يفترض الرافعي بعد أن لصق بهم تهمة الخلط في الأصول ومعرفة اللغة وقبلها الدين والشريعة، وهذا خلط كله، حين ادعوا

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 212.

2 – صابر عبد الدايم، بين الرافعي وطه حسين تحت راية القرآن، مجلة الأدب الإسلامي، العدد 43–44–، 1425هـ–2004م، ص138–139. لم يغفل الرافعي كل المستشرقين بقوس واحدة بل ذكر أن بعض المستشرقين يستأنس بما حققوه في ميدان الأدب والدين والتاريخ، ومن هؤلاء المنصفين للفكر الإسلامي (توماس كارلايل صاحب كتاب محمد المثل الأعلى في كل شيء، و(الكونت هنري دي كاستري) صاحب كتاب:" الإسلام خواطر وسوانح)، والمستشرق (برنارد شو) الذي يقول ويؤكد أنه "في الوقت الحاضر كثيرون من أبناء أوروبا قد دخلوا في دين "محمد" أي الإسلام".

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 56.

بهذا كله أنهم أتوا بالجديد. وما جاء به المذهب الجديد هو محظ خلط، وما يدعيه هؤلاء المجددون يسمى خلطا، أم إنهم يقصدون بالجديد تغير الذوق وتبدله بما يواكب زمننا المعاصر، حيث يقول الرافعي مفترضا أنهم يقصدون الذوق، ليرد عليهم بما يخالف فهمهم للذوق وفساد طرحه فيه حيث يقول:« لعلكم تريدون الذوق، فكيف تصنعون وأنتم ترون لكل امرئ ذوقه، وتبصرون الأحوال تجري في ذلك بأشياء غريبة حتى في أجمل ما في الجمال، فلقد يكون أثقل ما في الثقل على بعض الطباع كثقل الفصاحة على طباعكم، وثقلكم أنتم على طباعنا فليس لكم في الذوق شيء لا يكون لنا مثله.

وفي مقال آخر يفترض الرافعي أن معنى ما كتب في كتاب الشعر أسفل العنوان في كتاب الشعر الجاهلي «تأليف طه حسين: أستاذ الآداب العربية بكلية الآداب بالجامعة المصرية»، معنى العبارة أن طه حسين أستاذ في الشعر والكتاب وكل ما يتصل بالإبداع الأدبي من معرفة بالشعر والنثر، والنقد وغيرها من علوم الأدب، ولكنه على العكس من ذلك وضرب له مثلا بكثرة أسماء الهر فيقول الرافعي مبينا أن هذا لا يثبت له أبدا، حيث يقول:« قرأت كتاب «الشعر الجاهلي» وقد كتب في عنوانه «تأليف طه حسين: أستاذ الآداب العربية بكلية الآداب بالجامعة المصرية». فما أكثر أسماء الهرّ وما أقلَّ الهر بنفسه، إن معنى العبارة أن الرجل أستاذ الشعر والكتابة وأساليبهما وما دخل في ذلك من تفسير ونقد، ثم تاريخ الأدب وتحليله وتصحيح رواياته وجميع مسائله والمقابلة بين نصوصه، ثم علوم الأدب المعروفة، كفنون البلاغة وفنون الرواية، فهذه «الآداب العربية»« فهذا هو المفروض أن يكون عليه بحسب الرافعي مادام أستاذا للأدب العربي، ولكن من المحال توفر ذلك:« ومهما ادَّعى أستاذها في الجامعة فلن يدَّعي أنه شاعر ذو مكانة، ولا أنه كاتب ذو فن، وإذا أسقطنا هذين فماذا يبقى منه إلا ما يتمحل من بعض الأسباب التاريخية، ثم ما غَناء هذه الأسباب وتاريخ الأدب قائم على الشعراء والكتاب؟.

ج- **القيم والهرميات:** تبرز القيم بوصفها أحد المنطلقات الحجاجية الأساسية التي يسعى المحاجج إلى ترسيخها عند المرسل إليه؛ والسبب في ذلك أن القيمة-مهما كانت- هي هدف يسعى إليه الإنسان لتعزيز حياته بأي شكل من الأشكال، وبغض النظر عن

أهمية القيمة، فإن إيمان المحاجج بها يدفعه إلى خوض غمار المدافعة من أجلها، ويرى بيرلمان أن «القيم تسجل عادة موقفا إما مع ما ترفع من شأنه أو ضده، أو أنها تغض منه دون مقارنة بشيء آخر»، ولذلك يؤكد أن عليها (مدار الحجاج بكل ضروبه)[1].

**والقيم نوعان:** قيم مجردة، وقيم محسوسة، فالمجردة مثل: العدل والحق، والمحسوسة من قبيل الوطن والمسجد وغيرها»[2].

وقد أدركت الأسرة الرافعية قيمة نسبها فتمسكت به وعملت بما يوجبه فإذا هي حيث هي علما وأدبا ودينا وتقى، وفي جوها شب وترعرع مصطفى صادق الرافعي فقد تولى أبوه أمر توجيهه منذ الصغر، فحفظه القرآن الكريم إلى أن أتقنه حفظا وتجويدا وهو في سن العاشرة، ولم يزل يتعهده بتعاليم الدين الحنيف إلى أن تأكد من أن الروح الإسلامية قد أخذت بمجامع قلبه، فنشأ الرافعي أديبا إسلاميا بامتياز ودافع وتبنى كل القيم الأخلاقية العالية وذاد عنها ضد أفكار التحرر، ورد عليها في مقالات كثيرة، ولعل ما يهمنا هي القيم التي ركز عليها الرافعي ودفعته للرد على طه حسين والتي يمكن إجمالها في ما يأتي:

- **الدفاع عن القيم الإسلامية والانتصار للدين والشريعة (بما فيها القرآن والسنة).**
- **الدفاع عن اللغة العربية وأصولها.**

ويمكن أن نجملهما في: قيم الحق وبيان العدل، ورد الباطل ودرء مفاسده.

ويكتسب خطاب الرافعي حجاجيته من عناصر مقالية ومقامية متعددة تمنح الكلام بفضل طاقتها الحجاجية، حظا أوفر من الإقناع، وتزيد من فعاليته، وتضاعف قدرته على الاستمالة والإذعان، كما تكشف عن علاقته بقوله، وتوضح موقفه فيها، وتعد القيم من أبرز العناصر التي يستند إليها الخطباء لتحقيق هذه الغاية ، لكونها تمثل منطلقا حجاجيا مهما يحظى بالموافقة العامة بين المخاطبين، ويسمح بتأويل الكلام، وتحديد المعنى الذي يجب أن يسند إليه، فضلا عن توجيه الملفوظات توجيها حجاجيا، يحمل المخاطبين على الاقتناع بصحة القضايا المعروضة عليهم، والتسليم بها، ويجعل الخطيب يبني انطلاقا من هذا التوجيه،

1 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 91.

2 – عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال (مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكا)، ص 310.

القضـــايا الجديدة التي يريد منهم الاقتناع بها[1]. والرافعي تحركه قيمه التي يتمثلها في خطابه تلك القيم التي تربى عليها وتعلمها مذ كان صـــغيرا تتعهدها أســـرته عليها، فيرفض فكرة ما بحجة أنها تعارض قيما معينة ويدعو إلى موقف ما باســم قيم محددة، وينعى على الخصــم ســـلوكا ما؛ لأنه يتنافى مع قيمة واحدة أو مجموعة من القيم«[2]. فكان الرافعي كثيرا ما يتمثل هذه القيم فيقول :« أنا لا أعبأ بالمظاهر والأغراض التي يأتي بها يوم وينســـخها يوم آخر، والقبلة التي أتجه إليها في الأدب إنما هي النفس الشـرقية في دينها وفضـائلها، فلا أكتب إلا ما يبعثها حية ويزيد في حياتها وسمو غايتها، ويمكن لفضائلها وخصائصها في الحياة؛ ولذا لا أمسُّ من الآداب كلها إلا نواحيها العليا؛ ثم إنه يخيل إلي دائمًا أني رســـول لغوي بعثت للدفاع عن القرآن ولغته وبيانه، فأنا أبدًا في موقف الجيش «تحت السلاح«: له ما يعانيه وما يكلفه وما يحاوله ويفي به، وما يتحاماه ويتحفظ فيه، وتاريخ نصـــره وهزيمته في أعماله دون سـواها؛ وكيف اعترضـت الجيش رأيته فنَّ نفسـه، لا فنك أنت ولا فن سـواك؛ إذ هو لطريقته وغايته وما يتأدى به للحياة والتاريخ«[3]. فالرافعي يرى من نفســـه مدافعا عن القرآن العظيم وعن شـــريعة الله، بعدما تهيأت له الآليات والمكتســـبات التي تعينه على ذلك، من معرفة بالقرآن وتفسيره، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وتشبعه بتعاليم الإسلام، ومعرفته الكبيرة باللغة العربية. فنراه يتمثل الدفاع عن القرآن ولغته وبيانه، وقد كتب في الرد على من يطعن فيهم من مثل طه حسين حين حرف المعلوم من الدين بالضرورة، خاصة ما ورد من قصص الأنبياء عليهم السلام، وقد طعن طه حسين في ذلك، حيث شكك في ورود قصة إبراهيم عليه الســـلام، وشـــكك أن تكون وقعت حقيقة ولو أن القرآن حدثنا عنها، حيث يقول الرافعي عن ذلك:« للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإســماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضـــا، ولكن ورود هذين الاســمين في التوراة والقرآن لا يكفي لا وجودهما التاريخي«، فهذا القول مجازفة خطيرة للطعن ما أخبر به القرآن العظيم وقصه علينا من خبر نبينا إبراهيم عليه السلام، بل لقد أنزل الله سورة باسمه عليه السلام، وتواترت قصته في سور عديدة، فيقول الرافعي ردا على هذا:« معنى هذا أن دعوى لله أن شيئًا حصل لا ينهض دليلًا على أن هذا الشـيء حصـل؛ ولله

1 – كمال الزماني، حجاجية القيم في خطبة الوداع، مجلة أبوليوس، العدد 01، المجلد، 06، جانفي 2019، ص81.

2 – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنياته واساليبه، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط01، 2008م، ص 242.

3 – مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، 2017م، ص 1023.

يعلم أن هذا يساوي في قوله :إن لله كذاب فيما قال![1]. ويعبر الرافعي عن رأيه في ثورته ضد طه حسين وقد قرب حمى الدين والقرآن، بأنه لا يريد التشنيع بكثرة مقالاته بل يريد بيان الحقيقة، ويكذب حرية البحث التي يدعيها القوم فيقول:« وأنا والله لا أريد التشنيع، ولكنني أريد أن أذكر حقيقة، أريد أن أقول لأقوام لا يرون رأينا ويدَّعون أن البحث أمر واجب حر وأنه لا يجوز لنا أن نقيد حرية الناس في آرائهم، أقول لهم :إننا لا نقيد حريتهم في عقائدهم، ولكننا نقيد آراء تلقَّن أولادنا وتشاع على أفراد الأمة ما بين متعلم وغير متعلم، ولا بد أن يكون ذلك داعية الضلال والفسوق، فإذا لم أطل بينكم الليلة فيسرد النصوص الواردة في هذا الكتاب وذكر العبارات الشنيعة التي لا تدل إلا على زندقة، فلأنني لا أريد إدخال الحزن على قلوبكم، ولأني لا أود أن أرى دموعكم تسيل جزعًا على دينكم وشرف دولتكم[2]. ويفصح الرافعي مبدأه في الدفاع عن القرآن والباعث له على ذلك:« إننا لا نتكلم في هذا إلا بباعث المحافظة على الدين، وليس ذلك بالأمر الذي يهم المسلم دون غيره، فإن كرامة الأديان على السواء يجب أن تكون محفوظة[3]. ويعبر الرافعي في مقطع آخر أنه لا يسمح بالطعن في دين المسيح عليه السلام وقد حرف وزوره الضالون من بني إسرائيل، ولا بالطعن في دين موسى عليه السلام، فما ظنك بالإسلام خاتم الرسالات، ودين الله العظيم:« إنني لا أسمح ولا أقبل أن يطعن أحد في دين المسيح –عليه السلام–ولا أقبل أن يطعن في دين موسى– عليه السلام–بالنسبة التي لا يرضى بها أحد أن يطعن على دين محمد–عليه السلام–فإن حرمات الأديان يجب أن تكون موفورة. إنني لا أخشى أن يقال :إننا نتكلم متعصبين تعصبًا دينيًا؛ لأنه إذا كان التعصب الديني هو المحافظة على كرامة الأديان جميعًا فإنني أول المتعصبين.

وفي مقدمة كتاب تحت راية القرآن يفتتح الرافعي هذا الكتاب برده لهذه الأفكار المستوردة والخطيرة، التي تضر بشبابنا المسلم، تضر عقيدته دينه، فهو لا يرد على شخص بعينه وإنما يرد على أفكار قد يتبناها اليوم طه حسين، ويتبناها غيره غدا، وهي سائرة في الناس إلى اليوم، وتجدر الإشارة إلى أن الرافعي قد تبنى في كتابه هذا فكرة الدفاع عن قيم القرآن

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 325.

2 – المصدر نفسه، ص 325.

3 – المصدر نفسه، ص 326.

والإســـلام، وكذا الدفاع عن العربية، حيث يقول:« نلفت القراء إلى أننا في هذا الكتاب إنما نعمل على إسقاط فكرة خطيرة، وإذا هي قامت اليوم بفلان الذي نعرفه فقد تكون غداً في من لا نعرفه، ونحن نرد على هذا وعلى هذا برد ســـواء، لا جهلُنا من نجهله يلطف منه، ولا معرفتنا من نعرفه تبالغ فيه. والفكرة لا تسمى بأسماء الناس، وقد تكون لألف سنة خلَت ثم تعود بعد ألف سنة تأتي، فما توصف من بعد إلا كما وُصفت من قبل ما دام موقعها في النفس لم يتغير، ولا نظنه سيأتي يوم يُذكر فيه إبليس فيقال: رضي الله عنه. ونحن مستيقنون أن ليس في جدال من نجادلهم عائدة على أنفســـهم، إذ هم لا يضـــلون إلا بعلم وعلى بينة! فمن ثم نزعنا في أسلوب الكتاب إلى مَنحى بياني نديره على سياسة من الكلام بعينها، فإن كان فيه من الشدة أو العنف أو القول المؤلم أو التهكم، فما ذلك أردنا، ولكنا كالذي يصف الرجل الضال ليمنع المهتدي أن يضل، فما به زَجر الأول بل عظة الثاني، ولهذا في مناحي البيان أسلوب ولذلك أسلوب غيره، ألا وإن أقبح من القبح ما جهله يسمى قبحاً، وان أحسن من الحسن ما جهله حسناً، ولكل معنى باعتباره موضع، ولكل موضع في حقه وصف ولكل وصف في غرضه تعبير، ولكل تعبير أسلوبه وطريقته، فهذا ما ننبه إليه. ولو كان أصحابنا غير مَن هم في الأثر والمنزلة لكان أسلوبنا غير ما هو في النمط والعبارة، والسلام. فأسهمت هذه القيم على تبليغ حجج الرافعي في نطاق أوسع، من خلال وعي المرسل بها، واحترامها، بما يحقق فاعلية جيدة للخطاب الحجاجي، وهو ما أفضـــى بالمســـؤولين في الجامعة إلى مصادرة الكتاب وحذف كل ما يشوب هذه القيم، خاصة وأن طه حسين لم يستطع الرد على ما حاجه به الرافعي في مقالاته فيما يتعلق بهذا الموضوع بالذات.

ولأن الحجاج ينشأ من فكرة الاختلاف في النظرة إلى القيم وتفاضلها لدى هذا الطرف في الحجاج أو ذلك، ولكن الفيصل هنا هو ما يملكه كل طرف من عدة علمية، وذخيرة معرفية، والرافعي مؤهل في هذا بصورة كاملة، فهو يمتلك ذخيرة الإقناع برأيه، والدفاع عن فكرته في هذا المنطلق«[1]، فمن ذلك مثلا ما تحدث به الرافعي عن اللغة العربية في دفاعه عنها،

1 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 93.

وكيف وظف القرآن والسنة في مقاله، الذي نبهته صحيفة عربية تصدر في أمريكا لو يتجنبه فسيكون أجدى، وسيملأ الدهر، ويحطم أهل المذهب الجديد حطمة كبيرة، فيقول معرضا محاججا لها:« وإذا أنا تركت الجملة القرآنية وعربيتها وفصاحتها وسموَّها وقيامها في تربية الملكة وإرهاف المنطق وصقل الذوق مقام نشأة خالصة في أفصح قبائل العرب، وردَّها تاريخنا القديم إلينا حتى كأننا فيه، وصلتنا به حتى كأنه فينا، وحفظها لنا منطق رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنطق الفصحاء من قومه حتى لكأن ألسنتهم–عند التلاوة–هي تدور في أفواهنا وسلائقهم هي تقيمنا على أوزانها، إذا أنا فعلتُ ذلك ورضيته، أَفَتُراني أتبع أسلوب الترجمة في الجملة الإنجيلية، وأسِفُّ إلى هذه الرطانة الأعجمية المعربة، وأرتضخ تلك اللكنة المعوجَّة، وأعين بنفسي على لغتي وقوميتي، وأكتب كتابة تميت أجدادي في الإسلام ميتة جديدة، فتنقلب كلماتي على تاريخهم كالدود يخرج من الميت ولا يأكل إلا الميت، وأنشئ على سُنَّتي المريضة نشأة من الناس يكون أبغض الأشياء عندها هو الصحيح الذي كان يجب أن يكون أحب الأشياء إليها؟. فهكذا يستفيد الرافعي من المقدمات الدينية التي ينطلق منها للرد على خصومه وفق القيم المرسومة لها، وهي منطلقات مناسبة لمحاججة خصومه، خاصة وأنها مؤيدة بسلطان الشرع، فالشرع حرم الطعن في آيات القرآن والشريعة عظمت اللغة العربية وحثت عليها، وجاءت الآثار متواترة للعناية بها، والذب عنها، وتعلمها وتعليمها ونشرها، ومن خلال سياسة الرافعي في مقالاته وطريقته وأسلوبه الفذ المتين سواء في الرد العلمي ومحاججة الخصوم أو بيان ذلك بأسلوب النقد الساخر، تمكن الرافعي من الانتصار على طه حسين في هذه المعركة، وكان انتصارا مؤزرا بتأييد وموافقة جمع كبير من العلماء والأدباء منهم الأمير شكيب أرسلان، ومحمد الخضر حسين، وعلماء الأزهر وعدد كبير من الأدباء والنقاد، رغم بعض المآخذات على الرافعي في طريقة الرد الذي ينحو فيه بعض القسوة أحيانا، وردود الرافعي ليست غريبة عليه فهو ذو شخصية إسلامية قوية، فكان نورا وهاجا في سماء الفكر الأدبي الإسلامي، ومصدر خير لهذا الأدب، حقق فيه روعة البيان والتبيان متضمنا المثل الأعلى للكشف عن الفضائل الإسلامية التي لا يتغير

جوهرها بل كلما بحث الباحثون في كل عصر، وجدوا سعادة الإنسانية التي ننشدها في ديننا الخالص، هذا اللون الجديد من الأدب الرافعي هو الذي أظهر وابان أدبا إســـلاميا للنفس الإنسانية التي تطمح في العز والسمو الروحي[1].

لقد نجح الرافعي بمقالاته النقدية الســـجالية التي كتبها تحت راية القرآن في إثارة العاطفة الدينية لدى علماء الأزهر، ورجال الثقافة، والرأي العام المصـــري، ومُمثّلي الشـــعب في البرلمان؛ فتتالتْ الردود على كتاب « في الشـــعر الجاهلي»، وقدّم أحد النواب من (حزب الوفد) مقترحا بمصـــادرة الكتاب وإحالة صـــاحبه على النيابة وإلغاء وظيفته فيما بعد، وانتهى الأمر بعد مناقشـــات طويلة بين البرلمان الســـعدي والحكومة العدلية إلى أزمة وزارية، إذ لوّح رئيس الوزراء عدلي يكن بالاســـتقالة، وأصـــرّ ســـعد زغلول رئيس النواب على حقّ المجلس النيابي في الاعتراض على الحكومة، وعلى وجوب تنفيذ رأي الأمة. فتعقّدت القضـــية، و« طُرحت مســـألة الثقة في الحكومة، فبدأت التنازلات من الجانبين لإنقاذ الموقف، وعبّر وزير المعارف عن اســـتعداده لســـحب نســـخ الكتاب. لكنّ ذلك لم يُرض رئيس المجلس، فهدّد بالاستقالة. ثمّ لعبت المصالح السياسية دورا هاما، فتمّ تصالح بين الشقين في ساعة متأخرة من الليل ســـحب بمقتضـــاه النائبُ الوفدي عبد الحميد البنان اقتراحه، وقدّم بلاغا إلى النيابة العمومية للتحقيق مع الدكتور طه حسين فيما كتبه طعنا على الدين الإسلامي«[2].

- ✓ **آليات الحجاج الساخر عند الرافعي مع طه حسين:**

حظيت السخرية بحضور قوي في آداب الأمم منذ زمن بعيد، فلا يخلو أدب منها، شعرا كان أم نثرا، لأنها قوام الأفراد والمجموعات من أجل التســلية عن النفس، وإبعاد الكآبة والقلق والكرب عن الأرواح، وهذا حسب مقصد المتكلم في خطابه، إذ مقصدها الأول هو التسلية والخروج من الضجر والتعب، ومن أهدافها أيضا توظيفها في سياق الرد والدفاع عن النفس،

1 – نجاة محمد عبد الماجد العباســـي، الجانب الديني في أدب الرافعي، بحث مقدم لدرجة الماجســـتير في الأدب العربي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1406هـ–1986م، ص 272–273.

2 – مصطفى الصيد، السجال خطابا نقديا، قراءة في المعارك الأدبية بمصر في النصف الأول من القرن العشرين، مكتبة المتنبي، سلسلة دروب، المملكة العربية السعودية، ط01، 2018، ص 264–265.

مهاجمة الوضع الراهن في الأخلاق والسياسة والسلوك والتفكير، وبالطبع فلأن هذا الوضع الراهن لا بد من أن يكون محصلة لممارسات عدة خاطئة في سابقة، مما ينذر بأخطار ينبغي التحذير منها.

وإن البحث في البعد الحجاجي للخطاب الساخر من أجل استنباط التقنيات الحجاجية الموظفة في ذلك يستلزم النظر في مختلف الآليات التي وظفها المحاجج لدفع الاباطيل والافتراءات، من أجل دفع خصمه إلى حلبة الاستسلام، وحمله على الإذعان والتسليم، إذ هذا هو غرض الحجاج في النهاية، ومحاولة جعله يتبنى الأطروحات والأفكار التي يبسطها ويقدمها المحاجج أو يتراجع على ما كان يتبناه ضدها، ولخصوصية الخطاب ارتأينا تتبع الاستراتيجيات الحجاجية التي سلكها الرافعي في نقده الساخر، في كتابيه تحت راية القرآن في نقده لطه حسين، وكتاب على السفود في نقده لعباس محمود العقاد.

وقد عمد الرافعي في مناظراته ومعاركه النقدية خاصة مع (طه حسين) إلى تهذيب لغته، وكد ذهنه، والتريث في إعداد المقال ليصدر في أجود صورة، حيث كانت فكرته تختمر في ذهنه أياما وليالي، يحيط فيها بالموضوع، وسعة إطلاع لا تعرفها لغيره، وقد مدح الأستاذ لطفي السيد أسلوب الرافعي حين قال: وأما أسلوب الرافعي فإنه سليم من الشوائب الأعجمية التي تقع لنا في كتاباتنا نحن العرب المتأخرين، فكأني وأنا أقرؤه أقرأ من قلم المبرد في استعماله المساواة وإلباس المعاني ألفاظًا سابغة مفصلة عليها، لا طويلة تتعثر فيها، ولا قصيرة عن مداها تُودَّى ببعض أجزائها[1]، وأديب يمتلك كل هذه المقدرة في الكتابة، إذا ما حولها لأسلوب ساخر فسيكون خطابه لاذعا، مهدما لكل من يأتي أمامه ويجابهه، فلا غرو أن نجد في خطابه الحجاجي حجاجا مليئا بالآليات والأساليب التي تجعله في نظره على الأقل- ظاهرا على خصمه بلا منازع[2].

1 - محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 51.

2 - عمر محمد إبراهيم محمد، الخطاب في مقالات "وحي الأربعين" للرافعين مقاربة تداولية، مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود، العدد 34، الإصدار الثاني، أكتوبر، 1442هـ-2021م، ص 97.

وللعلم فإن هذا الصنف من المقالات التي وقعت بين الرافعي وطه حسين هي من صنف المقالات النزالية، وهي لون من ألوان المقال الأدبي، تعالج ثورة المعارك الأدبية والفكرية بين الأدباء، وتعبر عن الصـــراعات المختلفة حول مختلف القضـــايا التي يعج بها المجتمع، واصطراع الآراء حول وجهة معينة«[1]. فلم تكن المقالات مجرد مقالات بصورة عادية بل هي نزالات ومعارك يتم الالتفات فيها للخصـم ليصـبح الموضـوع فيها هو الخصـم في حد ذاته أحيانا، فهو إما يهدم فكرا، أو يبني قناعة، أو يبطل رأيا، أو ينصـــر اعتقادا، كل هذه الأهداف–وغيرها–تتطلب الإفادة من طاقات اللغة ومســـتوياتها المختلفة[2]، وللرافعي قدرة عجيبة في اسـتعمالها، خاصـة حين يتعلق الأمر بالرد على خصـومه، وسـنكتفي من هذه الآليات بـ:

- **الآليات البلاغية**
- **الآليات شبه المنطقية**

كونها الأكثر حضورا في الخطاب النقدي الساخر عند الرافعي، كما سنتبعها بمبحث عن النقد المثلي عند الرافعي، وهي جملة المقالات التي كتبها على منوال كليلة ودمنة، ســـخرية بطه حسين والعقاد.

**أ- الآليات شبه المنطقية:**

من البديهي أن صـاحب كل خطاب حين يؤسـس له في ظل خصـومة أو معركة نقدية، يجعله قائما على البرهنة والاسـتدلال، عبر آليات وطرائق تشـبه الترتيب المنطقي للأسـباب والنتائج، كأن يقدم المتكلم قولا أو مجموعة من الأقوال موجهة؛ لجعل المخاطب يقبل قولا آخر، سواء أكان صريحا أو ضمنيا، ويثير تصنيف الآليات شبه المنطقية حيرة كبيرة، إذ هي متأرجحة بين قطبين متناقضين، فإما أن تكون منطقية أو لا منطقية، أما تشابهها بالمنطقية

1 – رابح فروجي، المقالة النزالية عند الأديب محمد الســـعيد الزاهري، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد 08، العدد 02، 01-06-2011م، ص 132.

2 – عمر محمد إبراهيم محمد، الخطاب الحجاجي في مقالات "وحي الأربعين" للرافعين مقاربة تداولية، ص 97.

فهو ما يســـتدعي الحيرة، غير أننا نعلم كذلك أن الحجاج في جوهره ينبذ قانون الكل أو لا شـيء، ويرفض الصـرامة في ضـبط الحدود والفروق ، ويجد في المنطقة الوسـطى المتصـفة بالغموض تربة خصـــبة، فحقيقة هذه الحجج تســتند إلى مبدأ منطقي كالتطابق والتعددية أو التناقض، ولكنها خلافا للحجج المنطقية أو الرياضـــية، ومع ذلك فإن من يخضـــعها إلى التحليل ينتبه في وقت قصـير إلى الاختلافات بين هذه الحجج والبراهين الشـكلية، لأن جهدا يبذل في الاختزال أو التدقيق –يكون ذا طبيعة لا صـــورية–يســـمح بمنح هذه الحجج مظهرا برهانيا ولهذا الســبب ننعتها بأنها شــبه منطقية[1]، وهي الحجج التي أخذت من المنطق بنيته وقبولها للصــياغة المنطقية؛ وافترقت عنه في كونها ملزمة، وتســتمد الحجج شــبه المنطقية قوتها الإقناعية من مشابهتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية في البرهنة[2]، وهذا يمنحها قالبا منطقيا شـكليا تجمع فيه المعطيات وتكيفها بشـكل يجعلها شـبيهة باسـتدلال منطقي[3]، وذلك باعتمادها على البنى المنطقية مثل: التناقض وعدم الاتفاق، التماثل والحد، وغيرها كثير.

وسنرصـد هذه الحجج شـبه المنطقية في خطاب الرافعي النقدي السـاخر في معركته مع طه حسين.

– **التناقض وعدم الاتفاق:** وهو أن تكون هناك قضـيتان مشـكلتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها، في حين أن عدم الاتفاق أو التعارض بين ملفوظين يتمثل في وضـع الملفوظين على محك الواقع والظروف أو المقام لاختيار إحدى الأطروحتين وإقصـــاء الأخرى فهي خاطئة، فقد يأتي المحتج بقضـــية ثم يأتي بنقيضـــها، حيث يلجأ إلى الدفاع عن أطروحته مبينا أنها تتعارض مع أحرى، وبالتالي يســتحيل الجمع بينهما[4]، فالحجاج يؤكد أطروحة ما

1 – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص191.

2 – عبد الله صولة، الحجاج وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، ص 325.

3 – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 191.

4 – خديجة بوخشـة، محاضـرات في النظرية الحجاجية، دار ومضـة للنشـر والتوزيع والترجمة، الجزائر، ط01، 2021م، ص 49.

مبينا أنها لا تتفق مع أخرى[1]، وقد أفاد الرافعي من هذه الآلية في محاولة منه لرد كلام طه حسين ففي كلام الرافعي في مقال له بعنوان: فيلسوفة النملة، وذلك في سياق حديثه عن كلام طه حسين في شعر المهلهل حيث قال: وقد كنا نصحنا لطه في حديثنا معه أن يتثبت إذا كتب في جملة جملة ومعنى معنى، فإذا فرغ من الإملاء رجع إلى كلامه فعارض بعضه على بعض ليتقي المناقضة، فإنه قد يبني ويهدم على نفسه في بضعة أسطر...« فهنا يبين الرافعي تناقض مقالات طه حسين في عرضه لقضية الشعر الجاهلي، وأن من كلامه يصدر التناقض، فيختلف بعضه عن بعض، ويرجع الرافعي ذلك إلى أن طه حسين لا يتثبت وهو يكتب في قضية مهمة، تحمل أبعادا وخصوصيات تتجاوز الأدب والشعر، ومن ذلك كلام طه حسين عن الشخصية الشعرية، ويسأل الرافعي ما هي هذه الشخصية الشعرية عند طه حسين؟ لينقل كلام طه حسين فيها، وذلك حينما ترجم لمهلهل ولماذا سمي بذلك؟ حيث يقول طه حسين:« وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب فيه هلهلة واختلاط، ولكنا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها في شعر امرئ القيس وعبيد وابن قميئة وكثير وغيرهم من شعراء العصر الجاهلي؛ فقد كانوا جميعًا مهلهلين إذن؟ غير أننا لا نستطيع أن نطمئن إلى أن يهلهل شعراء الجاهلية جميعًا الشعر بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت في القوة والضعف وفي الشدة واللين وفي الإغراب والسهولة، وإذن فمن الذي هلهل الشعر؟ هلهله الذين وضعوه من القصاص والمنتحلين، وأصحاب التنافس والخصومة بعد الإسلام. اهـ[2]، فهنا يزعم طه حسين أن شعر المهلهل فيه هلهلة واختلاط، غير أننا نجد هذه الهلهلة في شعر امرئ القيس وغيره، ليشك في هلهلة جميع الشعراء، بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصية مختلفة، فهو من جهة يشك في أن شعر الجاهليين مهلهل، ومن جهة أخرى لا يطمئن إلى هذه الهلهلة، وهذا تناقض صارخ منه، ليرد عليه الرافعي في قوله:« فالشخصية عنده هي الجزالة والفخامة أو الرقة والسهولة، كان كل شاعر لا يكون شاعرًا إلا إذا لزم نمطًا واحدًا بعينه، وهذا خطأ مبين وضلال بعيد؛ فليس من شاعر قديم أو حديث، بل ليس شاعرٌ يُعَدُّ شاعرًا إلا إذا أعطى المعاني خير ألفاظها؛ جزلة

1 – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 192.

2 – طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 172

في مقام الجزالة، ورقيقة في مقام الرقة؛ ولا تجد من يلزم طريقة واحدة في اختيار اللفظ إلا إذا لزم فنًّا واحدًا في المعنى، كالشاعر الغَزِل المتهالك في نسيبه، فإن هذا الغَزَل لا تحسن فيه إلا ألفاظ في رقة الدموع والتنهدات، وأنت تعرف أن بشار بن برد هو القائل:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دما
إذا ما أعرنا سيدًا من قبيلة ذرا منبر، صلى علينا وسلما!

وهو القائل في جاريته «ربابة»:

ربابة ربة البيت تصبُّ الخَلَّ في الزيت
لها عشر دجاجات وديك حسن الصوت

قد قيل له في ذلك فقال: إن هذا في ربابة خير من قول امرئ القيس في معلقته! وذلك قول صحيح؛ لأنه يعبث بربابة ويداعبها، ويكاد شعره يكون قرصة رقيقة في جلدها[1].

فيبين الرافعي هنا في سياق رده على قضية هلهلة الشعر عند مهلهل وغيره، حيث يبين أن الشخصية عند طه مرتبطة بالجزالة أو الفخامة والرقة والسهولة، كان كل شاعر لا يكون كذلك إلا إذا لزم نمطا واحدا بعينه، وهذا خطأ أوقعه في التناقض مع أقواله المبنية على الشك، فالشعر مبني على السياق والمقام، ولكل مقام مقال. وضرب له أمثلة من خلال شعر بشار بن برد، وشعر طرفة بن العبد فيما بعد.

يقول الرافعي: «وإن مجرد القول بعدم وجود شعر لأهل الملل غير الإسلامية من شعراء الجاهلية وعصور الخلفاء الراشدين ودولتي بني أمية وبني العباس هو قول يناقضه الواقع، ويكفينا ما حكاه الأستاذ الفاضل في محاضرته بأن هناك مجموعه كبيرة اسمها: شعراء النصرانية، وأن هناك طائفة أخرى منسوبة إلى شعراء أهل الملل والديانات الأخرى؛ إذ الأصل في الناس إذا ما رووا أن يحكموا الصدق، ولا يصح نسبة الكذب إليهم لغير علة ظاهرة، وكل رواية لا تناقض العقل ولا تتنافى مع المشهور عن أخلاق من نسبت إليه والمتعارف من عاداته وطباعه ووسطه الذي نشأ فيه وبيئته التي تربى في أحضانها، لا

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 282.

يمكن ولا يصـــح أن يســلَّم بالشــك فيها، كما أنه لا يتفق مع كرامة العلم واعتلاء عرش الأستاذية أن يتربع الأستاذ بسرد التهم جزافًا إلى طوائف وجماعات بغير حجة قائمة عليهم تبعث اليقين إلى كل من عرضت عليه من أهل الحصانة، ومن باب أَولى إن الأمانة تقضي بالتريث في الحكم بالإدانة في أية تهمة؛ لأن من ألزم اللزوميات لمبادئ العلم رجوعها إلى قضايا يقينية وإلا فقدت قيمتها؛ لأن ما يرتكن على قضايا تخمينية أو تصورية إنما يرتكن على أساس لا هو بالمأمون ولا هو محل للثقة والاعتبار[1].

وفي سياق آخر يعتبر طه حسين حرية الرأي كالحيلة على القانون، فحرية الرأي تتيح له قول ما يريد، بصورة مختلفة عن التعبير المباشر، لأنه يبرره بتصورات وأفكاره تدعو للتجديد وتغيير الأفكار، ومســـايرة الحاضـــر وغير ذاك، وهو ما يعتبر حيلة، وهذا تناقض، فالحرية التي تطعن في الثوابت بحجة التجديد مردودة ومرفوضـــة لأنها لا تعبر عن الحقيقة والواقع، ويرد الرافعي بقوله:« وقد أصـــبح طه حســـين في زعمه حرية الرأي كالحيلة على القانون؛ تقع معها الجريمة ثم تكون بها البراءة، وكم من لص ومزور وفاتك وأشـــباههم قد برأتهم المحاكم كما برأت الجامعة المصرية طه حسين في أسلوب واحد، لمكان الحيلة لا لموضع البراءة، وكم من غفلة جازت على القانون ما دام قائمًا على إيجاد المجرم أولًا ثم يجيء القاضـــي في المحل الثاني، وكان الوجه أن يقوم على رد الناس عن الجريمة قبل وقوعها، وهذا فرق ما بين القانون والدين؛ فالدين قانون الأمة كلها وقانون الفضيلة الإنسانية عامة؛ وهو العقل العام للخلق، أما القانون فهو للمجرمين وللرذيلة خاصة وهو العقل الخاص لبعض الخلق؛ وإذا أهملوا الأول وغنوا منه بالثاني دفعوا بالأمة كلها في ســـبيل الإجرام والرذيلة، ومن ثم تعرف مكان علماء الدين في الأمة وهم الذين يعمل طه وأمثاله في تحقيرهم وتهوين أمرهم حماقة وجهلًا وسوء نظر وسوء دِخْلة«[2]. فيناقش الرافعي هذا الرأي بأن من اللصوص من تبرئه هذه القوانين، وتقع الجريمة لتصـبح منها البراءة، مثل ما برأت الجامعة طه حسـين

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 74.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 305.

في أقواله وما كتبه في (الشعر الجاهلي)، وفرق ما بين القانون والدين، لذا لم يعرج عليه طه حسين لتعارضه مع مبادئه وتصوراته وأفكاره، فالحرية في الدين مكفولة في حدود المعقول والشرعي، أما في القانون فالتحايل فيها يفضي إلى صور سيئة لها، وهذا القول بالحرية له تبعات أخرى نتجت عنه في عصور لاحقة حتى أضحى التمرد على الشرائع حرية والقول في الدين بمعتقدات وأفكار منحرفة حرية وهكذا، فالحرية الحقيقة ما كانت في ظلال الدين والمبادئ الاصيلة لا أن يكون منبعها قوانين وضعية بشرية تحكمها أهواء وتصورات تخضع لشهوات وأفكار منحرفة.

ويمكن توضيح ذلك من خلال المخطط التالي:

وفي المقال نفسه يرد الرافعي على الجامعة وتجاهلها لآراء طه حسين المخالفة للعلم والدين، بسبب الحرية المكفولة له منهم، حيث يقول:« وهذا كله يوضح لك غفلة الجامعة المصرية غفلة تحتاج إلى غسل عينيها بمحلول مطهر، فالأمة تنظر إلى الجامعة على أنها منها، والجامعة تنظر إلى جمالها في مرآة من وجه طه حسين، فكل ما رأته الأمة شمالًا رأته هي في طه يمينًا، وما من هذا العكس بد ما دام النظران مختلفين، والعكس ينشئ الغلط؛ فمن الطبيعي في أحد النظرين أن تكون الجامعة موضع غلط الأمة وفي النظر الآخر أن تكون الأمة موضع غلط الجامعة[1]. فيستند الرافعي على حجة التناقض، فأنشأ مفارقة بين ما يجب أن تتبناه الجامعة في الدفاع عن ثوابت الأمة، وبين النتائج السلبية التي طرحها موقفها من طه حسين وما أتى به، فالجامعة في نظر الأمة لها مكانة مهمة في حفظ العلم ونشره،

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 305.

والمحافظة على الثوابت والأصـــول للأمة، غير أنها تجاهلت كل هذا وضـــربت به عرض الحائط، لتصبح الجامعة موضع الغلط بعد أن كانت مركز حفظ الأمة. ويمكن بيان ذلك من خلال المخطط الآتي:

– **التماثل والحد في الحجاج:** قد يكون للكلمة نفسها تحديدات متنوعة، فتكون الحجة في تحديد وضـبط المفهوم للمصـطلح نفسـه، ذلك أن (الألفاظ «أو المصـطلحات« المرتبطة بعلاقة ما توجد في حال تفاعل دائم؛ ليسـت مجموعة من الألفاظ من نفس اللغة أو اللغات الأخرى التي يمكن أن ترتبط بالأولى فحسـب، ولكن يمكن أن ترتبط مع مجموع التحديدات الممكنة الأخرى لنفس المصـطلح، وهذه التفاعلات لا يمكن إلغاؤها؛ بل إنها أسـاسـية على وجه العموم لكي يكون الحجاج فعالا«[1]، بمعنى أن يعمد المحتج لفكرة إلى التعريف وضبط الحدود« بين العنصر المعرِّف والعنصر المعرَّف إلا أن ما يقدمه من تعريفات «لا تنتمي البتة إلى نظام شـكلي بل تدعي قيامها بدور الضّـبط والتحديد رغم افتقارها إلى الدّقّة والوضـوح[2]، كأن يقول أحدنا «الدنيا هي الدنيا، أو العباد هم العباد«، فهو يقدم تعريفا خاليا من كل ما يتصـل بالمفهوم المصـطلحي للفظ، فالدنيا تفاصـيلها كثيرة، والعباد صـورهم وأحوالهم عديدة، لكن المتأمل في هذا المثال يكشـف ابعادا أخرى للفظ، فالعباد هم الناس، وفيهم الصـادق والكاذب، والصـالح والطالح وغيرهم كثير، والدنيا تحيل على مفاهيم كثيرة، المتع والملذات والشـهوات، والماديات بأنواعها، ومشـاكلها وأحداثها وغير ذلك، وقد اسـتفاد الرافعي من هذه الآلية في مقال بعنوان: وشـعر طه هو طه الشـعر، وذلك في معرض نقده

1 – خديجة بوخشـة، حجاجية الحكمة في الشـعر الجزائري الحديث، أطروحة مقدمة لنيل شـهادة الدكتوراه في اللسـانيات التداولية، جامعة وهران، 1435هـ–2013م، ص 231.

2 – الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 200.

لشـعر طه، وهو الأديب الذي ينتقد شـعراء الجاهلية ويتهمهم بالانتحال، فحين نلاحظ هذه العبارة:« وشـعر طه هو طه الشـعر« نعلم أنه لا يريد بها ظاهرها من المعنى، خاصـة في الشطر الثاني منها (طه الشعر) لأن طه حسين أراد نقد الشعر الجاهلي وهو لا يملك آليات الكتابة الشـعرية، والسـر في ذلك يرجعه الرافعي إلى: أن طه حسـين لما عرف من نفسـه ضعف المخيلة، ورأى أنه لا يدرك ما يتعرض له ولا ينفذ إلى حقيقته، عدل في الأدب عن طبيعة الشـعر إلى طبيعة المنطق؛ إذ كان الأصـل في هذا المنطق الاتسـاع في الكلام، وهو من مميزات الأسـتاذ وخصـائصـه؛ غير أن المنطق أيضًـا لا يسـتقيم إلا بالقريحة النفَّاذة، وهذه القريحة من بعض أسـبابها الطبيعة الشـعرية، لكنها أيضـا خذلته[1]«، ويؤكد الرافعي أن هذه القريحة خذلته ولذلك حينما يعرج على نموذج من نماذج شـعر طه حسـين وهي قوله:

مـالـي ولـلـبـدر أطـلـب رده بـل مـا لأفـلاك السـمـاء ومـالـي؟
لا درّ درُّ الـمـال إن لـم يـدخـر لـبـنـاء مـكـرمـة وحسـن فـعـال
لا درّ درُّ الـمـال إن لـم يـدخـر إلا لـذات الـطـوق والـخـلـخـال
لا درّ درُّ الـمـال إن لـم يـدخـر إلا لـنـيـل مـراتـب الإجـلال
والأغـنـيـاء عـلـى الـمـلاهـي عـكـف إلا لـنـيـل مـراتـب الإجـلال[2]

فيعلق الرافعي تفسـيرا لعنوان مقاله: وشـعر طه هو طه الشـعر فيقول بنقد سـاخر:« ولسـت أدري كيف يأتي لمن لا يكون الشـعر من طبيعته أن يكون ناقدًا أديبًا أو أسـتاذًا للأدب، وفي أي أمة تجد مثل هذا، وهل كل من عرف الحسـاب عرف منه الهندسـة، لا نظن أحدًا يزعم ذلك أو يكابر فيه إلا طه، فإنه وحده يعرف من جدول الضـرب، علومًا كثيرة منها الهندسة والجبر وحساب المثلثات والطبيعة والكيمياء وكل ما دخله العدد، ما دام

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 211.
2 – المصدر نفسه، ص 214.

الحســـاب هو العدد«[1]. وبهذا يحكم الرافعي بأن من لا خبرة له بالشـــعر كيف يحكم على الشعر، ليضرب لذلك أمثلة مثل من يعرف الحساب، ولكنه لا يعرف الهندسة، لأن الشعر علم أيضــا وله مقوماته وأصــوله، فليس كل ما دخل في الحســاب هو العدد، وليس كل من دخل الأدب فهو شاعر.

وفي مقال الرافعي عن «رسائل الأحزان« يحاول الرافعي شرح مفهوم النقد، بعد أن كتب طه حسين عن كتابه (رسائل الأحزان) مقالا يعلن فيه أنه لم يفهم منه حرفا، ولم يصل إلى المعنى المنضوي في الرسائل، فيحاول الرافعي استجلاء مفهوم ما قام به طه حسين ومن ثم يدافع الرافعي عن كتابه، وقد استند لحجة الحد، حيث عرفه بما قام به، ووضــح له ما الذي كتبه وبعث به إلى جريدة السياسة، من أجل إقناعه ومن ثم محاججته، فيحد له حقيقة ما قام به، حيث يقول له:« قرأت يا سيدي ما كتبته عن «رسائل الأحزان « مما أتسمَّح في تسميته نقداً[2]، فالرافعي هنا يتحفظ على ما كتبه طه حسين في أنه نقد لكتاب (رسائل الأحزان)، إذ كيف لنقد أن يكتب فيه أحدهم: أنه لم يفهم في الكتاب شيئا، كما أخبر طه حسين، ويواصل الرافعي بيان مفهوم ما قام به طه حســين في نقده المزعوم:« كيف ترى الرجل الذي لا بأس بعقله يكون عليه الدين مؤكداً بالإيمان والوثائق حتى لا ســـبيل إلى إنكاره، ثم ينكره ويحلف على ذلك ويكابر فيه، كان الذي حلف به عندما أخذ منك غيرُ الذي يحلف به عندما أنكر عليك، ثم يدبرك معه على كل أســاليب الباطل، ويمر بك في كل قضــايا المغالطة، وإن في دمه ولحمه لو شُـــق عنه لأنطقه الله بأنه كاذب! ولعمري لقد كنت تكتب غير ما كتبت، لولا أنك ســمعت مني ما ســمعته في تخطئتك والرد عليك حين قام الجدال بينك وبين الأســتاذ هيكل؛ ورأيتك وقتئذ تكاد تبتلعك ثيابك، وكان كلامي منك كالماء يسقي شجرة الحنظل المر فما يزيد إلا مرارة[3]. فالرافعي يعرف ما قام به طه حســين في تعليقه على كتاب رســائل الأحزان، بأنه محظ كذب له أسبابه في نفسه، وسبب ذلك هو رد الرافعي عليه ونقده في كم

1 – المصدر نفسه، ص 213.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 92.

3 – المصدر نفسه، ص 92.

من مرة وقد سبق بيان بعض معاركه معه، ويبين الرافعي لطه حسين مفهوم الناقد المنصف الحق انطلاقا من صنيع طه حسين معه:« علقت على كتاب الأستاذ هيكل «أنكرت عليه استعمال كلمة مهوب بالواو لا بالياء، ونبهني « بعض الأدباء« إلى أن هذا الاستعمال صحيح، فرجعت إلى المعاجم، فمن الذي نبهك وردَّك إلى المعاجم؟ ولماذا لم تذكر اسمه وحقدت عليه حتى في الصواب الذي تعترف به، وأنت قد اندرأتَ عليه طعناً في ثلاثة أنهر من الصحيفة التي تقول فيها هذا القول، أفيشق عليك أن تذكر لي حسنة واحدة في كلمة كنت لا تعرفها، ثم تسمِّي نفسك بعد ناقداً حرًّا منصفاً وتريد أن يقبل الناس منك ويستمعوا لك ولا يعرفوا الذهب ذهباً صحيحاً حتى ينظروا «دمغتك« عليه، ولا الجوهر جوهراً كريماً حتى يسمعوا شهادتك فيه؟[1]، فالرافعي من خلال توظيف هذا النوع من الحجج يدفع طه حسين إلى تقويم المفاهيم المتصلة بالنقد، وقضية الإنصاف في النقد، وأسباب ودواعي النقد، تبعا لقدراته الذهنية والقيم الدلالية التي قدمها في كلامه ورده عليه.

ومما يرد في هذا سياق السخرية، كلام الرافعي عن طه حسين وأسلوبه، في مقال خاص بذلك عنون له بـــ: أسلوب طه حسين: يختم المقال وقد أفاد من تقنية التماثل حيث يقول:« ولا ريب أن الأستاذ إما أن يكون قد نحا بهذا نحوًا لا نعرفه وقصد إلى وجه لم نتبينه، فهو يدلنا عليه لنجريه فيما أجرينا من أساليب البلاغة ونؤرخ له في الذوق الجديد، وإما أن يكون عند ظننا به في اعتبار هذه الكلمات رقى وطلاسم للتسخير بقوتها وروحانيتها، فإذا قرأ المعلمون هذه المقالة عشر مرات انحلت المشكلة وجاءهم الرزق وهم نائمون، ولكن يبقى يا سيدي أن تختم الكلام بعد هذه الهمهمة والغمغمة بقولك :الوحَي الوحَي، العَجَلَ العجل، الساعةَ الساعة .والسلام[2]، فصيغ التماثل فيما يأتي **(الوحي الوحي، العجل العجل، الساعة الساعة)**، إنما وردت في سياق تأكيد السخرية بطه حسين الذي يزعم أن أسلوبه فن وحده، فاخترع نحوا خاصا به، فحين ينحو به في الكلام فإنما يقصد به معاني لا نبلغها، فهو تاريخ

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 92.

2– المصدر نفسه، ص 87.

وحده في الذوق الأدبي، وإما أن طه حسين عقد عليه رقى وطلاسم للتسخير بقوتها وروحانيتها، فكأنه همهمة طه حسين بهذه الكلام دعوة لقيام الساعة، إذ أسلوبه علامة من علاماتها، وهو ما يقصده الرافعي، إن كان طه حسين يعتقد ذلك، فهو يذكره به، فكأنما يريد الرافعي بهذه الكلمات وما فيها من التكرار، التأكيد على سخافة موقف طه حسين وهو يلهج بأسلوبه، يريد أن يختم به الدنيا، إذ هو خاتمة الأساليب فيها، فكأني بالرافعي يرسم صورة ساخرة لطه حسين وهو يلهج ويهمهم بتلك المفردات، كالذي يخفي شيئا عن الناس، مخافة اكتشافه، ليظهر على حقيقته المزيفة، وما أرى هذا إلا منهج طه حسين الذي بان سوءُه وفساده من قبل أن يأتي به هو ويطبقه على الشعر الجاهلي.

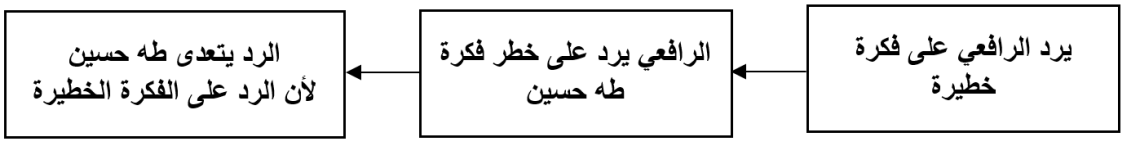
**ب- الحجة القائمة على العلاقة الرياضية:**

- **حجة التعدية:** يقول بيرلمان:« نعني بالتعدية الخاصية الصورية لعلاقة تمكن من المرور من إثبات وجودها بين طرف أول وثان، وبين هذا الثاني وطرف ثالث، إلى استنتاج وجود العلاقة نفسها بين الأول والثالث، هذه الخاصية تميز علاقات مثل:« مساوي لـــ« و«متضمن في«، و«أكبر من« والعلاقة «أ« ع «ج« تكون دوما صادقة حين تصدق المقدمتان: «أ« ع «ب« و «ب« ع «ج«[1]. وتقوم حجة التعدية على القياس إنها حجة «مؤسسة على قاعدة رياضية تتيح نقل الصفة من شخص إلى آخر بناء على القياس[2]، مثل قولنا عدو صديقي عدوي، وضروب العلاقات التي تقوم على خاصية التعدية هي علاقات التساوي والتفوق والتضمين، وقد أفاد الرافعي من هذه التقنية في خطابه الحجاجي، حيث يقول في سياق رده على طه حسين في فاتحة كتابه (تحت راية القرآن) حين يقول:« نلفت القراء إلى أننا في هذا الكتاب إنما نعمل على إسقاط فكرة خطرة، وإذا هي قامت اليوم بفلان الذي نعرفه فقد تكون غدًا فيمن لا نعرفه، ونحن نردُّ على هذا وعلى هذا بردٍّ سواءٍ؛ لا جهلُنا

1 - شاييم بيرلمان، الإمبراطورية الخطابية (صناعة الخطابة والحجاج)، تر: الحسين بنو هاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط01، 2022، ص149.

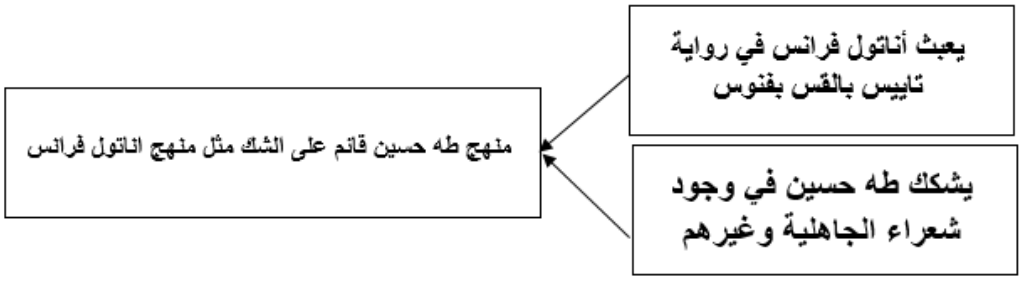
2 - عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته الجزء الثالث، الحجاج وحوار التخصصات، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010، ص 03.

من نجهله يُلطِّف منه، ولا معرفتُنا من نعرفه تبالغ فيه. والفكرة لا تُسمَّى بأسماء الناس، وقد تكون لألف سنة خَلت ثم تعود بعد ألف سنة تأتي، فما توصف من بعيد إلا كما وُصفت من قبل ما دام موقعها في النفس لم يتغير، ولا نظنه سيأتي يوم يُذكر فيه إبليس فيقال : رضي لله عنه[1]. فالرافعي يرد على فكرة خطيرة إن قام بها طه حسين أو قام بها غيره، لأن حقيقة هذه الأفكار التي أتى بها طه حسين أو غيره هي أفكار مضادة للدين خاصة وللتراث لذا وجب الرد عليها سواء؛ قامت مع طه حسين لتتعداه مع غيره، ويوضح ذلك في الجدول الآتي:




فالحجج في رد الرافعي ضد هذه الفكرة الخطيرة رد على طه حسين، وهي أيضا رد على كل فكرة خطيرة يتبناها غير طه حسين.

وفي سياق آخر يرد الرافعي على ما وجهه طه حسين من شكوك في الشعر الجاهلي، حيث يرى أن غير واحد من الشعراء الذين يقال إنهم وجدوا لم يوجدوا قط[2]، وصنيعه مثل صنيع أناتول فرانس في روايته الشهيرة، وعليه فحجة التعدية هنا تظهر في أن ما قام به طه حسين من تشكيك، حيث يعبث طه حسين برجال التاريخ العربي، من الشعراء وغير الشعراء، عبث أناتول فرانس بذلك الراهب، وعليه؛ فمنهج طه حسين هو منهج أناتول فرانس.




1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 07.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 109.

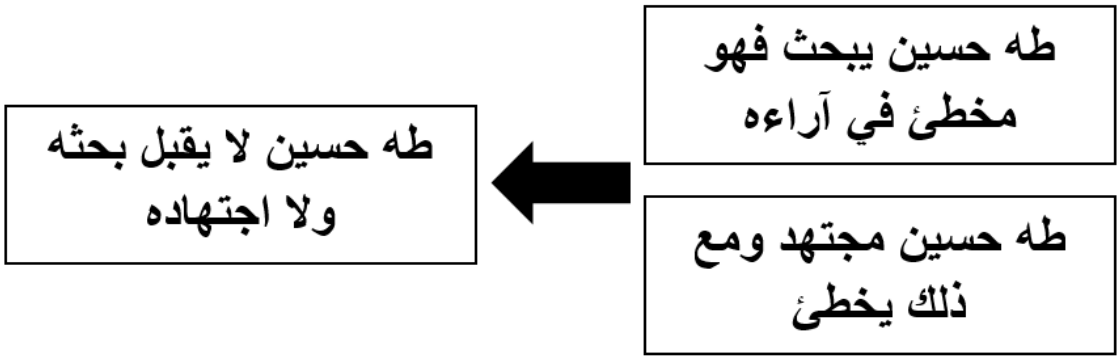
فطه حسين هو أناتول فرانس بجلباب عربي، وهو مقلد في الآن نفسه، ولا عجب حين نعرف أن محاضرة طه حسين عن امرئ مسروقة كما أخبر بذلك الرافعي فيقول:« قرأنا مرة جريدة البلاغ الغراء بتوقيع «فرحات« امرئ القيس مسروقة من دائرة المعارف الإسلامية المطبوعة في ألمانيا، واليوم نرى في كلام السياسة أن الرجل مقلد تقليدًا مضحكًا يستعمل الغِربال في مكان المُنْخُل فيأتينا بالدقيق الترابي، وهذا كله مما يزيدنا إصرارًا على أسئلتنا التي وقَّعناها إلى الجامعة، فإن هذا الرجل إنما هو بلاء على الأدب وفساد في التاريخ[1]، فهي حجة متضمنة أن طه حسين يسرق المحاضرات ويرمي بها للتشكيك في الشعر العربي وشعراء الجاهلية، وكيف تقبل شهادة سارق بحسب هذا المنطق.

وفي مقال «فلسفة كمضغ الماء« يورد الرافعي آراء من يبرر لطه حسين هذه السقطات في البحث الأدبي، حيث يقول:« فلو أطبق الناس جميعًا على رأي من الآراء أو مذهب من المذاهب ثم قام أستاذ في هذه الجامعة فنقض ذلك الرأي وذهب خلاف المذهب كان له أن يفعل ما وسعه وأن ينقض وأن يخالف، وهو مصيب وإن أخطأ، وقريب من الحقيقة وإن بعُد، وعالم وإن جهِل الجهلة التي لا يلعن ما قبلها إلا ما بعدها. قالوا :فإنه إنما يبحث ليهتدي إلى شيء، فإن اهتدى فقد اهتدى، وإن ضلَّ شفع له أنه مجتهد، وأنه لم يُسلب الرأي الصحيح إلا برأي ظن الصحة غالبة عليه[2]. فهل حين يجتهد طه حسين ويخطئ نقبل خطأه ونعتذر له، فهو حين بحث أخطأ وحين اجتهد أخطأ أفنقبل مثل هذا، ولذلك يسمي الرافعي هذا الفهم بأنه فلسفة كمضغ الماء، وهل مضغ الماء كمضغ الخبز، الأمر لا يستقيم طبعا، « ما دام الذي بمضغ الماء أستاذًا في الجامعة، وما دام المضغ عنده يسمى بحثًا؛ إذ العبرة به وحده إن تعاقَل وإن تحامَق، وإن صدق وإن كذب؛ وما الجامعة إلا مصنع ومختبَر تُكشف فيه آراء وتُصنع فيه آراء، وتزورُّ فيه آراء، والأستاذ في الجامعة

1 – المصدر نفسه، ص 111.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 113.

يقول ما يشـــبهه رأيًا وعقيدة وعلمًا وجهلًا، ويمضـــي في «البحث« ما يُخيل له حقًا أو باطلًا، فما رآه هو الصحيح فلا صحيح غيره ولا صحيح من قبله أو بعده[1].




– **تقسـيم الكل إلى أجزائه المكونة له:** وتسـمى هذه الحجة بحجة التقسـيم، وتقوم على «تفتيت مفهوم إلى مفاهيم متفرعة عنه قصـــد الحجاج«[2]، بمعنى أن حكما ما ينطبق على كل جزء من أجزائه، ينطبق تبعا لذلك على الكل، على هذا النحو يبدو هذا الصـــنف من الحجج مقنعا في ظاهره لصـبغته الرياضـية الواضـحة، ولكنه في الحقيقة لا يعدو أن يكون شبه منطقي فحسب لأن الأجزاء لا تعبر في كل الحالات وبدقة عن الكل[3]، وقد أفاد الرافعي من هذه الحجة في سياق السخرية بطه حسين وهو يشرح ويبين لنا أستاذية طه حسين حيث يقول:« قرأت كتاب «الشـعر الجاهلي « وقد كتب في عنوانه «تأليف طه حسـين: أسـتاذ الآداب العربية بكلية الآداب بالجامعة المصـرية« إنّ معنى العبارة أن الرجل: أستاذ الشعر والكتابة وأســاليبهما وما دخل في ذلك من تفسـير ونقد ثم تاريخ الأدب وتحليله وتصـحيح رواياته وجميع مسـائله والمقابلة بين نصـوصـه ثم علومه الأدب المعروفة، كفنون البلاغة وفنون الرواية«[4]. فالرافعي قال عن طه حسـين إنه أسـتاذ الآداب العربية، فاسـتعمل حجة التقسيم في سياق ساخر، يريد أن يخبره أنه يفقه فنون الأدب واللغة جميعا، وأنى لبشر أن يفقهها جميعا، فقال إنه أســتاذ الآداب العربية، فهو: يفهم علم العروض والقافية، وأســاليب

1 – المصدر نفسه، ص113.

2 – عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته الجزء الثالث، الحجاج وحوار التخصصات، ص 357.

3 – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 207.

4 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 117.

الكتابة، وما اتصل به من تفسير ونقد وتاريخ وغير ذلك، كل هذا في سياق السخرية، كأن يقول أحدنا للآخر أنت فنان؛ فأنت تجيد الرقص، والرسم، والغناء، والنحت، والتمثيل وغيرها.

- **حجة الاحتمال:** الاحتمالات هي حجج شبه منطقية، وهي أفكار متضمنة في حساب المحتمل النسبي، إذ ليس هناك أمر مطلق؛ بل في أغلب الحالات محتملا، وهذا النوع من الحجج يؤسس على حظوظ المرء في تحقيق أمر ما أو إنجاز حدث معين أو اتخاذ موقف محدد وخلفيته واضحة، إنها الإيمان بأن المطلق نادر وأن الأمر لا يعدو أن يكون في أغلب الأحيان محتملا[1]. وقد أفاد الرافعي منها في سياق ردوده الساخرة على طه حسين في مقاله «طه حسين ابن الجامعة البكر»، وذلك بعد أن حضر طه حسين حفلة رياضية جمعت الرؤساء والطلبة، وكان هو خطيب تلك الحفلة، حيث خطب فيهم ناصحا بالجد والمثابرة، حتى قال مدير الجامعة:« وخطب حضرة الأستاذ الدكتور طه حسين خطبة ممتعة ناقش فيها برفق وأدب«[2]. لكن الرافعي وظف حجة الاحتمال للسخرية من طه ومن هذه الخطبة التي أدلى بها في حفلة الجامعة حيث يقول:« ولو أن الخطبة في هذه الحفلة كانت في تعليم المشي على الحبل، لرد طه بنوع من الرد ولجَاء بنبذ من الاعتراض، فإن العبرة عنده بما يهجس في خاطره لا بما هو الحق ولا الواقع ولا مقتضى الحال، وتلك طريقته في العلم«[3]. وهذا أمر محتمل في أن تنقلب الخطبة من نصح الطلاب وحثهم على الاجتهاد، إلى خطبة في تعليم المشي على الحبل، فساق الرافعي هذه الحجة سخرية بأن طه حسين يقتحم المواضيع، ولجأ باعتراضات كثيرة فما هو إلا أن يسمع شيئا فيخيل له شيء آخر، ولا يفكر في أمر إلا لبس عليه أمر غيره[4].

**ج- الحجج المؤسسة على بنية الواقع:**

1 - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 213.

2 - مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 161.

3 - مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 161.

4 - المصدر نفسه، ص 161.

يقول عبد الله صولة: «لئن كانت الحجج شبه المنطقية ترمي إلى صحة الموضوع ومشروعيته، بفضل ما لها من بعد عقلاني تستمده من علاقتها ببعض الصيغ المنطقية والرياضية، فإن الحجج القائمة على بنية الواقع تستخدم الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلم بها، وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلما بها[1]، فلا يعتمد هذا الصنف من الحجج على المنطق وإنما يتأسس على التجربة وعلى علاقات حاضرة بين الأشياء المكونة للعالم، فالحجاج هنا ما عاد افتراضيا وتضمينيا بل أصبح تفسيرا وتوضيحا، تفسيرا للأحداث والوقائع وتوضيحا للعلاقات الرابطة بين عناصر الواقع وأشيائه[2]، وتربط الحجج المؤسسة على بنية الواقع بين «أحكام مسلم بها، وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها، وجعلها مقبولة مسلما بها، وذلك بجعل الأحكام المسلم بها، والأحكام غير المسلم بها عناصر تنتمي إلى كل واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن أن يسلم بأحدهما دون أن يسلم بالآخر، فمن هذه الحجج التي استند إليها الرافعي في خطابه الحجاجي:

- **الحجة التداولية:** وهي الحجة التي يحصل بها تقويم عمل ما أو حدث ما باعتبار نتائجه الإيجابية أو السلبية ومن هنا كان للحجة البراغماتية تأثير مباشر في توجيه السلوك، ولقد افاد الرافعي من هذه الحجة في مقاله (فلما أدركه الغرق) وهو مقال ساق فيه مثلا من أمثال كليلة ودمنة التي كتبها في نسخته الخاصة، بعد أن أتى بخبر سمكة الذي ناقش فيه آراء طه حسين بعد أن كتب أن لم يتعرض للدين ولم يجرؤ على ذلك، فيفند الرافعي كلام طه حسين الذي يؤكد فيه أنه لم يرد إهانة الدين ولم يخرج عليه وغير ذلك[3] مما ورد في مقاله، فيرد الرافعي عليه بفعل إنجازي غير مباشر باستفهامات إنكارية تقود المتلقي والقارئ إلى الإجابة التي يرومها الرافعي بحجة تداولية تقوم على التفنيد لكلام طه حسين بالدليل القاطع، وهي أسئلة حجاجية، فيقول:« ألم يصرح في منهج البحث من كتابه أنه تجرد من

1 - عبد الله صولة، الحجاج وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، ص 331.

2 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية عربية وغربية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط01، 1426هـ-2005م، ص 385.

3 - مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 148.

دينه لهذا البحث وأوجب ذلك على الأدباء؟، هل يجد القراء في كتابه لمدير الجامعة أنه رجع عن إلحاده وتبرأ من آرائه في كتاب الشعر الجاهلي من نسبة الخرافة إلى القرآن وتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم والتهكم به وبحديثه ... إلخ إلخ؛ أم كان أمره كما حكى لله عن فرعون ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ﴾؟، كيف يُصَدَّق طه في أنه لم يُرِد إهانة الدين والإهانة في كتابه، وكتابُه لا يزال يباع، ولا يزال الرجل مصرّا عليه لم يتبرأ منه ولا تبرأت الجامعة، وما وردت تلك الإهانة في كتابه إلا ليجعلها برهانًا على نظريته في أن العرب العدنانية لم تتخذ لغة إسماعيل التي ورد في شأنها الحديث الشريف والتي هي أساس لغة القرآن، فإذا لم يتبرأ من هذا الرأي ويعلن أنه رجع عنه وكانت الإهانة هي البرهان الوحيد على هذا الرأي فكيف يقول :إنه لم يردها؟. كل هذه الأسئلة الاستدلالية التي ساقها الرافعي، تخفي وراءها حججا استثمرها الرافعي للرد على اعتراضات طه حسين، فصاغ هذه الحجج التداولية التي يفند بها آراء طه حسين في القضية؛ بل وتدحضها مستعملا أفعالا كلامية غير مباشرة معتمدة على حجية الاستفهام.

- **حجة الاتجاه:** يعرفها عبد الله صولة بقوله:« وتتمثل أساسا في التحذير من مغبة اتباع سياسة المراحل التنازلية، كقولنا:« إذا تنازلت هذه المرة وجب عليك أن تتنازل أكثر في المرة القادمة، والله أعلم أين ستقف بك سياسة التنازل هذه؟ أو التحذير من مغبة انتشار ظاهرة ما مما يسمى حجة الانتشار، أو حجة العدوى، كأن يقال في سياق التحذير:« اللي تعشى خوك تغداك«[1]. وتظهر أهمية حجة الاتجاه في محاولة المتكلم أن يتفادى حدوث أمر ليس لذاته، وإنما للنتيجة التي سيترتب عنها، يقول أوليفير وبول:« إن رفض أمر ما حتى وإن اعترفنا بأنه في ذاته أمر مقبول أو جيد؛ لأنه سيكون الوسيلة التي تقودنا إلى غاية لا نريدها«، ومعنى هدا أن بلوغ غاية معينة لا يهتم صاحبها بالعوائق والعوارض التي تواجهه، بل ينبغي عليه تجاوزها ابتغاء تحقيق الغاية التي يرمي إليها[2]، ومن أمثلة حجة الاتجاه ما ذكره الرافعي في فاتحة كتابه تحت راية القرآن حيث يقول:« ونحن مستيقنون أنْ ليس في جدال من نجادلهم عائدة على أنفسهم؛ إذْ هم لا يَضلون إلا بعِلم وعلى بيّنة !فمن

1 - عبد الله صولة، الحجاج وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، ص 333.

2 - خديجة بوخشة، محاضرات في النظرية الحجاجية، ص 54.

ثَمَّ نزعنا في أسلوب الكتاب إلى منحًى بيانيٍّ نُديره على سياسةٍ من الكلام بعينها، فإنْ كان فيه من الشـدَّة أو العنف أو القول المؤلم أو التهكم، فما ذلك أردنا، ولكنَّا كالذي يصـف الرجل الضـالَّ ليمنع المهتدي أن يضـلَّ، فما به زَجْر الأول بل عظة الثاني، ولهذا في مناحي البيان أسلوب ولذلك أسلوب غيره، ألا وإنَّ أقبح من القبح ما جهلُه يسمى قبحًا، وإن أحسن من الحسن ما جهله يُعَدُّ حسنًا، ولكلِّ معنًى باعتباره موضع، ولكلِّ موضعٍ في حقِّه وصفٌ، ولكلِّ وصفٍ في غرضه تعبير، ولكلِّ تعبيرٍ أسلوبه وطريقته، فهذا ما ننبه إليه[1]. فالرافعي يعلم أن الرد على هؤلاء لن يأتي أكله معهم، ولكنه مع هذا يضل ثابتا على رأيه، ويرد عليهم ولكن بأسلوب يزجرهم به، ويبين فساد مذاهبهم وآرائهم، وفي كل موضع من الرد ما يناسبه إما النقد اللاذع، أو السخرية الناقدة، ولكل معنى باعتباره كما قال.

والناظر أصلا في مقالات الرافعي جميعا، يجدها تصب في هذه الحجة، حجة الاتجاه، ففي كل مرة يكتب طه حسين مقالا، أو يرد على الرافعي، إلا ويأتيه الرافعي برد آخر حتى بلغ الأمر بأن وصل إلى هيئة العلماء في الأزهر ليشكلوا لجنة خاصة ويتم مصادرة الكتاب، وتصحيح ما فيه كما بينا سابقا.

**د- الآليات البلاغية:**

تتبعت مباحث البلاغة قديما سيرورة الكلام من المرسل إلى المرسل إليه، وبحثت معانيه التي يرومها المتكلم من ورائها، بيد أن التركيز على الجانب الجمالي قد يفضي بالمتكلم للبعد عن مقاصده ومراميه، لذا فحضور الجانب الحجاجي في البيان مما يدعم الكلام ويجعله أكثر إقناعا، لذلك لم يركز **بيرلمان** على جمالية الأسلوب اللغوي بقدر ما ركز على مصدر الحجة والأدلة[2]، وقد برزت دعوات جديدة -على غرار بيرلمان- إلى جعل البلاغة فنا يعتمد على الإقناع، والسبب في ذلك هو أن استخدام هذه التقنيات لا يقتصر على الأسباب الجمالية

1- مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 07.

2 - خديجة بوخشة، محاضرات في النظرية الحجاجية، ص 58.

وحسب، بل إن وراءها غايات حجاجية هي الأساس في الخطاب، وقد يهدف المرسل إلى الغايتين على السواء[1].

ويهدف كل خطاب إلى الإقناع بقضية معينة يحاول المتحدث فيها إيصال معنى لمخاطبيه مستخدما كل وسيلة ممكنة لإقناعهم، وتأتي الصياغة اللغوية البلاغية لتساعد على الإقناع والإمتاع معا، فالبلاغة استعمال خاص للغة، فلا يكفي أن تعرف ماذا تقول، بل لا بد أن تعرف كيف تقوله ببيان ليبلغ السامعين ويؤثر فيهم[2]، ثم تعرف هل أقنعهم بيانك أم لا، ولأن الرافعي ملك هذا البيان وبلغ فيه مبلغا كبيرا، يضاهي فيه أدباءنا القدماء، وكانت مقالاته في سياق الردود على طه حسين في قضايا الشعر الجاهلي وغيرها مما اتصل بها، سنحاول في هذا المبحث تقصي الآليات البلاغية التي استند فيها الرافعي في كتابه مقالاته ضد طه حسين. فعمد إلى الإفادة من الأساليب البلاغية، فهي بلا شك آلية حجاجية بامتياز، فمن غاياتها الإقناع والتأثير والاستمالة، عن طريق الصورة والخيال، كي يرتقي بحججه ويحاول أن يجعل خصمه غير قادر على الرد والمحاججة؛ لآن كل صورة تعد حجاجية إذا كانت ذات آثار انفعالية، أي قابلة لأن تحرك مشاعر المتلقي وبالتالي تحمله على تبني قناعة ما، وإظهار استعداد للسير على الطريق التي رسمها المتحدث[3].

وقد ملك الرافعي ناصية بديعة في اللغة، وتمكن من بلوغ حدود الإبداع فيها، فهو إذا ما كتب شيئا كأنما يشتغل عليه اشتغالا حثيثا، فكانت لغته منتقاة بذوق وفن، إذ لا نرى فيها ذلك التقعر والإغراب الذي يمارسه المتفاصحون من المتأخرين، وإنما هو يؤثر السلامة باللفظة والكلمة المفردة يغرسها في عبارته، فتنبت فيها بمعنى هو منها، ولكنه يثمر فيها

1 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 170.

2 – وفاء دبيش، آليات الحجاج وسبل الإقناع، دراسة تداولية في كتاب (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة للإمام القرافي)، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم، جامعة باجي مختار، عنابة، 2017–2018، ص 268.

3 – المرجع نفسه، ص 268.

ويعطيها حياة جديدة[1]، ويجمل بنا ذكر طريقة الرافعي رحمه الله في ايراد المعاني وابتكارها فنقول إن له طريقتان في إبراز المعاني، طريقة يمكن أن تسمى شكلية لأنها تتعلق بالألفاظ أكثر مما تتعلق بالمعاني، والثانية جوهرية لشدة تعلقها بالمعاني وخاصة المعاني التي تعبر عن خلجات النفس وخباياها.

وتتجلى الطريقة الأولى في المعاني المشتركة التي سبق إليها، إذ يعمد إلى معنى منها ينقله من أصله الأول، ويعبر عنه بلفظ خاص، فإذا هو أجمل مما كان، وكأنه خلق جديدا.

والطريقة الثانية تبدو في المعاني النفسية، فله قدرة عجيبة على نقلها إلى الآخرين، حتى أن القارئ ليشعر وهو يقرأها كأنها لشدة عمقها وتأثيرها في النفس تعبير صادق عن شعوره هو، وهذه الطريقة طريقة الغوص إلى أعماق النفس، كانت من لوازمه منذ الصغر، ونمت معه شيئا فشيئا إلى أن أصبحت عنصرا أساسيا في أدبه، فمتى ذكر الرافعي تبادر إلى الذهن عمق تفكيره، وبعد معانيه، فقد كان كثيرا ما يولد المعاني من الموضوع برمته من فكرة صغيرة، أو جملة قصيرة، فتراه يحيط بها من كل جانب يستوعب معناها، فتبدو للناقد أنها السبب في كل ما كتب من الصفحات[2].

- **حجاجية الاستعارة:**

وبالعودة إلى الرافعي ومقالاته في نقد طه حسين، نجد أن الرافعي قد سلك مسلكا فريدا في اختيار الصور التمثيلية والتشبيهية والاستعارية، فقد عمد الرافعي إلى الإفادة من الأساليب البلاغية، فهي بلا شك من آليات الحجاج؛ فمن غاياتها الإقناع والتأثير والاستمالة، عن طريق الصورة والأساليب، كي يرتقي بحججه ويحاول أن يجعل خصمه غير قادر على الرد والمحاججة، فالبلاغة –كما قيل –البلاغة التقرّب من المعنى البعيد؛ والتباعد من حشو

1 – مصطفى نعمان البدري، الرافعي الكاتب بين المحافظة والتجديد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1411هـ–1991م، ص 347.

2 – محمد الأخضر بن مسعود، نثر مصطفى صادق الرافعي، ص 295–297.

الكلام؛ وقرب المأخذ؛ وإيجاز في صواب؛ وقصد إلى الحجّة؛ وحسن الاستعارة[1]، وسنقف عند الصورة الاستعارية لما لها من حضور في أدب الرافعي، خاصة وأنه وظفها توظيفا حجاجيا مائزا، ولما لها من أهمية عظيمة في الإقناع، وفي هذا يقول بروست:« إن الاستعارة هي وحدها التي تمنح الخلود للأسلوب«[2].

وقد تعلو الاستعارة استعمال ألفاظ الحقيقة، وذلك لأنه لا يفضل المرسل استعمالها، إلا لثقته بأنها أبلغ من الحقيقة حجاجيا، وهذا ما يرجح تصنيفها ضمن أدوات السلم الحجاجي أيضا، إذ تعرف الاستعارة الحجاجية بكونها الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو للمتلقي«[3]، لما فيها من جماليات وهندسة لتصدير المعنى في صورة تعلق في الدهن وترسخ فيه، فالقول الاستعاري له قوة حجاجية عالية، فقولنا مثلا: (خالد بن الوليد شجاع)، وقولنا (خالد بن الوليد أسد) فبملاحظة بسيطة يتبين لنا أن القول الثاني أعلى مقارنة مع القول الآخر[4]، وتتجاوز الاستعارة من حيث أهميتها الأسلوبية الجمالية إلى وظيفة فهم العالم وفهم أنفسنا، فهي تتحكم في سلوكاتنا اليومية البسيطة بكل تفاصيلها، فتصوراتنا تبين ما ندركه وتبين أيضا الطريقة التي تتعامل بواسطتها مع العالم، كما تبين كيفية ارتباطنا بالناس[5]، ولعله من المناسب أن نحاول الوقوف على كيفية استخدامها حجاجيا مع التوضيح والاستشهاد، في مقالات الرافعي، ولأنه كاتب بياني بامتياز، سنورد طرفا من الاستعارة الحجاجية التي وظفها في نقده الساخر، وللإشارة فإن أسلوب الرافعي حفل بالصور البيانية خاصة الاستعارية، فلا تكاد تجد فقرة إلا وفيها صور بيانية متعددة؛ حيث إنه يعلم

1 – أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ، ص47.

2 – محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وغربية، دار الأمان، الرباط المغرب، ط02، 2005م، ص 173.

3 – عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط01، مارس 2004م، ص494–495.

4 – أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 102.

5 – وفاء دبيش، آليات الحجاج وسبل الإقناع، دراسة تداولية في كتاب (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة للإمام القرافي)، ص 273.

أثرها في الكلام، ومكانها في الخطاب، وتأثيرها في المتلقي، إذ البيان أصـــل من أصـــول الأدب؛ لأن النفس تصور به ما يبعث في قوة التأثير«[1]، وفي الجدول الآتي سنورد استعارات الرافعي ونبين حجاجيتها في الشرح.

| الصورة الاستعارية | المفهوم الأول | المفهوم الثاني (الغرض الحجاجي) |
|---|---|---|
| تكاد تبتلعك ثيابك (مقال أسلوب طه حسين). | الابتلاع دليل على الضيق في النفس، والغضـــب، والانقباض في النفس. | لم يجد طه حسـين حيلة في الرد على كلام حسين هيكل وصـحح له الرافعي بعض مفرداته. |
| اقتلعت نفسك من المجلس اقتلاعا (مقال أسـلوب طه حسين). | بمعنى أنك فررت بصـورة صـــعبـة، أو تنحيـت بصعوبة من مقامك. | نقد الرافعي طه حســين، واجتث آراءه من جذورها، فكأنما يقتلعها. |
| وأمتحن هذه الحرية التي تدعيها في كل ما تكتب. (مقال أسلوب طه حسين) | ســنرى حقيقة هذه الحرية التي أتيت بها في منهجك وبحثك يا طه حسين. | مادام طه حســين يرى بالحرية، فلمـاذا لم يقبـل بنقد الرافعي لـه، وله الحرية في رد آراءه طبعا. |
| قصـــيدة طويلة ذهبت بقيتها في إحدى الزلازل. (مقال وشـــعر كه هو طه الشعر). | من الجيـد أن بقيـة هـذه القصـيدة لم تصـلنا، حتى لا نقف فيهـا على كوارث شعرية. | القصـــيدة ضـــرب من الهوس الشعري الذي لا يستقيم. |

1 – عمر محمد إبراهيم محمد، الخطاب الحجاجي في مقالات وحي الأربعين للرافعي، مقاربة تداولية، ص 118.

| | | |
|---|---|---|
| أفلا ترى الشيخ يقول :بل ما لأفلاك السماء وما لي !فهذا نذير بأنها توشك أن تنقض عليه وتُتبعه شهابًا رصدًا. (مقال وشعر كه هو طه الشعر). | من هول ما كتب طه حسين توشك أن تنقض عليه الشهب من السماء. | فيه بيان ضعف القول الشعري عند طه حسين، كأن السماء التي يتحدث عنها تريد معاقبته لسوء شعره. |
| لكنه أعرج الخيال. (مقال خنفساء ذات لون أبيض). | ما كتبه طه حسين ضعيف من ناحية التصوير والخيال. | والعرج عيب ظاهر، فالقارئ لمقالات طه حسين يرى ضعف الخيال والتصوير فيما يكتب، ولعل هذا يعود لأسلوب التكرار الذي يتوخاه طه حسين. |
| يريدون من نواب الأمة أن يهدموا الأمة التي أنابتهم عنها. (مقال حرية التفكير أم حرية التكفير) | يريدون تحطيم الأمة بتكريس ما هو فاسد في دينها وعلمها وشؤونها. | الأمة بناء متكامل، فهؤلاء المجددون وعلى راسهم من يدافع عن طه حسين من أسرة الجامعة، إنما يريدون بذلك تحطيم هذه الأمة، لأنهم يرومون إفساد دينها وتراثها. |
| إن الباطل لا يجد أبدًا قوته في طبيعته، بل تأتيه القوة من جهة أخرى فتمسكه أن يزول. (مقال | تأتي القوة للباطل من جهة الفاسدين ومن يرومون نشره وتكريسه في حياة الأمم. | الباطل فيما جاء به طه حسين، يعينه عليه مدير الجامعة وأعوانه، فيقوى ولا يزول. |

| | | |
|---|---|---|
| حريــة التفكير أم حريــة التكفير). | | |
| إنكم علماء بالعلم الذي تســرقونه ولكنكم جهلاء لما تتعاطون من السـرقة. (مقال واضرب لهم مثلا) | تصوير العلم بشيء مادي قابل للســـرقة، وهو عين الجهل. | منهج طه حســين في أنه ســرقه من مســتشــرقي الغرب كما بين الرافعي وغيره. |
| ثم قلنا: إننا لا نُنخدع ولا نغترُّ ولا نتعبَّد للأســماء، ولتأتِ الأســماء من حيث هي آتيــة في المغرب والمشـــرق، فهاتوا حققوا فلســنا في ســرعة التقبُّل منكم مثلكم في ســـرعة الأخـذ من الأوربيين، ولا نحن في الشـــراء من دين الغرب مثلكم فيما بعتم من دين الشـــرق. (مقـال واضرب لهم مثلا) | لا يغتر الرافعي بالأســماء الشــهيرة حتى يتبين أمرها ويعرف حقيقتهـا، فـالـذي يغتر بهـذا إلا رجـل بـاع دينــه واشـــترى من دين الـغـرب، وهـذا نـتـيـجـة الانبهــار بــالغرب وبمــا لــديهم، ظنــا منــه أنــه الحضارة والتقدم. | مـادامـت هـذه الأســـمـاء التي ينفخون فيها مثل طه حسـين، قد ضــيعت مبادئ دينها في ســبيل تكريس حضارة الغرب ومناهجهم، فهذه الأســـماء لا تغرينا، فهم قد باعوا دينهم، وبيع الدين تصــوير للتنازل المقيت الذي صنعه أمثال طه حسين، إرضاء للغرب. |

اسـتعارات الرافعي ليسـت مجرد زينة أو محسـن بياني، بل هي مكنون بينوي للمعنى، وفوق ذلك لها القدرة على أن تجعل هذا المعنى أكثر حيوية، كأن هناك خاصـــية نفســـية انفعالية تلازم القول الاستعاري، فهو حين يقول في تصويره لحالة طه حسين وقد ضاقت به الحيلة في رد نقده، خاصــة بعد أن صــوب له حســين هيكل خطأه في مقاله، حيث قال:«

تبتلعك ثيابك« فالصـورة الاسـتعارية الموظفة هنا، تختزن قوتها الحجاجية فيما تقوم به من إعمال الذهن، حيث إنها تصور مدى الضيق والانقباض في نفس طه حسين، وهو لم يهتد إلى حيلة، فاسـتعمل الرافعي مفردة (الابتلاع) وهي في اللغة ازدراد الشـيء[1]، فابتلعته ثيابه إذ لم يجد سـبيلا للنجاة من ذلك، فالمعنى المراد الاسـتدلال عليه بالصـورة يكون مخفيا، يسعى المتلقي للبحث عنه انطلاقا من بيان الرافعي واستعارته.

ومثله في قوله: «إنكم علماء بالعلم الذي تسـرقونه« حيث صـور الرافعي العلم بشـيء مادي قابل للسرقة، فهم علماء بسرقة ما سرقوه، وقد بينا أن طه حسين قد سرق فكرة الكتاب من المسـتشـرق البريطاني صـمويل مرجليوث، فكيف يسـتفاد من منهج مسـروق، يسـتعمل للطعن في الثوابت والمبادئ. واسـتعمال لفظ السـرقة مما يثير الريبة عند المتلقي، ويجعله مشككا فيما يقرأ، فيسعى للتثبت، وهي مفردة حجاجية تصور للقارئ أن علم طه حسين هو محض سرقة، والسرقة هي عَلَى أَخْذِ شَيْءٍ فِي خَفَاءٍ وَسِتْرٍ[2]، فيصبح القول الاستعاري هنا الذي قدمه الرافعي عن (السرقة) على أنه دليل اقوى لصالح النتيجة المتوخاة، فيصبح للقول الاسـتعاري خاصـية تجعله فوق الإبطال[3]، كما يقول أبو بكر العزاوي، فلا نتصـور إمكان ورود دليل مضـاد بعد القول الاسـتعاري، وهو ما يفسـره سـكوت طه حسـين عقب كل نقد ينشره الرافعي.

ومثله قول الرافعي:« ولكنه أعرج الخيال«، وذلك في حديثه عنه بعد أن وصفه بأنه ذو المصـيبتين على الأمة، فيتحدث عن أسلوبه فهو مع قوته في الكلام له ضـعف الفهم، وهو مع شدة صـولته في الكتابة إلا أنه خائر الهزيمة، وهو سباق للتحرير ولكنه أعرج الخيال[4]، وهو الشـاهد هنا، والعرج ميل وعوج، يخرم جمال الصـورة، فكيف به في الخيال، الذي هو سبيل كل كاتب للبلوغ الإبداع، واستخدامه بصورة سيئة وفاسدة مما جعل الكتابة ضـعيفة،

1 – أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، مج01، ص 301.

2 – المرجع نفسه، مج 03، ص 154.

3 – أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 106.

4 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 223.

والعرج مناسب لمن يدعي أن له أسلوبا فريدا لم يهتد له أدباء العصر، فحين يكشف الرافعي عرجه وعوجه ستظهر الصورة الحقيقية له، فقول الرافعي إن أسلوب طه حسين غير جيد، أو ضعيف قد لا يتقبله المتلقي لأول وهلة، ولكن في استعمال الاستعارة عملية ذهنية عند القارئ، سيقع منه موقعا حسنا، إذ هو شحنة لغوية حجاجية تجعل المخاطب حين يسمعها يتأثر بالقول، وما تحمله العبارة من مادة لغوية تأثيرية تجمع بين الخيال، والعرج، ليستغلها الرافعي في حجاج طه حسين. فلم يقف اختيار الرافعي عند التعبير الحقيقي بل جعل نظام الاستعارة كما هو ملاحظ في استعاراته المبينة في الجدول، مبنية على علاقات متفقة ومرنة، تجعل الخطاب أكثر حجاجية وإقناعا.

- **حجاجية التشبيه:**

التشبيه أو التمثيل هو عقد مقارنة بين صورتين، ليتمكن المرسل من الاحتجاج وبيان حججه، وقد عقد الجرجاني فصلا «في مواقع التمثيل وتأثيره، لأنه مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الاصلية إلى صورته، كساها ابهة، فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم، وإن كان حجاجا كان برهانا أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر»[1].

ولا تعود قيمة التشبيه للعلاقة بين الطرفين فحسب، بل إن قيمة التشبيه مكتسبة من الموقف التعبيري نفسه، فالتشبيه ليست حلية أو زينة لفظية، بل هو تعبير عن النفس، وتصوير لما يدور في الخاطر أو القلب، يقرب المسافات ما بين الملموس والمحسوس ليجعل العقل يقبل العلاقات القائمة بين الأشياء[2]، وتتجلى القيمة الحجاجية للتشبيه في ميل الإنسان بفطرته إلى التأكد من أن السامع استوعب الفكرة تماما كما هي في نفسه، وبذلك نجد أن

1 – عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، ص 497.

2 – وفاء دبيش، آليات الحجاج وسبل الإقناع، دراسة تداولية في كتاب (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة للإمام القرافي)، ص 269.

التشبيه الحجاجي لا يؤتى به ليكون زينة زخرفية تحسينية، بل ليزيد المعنى وضوحا فيقتنع به المتلقي؛ لأن الصورة التشبيهية أو التمثيلية تتعاون قوى النفس (الفكر والخيال) في فهمها، لذلك كان التشبيه أداة ناجحة في الوصول إلى الهدف، لما يترتب عليه من شغل الباطن، وشغل الحس الظاهر، فهي تمتلك النفوس بكل ما فيها من قوى فكرية أو خيالية، علاوة على أن النفس بها آنس ولها أميل«[1]. وبالعودة إلى مقالات مصطفى صادق الرافعي في كتابه تحت راية القرآن، نجد أنه تميز عن كتاب عصره بكثرة استخدام الصور التشبيهية، فتعددت صورها ومعانيها، وسنورد طرفا منها:

يقول الرافعي:« الحق أن طه حسين للأدب العربي كالكسوف والخسوف، يحجب حتى نور الشمس وحتى نور القمر[2]، فالمعنى الظاهر هو أن الرافعي يشبه طه حسين بالنسبة للأدب العربي، بأنه كالكسوف يحجب نور الشمس، وكالخسوف يحجب نور القمر، الكسف والخسف كلاهما يحجبنا النور، وتشبيه الرافعي بأنه كسف أو خسف، فيه من الزراية به الكثير، إذ هو رمز للظلام وهو في الحقيقة دليل للضلال، وهي صور أقرب للقارئ، وعرف معناها حيانا، فالظلام الذي يسود الأرض جراء الكسوف أو الخسوف، مثله تماما سيحل بأدبنا العربي إن نحن أسندناه لأديب مثل طه حسين. فتتجلى القيمة الحجاجية هنا في استيعاب هذه الصورة والفكرة تماما كما هي في أرض الواقع، فالظلام في الأرض يساوي الظلام في الأدب.

يقول الرافعي:« والآن علمنا أن إيمان الجامعة أو إيمان طه حسين بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر في ذلك الكتاب الذي أذاعته الجامعة إنما كان في بابه تزينًا كتجمل تلك المرأة السوداء التي سخر منها القدر حين ولدت فسماها أهلها دنانير[3]. فإيمان طه حسين والجامعة –فيما قرره في كتابه الذي اعترض فيه وبين أنه لم يخرج من الدين–هو تزين يشبه تزين المرأة السوداء التي سخر منها القدر حين ولدت فسماها أهلها دنانير، ثم سخر منها

1 – المرجع نفسه، ص 269.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 251.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 221.

حين كبرت فتزوجها أعشى سُليم الشاعر. ثم سخر منها الثالثة حين تجملت وتكحلت بالإثمد فانطق الأعشى بهذا البيت:

**كأنها والكحل في مِرودها *** تكحل عينيها ببعض جلدها**

لجأ الرافعي لاستعمال التشبيه هنا للرد على ما قاله طه حسين حين ادعى أنه مؤمن ولا يقصد بما يكتب الطعن في الثوابت، وأنه مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، فجعل الرافعي إيمانه هذا مجرد زينة، وهذه الزينة شبهها بتزين المرأة السوداء، وأنى لامرأة سوداء أن تظهر فيها الزينة، فجنح الرافعي بهذا التشبيه نحو السخرية ليجعل منه وسيلة حجاجية، فأدخل سمة السخرية في تشبيهه هذا واستحضر قصة المرأة السوداء دنانير، فكأن المقادير تريد فضح حقيقة طه حسين حين، يقول الرافعي: فهو حجر لكنه هش لين المكسر[1]، وفي سياق السخرية يؤدي التشبيه دورا حجاجيا في هذه الصورة حين شبه طه نفسه بالحجر، ومعلوم ما في الحجر من قسوة ودليل على الجهل، ولكن هذا الحجر مع جهله وقسوته، هش لين المكسر، فهو حجر هش في حقيقته لا كما يبدو لنا من شدته وقسوته، وهو هكذا في آرائه التي يبهرجها ويلقي بها للقراء، غير أن الرافعي حين نقدها أصبحت هشة قابلة للكسر، فلا يروعنك غموضها ولا بهرجها، فاستطاع الرافعي بهذا التشبيه بيان حقيقة طه حسين وزيف ما يقدمه من علم، إذ هو علم هش قابل للكسر بمجرد ظهور أول نقد من الرافعي.

كأن الأستاذ يرى دين الأمة في الجامعة كقطن الأمة في البورصة[2]، يشبه الرافعي في هذه الصورة التشبيهية الساخرة، دين الأمة في نظر طه حسين، بأنه كالقطن في البورصة، ومعلوم أن البورصة هي سوق عالمية، يجتمع فيها التجار من كل حدب وصوب، فكأن الدين عند طه حسين هو سلعة لا يأبه لها ولا لقيمتها يريد بيعها والاستفادة منها، وقد فعل ذلك حين أعلن في كتابه تجرده من الدين، لأن الدين كما يقول الرافعي:« الدين ينافي مذهبهم في الحضارة الغربية التي يعملون لها جهد طاقتهم[3]، وتشبيه الدين بالقطن في نظر طه حسين، مرده إلى عدم الحاجة له، وهوانه عليه يقابله خفة وزن القطن، وبيعه في البورصة

1 – المصدر نفسه، ص 223.

2 – المصدر نفسه، ص 231.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 207.

استغناء عنه. فنرى أن هذه الصورة التشبيهية تقرب المعنى بصورة سلسة بسيطة للقارئ، وهي أيضا عبارة حجاجية بامتياز، يرد بها الرافعي على طه حسين، وقد تناقض في أقواله وأفعاله، فهو من جهة يقول بأنه مؤمن، ومن جهة أخرى لا يبالي بالدين، فحاله كحال من يتخلى عن مبادئه ويبيعها في سوق ليشتري بها حضارة الغرب.

بالإضافة إلى أرجوزة عن طه حسين يقول الرافعي:« وقد حضرتني الآن أرجوزة صغيرة أحب أن أهديها لصاحبنا الدكتور طه حسين ليتقاصر قليلاً، فإنه لن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولاً، وما هو إلا كما هو[1]:

يا عجباً (طه) أديبُ العصر ... أصبح مثلَ انجلترا في مصر
أسطولُهُ يراعة في شِبر ... وملكهُ مترٌ بنصف متر
في مجلس للدرس بل للهِتر ... يجلس فيه مثلَ ضَبِّ الجُحر
معقداً من ذَنَب لظهر ... تعقيدَ من (قد) خُلقوا للمكر
وهبطوا الدنيا لأمر نُكر ... يحتكُّ في كل أديب حرّ
يخيفه بالشتم أو بالشر ... كأنَّ فيه روحَ حرف جر
يا ويحه من واهم مغتر ... يفزع الليثَ بوجه الهر
إسفنجة جاءت لشرب البحر ... وشمعة ضاءت لشمس الظهر
والشيخُ طه في انتقاد الشعر ... ثلاثة مضحكة لعَمري!

في هذه الأرجوزة يشبه الرافعي طه حسين بأنه: مثل إنجلترا، فإنجلترا ترمز للغرب، والغرب لا يريد منا إلا مصلحته، وما حل ببلاد عربية إلا وعم فيها الخراب والتخلف، فكل ما يأتي منه وقد أتى طه حسين ببعض منه ليس من وراءه إلا طعن في الدين وإفساد للمبادئ، حاله حال الاستعمار الذي يحل بالبلاد، ثم يعدد صفاته قائلا: أن طه حسين الذي يشبه إنجلترا، أسطوله هو اليراعة وهي: قَلَم يُتّخذ من القَصَب، طولها شبر، دليل على قصر باعه في العلم، وقصر ما حواه طه حسين من أفكار جلبها من الغرب، فالرافعي يختصر فكر طه حسين في هذه الأرجوزة، ويضرب بفكر عرض الحائط، في سلسلة من التشبيهات الساخرة، لا لشيء سوى لأن ما كتبه طه حسين ضد الدين والعربية والتراث جميعا، وكفى

1 – المصدر نفسه، ص 115-116.

بهذا سببا للثورة ضده، وتكمن حجة التشبيه في السخرية بالخصم من خلال سلسلة الوصف التي وظفها الرافعي، ليخرج التشبيه من الوصف إلى الإقناع ثم إلى الإمتاع. وقوله: أسطوله يراعة في شبر، إهانة لملكه، وهي إهانة لما يملكه طه حسين من علم، وملكه نصف متر، تحقير وتصغير له، وقوله: مثل ضب الجحر، سخرية منه، وفيه تناص مع الحديث (حتى لو دخلتم جحر ضب لدخلتموه، أي اتباع اليهود والنصارى في كل شيء)، فطه حسين مثل هذا الضب الذي يدخل أي جحر يجده عند هؤلاء. فيتلقف منهم ثقافتهم ثم يرسلها في عرض تراثنا العربي للتشكيك فيه. هذا لأن فيه روح حرف الجر، تجره أفكاره الغرب نحو الهلاك، ليختم الرافعي سخريته في هذه الأرجوزة بأن المضحكات ثلاث في الدنيا: فالأولى اسفنجة تشرب ماء البحر وأنى لها ذلك بل هو أمر مستحيل، والثانية، شمعة تضيء شمس الظهر، إذ لا يمكن ذلك البتة، ولا يصلح أن تضيء شمعة النهار والشمس طالعة فيه، ولعل هذا يذكرنا بنصه في كليلة ودمنة عن السمكة التي ظنت البحر ملك لها ورثته عن أجدادها، وأخيرا الشيخ طه حينما ينتقد الشعر وهو لم يملك المكنة لذلك، فهي إذن ثلاثة مضحكة في الدنيا.

**هـ- حجاجية النقد المثلي عند مصطفى صادق الرافعي:**

حفلت المعركة بين الرافعي وطه حسين والرافعي والعقاد، بمقالات ثرة، تؤرخ لتلك الحقبة الزمنية الفريدة، أين دارت ملحمة نقدية كبرى بين ثالوث الأدب والنقد آنذاك، وتنوعت القضايا التي تخاصم فيها الأدباء، وتناظر فيها الكتاب والمثقفون آنذاك، فكان كل طرف يسعى لتبكيت خصمه بطريقة أو بأخرى، فتنوعت صيغ المقالات وأشكالها بينهم، لتتجاوز ما هو متعارف عليه في مواضع الاختلاف والخروج عن الشكل المألوف والمتوقع، ولعل أول من اهتدى للتنويع في أشكال مقالاته باختيار صيغة نقدية تجمع بين المقصد المراد من ورائها، وبين الرمزية، هو الأديب مصطفى صادق الرافعي، حيث ابتكر شكلا جديدا من أشكال النقد الأدبي، هو المقال النقدي الساخر أو ما يسميه النقد بالنزالي، وأخص ما فيه هذا النوع من المقالات هو ما ابتكره الرافعي وضمنه فيه، أن يكتب مقالاته على منوال

كليلة ودمنة، بما يسمى **(النقد المثلي)** وذلك حين كتب مصنفه «**تحت راية القرآن**« وكتاب «**على السفود**«، والمثل باعتباره أحد أهم أوجه الحجاج المعتمد على بلاغة الصورة والرمز، ويعد آلية توصيلية غير مباشرة لطالما اتخُذت وسيلة للتوجيه والإقناع والتبيين، متجاوزة مظهرها الإخباري–السردي الظاهري الذي تتخذه واجهة تمويهية لتمرير مضامينها أيا كان نوعها[1].

ويعد الرافعي أول من استعمل المثل النقدي في المعاركة الأدبية التي دارت بينه وبين طه حسين والعقاد، وهي ضرب من النقد الساخر سنحاول استجلاء الأبعاد الحجاجية المنضوية فيها، وكيف وظف الرافعي المثل في نقده ومعاركه مع طه حسين، وقبل أن نعرج على هذا، نتوقف عند المفهوم الاصطلاحي للمثل، وكذا حضوره في القرآن الكريم، كون الرافعي كاتبا إسلاميا فهو ينهل من وحي القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد ضرب لنا القرآن الكريم أروع الأمثلة في هذا الفن، لنمر إلى الاستراتيجية الحجاجية في النقد المثلي عند الأديب مصطفى صادق الرافعي رحمه الله.

- **مفهوم المثل:** يجمل بنا البيان أولا أن المثل الذي نقصده في مقالات الرافعي هي الأمثال التي تضرب في الكلام شرحا وافيا، من أجل أن يفهم المتلقي أو الخصم الكلام، وفي هذا يقول أبو حيان التوحيدي:« إن الأمثال إنما تضرب فيما لا تدركه الحواس مما تدركه، والسبب في ذلك أننا بالحواس، وإلفنا لها منذ أول كونها، ولأنها مبادئ علومنا، ومنها نرتقي إلى غيرها، فإذا أخبر الإنسان بما لا يدركه، أو حدث بما لم يشاهده، وكان غريبا عنه، طلب له أمثالا من الحس، فإذا أعطي ذلك أنس به«[2]، فيتوسل الكاتب لاختيار موضوعه واختيار المثل المناسب له، ليبلغ المقاصد التي يريدها من ورائها، وقد ضرب الله ورسوله الأمثال للناس لتقريب المراد وفهم المعنى وإيصاله إلى ذهن السامع، وإحضاره في نفسه بصورة المثل الذي مثَّل به فقد يكون أقرب إلى تعقله وفهمه وضبطه واستحضاره له

1 – هاجر مدقن، حجاج التمثيل في الآداب السلطانية، مقاربة تداولية، دار النابغة للنشر والتوزيع، ط01، 1435هـ–2014هـ، ص 15.

2 – المرجع نفسه، ص 109.

باستحضار نظيره، فإن النفس تأنس بالنظائر والأشباه، وتنفر من الغَرَب والوحدة وعدم النظير«[1]. فالمثل هو الشيء المضروب الممثل به الذي تتضح به المعاني، وهو صفة الشيء أيضا[2]، والمعنى اللغوي في النهاية يشير إلى أن مادة (مثل) ومشتقاتها تستهدف تجسيم المعاني وإبرازها، بطريقة جلية، كما أنه يفيد المشابهة والمساواة والظهور والحضور[3]، وقد درج ذكر أسلوب التمثيل في القرآن الكريم، فاشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا، كما ذكر ابن القيم ذلك في شرح القصيدة النونية في المقدمة[4]، ومن أساليب استعمال التمثيل توظيف شخصيات الحيوانات للحديث على ألسنة البشر، من مثل ما صنع ابن المقفع والنمر والثعلب لسهل بن هارون، والصاهل والشاحج للمعري وغيره، الذي يعتبر المثل سبيلا لفهم الكلام، حيث يقول: «المثل أوضحُ للمنطق: إذا جعل الكلام مثلًا، كان ذلك أوضح للمنطق، وأبين في المعنى، وآنق للسمع، وأوسع لشعوب الحديث»[5]، فتمثيل حقيقة ما يعني إعادة صياغتها وتشكيلها تشكيلا جماليا مؤثرا، فالمثل، من جهة هو صناعة صورة ما، قيمته المعرفة هي المعرفة التي يقدمها (البرهان) وتقدمها المعرفة الظنية التي يحققها الجدل والمعرفة الإقناعية الممثلة في الخطابة، ذلك أن المثل يهدف في المقام الأول إلى التأثير في متلقيه، فهو-أي المثل- يسعى إلى حمل السامع إلى طلب الشيء الممثل به أو الهروب منه، أو النزوع إليه أو الكراهة له، وإذا نظرنا إلى المثل من حيث كونه (فنا) فهو يسعى لتحقيق لذة وتخييل وانفعال[6]، بالإضافة إلى هذا فإن ضرب الأمثال كطريقة للاستدلال في الخطاب الحجاجي، لما يحتويه المثل من رمزية وأساليب بلاغية وحوارية ووصف وغيرها تعين على محاججة الخصم، ففي استعمال المثل ذكاء وفطنة تجعل من

1 - ابن قيم الحوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق سعد الخطيب، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1981م، ص 22.

2 - المرجع نفسه، ص 28.

3 - المرجع نفسه، ص 28.

4 - المرجع نفسه، ص 29.

5 - عبد الله بن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير، تحقيق إنعام فوال، دار الكتاب العربي، ط03، 1420هـ-1999م، ص32.

6 - هاجر مدقن، حجاج التمثيل في الآداب السلطانية، مقاربة تداولية، ص111.

الخطاب الحجاجي في أعلى درجاته، لأن تجنح لخطاب غير مباشر، فبالتالي توقع الخصم في أزمة معنى، وتقحمه في متاهة لتقصي المعنى المراد في ذلك.

ولقد ضـــرب الله الأمثال في القرآن للناس لعلهم يعقلون ويتفكرون، وقد ذكر في القرآن في آيات كثيرات ذلك، منها قوله تعالى في سورة الحج:« يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ وَإِن يَسْـلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَـيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَـعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ(73). وغيرها من الآيات الكريمات التي ضرب فيها الله تعالى الأمثال للناس. وذكر الحيوان في القرآن في سياقات عديدة منها:

1-سياق العقاب

2-سياق التشبيه وضرب الأمثال

3-وصف خلق ذميم عند الشر

4-التحريم

5-ذكر عجائب ومنافع الحيوان بصفة عامة[1].

ومن أشـهر طرق ضـرب المثل، ما وظفه الكتَّاب من الأحاديث على ألسـنة الحيوانات، فحفلت الأمثال العربية بتوظيف الحيوان، ويكفي أن نعود إلى أحد أهم مصـادر الأمثال وهو كتاب مجمع الأمثال وأيام العرب في الجاهلية والإســـلام للميداني، لنقف على هذه الحقيقة التي تؤكد على مدى العلاقة الوطيدة بين الإنســـان العربي وعالم حيوانات بيئته، هذا العالم الذي ألفه العربي ومثَّل جانبا مهما من حياته، فانعكس على واقعه النفســـي وإرثه الثقافي[2]. لذا سعى كثير من الكتاب لاستثمار هذه الآلية وتوظيفها في الخطاب الأدبي والنقدي، وفي عصـــرنا الحديث نجد الأديب الرافعي الذي اســـتثمر هذه الآلية التي وظفها في معاركه النقدية، ضد طه حسين، والعقاد في نقد ديوان الأربعين وغيره، وقد كان الرافعي يذكر نسخة مقالاته التي سماها «كليلة ودمنة« بين الفينة والأخرى فكان يقول عنها:« عندي نسخة من

1 – آمال فرفار، الكتابة المتوسـلة بلسـان الحيوان في الثقافة العربية "في رمزية الخرافة وفنياتها ومقاصـدها"، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 42، ديسمبر 2014م، مجلد أ، ص 91.

2 – المرجع نفسه، ص 92.

كتاب « كليلة ودمنة « ليس مثلها عند أحد، ما شـــئتُ من مَثل إلا وجدته فيها«[1]، ولعل يقصد الأمثال التي تضرب في معركته ضد طه حسين خاصة، ولعلها غيرها.

- **كليلة ودمنة: (نسخة الأديب مصطفى صادق الرافعي):**

كانت مبالغة الرافعي في التهكم والسخرية قد شققت له فنونا من المعاني والأساليب لولا الناحية الشـخصـية منها لكانت نماذج لها اعتبار وقيمة في أدب الإنشـاء، وأبدعُ هذه الأساليب حديثُه عن كليلة ودمنة وما نَحَلَهما من الرأي فيما تناول من فنون الأدب، وكليلة ودمنة كتاب في العربية نسيج وحده، لم يستطع كاتب من كُتَّاب العربية أن يحاكيه منذ كان ابن المقفع، إلا مصـطفى صـادق الرافعي، وكانت أول هذه المحاكاة اتفاقًا ومصـادفة، في مقالة من مقالات الرافعي في طه حسـين؛ إذ أراد أن يتهكم بصـاحبه على أسـلوب جديد، فبعث كليلةَ ودمنة ليقول على لسانهما كلامًا من كلامه ورأيًا من رأيه، فلما أتمَّ تأليف هذا الفصـل عاد يقرؤه، فإذا هو عنده يكاد من دقة المحاكاة وقرب الشـبه أن ينسـبه–على المزاح–إلى ابن المقفع فلا يشـك أحد في صـدق روايته، فنشـره بعدما يقدم له، ويذكره في تمهيده له فيقول مثلا:« وقد قلت إنه ليس مثلها عند أحد غيري، وأنه لا تأبى عليها حكمة ولا تهولها حادثة ولا يتعاظمها مَثل«[2].

وكانت هذه المقالات[3] قد لقيت إقبالا واسعا لدى جمهور القراء، فكانوا يريدون في كل مرة جزءا منها، وألا يكتم فصـــولها عنهم، وقد ذكر الرافعي طرفا من ذلك يقول:« يكتب إليَّ بعض الأفاضل من العلماء، والكتاب يسألون عن نسختي من «**كليلة ودمنة**« ويطلبون إليَّ أن لا أكتمها عنهم ولا أســتبد بها من دونهم، وأن أفضـــي إليهم في كل مقالة بمثل منها؛

1 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 147.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 195.

3 – وقد جمعت هذه المقالات قصد إفرادها في كتاب جامع واحد، واستشرت في ذلك الدكتور مصطفى الجوزو، فأخبرني بأن العريان يرى أن تبقى في مقامها ضمن كتبها أفضل، وهما (تحت راية القرآن، وعلى السفود)، غير أن الدكتور التونسي مصطفى الصيد أخبرني أنه جمعها في مؤلف واحد ويصدر قريبا.

ويقولون هذا هو الجديد في الأدب العربي لا ما يعللوننا به من فصـــول مترجمة ومقالات مســروقة وآراء منتحلة، ولا ما يكتب أشــباه الســوقة والعامة في اللغة والتعبير والحكاية«[1]، وأديب آخر يراسـله من أجل أن ينتزعها منه ولا تبقى حبيسـة الأدراج حيث يقول الرافعي:« وقال أديب فاضــل إنه سـيدل وزارة المعارف على هذه النسـخة لتنتزعها مني ولو بمثاقلتها ذهباً، فإنه – زَعم – لا يجوز أن يبقى هذا الكنز «لتوت عنه الرافعي«. وقد ملكت الأمة كنز توت عنخ آمون«[2]، بل من شدة إعجاب بعض المعلمات رأوا أن هذا الأسلوب مفيد في تعليم العربية، حيث يقول الرافعي:« وكتبت إليَّ ســـيدة معلمة تقول إن مثل الفيلســـوفة الأمريكية الصـلعاء قرئ في جماعة من السـيدات فكان رأيهن أن عشـر قصـص على هذه الطريقة تفيد في نشر العربية الفصحى وتحبيبها إلى النفوس وإعادتها بعد شتات أمرها ما لا تُفيد عشـر مدارس منها الجامعة«[3]، وفي مجموعها ثمانية مقالات، موزعة في كتاب (تحت راية القرآن)، عناوينها كالآتي:

| المقال | الشخصيات المختارة | المثل المضروب |
|---|---|---|
| 1. «فلما أدركه الغرق« | السمكة | مثل طه حســين في كتابه لمدير الجامعة. |
| 2. واضرب لهم مثلا | الحمار–الكلب | مثل الرجل تعجبه نفسـه فتغرُّه فتقحِمـهُ في الجهلـة المنكرة يراها وحده علماً ولا يعرفها الناس أجمعون إلا حمقاً وجهلاً |
| 3. أعمالهم كسـراب اشـتدت به الريح | المرأة الفيلسوفة | مثل الإنسان الذي يرجو الأمور بزخرف الكلام لا بصـــحتها، |

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 241.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 241.

3 – المصدر نفسه، ص 241.

| | | |
|---|---|---|
| | | ويحتال لذلك بأساليب الباطل وغناءها. |
| 4. قال دمنة | الشيخ العقيم- الخطيب الزنديق | مثل الخطيب الزنديق يبطن الكفر ويظهر الإسلام. |
| 5. حرية التفكير أم حرية التكفير | الزلزال-البركان | في فساد الرأي والطبع من الرجل فيسيء مقاله. |
| 6. ذو الاقفال | رجل فيلسوف، وأستاذ مريد. | حمق الرجل وغفلته تورده المهالك. |
| 7. فيلسوف النملة | النملة (طاحين) | الرجل يقطع العقل بالظن الضعيف، ويحكم بالرأي. |
| 8. المجدد الجريء | الرجل الجريء | الرجل يتجرأ على العلم فيزعم لنفسه العلم. |

فالملاحظ على مقالات الرافعي أن المثل لم يقتصر على الحيوان فقط، بل تعداه للبشر: (الشيخ العقيم، الخطيب الزنديق، وللجمادات كالزلازل والبركان، ولكن جميعها يشترك في المغزى من ورائها، ولك مثل له عبرة وحكمة من ورائه، غير أن السؤال الذي يلوح لنا في هذا، أي حجاج في الكتابة المثلية النقدية، وما الاستراتيجيات المنضوية فيه، وكيف وظفها الرافعي في خطابه المثلي الساخر هذا؟

بعد العودة لقراءة هذه المقالات نلمس النزعة النقدية، وهيمنة السخرية فيه، إذ كشفت هذه المقالات كلها عن رؤية الرافعي في هندسة خطابه للمتلقي سواء من جمهوره القارئ، أو حتى خصمه طه حسين، فالمتلقي قد يعجز عن إدراك العبرة والنقاذ إليها، فعمد الرافعي إلى كشفها في شكل مثلي ساخر، والمشترك بين جملة هذه المقالات هي الغاية الحجاجية،«

ذلك أن القصـــة المثلية خطاب حجاجي تتوفر فيه كل الخصـــائص الدالة على ذلك، فهو خطاب يختلف عما سواه من جهة هدفه، الذي يمكن اعتباره دون ريب برهانيا، ولذلك يكون قصـده معلنا، ويكون استدلاله واضـحا، وأفكاره مترابطة، وذلك لأنه يحرص على الإقناع[1]، وقد ركز الخطاب المثلي النقدي عند الرافعي على آليات واستراتيجيات، جعلت من قصصه النقدية المثلية تلقى إقبالا واسـعا لدى الجمهور، وللإشـارة فإن هذه المقالات لم تلق ردا من لدن طه حسـين ولا من مريديه آنذاك، وبقيت دون تعليق أو حتى بيان ورد، على عكس ما كتبه الرافعي منقبل أين كان يرد عليه طه حسين مثل: رسالة في العتب أو رسائل الأحزان، وفيما يأتي بحث في الآليات الحجاجية التي برزت في القصص المثلية النقدية.

- **استراتيجيات الحجاج في كليلة ودمنة للرافعي:**

**الوصف:** هو نشاط فني يمثل باللغة الأشياء، والأشخاص، والأمكنة، وغيرها، فهو يشمل كل مكونات النص السردي، من ذلك الأزمنة والأمكنة، والأشياء التي تؤثث هذه الأمكنة والشخصيات البشرية والحيوانية، والأعمال والمواقف والعادات والمقامات والكلمة المعزولة، والأقوال والأفكار وخطاب الراوي وطرائق سرده[2]، فهو يستوعب بنية السرد ككل، فالوصف له دور في توجيه الملفوظ وإثباته وجعله واقعا لا محالة، ويمكن القول:« إنه مولد للإقناع والحجاج في السياق الذي ورد فيه، وتختلف أساليب الوصف بحسب الواصف الذي يشترط أن يكون عارفا بموضوع وصفه، وعنده القدرة على التعبير عما يصف، يمكنه من خلاله إيجاد قنوات اتصال بالطرف الآخر، ولعلنا نضرب أمثلة من حديث كليلة ودمنة للرافعي، حيث يقول:« فإذا كليلة يقول في بعض قوله: فاضرب لي مثلاً في الرجل تعجبه نفسه فتغرُّه فتقحِمهُ في الجهلة المنكرة يراها وحده علماً ولا يعرفها الناس أجمعون إلا حمقاً وجهلاً، فإنك أمسكت عن الحديث آنفاً عند مثل المدرسة التي زعموا أن اسمها الجامعة في إيمانها بشيخها

1 – ســامية الدريدي أدب الحيوان عند العرب، قص وحجاج، مركز النشــر الجامعي، تونس، دط، 2012م، ص 100–101.

2 – محمد نجيب العمامي، الوصــف في النص الســردي بين النظرية والإجراء، دار محمد علي للنشــر، تونس، ط01، 2010م، ص108.

وتربصها أن تقع منه المعجزة، وقلتَ إنه كان رجلاً مفتوناً فجمعت عليه بين الغرور فيه والغفلة منها، وزادت في حمقه بضعف تمييزها فانقلب لا يمسكه عقل ولا دين...[1]« فنلحظ هنا تداخل السرد مع الوصف، فكليلة يسأل عن خبر الرجل تعجبه نفسه فتغرُّه فتقحِمهُ في الجهلة المنكرة يراها وحده علماً ولا يعرفها الناس أجمعون إلا حمقاً وجهلاً، إذ لا يمكن الفصل بينهما، فقد ينزع الوصف إلى أن يكون سرد أفعال ويكون ذلك عندما تكون الأفعال الواصفة«[2]، وقد يكون الوصف إحالة على الخصم، لبيان فساد رأيه، أو التعبير الساخر عنه، وذلك باستعمال الوصف في السياق نفسه، فمن ذلك مثلا قول الرافعي:« قال دمنة: «وأنت يا كليلة بعدُ لا أراك تخرج من نحيزتك ولا تدع زَهوَك وفلسفتك وما تبرح في لسانك دأباً كلمتان: واحدة تنحدر وأخرى تَهمُّ أن تنحدر. وتحسب أن ما معك من هذه الخاصة ليس مع أحد مثله، كأنَّ الله أفردك بها وما يُفرِد إلا نبيا وما يميز إلا رسولاً وما أنت بأحدهما؟ وإن رجاء الأمور لا يكون بزخرف الكلام ولكن بصحته، ولا تجزئ منه كثرة أساليب الباطل وإنما غَناؤه في أسلوب واحد، إذ كانت الحقيقة الواحدة لا تتعدد«[3]. فالوصف ترتيب ينطلق من العام إلى الخاص، أو من الخاص إلى العام، لصنع إطار منطقي موضوعي لتوجيه الكلام، ولكن الإطالة فيه، أو في السرد، أو فيهما معا تشكل عائقا لذلك؛ لذا فإنه يجب أن يتسما بالحيوية لجعل القيمة الإقناعية لهما أكثر حدة[4]، وقد استفاد الرافعي من الوصف الذي وظفه في طه حسين، حيث كان يفتتح كل مقالاته عن المثل المضروب له، إما في سياق الرد على ما ألفه من قضايا الأدب الجاهلي، أو لهوا وعبثا به كما هو صنيع الرافعي مع خصومه، فهو يقول مثلا:« قال: زعموا أنه كان في أمريكا امرأة فيلسوفة أحكمت المنطق وجمعت العلوم ونظمت الشعر وألفت الكتب، وكانت صلعاء مُنقشرةَ الرأس«[5]. فسخر الرافعي هذه الأوصاف

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 195.

2 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 163.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 229.

4 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 163.

5 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 229.

للهزء بطه حسين لا غير، إذ كل شخصية من شخصيات كليلة ودمنة التي ضربت بها الأمثال إما أن تكون لطه حسين وحده، أو لطه حسين ومديرة الجامعة كما في مقاله «ذو الاقفال«.

**أ-الحوار الحجاجي:** يعتبر من أبرز آليات الخطاب السـردي الحجاجي، ويعرف بأنه «الأقوال المتبادلة بين شـخصـيتين فأكثر، منذ لحظة الالتقاء إلى لحظة الافتراق، مع ما يصحب هذه الأقوال من هيئات، وإيحاءات، وحركات، وكل ما يخبر عن ظروف التواصل، ترد جميعها في شكل خطاب إسنادي«[1]. والحوار يكشف ملابسات الخطاب، ويدفع بالعمل القصـصـي نحو الحركة والتفاعل بين الشـخصـيات، للإسـهام في بناء الحكاية بالتمهيد لأحداثها، أو بالارتداد إلى ما مضى منها مع تعمد الراوي إسقاطه، أو الإشارة سلفا إلى ما لم يبلغه السرد«[2].

- **أطراف الحوار**: تتعدد الأصـوات المتكلمة والمتحاورة في كليلة ودمنة للرافعي، فهو لم يكتف بشـخصـية واحدة، ولم يكتف بطريقة واحدة للسـرد، بل لم يكتف بطريقة ثابتة في المثل، فما بين تنوع الشخصيات إلى تنوع أساليب الطرح وعرض الفكرة.

وأهم الشخصيات الحاضرة في مقالاته هما شخصيات: كليلة ودمنة، وهما الشخصيتان الأسـاسـتان اللتان تظهران في جميع القصـص، فالمقالات دائما ما تبدأ بحوار بين كليلة ودمنة، ليسـأل كليلة دمنة عن مثل ما، أو يطلب منه بيان معنى ما، أو فكرة ما، أو يطلب منه إتمام الحديث السـابق عن مثل ما. ودائما ما يسـتفتح الحوار بينهما، بأن يسـأل كليلة دمنة عن مثل ما، كما في قول الرافعي:« قال كليلة: أما تضـرب لي المثل الذي قلتَ يا دمنة؟ قال دمنة: زعموا أن سمكة في قدر ذراع كانت في غدير، فلما سال به السيلُ جرى بها الماء إلى نهر قريب«[3]، كما تظهر شخصيات أخرى في كل قصة تترجم عن الأمثال التي يضـربها الرافعي في كل مقال، ويدار الحوار بين عدد منها، قد تصـل إلى أكثر من

1 - مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 164.

2 - المرجع نفسه، ص 164.

3 - مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 147.

طرفين في بعض الأحيان، فيكتسي الأسلوب الساخر والنقد اللاذع جل القصة، وكلها تدور في بوتقة واحدة هي السخرية بطه حسين أو بمدير الجامعة الذي أتى به. غير أن الحوار الرئيسي بين شخصية كليلة ودمنة يكون في بعض الأحيان مقتضبا للإسراع في إيراد المثل، ولكنه قد يطول بين الشخصيات الأخرى كما في مثل الكلب والحمار:« ثم إنه قال للكلب: اذْنُ مني حتى أعهد إليك، وإياك أن يعتريك داء الكلام في الصياح لكل نبأةٍ فتفشي ما ائتمنتك عليه؛ فقد قالت العلماء إن أشقى الخلق من شَقَى بصاحب معجزة! قال الكلب: وإن كان حماراً. . .؟ قال: اعْزبْ عني فَعل الله بك وفَعَل، ما أنتَ بصاحبها وإن الكلاب لكثيرة بعدُ؛ وتالله إن رأيتُ كلبَ سَوْءٍ كاليوم؛ فانكسر الكلب وخشي أن يصيبه ما قالت العلماء، وبصبص بذنبه قليلاً ثم إنه دنا من الحمار وقال: ما أخطأ الناس في تنابزهم بالكلاب فقد عرفتُ معرَّة جنسي، وأنا تائب إليك مما فرط مني، فاعهد إليَّ بعهدك وخُذني بما أحببت فلن تجدني إلا حيث يسرك أن تجدني. قال الحمار: بارك الله عليك « وأَعظَم « لك.. فقد ترى هؤلاء الصبيان الذين يألفونك ويُلقون إليك بَكسر الخبز، فانظر فيما تحتال به حتى تأتيني بهم فإن أولَ بَدأتي في المعجزة أن أكون معلم صِبيان. فذهب الكلب فربض على مَزجَر قريب منهم وهم يتعابثون ويلعبون، ثم قام فانسل أصغرهم فتمسح به، ثم التقم خبزته فوثب بعيداً، ثم جعل يستطرد لهم ويعدو عدواً رفيقاً وهم يتبعونه يريدون أخذه وإمساكه، حتى إذا جاء موضع الحمار دفع بين رجليه، ورفع الحمار راية ذيله فأصبح الكلب في حمايتها. . . وكان هذا الحمار قد رأى في بعض أسفاره قراداً يرقص قرداً وقد اجتمع له الصبيان، وعاين ما استخرجته حركات القرد من عجبهم ولهوهم، فلما اجتمع أولئك الصبيان يريدون أخذ الكلب طَفق يصنع لهم كما رأى القرد يصنع، وبذل في ذلك غاية جهده وبلغ فيه منتهى حماريته. . . فبهِتَ الكلب وجعل ينظر كالمتعجب ويقول في نفسه: أقرد هذا أم حمار؟ وأين ويحه المعجزة التي زعم، فإنما هذا رقص كالرقص. وإذا كان الرقص أكبرَ أمرِهِ فما في أمره كبير عندنا؛ فإن أهوَنَ الكلاب لأقوى عليه من أعظم الحمير[1]. والملاحظ على الشخصيات المختارة من طرف الرافعي والتي يجري بينها الحوار، أنها شخصية هزلية

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 197.

ساخرة، كالحمار والكلب، أو النملة، أو السمكة، اختارها الرافعي لتترجم عن شخصية طه حسين، والمواقف التي أوقعها بها تنم عن سخرية عالية به، فمثل السمكة المغرورة، تشير إلى طه حسين وغروره بعلمه الذي أتى به من وراء البحار، ومثل الحمار المعجب برأيه وفلسفته، كما هو الحال مع طه حسين، حين اعتد برايه وزعم أنه أتى بالجديد يقابله ما أتى به الحمار من معجزة ولا هي بمعجزة أو نصفها، ومثل النملة الفيلسوفة التي ظنت أنها أتت بالجديد لتجني على نفسها في الأخير، والحال نفسه مع طه حسين حين جنى على نفسه، وطعن في الثوابت والتراث واتهم القرآن وغير ذلك، فكلها مقابلات حجاجية رسمتها الشخصيات التي اختارها الرافعي في سياقات ساخرة، ترجمها الحوار الذي جرى بينها في القصص، وقد حقق الرافعي هدفه من خلالها، ومما يدل على ذلك هو تهافت الجمهور عليها، وطلب الكتابة على مثل هذا العنوان، بل وانتظارهم في كل مرة صدور عدد منها، فلم يحقق الرافعي الإقناع فقطن بل تعداه إلى إمتاع القارئ خاصة وأن طه حسين لم يكتب أي رد على منوالها أو قريب منها. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأنه لا بد من قاعدة أساسية يتبعها الخطاب السردي، مكنت الرافعي من إيجاد الصور المتعددة الحوارات، واختيار الشخصية المناسبة لها، خاصة وأنه اختار شخصيات ساخرة بامتياز، وهي مقومات كما يقول غرايس:« قام برسمها علماء التناظر والاستدلال قديما، وأثراها وأغناها كثير من التداوليين واللسانيين حديثا، وقد اشتملت على مبدأ عام تتفرع منه قواعد أخرى، والمبدأ العام هو (مبدأ التعاون)[1]، وقد بين (غرايس) أن للتخاطب قواعد لابدّ أن يراعيها المتكلم، إذ قسّمها على عدّة فروع وهي كما يأتي[2]:

– **قاعدة الكم:** أي أن يكون الكلام موجزا وعلى قدر حاجة المخاطب وافهامه، وذلك من مثل ما ذكر الرافعي في الحوار بين دمنة وكليلة:« ومضى يَعِدُهم ويمنيهم ويقول وإن في هذا لكم الغنى والمجدَ والسؤدد. ثم حلم الحالم الماهر. . . أن في جمع مدرسة إلى مدرسة ما يبدع جامعة، فقال وإن في هذا لكم العلمَ الأعلى، والآن هذا مدير الجامعة، وذاك أستاذ كذا،

1 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 166.

2 – طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 238.

وذلك أستاذ كيت، وهذا وذاك وذلك يجتمع منهم هؤلاء، فاجتمعوا فكان ماذا؟ قال كليلة: فكان ماذا. قال دمنة: كان منهم **كالدار التي ظن بانيها أنها تلد**[1]، وفي مثل السمكة المغرورة: حين عرض دمنة لقصتها، وقد آلت نهايتها في شبكة الصياد، يسأله كليلة عن فحوى هذا المثل:« قال كليلة: فمثلُ مَن هذا يا دمنة؟ قال: **مثل طه حسين في كتابه لمدير الجامعة**[2]. فكان السؤال عن شيء محدد في كلا المثلين وكان الجواب بقدر السؤال لا مجال فيه للزيادة، وتكمن حجاجية مبدأ الكم في تقدير الموقف قدره، وفي الاكتفاء بالقدر المناسب من الكلام، يمكن فهم المقصود دون زيادة واستطراد ففي قول دمنة مثل: جوابا عن سؤال كليلة: مثل من هذا يا دمنة؟ يجيب دمنة: مثل طه حسين في كتابه لمدير الجامعة، فكل ما سرده دمنة من القصة مرده في النهاية للتعبير عن طه حسين، فلا شخص آخر يشمله الخطاب هنا، وقوام البلاغة والحجة في إيجاز القول للمقام المناسب. فالقارئ يبحث عن خبر طه حسين وما صنع. فكأن المتلقي مشبع بجملة من المعطيات الواردة في القصة ترجمها المثل بصورة ساخرة، لتجعل القارئ في حاجة للفهم أكثر بعد سرد المثل، فمبدأ الكم يلخص سرد القصة ككل، ويبين الغرض منها.

– **قاعدة الكيف:** ويطلب فيها تجنب ادعاء الكذب؛ لذلك على المتكلم ألا يورد إلا العبارات التي كان متأكدا منها، كقول الرافعي على لسان دمنة:« مصارع الجرأة في الرأي«، «فالتفت الجهل إلى العلم وقال: يا أخي يا أبا الحمق، قال العلم: لا غرو يا أبا السخرية، فإنما هي الجراءة اللئيمة ولدت لي وولدت لك فجمعتنا بولديها وجعلتني أخا سوء وأبا سوء وعم سوء!»[3]، حيث أدلى برأي يعتقد بصحته، ثم برهن عليه بما يكون داعيا للإقناع. كذلك في مثل قول الرافعي على لسان كليلة:« قال كليلة: وَيحٌ لهذه النفس إذا لج بها مَنَزعُها وركبها سوءُ طبعها وكان من ورائها قلبٌ دَوِي أفسده داؤه وصرف همَّه وخواطره فيما تميل إليه؛ فقد قالت العلماء: إن الرأي لا يكون رأياً حتى يمكن له في الطبع أشد التمكين. لأن المصلح لن يقبل عنه وفي طبعه ما عسى أن يتحول به عهدُه أو ينتكث، وما مثَلَه إلا مثلُ

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 243.

2 – المصدر نفسه، ص 148.

3 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 303.

الزلزال الذي أراد أن يتعاطى الهندسة[1]، حيث يورد الرافعي رأيه بطريقة الرمز في طه حسين، بما يتناسب وشخصه، فطه حسين قد ركبه سوء طبعه وثار على التراث وطعن في القرآن وفي الشعر الجاهلي، ليستدل عليه بقول من أقوال العلماء وهو أن « الرأي لا يكون رأياً حتى يمكن له في الطبع أشد التمكين«[2].

– **قاعدة الملاءمة:** ويقصد بها «ما يرتبط بعلاقة الخبر بمقتضى الحال[3]، أي أن يلائم المقال مقام المخاطب، والمقال المثلي رآه الرافعي مناسبا للرد عليه، فهو كان يرجع إلى نسخته ليورد منها الأمثال، إذ ليس المقام دائما مقام رد واضح جلي، بل يجنح الرافعي إلى ابتكار ما يناسبه، فرأى أن الخطاب المثلي مناسب لذلك، ففهي تلميحات ورمزية كبيرة في إنتاجه، تكون حجة على خصومه، خاصة وأن معانيه كلها ضد طه حسين وآرائه التي بثها في كتاب الشعر الجاهلي، ففي قول الرافعي على لسان دمنة في حكايته عن الفيلسوفة الأمريكية بعد أن خطبت في معشر النساء خطبة تبرر لصلعها، وتدعوهن لمذهبها الجديد في الصلع، بحيث أدركت الحسناوات الحاضرات أن هذا محظ هراء، وفاقد الشيء لا يعطيه، ليأتيها الرد المناسب في المقام المناسب، بعد أن خطبت فيهن، «قال دمنة: فانتدبت لها امرأة من المجلس وضيئة حسناء، فلما وقفت بإزائها أمسكت المشط فمرَّت في شعرها تُفيئه يميناً وشمالاً وقالت لها: يا هَناهُ! لو كان على رأسك من هذا لما كان في لسانك هذا«[4]. إذ كان هذا الموقف يبرز سعي الفيلسوف لنشر مذهبها الجديد في تبرير الصلع وذكرت أسبابها في ذلك، لكن مثل هذا غير مقبول، فهو شبه تماما ما يدعو إليه طه حسين فهو اشبه بتعرية ديننا وتراثنا وأدبنا العربي، ولكن الرد الحكيم والسديد جاء في مقامه المناسب، حين فرغت من هرائها، والدعوة إلى مذهبها، ليأتي الرد بأنه لو كان لديك ما تملكين من شعر رأسك، لما تفوه لسانك بقص شعرك. فلو قدر طه حسين ما نملكه من تراث وعرف قيمته الحقيقية لما تبع آراء المستشرقين ليهاجم ديننا وتراثنا وأدبنا.

---

1 – المصدر نفسه، ص 255.

2 – المصد نفسه، ص 255.

3 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 167.

4 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 231.

وفي ذكر مثل الحمار والكلب، حين ادعى المعجزة، فكانت معجزته تقليد رقص القرود، فيقول الكلب وقد تعجب من أمره:« فبهِتَ الكلب وجعل ينظر كالمتعجب ويقول في نفسه: أقرد هذا أم حمار؟ وأين ويحه المعجزة التي زعم، فإنما هذا رقص كالرقص. وإذا كان الرقص أكبرَ أمرِه فما في أمره كبير عندنا؛ فإن أهوَنَ الكلاب لأقوى عليه من أعظم الحمير«، وبقي الأمر على حاله إلى أن أتى أحد النظارة وكان خبيثا نقادا، فراغ إلى هراوة غليظة فدق ظهره بالهراوة، فكشف أمر الحمار، وهرع الكلب يجري ويشتد عدوا حتى إذا نجا بنفسه قال:« ويحك يا نفس! ما كان أجهلك! لقد كدت والله تهلكينني، أفيمكن في عقل العاقل أن تكون معجزةُ حمار إلا شيئاً كتقليد القرد؟[1] فالمقام هنا مقام عتاب ولوم، إذ غفل الكلب عن حقيقة الحمار، فالعاقل يعلم أن زمن المعجزات قد ولّى، فكل دعوة يدعيها صاحبها بأن فيها إعجازا فالحرز منها واجب وضروري. وقد غفل الكلب عن هذا، وفاته أن يعيد النظر في مقالة الحمار، وقد تبين سوؤها وكذبها، وهذا ما يراه الرافعي في منهج طه حسين، حيث إن دعوة طه حسين إنما هي دعوة مقلدة أخذها عن المستشرقين الذين افرتوا على تراثنا كذبا ولفقوا التهم والمكائد له، فكشف أمرهم فيما بعد وتبين كذبهم وفجورهم بل وحمقهم، والحمق الأكبر فيمن تبعهم من أمثال طه حسين وغيره، خاصة في ادعاءات وطعنه في القرآن الكريم.

– **قاعدة الجهة:** وتتعلق بما يراد قوله والكيفية التي يجب أن يقال بها، وترتبط بقاعدة أساسية هي (التزم الوضوح)، ويمثلها قول كليلة، بعد أن قدم له دمنة توطئة عن الفيلسوفة الأمريكية فقال له:« ولعمري لو نفعك شيء من ذلك لقد كان نفَع الفيلسوفة الأمريكية، قال كليلة: وكيف كان ذلك؟[2]، ليسرد عليه دمنة خبرها ومثلها في القصة. وحتى يحترز الرافعي في اشتباه الألفاظ والمعاني رتب كلامه وأتى له بخبرها وما فعلت بنفسها بعد أن أصابها الصلع فاحتالت لنشر فكرها، والتبرير له.

وللإشارة فإن للحوار في أمثال كليلة ودمنة، دور مهم في إنتاج الخطاب الإقناعي الحجاجي، فهو من أهمل أشكال التواصل الإقناعي وهو ميدان الحجاج حيث تتبلور فيه

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 197.

2 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 229.

الآراء والأفكار برغم نمط السخرية وسلوك الرمزية في تحريرها، فغدت هذه القصص ميدانا للحجاج، تقبلها الجمهور، وتفاعل معها القراء، وقد بلغ الرافعي فيها مبلغ التبكيت لطه حسين حيث إننا لم نقرأ أي رد عليها، مذ كتب الرافعي أول مقال فيها بعنوان «**فلما أدركه الغرق**» بخلاف العبر المستقاة منها، والتي أجاد فيها الرافعي التعبير وأفاد من آليات الحجاج المختلفة.

# الفصل الرابع:

# البعد الحجاجي

# في نقد الرافعي الساخر للعقاد

## (بحث في الآليات والتقنيات)

**أ- بوادر الخصومة وأسبابها:**

خاض الرافعي خصومات كثيرة كما بيَّنا في الفصل السابق مع طه حسين، ولم يسعنا المقام للحديث عن خصوماته الأخرى، مثل خصومته مع لطفي السيد، وسلامة موسى وغيرهم، وبما أننا في خضم الفصل الخاص بمعركته مع العقاد فسنخوض غمار البحث في حيثيات هذه الخصومة.

**1- تأليف الرافعي تاريخ آداب العرب:**

وتعود أولى الشعلات التي أوقدت نيران الحرب بين الرافعي والعقاد إلى سنة 1914م، حين نقد العقاد الجزء الأول من «تاريخ آداب العرب« بمقال «فائدة من أفكوهة«، ركز فيها على مسألة أثارها الرافعي حول جهاز النطق عند الحيوان والإنسان[1]، وبعد نقده لبعض مقولات الرافعي في كتابه، يلخص رأيه في الكتاب ويرى بأنه يمكن أن يدرج ضمن كتب الأدب، فيقول: « ونحن لم نقل عبثًا في مقالنا عن جزئه الثاني أنه أعمل القلم ولم يُعمل الرأي، ولكننا نقول الآن :إنه ما كان ليستطيع أن يصنع غير ذلك .فإن شاء عددنا كتابه كتاب أدب، ولكنا لا نعده كتابًا في تاريخ الأدب؛ لأن البحث في هذا الفن متطلب من المنطق والزكانة ومعرفة «النطق الباطني« ما يتطلبه الرافعي نفسه ولا يجده في استعداده[2]. غير أننا لم نعثر لرد هو للرافعي على العقاد في هذه المسألة، مثلما لم يرد الرافعي من قبل على طه حسين في نقده له.

**2- نقد شعر شوقي:**

كما تصدى العقاد للرافعي سنة 1921م، في الجزء الثاني من «الديوان في الأدب والنقد« في مقالته «ما هذا يا أبا عمرو«، وفيها يتهم الرافعي بسرقة ما كتبه في الجزء الأول من

1 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 167.

2 – عباس محمود العقاد، الفصول، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، ص255.

(الديوان) في نقد نشيد أحمد شوقي عن مصر، وذلك عقب نشر الرافعي نقده لنشيد شوقي السالف الذكر، وقد اهتم العقاد الرافعي بتزييف التاريخ الذي طبع فيه نشيده فأخره إلى نوفمبر 1920م، حتى يثبت أنه صدر قبل كتاب (الديوان) للعقاد، وقد نسي أنه قد ضمن نشيده رسالة كتبها إليه منصور عوض بتاريخ 11 ديسمبر 1920م، فكيف يكون تاريخ الرسالة متأخرا عن تاريخ صدور النشيد، ثم أنهى العقاد مقالته بشتم الرافعي شتما مقذعا، مثلما افتتحه بقوله:« مصطفى أفندي الرافعي رجل ضيق الفكر مدرع الوجه، يركبه رأسه مراكب يتريث دونها الحصفاء أحيانًا، وكثيرًا ما يخطئون السداد بتريثهم وطول أناتهم، وطالما نفعه التطوح وأبلغه كل أربه أو جله، إذ يدعي الدعاوي العريضة على الأمة وعلى من لا يستطيع تكذيبه، فتجوز دعواه وينق إلحافه عند من ليس يكرثهم أن يخدعوا به. بيد أن الاعتساف، إذا كان رائده الخرق في الرأي، وشيك أن يوقع صاحبه في الزلل إحدى المرار، فيضيع عليه ما لو علم أنه مضيعه لفداه بكل ما في دماغه من هوس وما في لسانه من كذب، وكذلك فعل ضيق الفكر وركوب الرأس بمصطفى الرافعي، فحق علينا أن نفهمه خطر مركبه، وأن قدميه أسلس مقادًا من رأسه، لعله يبدل المطية ويصلح الشكيمة[1].

وهو ما رجحه حسنين مخلوف ومصطفى السحرتي بأن ما كتبه العقاد في كتاب (الديوان) من نقد للرافعي سنة 1921م[2]، وخاصة منه مقالة (ما هذا يا أبا عمرو؟) التي لقب فيها الرافعي بالببغاء[3] واتهمه فيها بسرقة نقد نشيد شوقي كما أسلفنا.

وينقل عباس بيومي عجلان في كتابه عن معركة العقاد والرافعي، أن جريدة الأخبار ستنشر نقد الرافعي لنشيد أحمد شوقي، وكان العقاد والمازني يكتبان الديوان المفرد، فتريثا في إخراجه ليستعينا بما ذكره الرافعي في نقد شوقي، فتأخر ما كتبه الرافعي عن كتابة العقاد، وحسين رأى العقاد ما كتب الرافعي هاج، وظنه سطا على عمله، وأخذ رأيه ونقده،

1 – عباس محمود العقاد، الديوان في الأدب والنقد، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، ص 159.

2 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 175.

3 – عباس محمود العقاد، الديوان في الأدب والنقد، ص 159 وما بعدها.

وقد ردد الرافعي هذا القول، واستشهد بالمازني وروى ما قاله فلم يكذب المازني مما يدل على صدق رواية الرافعي[1]. وبالتالي فنقد الرافعي لنشيد شوقي كان قبل أن يكتب العقاد، ولكنه تأخر لأسباب خارجة عن النقد، ولتأخر نقد الرافعي قال المازني: إنا كنا نرقب ظهور نقد لننقله، ونكتفي به، فلما تأخر كتب العقاد وكتابه، ثم اطلع على نقدك بعد ظهوره فرأى فيه كتابا من الأستاذ منصور عوض مؤرخا في 11 ديسمبر، وهو بعد ظهور الديوان، فظن بعد ذلك أنك نقلت عنه، فقال الرافعي للمازني:« إنك تعلم أني شرعت في الطبع قبل أن يخط العقاد حرفا، ولهذا أنتظر كما يقول ... ثم تعلن أن فلان باشا (هو جعفر والي) سعى عند أمين بك الرافعي رحمه الله ليجمعني به، فيتفق على أمر من الأمور لأكف عن نشر هذا النقد، وقد كنت تراه رجائي، وإني من أجل ذلك وقفت طبع النقد مدة، وفي أثناء هذه المدة جاءني الأستاذ منصور عوض، ثم تم شيء وأخق شيء، فمضيت في إتمام الطبع، وكان هذا سببا في خروج كتابي متأخرا، فأقرني الصديق المازني على ذلك«[2].

والملاحظ أن الرافعي لم يكتب ردا بخصوص نقد العقاد إن كان يصلح أن نسميه نقدا، فكلها استدراكات سطحية غير معللة ولا معمقة، وأكثرها بذاءة وشتم وسباب كما هو معهود من العقاد، وكيلا نظلم العقاد نذكر إن هذا ديدنه في كثير مما عرض له من الكتب الأدبية نقدا وتعليقا، حيث لا يعرض أبواب الكتاب المختار، بل يختار موضعا للمخالفة يجري حوله الحديث، وكأنه كل شيء في الكتاب، بل إنه يسلك ذلك في كثير من المقدمات التي يطلبها المؤلفون منه تصديرا لكتبهم، فينزع إلى قضية واحدة يناقشها[3]. وسنلمس هذا الأسلوب يسري في نقد العقاد في قضايا جمعته مع الرافعي ودارت بينهم سجالات كثيرة فيما بعد.

وذكر عباس بيومي عجلان أن لهذه الشرارات أسبابا نلخصها في ما يلي:

- المواقف السابقة التي تركت آثارا في نفس العقاد.

1 - عباس بيوم عجلاني، من أدب الرافعي ومعاركه، ص 110.

2 - عباس بيوم عجلاني، من أدب الرافعي ومعاركه، ص 111-112.

3 - محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن، ص191.

– ما اعتقده العقاد من تضليل الرافعي بعد إعلانه وإحجامه لنقد نشيد شوقي.

– المنافسة في صالون (مي) وهذا هو السبب الخفي والأساس في هذا لهجوم، فالرجل –العقاد–يريد أن يشوه أدب الرافعي آنذاك من رواد الصالون وأعلامه، حتى إن (مي) عرضت له بعض ما كان يرسله الرافعي فأشار عليها بإبعاد هذا الرجل الأصم الأشيب الذي غزله ثقيل. وقد نجح العقاد في فتور العلاقة بينهما، بل وصلت إلى القطيعة والتدابر. وقد ذكر طاهر الطناحي تفاصيل ذلك في حديثه عن الأدباء الذين أحبوا (مي) وذكر من رسائل العقاد المعبرة عن بغضه له، وحثه (مي) أن تبعده من صالونها، وهي رسالة تخفي وراءها الكثير من مشاعر الغضب والبغض لشخص الرافعي رحمه الله، يقول:« ثمَّ تحدَّث عند ندوتها (الصالون الأدبي) واعتذر لها عن عدم حضوره –يوم الثلاثاء– وهو موعد الصالون كل أسبوع، لأنه يستثقل بعض الحاضرين، ثمَّ ذكر لها مصطفى الرافعي وقال: (ماذا يعجبك في هذا الرجل الأصم، إنني أعرف أنك لا تعيرينه انتباها، وتكرهين تحببه إليك، وتمقتين غزل الشيوخ بالشباب، والأولى أن تعتذري عن حضوره، وإني أفضل أن يكون لقاؤنا في غير الثلاثاء، وفي انتظار رسالتك)[1].

**3– مقال الرافعي الشعر العربي في خمسين سنة:**

وأول نقد مكتوب للرافعي وجهه إلى العقاد كانت سنة 1926م، في شهر يناير حين نشر الرافعي في المقتطف مقالة بعنوان:« الشعر العربي في خمسين سنة[2]»، وفيها يتطرق إلى الحديث عن طبيعة الشعر العربي، إذ يرى الرافعي أن هذا الشعر إنما يبنى في أوزانه وقوافيه على التأثير لا على السرد، وعلى الشعور لا على الحكاية، وبالتالي كان سبيل العرب إلى ذلك هو التحديد لا الإطلاق، وضبط المقادير لا الإسراف ... إلى آخر ما ذكره في مقاله، وفي سياق حديثه عن الموضوع يلتفت الرافعي إلى العقاد مغتمزا ما ذهب إليه في ‘حدى دراساته عن ابن الرومي، بشأن هذه الظاهرة البارزة في شعره، فيقول الرافعي:« والعجب أن بعض الكتاب في عصرنا ممن لا تحقيق لهم في هذه المسائل، يعدون أحسن

1 – طاهر الطناحي، أطياف من حياة مي، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، مصر، 2022، ص66.

2 – مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، ص1091.

محاسن ابن الرومي ما هو أقبح عيوبه، وقاتل الله صناعة الكتابة، فكما أنهما لملء الفراغ، هي كذلك لإفراغ الملآن[1].

ولهذا يخالف الكوفحي محمد سعيد العريان في عدم إثبات هذه المقدمات ويرجع السبب الرئيس ما دار بين العقاد والرافعي في مجلة المقتطف وحديثهم عن كتاب إعجاز القرآن[2].

**4- تأليف كتاب إعجاز القرآن والبلاغة النبوية:**

ولعل من الصواب القول إن أولى بوادر إذكاء الخصومة بينهما بصورة مباشرة، تعود لسنوات التأليف عند الرافعي وبالتحديد مع كتابه «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية« وما حظي به من اهتمام خاصة من طرف سلطة الحكم آنذاك، فحين صدر الجزء الأول من تاريخ آداب العرب اثار ضجة من الإعجاب والاستحسان بين الصفوة من المتأدبين المعاصرين، من أمثال: أحمد لطفي السيد، والأمير شكيب أرسلان، وأثنى عليه العام والخاص آنذاك، بل بلغ بطه حسين آنذاك الاعتراف بأنه استفاد شيئا جديدا من كتاب الرافعي في موضوعات كثيرة منه[3].

ولم يلبث الرافعي حتى أتبعه بالجزء الثاني وسار فيه على نهجه الأول من التحقيق والبحث المتين، فقدم للناس الجزء الثاني بعنوان:« إعجاز القرآن والبلاغة النبوية«، فنال هذا المصنف قسطا وافرا من الثناء والعناية والمدح، فقد أرسل سعد زغلول باشا إلى مؤلفه خطابا يثني فيه على المؤلف، كما كتب الأستاذ عبد العزيز البشري والأستاذ محمد صادق عنبر وغيرهما من كبار الكتاب ما يدل على تقدير جمٍّ لكتاب الرافعي. سوى العقاد الذي ازدرى كتاب الرافعي وخالف العقاد إجماع الأدباء في عصره وخرج عليهم يقول:« ليكن كتابه أنموذجا للبلاغة البدوية، أو تسبيحا بالآيات القرآنية، أو تحية يقرؤها المسلم فيرتاح إليها،

1 - إبراهيم الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي الناقد والموقف، ص 190.

2 - المرجع نفسه، ص 191.

3 - مصطفى الشكعة، مصطفى صادق الرافعي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط01، شوال 1419هـ-1999م، ص 57-58.

ويقرؤها غير المسلم فلا تزيده بالقرآن علما، ولا تطرق من قلبه أو عقله مكان الإيمان والتسليم، ولكن لا تقل عنه إنه كتاب في إعجاز القرآن، وليس فيه شاهد واحد على معجزات الكلام، ولا هو نهج هذا المنهج الذي أحسن فيه الجرجاني أيما إحسان، وأفاد به الآداب العربية أيما إفادة، فإنما الثناء على القرآن في كتاب تناهز صفحاته الأربعمئة حسنة طيبة يُكتب للرافعي أجرها وثوابها عند الله، ولكنها لا تكتب له في سجل المباحث والعلوم ولا تعد من حسنات التفكير والاستقراء«[1].

ولم يرد الرافعي على مقال العقاد –كما أعلم–لأني لم أجد ما يدل على ذلك، ولعل الرافعي اكتفى بثناء من هم أعلم من العقاد من الأدباء والعلماء آنذاك، من أمثال عبد العزيز البشري الذي قال فيه:« قرأت إعجاز القرآن فإذا أبلغ ما كتب مخلوق في كلام الخالق«[2]، وتقريظ سعد زغلول باشا الذي قال فيه:« جاء كتابكم (إعجاز القرآن) مصدقا لآياتها مكذبا لإنكارهم، وأيد بلاغة القرآن وإعجازها بأدلة مشتقة من أسرارها في بيان مستمد من روحها، كأنه تنزيل من التنزيل أو قبس من نور الذكر الحكيم«[3]. فرأى الرافعي ألا جدوى من مناقشة العقاد فيما ذهب إليه، سيما وأنه يمزج النقد العلمي بكثير من السباب والقذف والشتم كما هو ديدنه آنذاك في ردوده ومحاولة إسقاط أي عمل خاصة إن لم يسب إليه.

ويعلق محمد الكوفحي في كتابه (مصطفى صادق الرافعي الناقد والموقف): أن أسلوب الرافعي لم يكن بعيدا عن البحث العلمي، خلافا لما يقرر العقاد، فهو شاعر وكاتب إنشائي إضافة إلى أنه باحث علمي، وليس من شك أنه أبرز المعنيين بالدعوة إلى البلاغة العربية، واحتذاء الأساليب البيانية[4]، ويكفي أن أذكر ها هنا أن للرافعي كتابا اسمه (ملكة الإنشاء) كان قد أعده للنشر سنة 1907م، غير أنه لم يصدر وهو يحتوي على نماذج أدبية من

1 – محمود عباس العقاد، ساعات بين الكتب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، 2017م، ص 22.

2 – محمود أبو رية، رسائل الرافعي، ص 126.

3 – المرجع نفسه، ص 127.

4 – محمد الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي، الناقد والموقف، ص 194.

تأليفه، هدفها الأول تعليم طلبة المدارس أساليب البلاغة والبيان العربي، وقد نشر بعض نماذجه في ديوان النظرات[1].

**5-كتاب أسرار الإعجاز:**

أما من الناحية التحليلية والتطبيقية للكتاب، فهو ما أقره الرافعي بنفسه، ولذا رأى من نفسه أن يصنف كتابا مستقلا عن الموضوع، فكانت فكرة إنشاء كتاب (أسرار الإعجاز) الذي ظل يعد به سنوات طويلة، وقد أخبر بذلك محمد سعيد العريان في كتابه حياة الرافعي حين أطلعه على خطته في تأليف الكتاب، ونهجه فيه، حيث ذكر له أنه:

أ- يتحدث في صدر الكتاب عن البلاغة العربية، فيردها إلى أصول غير الأصول التي اصطلح عليها علماؤها منذ كانت، ويضع لها قواعد جديدة وأصولًا أخرى.

ب-ويتحدث في الفصل الثاني عن بلاغة القرآن وأسرار إعجازه، مسترشدًا في ذلك بما قدَّم في الفصل السابق من قواعد.

ت-ويتناول في الفصل الأخير من الكتاب، آيات من القرآن على أسلوب من التفسير يبين سرَّ إعجازها في اللفظ والمعنى والفكرة العامة، ويعتبر هذا الفصل الأخير هو صلب الكتاب وأساسه، وقد أتمَّ الكتابة — إلى آخر يوم كنت معه فيه — عن بضع وثمانين آية على هذا النسق، وقد نشر منها في الرسالة بضع آيات مفسرة على ذلك النهج، وجعلها في بعض أقاصيصه[2].

فكان رأي العقاد مؤلما للرافعي، الأمر الذي أثار حمية الرافعي الدينية، فأخذ يحاوره ويناقشه، في مجلسه ذاك، ووصل به النقاش في ذلك المجلس إلى سؤال العقاد:« إنك تجحد فضل كتابي، فهل تراك أحسن رأيا من سعد زغلول؟ فثارت ثائرة العقاد وقال: وما سعد؟ وما رأي سعد؟، وكان العقاد يكتب كلاما بخطه على الورق، لأن الرافعي -لا يسمع-فقبض الرافعي بأصابعه على الورقة التي دون فيها العقاد رأيه المستخف بسعد الذي كان وقتئذ

1 - مصطفى صادق الرافعي، ديوان النظرات، مطبعة الجريدة، مصر، ط02، 1326هـ-1908م،189.

2 - محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 257-258.

بطل الأمة الوطني، وقال للعقاد: هل تستطيع أن تجهر برأيك في سعد على صفحات الجرائد؟ فرد العقاد قائلا: اسألني هذا السؤال في جريدة من الجرائد، وسيكون جوابي ما ذكرته لك الآن[1].

وقد ذكر الرافعي قبل ذلك في رسالة بعث بها إلى صديقه أبي رية: إن العقاد سيكتب في كتاب الإعجاز ردا لا يليق بمقام الكتاب، لأن عقيدته زائفة[2].

وقد اتهم العقاد الرافعي بأنه قد زور الحديث المنسوب إلى سعد عن كتابه، وهو اتهام لا يقوم على أساس، فكيف يزور الرافعي كتابا ينسبه إلى سعيد زعيم الأمة في حياته دون أن يخشى تكذيب سعد، هذا مستحيل[3].

وللعلم فإنه لم يكن بين الرافعي والعقاد قبل إصدار الطبعة الملكية من إعجاز القرآن غير تلك الشرارات الخفيفة التي نأى الرافعي عن نقدها، أو ولوج ساحتها، فلما صدر هذا الكتاب في طبعته الجديدة أحدث بينهما شيئا كان هو أول الخصام[4]، وقد ذكر سعيد العريان حين حدّثه الرافعي قائلا:« سعيتُ لدار المقتطف لأمر، فوافقتُ العقاد هناك، ولكنه لقيني بوجه غير الذي كان يلقاني به، فاعتذرتُ من ذلك إلى نفسي بما ألهمتْني نفسي، وجلسنا نتحدث، وسألتُه الرأي في إعجاز القرآن، فكأنما ألقيتُ حجرًا في ماء آسن ... فمضى يتحدث في حماسة وغضب وانفعال، كأن ثأرًا بينه وبين إعجاز القرآن، ولو كان طعنُه وتجريحه في الكتاب نفسه لهان عليَّ، ولكن حديثه عن الكتاب جره إلى حديث آخر عن القرآن نفسه وعن إعجازه وإيمانه بهذا الإعجاز ... أصدقك القول يا بني :لقد ثارتْ نفسي ساعتئذٍ ثورة عنيفة، فكدت أفعل شيئًا، إن القرآن لأكرم وأعزّ ... ولكني آثرتُ الأناة[5].

---

1 – كمال نشأت، مصطفى صادق الرافعي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1968، ص46.

2 – محمود أبو رية، رسائل الرافعي، ص126.

3 – محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن، ص 195.

4 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 134.

5 – المرجع نفسه، ص 185.

**6-معاناة الرافعي في عالم الأدب والنشر:**

وللإشارة فإن مما يذكر من معاناة الرافعي رحمه الله في عالم الأدب والنشر، أن خصومه من مثل العقاد وطه حسين، كان لهم جاه كبير، وسعة رزق أهلتهم لامتلاك دور نشر وصحف تعينهم على نشر ما يريدون، كما لهم أعوان وأنصار في ذلك، فالعقاد مثلا كان يسيطر على بعض الصحف اليومية، ويسمح للقراء -وفيهم تلاميذه-أن يكتبوا ما يشاؤون عن الرافعي، وفيهم من يتخذ الهجوم على الرافعي وسيلة للتقرب من العقاد؛ إذ إنهم أقل من أن يفهموا بلاغة الرافعي على وجهها الصحيح، والرافعي يعرف ذلك، ولا يدري ما يصنع؟[1] هذه الملابسات القاسية كانت شديدة الوطأة على نفس الرافعي، وفي رسائله ما يشير إلى أنه كان يحث بعض تلاميذه الأقربين إلى مناصرته، مرة بتزكية مؤلفاته وتقريظها في الصحف السيارة، ومرة بالهجوم على معارضيه، وقد يكتبون فينشر لهم مرة، ويغفل النشر مرات ومرات[2]، هذه الوضعية الصعبة والنفس المتأزمة بسبب هذا الظرف القاسي والمتقلب، إذ لا حيلة له في ذلك، فقلة اليد قد غلبت عليه رحمه الله، ولم يستطع الذود عن نفسه وعما كتبه إلى أن حانت الفرصة مع الأستاذ إسماعيل مظهر رئيس تحرير مجلة العصور، فقد سمح له أن يهاجم العقاد مهاجمة ضارية[3] وفسح له الطريق ليكتب ما شاء من ردوده في صفحات مجلته الغراء، لتجمع تلك المقالات فيما بعد في كتاب جامع.

**7-أسباب معركة السفود ودواعيها:**

ذكر مصطفى الصيد أنه يشك في أن يكون هذا سببا لمعركة السفود وذلك للاعتبارات الآتية:

---

1 - يبدو أن الرافعي قد رد على نقد العقاد في صحيفة البلاغ غير أنها لم تنشر رده لأن العقاد هو الذي يتصرف في البلاغ، كما يفعل طه حسين في السياسة، ولكنه كان يراسل صديقه أبا رية ببعض الردود التي لم يستطع نشرها من مثل رده على كلمة العقاد في قوله: (إن منكري النبوة ما كانوا ليسلموا بأن النبي عليه السلام عاجز عن تأليف القرآن أو وضع قرآن غيره ...)، مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي، وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 174.

2 - محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن، ص 195-196.

3 - المرجع نفسه، ص 196.

– أولا: إن هذا النقاش قد دار سنة 1926م، وقد نتجت عنه خصومة أدبية سبق وتحدثنا عنها.

– ثانيا: إن معركة السفود وقعت سنة 1929م، فكيف يثير النقاش معركة نقدية بعد ثلاث سنوات، وفي هدا السياق أيضا نستبعد ما ذكره مصطفى البدري من أن سبب المعركة هو انحياز العقاد إلى سلامة موسى في معركته مع الرافعي سنة 1923م[1]، والحق أنها ليست معركة حتى يقال إنها معركة بل هي محض افتراءات ألقى بها سلامة موسى يريد مناوشة الرافعي وقد تجاهله كما أخبر بذلك الرافعي في رسالته لأبي رية.

– ثالثا: إن كتاب (على السفود) لم يتناول قضية الإعجاز مطلقا، بل كان أكثره في نقد شعر العقاد[2]، خاصة وأن (على السفود) لم يتضمن نقد العقاد فقط بل تعداه لغيره مثل عبد الله عفيفي، ولو أنها وافقت ظروفا خاصة مرت بالرافعي لتتلاءم معها وتصدر كما كتب لها أن تكون، ولعل الخلفيات السياسية أعانت على تسعير جذوة المعركة بينهما، فالعقاد كان من أبرز كتاب حزب الوفد المعارض، ومن أشهر المنتقدين لسياسة القصر والانتداب البريطاني، يقول شوقي ضيف:« وكان قلم عباس العقاد اقوى سلاح استعان به سعد زغلول في تلك الحرب، وبلغ من إعجابه به أن نعته بأنه (كاتب جبار المنطق)[3]، وقد كان يتميز بجرأة في النقد جعلته في إحدى جلساته مجلس النواب بالبرلمان سنة 1930م معرضا بالملك فؤاد حين قال:« إن الأمة على استعداد لأن تسحق أكبر رأس في البلاد يخون الدستور ولا يصونه«، ولم يستطيعوا تقديم العقاد للمحاكمة بسبب تمتعه بالحصانة البرلمانية، إلى أن غدر به إسماعيل صدقي فيأمر في شهر أكتوبر باعتقاله، ويقدمه إلى المحاكمة بتهمة عيبه في الذات الملكية وقد اعتقل العقاد من أجل هذه الكلمة، وصدر ضده حكم بالسجن تسعة أشهر[4].

---

1 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي، وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 175.

2 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي، وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 175.

3 – شوقي ضيف، مع العقاد، دار المعارف، مصر، يوليو، 1964م، ص38.

4 – المرجع نفسه، ص 41–42. بمجرد أن أفرج عنه في أوائل شهر يولية اتجه توا إلى ضريح سعد زغلول ولم يكد يلم بساحته حتى أنشد مستقبليه قصيدة بديعة، أعلن فيها ثباته على مبادئه وإصراره على مقاومه أعداء الأمة، وفيها يقول:

وكنت جنين السجن تسعة أشهر *** فها أنذا في ساحة الخلد أولد

– طعن العقاد أنئذ في اعجاز القرآن، وقد ذكر الأستاذ فتحي رضوان شيئا من ذلك عن العقاد في كتابه« عصر ورجال« ص 229، فقال:« وفي يوم كنا نتكلم عن القرآن، ثم طال بيننا الحديث حتى وصـــلنا إلى باب مكتبي، فوقفنا فينة على عتبة الباب، فقال (أي العقاد) تعليقا على ســورة الناس: لو نســوا إلى هذه الســورة لبرأت منها. ثم راح يتلوها مكررا كلمة الناس في ختام كل آية هازًا راسه علامة الاستهجان«[1].

فألف كتابه «على السفود« في وقت كان في توتره وعصبيته شدة كبيرة، ردا على عبد الله عفيفي فقد أنشـأ فيه سـفودين في تاريخ 07 أيار(ماي) 1929م، ثم كتب سـفوده الثالث في حزيران (يونيو) 1929م، معتبرا أنه (قد سـقط)، ثم بعد قليل في 16 حزيران (يونيو) وضـع العقاد في سفود غليظ« وتوالت سفافيد العقاد يريد أن ينضـجه الرافعي عليها، ويعد أن يكون سفوده السادس أشد سعيرا على أن يكون سفوده السابع في النصف الأول من كانون الأول (ديسمبر) 1929 وعلى أن ينشر سفافيده العقاد في كتاب منفرد[2].

وذكر محمد سعيد العريان في (حياة الرافعي) تفاصيل ذلك، وقد نشرت هذه المقالات في مجلة «العصور« سنة 1929–1930م دون أن يذكر اسمه. بل حرص الرافعي على إخفاء اســمه فأصـــدره بإمضـــاء (إمام من أئمة الأدب العربي). وذلك حين ذهب الرافعي لزيارة صـديقه الأسـتاذ إسماعيل مظهر صـاحب العصـور، وما يزال في نفسـه شـيء من المحاورة بينه وبين العقاد؛ فسـأله الأسـتاذ مظهر تتمة هذه السـلسـلة في نقد الأسـتاذ عفيفي، فاعتذر الرافعي وقال: حسـبي ما كتبته عنه وحسـبه، قال مظهر: فاكتب عن غيره من الشـعراء؛ إن في هذه المقالات لمثالا يحتذيه الذين يريدون أن يحرروا بالنقد عقولهم من عبادة الأشـخاص ووثنية الصـحافة، فتنبه الرافعي إلى شـيء في نفسـه، وجلس إلى مكتب دار العصـور فكتب مقاله الأول من كتاب (على السفود) في نقد العقاد، وتوالت مقالاته من بعد في أعداد المجلة

عداتي وصحبي لا اختلاف عليهما *** سيعهدني كلٌّ كما كان يعهد

1 – فتحي رضوان، عصر ورجال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، ص229–230.

2 – محمود أبو رية، رسائل الرافعي، ص 129، ص130. ص159، ص160.ص164.

متتابعة في كل شـهر؛ فلما تمت هذه المقالات، نشـرها الأسـتاذ إسـماعيل مظهر في كتاب قدم له بمقدمة بإمضـائه يبين فيها ما دفعه إلى نشـر هذا الكتاب الذي لم يكتب على غلافه اسم مؤلفه، ورمز إليه بكلمة (إمام من أئمة الأدب العربي)[1].

وهو كتاب في مائة وعشرين صفحة من القطع المتوسط، افتتح بمقدمة أولى مقتبسة من إحدى مقالات العقاد ينذر فيها بعض أدباء عصر بنقد لاذع مؤلم، ومما جاء فيها:

«يعرف كتاب الغرب طائفة من أدعياء التفكير (مثل العقاد) يسـمونها «الانتلجيزنيا«، ويعنون بهاذه الكلمة ما نَعْنيه في اللغة العربية بكلمة المتحذلقين أو المتفيهقين ... ومن صفات هذه الطائفة أنْ تكونَ على شيء من بريق الذكاء، وقدرة على تلفيق الأفكار ومظهر من مظاهر العلم والاطِّلاع، وأسـتاذية مُنتحَلة ... يغترُّ بها مَنْ ينخدعون بشـقشـقة اللسـان وسمات الوقار ... فهي سطحيةٌ في كل نوع من أنواع المعرفة، لا تنفذُ إلى قرار مسألة، ولا تحيط بفكرة ولا تفهم شـيئًا على حقيقته البسـيطة، ولا على اسـتقامته الطبيعية، لأن الفهم عملٌ يشـترك فيه الذكاء والإدراكُ والذوقُ والفطرة والبصـيرة .وليس عند هذه الطائفة –طائفة المتحذلقين–من هذه الأدوات إلا وميض الذكاء المغري بالتشـويه وبالتلفيق دون الاسـتيعاب والنفاذ إلى الأعماق«[2]. وفي إدخال الرافعي مقدمة العقاد في كتابه على السـفود زراية به وكأنه يقول له يحق هذا الكلام أن يصـدق فيك أيها العقاد، خاصـة وأنه لمزه في مقدمة مقدمته في قوله: «يعرف كتاب الغرب طائفة من أدعياء التفكير (مثل العقاد) يسـمونها «الانتلجيزنيا«.

وبكلمة يشـرح فيها معنى السـفود (لغة) ويبين طريقته في نقد العقاد، ثم بمقدمة ثانية بقلم الناشـر، ثم بمقدمة ثالثة بقلم الرافعي نفسـه، ولكنها خالية من توقيعه، ويحتوي الكتاب على سبعة مقالات وهي:

- السفود الأول: عباس محمود العقاد، نشر في عدد شهر جويلية 1929م.

1 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 189.

2 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، مؤسسة هنداوي للنشر، 2012م، ص 09.

- السفود الثاني: عضلات من شراميط، نشر في عدد شهر أوت 1929م.
- السفود الثالث: جبّار الذهن المضحك، نشر في عدد شهر سبتمبر 1929م.
- السفود الرابع: مفتاح نفسه وقفلُ نفسه، نشر في عدد شهر أكتوبر 1929م.
- السفود الخامس: العقاد اللص، نشر في عدد شهر نوفمبر 1929م.
- السفود السادس: الفَيلَسوف، نشر في عدد شهر ديسمبر 1929م.
- السفود السابع: ذبابة لكن من طراز زبلن، نشر في عدد شهر يناير 1929م[1].

وفي واجهة الكتاب صورة شيخ يمسك سفودا يشوي به إنسانا في النار، وفي الأسفل كتب بخط غليظ: «عباس محمود العقاد«، وإلى جانبه هذه العبارة: (قد تحليلي بقلم إمام من أئمة الأدب العربية) يليها هذان البيتان من الشعر (الوافر):

ولـلسـفـود نـار لـو تـلـقـت بجـاحمهـا حـديـدا ظن شـحـمـا
ويشـوي الصـخر يتركـه رمـادا فكيف وقـد رميتـك فيـه فحمـا

والملاحظ على هذه العناوين أنها لا تتصل بشيء مما ذكرناه عن أسباب المعركة بين العقاد والرافعي رحمهما الله تعالى، فلم اختار الرافعي هذا النوع من النقد لأسباب لا تتصل بعناوين كتابه؟ وبتعبير آخر ما السبب الذي دفعه إلى الخروج عن الوقار والأدب الواجب فيما أنشأ من مقالات (على السفود)؟

**8-منهج الرافعي في سفافيده:**

يقول الرافعي: إنها غضبة لله وللقرآن، وللتاريخ رأي لست أدري أيفارق هذا الرأي أو يلتقي وإياه على سواء؟« اهـ، ولكن كتاب على السفود مع ذلك لا يتناول مسألة هذا الخلاف، فلا يتحدث إلا عن شعر العقاد وديوان العقاد} ثم عن أشياء خاصة تعترض في فضول القول وحشو الكلام؛ فأين هذا مما دارت عليه المعركة وأسباب الخصام[2].

1 - ينظر فهرس كتاب على السفود، طبعة مؤسسة هنداوي، مصر، ص 05.

2 - محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 138.

فبدأ الرافعي الهجوم عليه في سـفافيده، وكان الهدف الذي يريد الوصـول إليه، هو إقامة الحجة عليه من خلال شعره على أن العقاد لا يفقه شيئا من أسرار العربية، ولا يتذوق شيئا من أساليبها، ومن ثم فهو لا يصلح أن يكون حكما في موضوع خطير كإعجاز القرآن، أو في كتاب الرافعي «اعجاز القرآن«[1].

لكن على ما يبدو أن الرافعي قد قصد متعمدا هذا، إذ يقول:( هذا أسلوب من الرد قصدت به الكشـف عن زيف هذا الأديب والزراية بأدبه؛ حتى إذا تقررت منزلته الحقيقية في الأدب عند قراء العربية، لا تراهم يسـتمعون لرأيه عند ما يهمّ بالحديث عن إعجاز القرآن، وهل يحسـن الحديث عن إعجاز القرآن من لا يسـتقيم منطق العربية في فكره، ولا يسـتقيم بيانها على لسانه)[2].

ويبدو أن اختيار الرافعي لهذا النهج في النقد دون غيره، يرجع إلى ما كان يلمسه الرافعي آنذاك من ضـعف المجددين عامة في اللغة والأسـلوب والصـناعة البيانية، وقد أومأ الرافعي إلى ضـعف العقاد في هذه النواحي منذ البداية، فقال: (ويدعي العقاد أنه إمام في الأدب، فخذ معنا في تحليله، أما اللغة فهو من أجهل الناس بها وبعلومها، وقلما تخلو مقالة له من لحن، وأسـلوبه الكتابي أحمق مثله، فهو مضـطرب مختل لا بلاغة فيه وليسـت له قيمة، والعقاد يُقِرُّ بذلك، ولكنه يعلله أنه لا يريد غيره، فنفهم نحن أنه لا يمكنه غيره. هو من جهة اللغة والبيان سـاقط، لا يكابَر في هذا، أمسِـك عليه هذه المقدمة أولًا ثم خذ منه نتيجتها، نتيجتها عند نفسه أنه شاعر كاتب عبقري !!وهَبْهُ نزل عليه الوحي، فما قيمة ذلك إذا كان لا يجيء إلا في أسلوب سخيف؟[3]

وللرافعي طرق أربع في نقد شعر العقاد لا يكاد يعدوها:

- أولاها: أن يبين الخطأ لغويا سواء؛ في التركيب أو النحو أو التصريف.
- ثانيتها: أن يظهر فساد معنى البيت الذي ينقده أو فساد ذوق صاحبه.

1 – المرجع نفسه، ص 190.

2 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 138.

3 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 19.

- ثالثتها: أن يقف على سرقة المعنى الشعري ويدل على صاحبه الذي اخترعه، ثم يظهر العقاد في مظهر المخل الذي قصر في اقتباس المعنى الشعري وتوليده وتحسينه.
- رابعتها: أن يقارن أحد ابيات العقاد ببيت آخر لشاعر آخر في المعنى نفسه، ويبين ما له عليه من الفضل والتقدم[1].

لتكون خلاصة راي الرافعي في الأخير عن ديوان العقاد بأنه لا يخلو من شعر جيد، ولكن أكثر شعره رديء: ضعيف المعنى، مضطرب السبك، أو معقد يقصر فيه اللفظ عن أداء المعنى، أو (لغو) خال من الفكرة، والسبب في ذلك تعويله على السرقة والترجمة واجتهاده في إخفائهما، ولا يكون من السرقة والترجمة إلا تحويل المعنى أو إفساده أو النقص منه، وقلما تكون منهما إضافة إلى الأصل أو إبداع لما هو أفضل منه، وبذلك تفقد المعاني الشعرية عند العقاد جمالها الفني وقيمتها الفكرية في آن واحد[2].

**9-أسلوب مقالات على السفود ومضمونها:**

يكاد يجمع محبو الرافعي-وبعض شانئيه-أن هذه المقالات لو برئت مما شانها من منكر القول ومرّ الهجاء، كانت آية من آيات الإبداع، ومثالا يحتذى في النقد الأدبي، ويذهب العلامة الدكتور عزالدين النجار البدوي النجار إلى أن الذي أخذ فيه الرافعي من نقد ديوان العقاد باب من نقد الشعر هو أصعب أبوابه، وأبعدها متناولا من طالبه، هو باب ما في الفن الواحد من دقائق الصنعة التي تكشف سرائره، وتنزيل هذه الدقائق في منازلها: من سمو وارتفاع، أو توسط، أو غير ذلك، ومقابلة ذلك بما يكشف ويؤكده من النماذج المعتبرة في ذلك الفن. ثم يقول:« والذي قدر عليه الرافعي في هذا الباب خاصة-في عامة ما تكلم عليه، في مقالات السفود وغيرها-لم يقدر عليه من أهل عصره أحد، ولا اقترب منه، إلا ما كان من العلامة الكبير محمود محمد شاكر، وهو عبقرية فنية أخرى بالمعنى الكامل للكلمة[3].

وسنورد من كلام الرافعي ما يبين وجهته في هذه المقالات ومسلكه فيها حيث يقول:« وقد كتبنا مقالات (السفود) كما نتحدث عادة: لهوا بالعقاد وأمثاله؛ إذ كانوا أهون علينا وعلى

1 – مصطفى الصيد، النقد عند مصطفى صادق الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 179.

2 – مصطفى الصيد، النقد عند مصطفى صادق الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 183.

3 – أيمن ذو الغنى، كتاب على السفود للرافعي، مجلة الأدب الإسلامي، المجلد 11، العددان 43-44، 1425-2003م، ص170.

الحقيقة من أن نتعب فيهم تعبا، أو نصـنع فيهم بيانا ...«[1]. وعبارة الرافعي الأخيرة تلخص الجادة التي سلكها في مقالاته، والأسلوب الذي انتهجه فيها، وقد أفصحت عن ذلك إفصاحا؛ فهو كتب مقالات السفود (من رأس القلم)، كأنه يمضـي مع خل له على سـجيته في حديث مرسـل، لا يتقصـد تجويدا، ولا يلتفت إلى صـنعة، وما ذاك إلا اسـتخفافا بالعقاد ومن اقتفى أثره، فهؤلاء وأمثالهم أهون على الرافعي من أن يُنْصِبَ نفسه بسببهم، أو أن ينشئ فيهم بيانا عاليا[2].

والعجيب أن العقاد لم يرد على أي مقال من مقالات (على السـفود) على الرغم من أنها أقسى ما وجه إليه من نقد، على أنه كان حريصا أن ينتهز أية فرصة للهجوم على الرافعي، فبعد موت أحمد شوقي سنة 1932م، يكتب الرافعي عنه مقالة في المقتطف في نوفمبر في السنة نفسها، وفيها يأخذ على شوقي رفعه جواب الشرط في قوله:

إن رأتني تميلُ عني كأن لم *** تك بيني وبينها أشياءُ

وعلى الفور يسـتغل العقاد هذه المسـألة، فيكتب في العدد التالي من (المقتطف) مقالة يخطئ فيها رأي الرافعي، ويصـوب رأي (شـوقي)، ومما قاله العقاد:« والذين يعرفون النحو يعلمون أن الخطأ إنما هو في تصحيح الرافعي، لا في البيت المنتقد، لأن رفع جواب الشرط المسبوق بفعل ماض صحيح مستحسن كجم الجواب على السواء، لم يخطئه أحد من علماء اللغة والنحاة«[3]. فعجيب أن ينقلب العقاد بهذه الصـورة ويسـتغل هذا المقام وهو قد انتقد شوقي من قبل ليصبح من المدافعين عنه فيما بعد لا لشيء إلا لأن الرافعي انتقده وهذا من غرائب مواقف العقاد.

1 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 15.

2 – أيمن ذو الغنى، كتاب على السفود للرافعي، ص 170.

3 – إبراهيم الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي الناقد والموقف، ص 202–203.

ويرد الراعي على العقاد فيقول:« سرني ما قرأت للفاضل عباس محمود العقاد من دفاعه عن شوقي وتخطئتي في مسألتين استخرجتهما من مقالي، وزادني سرورا أن أكون الذي جعل العقاد ينحاز إلى شوقي، ليجيب عن مقال العقاد الذي انتقده فيه:

المسألة الأولى: أشرت في مقالي إلى غلطة شوقي في بيته السابق، وقلت إن صوابها تملّ لأنها جواب إن الشـــرطية، فقال العقاد:« والذين يعرفون النحو، يعلمون أن الخطأ إنما هو في تصحيح (كذا) الرافعي لأن رفع جواب الشرط المسبوق (كذا) بفعل ماض صحيح مستحسن كجزم الجواب على السواء (كذا)، لم يخطئه أحد قط من علماء اللغة والنحاة«، نقول ولكن إذا كان الرفع والجزم سواء وكان تصحيحنا بالجزم فكيف يكون الخطأ «وإنما هو في التصحيح«، كما انهم لم يقولوا ان الجواب الذي رفع هو «المسبوق بفعل ماض» بل هو الذي يكون فيه الشرط فعلا ماضيا وشتان بين كلام و كلام، يشير الكاتب الى القاعدة المذكورة في كل كتب النحو من ان الجواب يرفع او يجزم اذا كان الشرط ماضية لفظا او مهني والجزم هو المختار عند قوم والرفع جائز، وعند قوم العكس، وعند آخرين يجب الرفع. ولم يقل أحد من النحويين انهما «على الســـواء» ولكن مع ورود هذه القاعدة في كل كتب النحو لا يزال بيت شوقي عندنا غلطة لأننا لسنا من «الذين يعرفون النحو» معرفة النقل من الكتب والتقيد بالرأي خطأ وصـواب، ولا هذا مذهبنا في الأدب ولا في اللغة ولا نقلد أحدا ولا نتابع أحدا»[1]. إلى آخر ما رد به الرافعي على نقد العقاد الســابق، وأورد شـــواهد كثيرة من القرآن والشعر العربي تفند ما ذهب إليه العقاد في ذلك وتخطئة الرافعي في نقده، أما المسألة الثاني الت خطا فيها العقاد الرافعيَّ في نقده بيت شوقي الذي يقول فيه:

عيسى الشعورِ إذا مشى *** ردّ الشعوبَ إلى الحياةِ

حين علق الرافعي عليه في وحي القلم قائلا: وإن في شـــوقي عيبين يذهبان بكثير من حسناته :أحدهما :المبالغات التركية الفارسية مما تنزعه إليه تركيته، ولا مبالغة في الدنيا

1 – مصطفى صادق الرافعي نقده ورده، مجلة المقتطف، 06 شوال 1351هـ، 01 فيفري، 1933م، ص 229–232.

تُقارِبها، كقول بعض شـعرائهم إن النملة بزَفْرتها جفَّفتِ الأبحرَ السـبعة ... وهو إغراق سـخيف لا يأتي بخيال عجيب كما يتوهمون، بل يأتي بهذيان عجيب؛ وإذا كان الصـدق يأنف من الكذب، فإن الكذب نفسـه يأنف من هذا الإغراق؛ ومن هذه التركية في شـوقي إضـافات وهمية، هي من تلك المبالغات كذيل الحمار من الحمار؛ قطعة فيه ودليل عليه وآخر لأوله ولا محل لها في ذوق البلاغة«[1].

ثم بين في المقال نفسـه عدم جوازها هي وغيرها مما ذكره شـوقي، وبين خطأ العقاد في نقده، فكتب لصـديقه أبي رية يقول:« لقد فر العقاد من المناقشـة النحوية التي فتح بابها في «المقتطف« وأعلن هزيمته، وسـأسـجل عليه هذه الهزيمة في «المقتطف« نفسـه، وكنت لا أصـدق أنه يفرّ، وكان كل الذين اطلعوا على كتابتي في «المقتطف« عن المسـألة النحوية يؤكدون لي أن العقاد سـيسـكت ولا يرد لأنها عقدة لا يمكن حلها وهذه المسـألة نشـرت في مقتطف فبراير سنة 1933م«[2].

ويلاحظ من خلال هذه الخصـــومة أن النزعات الذاتية ظلت هي التي تحرك النقد بين الرافعي والعقاد على حساب الموضوعية، فالعقاد يتناسى عداوته لشوقي في كتابه «الديوان« وينتصـــر له لكي يخطئ الرافعي، والرافعي يتعمد تخطئة كل النحاة لا لشـــيء ســوى ليوقع العقاد في حرج الرد عليهم، ثم يعود العقاد إلى التهمة نفسها التي ذكرها سنة 1921م فيزعم أن الرافعي يســـرق نقده ثم ينشـــره، لذلك فإننا لا نجد في هذه الخصـــومة معايير نقدية موضـوعية ثابتة نزيهة[3]، شـأنها في ذلك شـأن الخصـومات السـابقة، وذلك لطغيان الذاتية والانتصار للنفس في كل مرة، والتنقيب عن الخطأ في الماضي واستثماره في الحاضر.

وأيا تكن الأسـباب التي أثارت الخصـومة بينهما فيبقى كتاب (على السـفود) له حظ في تاريخ النقد العربي من معارك الرافعي النقدية، ويقول الأستاذ محمد الأخضر بن مسعود في

1 – مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، ص1077.

2 – محمود أبو ريه، رسائل الرافعي، ص 256.

3 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 188.

رسالته عن نثر الرافعي:« فأجمع الباحثون على أن أسلوب «على السفود« كان آية في النقد اللغوي، يدل على سعة الاطلاع وعمق التفكير، إلا أنهم يعيبون عليه ما جاء فيه من هجر القول وبذيء اللفظ، وكان رأيهم أن تحذف هذه الألفاظ حتى لا تمس شرف العلم[1]، وفي هذا يقول الأستاذ مصطفى عبد اللطيف السحرتي:« وفي السفود نقدات لغوية تستأهل الالتفات، ولكنها صيغت في تعابير قاسية مؤلمة، وقد جرى السفود على غرار الديوان فكما أن العقاد والمازني في كتاب الديوان لم يذكر حسنة واحدة للمنقودين، كذلك لم يذكر الرافعي حسنة واحدة للعقاد، ولم ينشر له ميزة«[2]، وإذا جردنا السفود من عنف المهاجمة والانفعالات المحتدة التي ترح باللمز والشتم مما يعاب على الرافعي، ولا عذر له فيه، فإنه يظل يعكس هذه النظرة إلى الشعر، التي عرف بها الرافعي، فالشعر هو أولا بالتصوير البياني، واللفظ المحكم الذي لا يلقى ظلا من لبس أو شبهة على المعنى فيختل، وباستواء الأسلوب وسلامته من الخطأ، والسخف والغثاثة، ثم هو بابتداع المعنى وابتداع الصورة لهذا المعنى، وأين شعر العقاد من هذا كله في نظر الرافعي، ولذلك عمد الرافعي إلى نقد شعر العقاد من هذه النواحي الجزئية متتبعا هفوات التعبير وعثرات النظر عند العقاد«[3].

فيقف الرافعي وقفات متعددة عند أخطاء العقاد اللغوية في شعره، إلى جانب ضعف التعبير أو فساد الذوق، فيعلق مرة على ذلك بقوله:« إن هذا المغرور المتشاعر سقيم الفهم في العربي' وهذه هي على تعلقه بكلمة الجديد، وزعمه أنه مجدد كما هي علة أمثاله من الأدباء الملفقين في عربيتهم[4].

1 – محمد الأخضر بن مسعود، نثر مصطفى صادق الرافعي، ص 110.

2 – عباس بيوم عجلان، أدب الرافعي ومعاركه، ص 127.

3 – محمود الكتاني، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط01، 1402هـ–1982م، ج02، ص 977.

4 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 54.

**10-نقد كتاب ابن الرومي:**

هو من الكتب الجديدة آنذاك أصـــدره العقاد بعنوان: ابن الرومي حياته من شـــعره، فقد اختار العقاد ابن الرومي ليستنبط حياته من شعره، وليس من التاريخ، ثم ليثبت أن الشعر الجيد هو ما يغير عن نفس قائله، ويترجم عن ذاته ففيه الصـــدق والتعبير، ليحاول العقاد اكتشـــاف ابن الرومي من خلال شـــعره ويكشـــف الجانب المجهول منه، غير الجانب الذي قضـــت به التعريفات والتراجم، يقول العقاد:« هذا الجانب من شـــاعرية ابن الرومي هو الجانب الخامل المجهول، وهو الجانب الذي وقفنا على التعريف به صفحات هذا الكتاب، وعندنا أننا ننصف كل شاعر — ولا ننصف ابن الرومي وحده — بتوضيح هذا الجانب من الشاعرية، أو بتوضيح ما نسميه الطبيعة الفنية؛ لأنه هو المقياس الذي لا يتم لنا أن نقدر شاعرًا بغيره، والذي نجهل الشعر كله والشعراء كلهم إذا نحن أغضينا عنه والتفتنا إلى ســواه مما لا يســتحق كبير التفات[1]. ولأن العقاد مراقب من الرافعي منذ خصــومة إعجاز القرآن، فقد تابع أعمال العقاد، فحين أصــدر العقاد كتاب ابن الرومي، أرســل الرافعي لأبي رية يغريه بالكتاب، ويحرضـه على نقده، ففي نوفمبر 1931م، يقول:« يا أبا رية يحسن بك أن تقرأ كتاب العقاد في (ابن الرومي) وتتثبت في قراءته، وتجرب نفســـك في انتقاده فإنك تفيد من ذلك فائدة كثيرة، لأنك ســترى تناقض العقاد، وســوء فهمه وثرثرته الصـــحافية«[2]، خاصـــة وأن أحد طلبته ومحبيه وهو العلامة محمود شـــاكر قد بعث يكتب إليه أن العقاد تناقض في هذا الكتاب تناقضـا فاحشـا، وأنه لم يصـحح ما نبهته إليه في السـفود بل تركه على غلطه[3].

وكتب الرافعي فصـــلا طويلا في نقد كتاب (ابن الرومي للعقاد) وتوقع أن (المقتطف) لن ينشـــره:« لأنه ســـيهدم هذا الكتاب هدما«، وفعلا اعتذر (المقتطف) فســـلَّمه الرافعي إلى

1 – عباس محمود العقاد، ابن الرومي، حياته من شعره، مؤسسة هنداوي، 2014، ص 11.

2 – محمود أبو رية، رسائل الرافعي، ص 209–210.

3 – المرجع نفسه، ص 209–210.

(مجلة المعرفة) وقدر أن ينشر المقال في 12 صفحة على حد قوله، ولكن نفوذ العقاد حال دون نشره في عدد واحد، فنشر مرتين (ديسمبر 1931م، و10 يناير 1932م)، وقد استاء الرافعي لذلك وشكا لأبي رية قائلا: أرأيت أن هذا الرجل –صاحب المعرفة–قد اساء إلينا أبلغ إساءة في نشر الفصل بهذا الشكل«[1].

وقد نشر هذا المقال في جزئه الأول في مجلة المعرفة، السنة الأولى، في الجزء السابع شهر شعبان 1350هـ الموافق 11 ديسمبر 1931م، ص 1079–1084، وقد صدر المحرر المقال بقوله:« السيد مصطفى صادق الرافعي في المقدمة من رجال الأدب القديم، وهو بحق حامل لوائه والذائد عن حياضه، وإذا كان قد بدأ كتابته في (المعرفة) بنقد كتاب الأستاذ العقاد، فليس ذلك عن غرض كما قد يتوهم البعض، أو عن تآمر–بين الأستاذ الرافعي والمحرر– كما يتوهم آخرون، ولكنه نقد بريء قصد به إلى إظهار الحق بعيدا عن الغرض، وبحسبنا أن نصارح قراءنا بأن ثمة خلافا كان بيننا وبين الأستاذ الرافعي من ستة أشهر تقريبا ولكنه زال ولله الحمد، على إثر استعداد تام لنشر ملاحظاته، وإن كانت له ملاحظات على هذا النقد[2]، فنشرت هذه المقالات على فترتين اثنتين، بعنوان (كتاب ابن الرومي ، نقد وتحقيق)، يقول في جزئه الأول:« وضع الأديب عباس محمود العقاد كتابه هذا الكشف عن حياة ابن الرومي واستخراجها من شعره، وفي الكلام على أدبه ونهجه، وفي بيان منزلته ومحله، ثم خصائصه ومزاياه وغفلاته وسقطاته، فكتب في كل ذلك ثلاثمائة وثلاثين صفحة، دخلها كثير من شعر ابن الرومي: يستدل به، أو يستنبط منه، أو يخرج عليه، ثم ختم كتابه بستين صفحة اختارها من ديوان الشاعر وقال: «إنها تتم المعرفة بشاعريته من جميع نواحيها». . وقد وقع إلى هذا الكتاب فقرأته، فما شككت أن المؤلف قد كان يتوجه ويقارب الغاية لو أنه عكس الوضع في كتابه، فاختار من شعر ابن الرومي ثلاثمائة وثلاثين صفحة وكتب عنه الباقي، إذ ليس الاعتبار مثل هذا البحث بالورق والحشد

1 – عباس بيومي عجلان، أدب الرافعي ومعاركه، ص 133.

2 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج01، ص105.

فيه، ولا بالجري على عادة الاستعمال في الكتابة الصحافية، التي بلغت أن تجري في أصابع كتابها مجرى الكلام في ألسنتهم؛ بل هو التاريخ لا يجوز أن يخلق ابتداعا، ولا أن يحدث على غير ما حدث، فلا تتمحل له الفروض ولا تلتمس فيه غير حقائقه، وليس للكاتب فيه إلا الحادثة على نصها، ثم إقامة الحجة على وجهها، ثم شرح العلة على مقدارها، ثم ما بين ذلك من استخراج الأسباب التي تتوافر بها الحوادث وتجتمع وتتركب، ثم ما حول ذلك مما لا بد أن تسترسل فيه نفس الكاتب من فن الملاحظة أو ملاحظة الفن، ليثبت أن التاريخ قد اتصل منه بالحياة مرة أخرى«[1]. ومن أطرف ما جاء في هذا النقد ما يأخذ به الرافعي المؤلف في تحليله للأبيات واستشفاف ما يلحظه العقاد من المعاني العميقة، والخواطر الدقيقة التي لا يتاح استشفافها إلا لناقد بصير، من أظرف ما جاء في هذا النقد حول هذا التعمق الدقيق للألفاظ قبل المعاني، ما قاله الرافعي متهكما: «على أن كل كاتب يستطيع أن يتناول أرذل الشعر واسخفه وأبرده من أي عصر شاء، ثم يحمل عليه كل ما جاء في كتاب العقاد عن ابن الرومي، من مل هذه العبارات، ويوطئ له منها، ويشرحه بها من نحو:

قال محمد هو ابن مالك *** أحمد ربي الله خير مالك

فانظر كيف برّ الناظم أباه وهذا دليل التقوى والورع، كأنه يكافئه على إيجاده إياه، بتخليد اسمه في أول كلمته، ثم ذكرَه اسمَه دليل على عبادة الحياة ورغبته بعد الموت ألا يموت اسمه، كأنه أعطي الحياة الآتية من بعد شخصا ليس فيها، ولكن لا بد أن يكون فيها، وأن يبقى ما بقيت العربية، وتأمل كيف جعل نفسه (يقول) وهو ميت لا يقول شيئا، فهذا دليل على أن للنفوس عنده شخوصا، كما أنه دليل على طفولته الخالدة، إن أظهر صفات الطفل أن يلفت النظر إليه، أفيسمى مثل هذا الكلام الصحافي بحثا في البيان والأدب والاستدلال على الحياة بالشعر«[2].

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج01، ص 105–106.

2 – المرجع نفسه، ص 109–110.

ثم يعرج الرافعي على مقدمة العقاد بالنقد ويعلق على ما سماه الطبيعة الفنية، كما يعلق على نقد العقاد لكلام ابن خلكان في وصف ابن الرومي في قوله:« هو صاحب النظم العجيب والتوليد الغريب، يغوص على المعاني النادرة فيستخرجها من مكامنها، ويبرزها في أحسن صورة، ولا يترك المعنى حتى يستوفيه إلى آخر«، فيقول العقاد:« وهذا وصف صادق كله ولكنه ليس بكل الوصف، فهو تعريف ناقص، والناقص فيه هو المهم: إذ هو المزية الكبرى في الشاعر، وهو هو الطبيعة الفنية التي تجعل الفن جزءا لا ينفصل من الحياة، ثم انسحب على هذا المعنى وخلط فيه على طريقته المعروفة التي تدل القارئ المتبين أن الكاتب يشعر دائما بأن رأيه لضعفه أو شذوذه موضع المنازعة والمحاجة، فهو يرقعه من كل فتوقه، ويضطره ذلك أحيانا أن يأخذ رقع الثوب من الثوب نفسه، فإذا ناحية مرقوعة بناحية ممزقة[1]، ليرد الرافعي عليه بأن ابن الرومي ليس لغزا بشريا لهذه الدرجة حتى يجعله صاحب الطبيعة الفنية ذخيرة نفسه تتطلب التعبير للافتتان فيه، وهل كان واجبا على أدبائنا وعلمائنا المتقدمين أن يبقوا أحياء على الأرض ألف سنة حتى يقرؤوا الكتب الأدبية والأوروبية الحديثة، ويصفوا ابن الرومي بألفاظها ليتمموا التعريف باللغة الأدبية المترجمة التي لا يقبل في مصر غيره؟ وإنما خلط العقاد ذلك الخلط لأنه لم يفهم معنى (التوليد) ولا المعاني النادرة، وظن هذا كله صناعة وزخرفا و(أدوات للتعبير) حتى قال الرافعي في ذلك: «فإذا لم يكن عند الشاعر ما يعبر عنه، فكل معانيه وتوليداته ونوادره لغو لا حاجة بنا إليه، وإذا كان عنده ما يعبر عنه واستطاع التعبير بغير توليد ولا إغراب ولا استغراق فقد أدى رسالته«[2]. ثم يبين الرافعي في الجزء من الثمال الذي نشر في العاشر من رمضان 1350هـ، 09 يناير 1932م، مجازفة العقاد وخطئه في التأريخ لابن الرومي من شعره وقد بنى العقاد كتابه على هده الفكرة، إذ لا يؤرخ الشعر قائله كما يقول الرافعي:« وخاصة إذا كان يمدح لينال، ويهجو لينال، ويحتل لينال، وليس عنده إلا المنالة، فمثل هذا الشاعر

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج01، ص 111.

2 – المرجع نفسه، ص 111.

يكون أكثر كلامه بضاعة وصناعة، ولصناعة الكلام حكمها، فالشعر فيها منافسة بين القائمين بها والعائشين منها، لا ينظم أحدهم معنى إلا نافسه الآخر في المجيء بمثله، وما أحسبك تحكم على المعنى بأنه متدله في الحب لأنه يتغنى به، إذ كان لا يتغنى بالحب إلا ليطرب سامعيه، ولا يطربهم إلا للأجر والمنالة«[1]، ولعل مقولة الرافعي تتفق مع كثير من اشعار الشعراء قديما، والمقولة الراسخة في النقد الأدبي (أعذب الشعر أكذبه) خاصة ونحن نستقرئ تراجم كثير من التراجم وتزلفهم للحكام والأمراء والخلفاء وتكسبهم منهم، ويستدل الرافعي بالمعري وهو قريب من عصر ابن الرومي، يعلم أنه من العبث استخراج حياة الإنسان من شعره، وأن مذهب الشعراء أنهم يقولون ما لا يفعلون، ويتقربون لكل إنسان من طريقه لا من طريقهم، إذ هم لا يذهبون بالشعر إلى دورهم أو إلى دور الكتب؛ بل إلى القصور والدواوين ونحوها«[2]. واستدل الرافعي بكلام العلماء على كذب ابن الرومي على الأشياء والحياة، وأورد كلام الجرجاني في كتاب الكنايات، وقول المرتضى في كتابه الشيب والشباب«، وغير ذلك مما انتقده الرافعي في كتاب ابن الرومي، وظل يهزأ بكتاب العقاد عن ابن الرومي في كلمة وكليمة وبعض مقالاته في الرسالة ولا يرد عليه أحد، ومن العجيب أننا لم نقرأ من تلاميذ العقاد على كثرتهم ردا على الرافعي في مآخذه النقدية على كتاب ابن الرومي، ولم يشيروا إلى ذلك لماما[3].

### 11- نقد ديوان وحي الأربعين:

لكن المعركة لم تتوقف عند هذا الحد، ورغم سكوت العقاد على مقالات السفود، التي لم يرد على مقال واحد منها، إلا أن الرافعي قد انبرى لديوان العقاد (وحي الأربعين) الذي ألفه في يناير 1933م، إذ يراها الرافعي فرصة سانحة للهجوم مرة أخرى على شعر العقاد، فينشر مقاله في (البلاغ) في: 18 مارس من السنة نفسها، يهاجمه هجوما شرسا قائلا:« لم

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج01، ص 114.

2 – المرجع نفسه، ص 114–115.

3 – عباس بيومي عجلان، أدب الرافعي ومعاركه، ص 133–134.

أر في كل ما قرأت من شعر أدبائنا ما يستوفي جميع أوصاف الشعر الوسط كنظم صاحب (وحي الأربعين) عباس محمود العقاد، فله فلسفة وفكر وطريقة، ... ولكنه أعطي هذا كله ولم يعط أسباب التمكن فيه، وتكلف لمظاهر القدرة العالية ولم يهبه الله خصائص هذه القدرة، وجاوز عند نفسه حدود العبقرية بزعمه القوي وهو محتبس من ورائها بطبعه الضعيف، وقدم لنا شعره أنه التجديد وأنه وأنه، ولكن ماذا ينفع ملكة جمال أن يكون فيها كل شرائط الجمال وهي عوراء«[1]. ثم يبين الرافعي سر سقوط العقاد في شعره أنه يعمل في الصحافة، وهي عمل الساعة ولغة الجماهير، وأساس كل بيان فيها قيام المعنى لمحض الدلالة لا للسمو بها، فقصائده مقالات فسدت فصارت نظما، ولهذه العلة (ترى أكثر شعر العقاد أو كل شعره يعتريه ما يعتري المقالات الصحفية من النقض والرد)[2].

كما يصف الرافعي شعر العقاد في (وحي الأربعين) بأنه شعر وسط، ويعود ذلك –في نظره–إلى طبيعته الشخصية، فالعقاد صاحب فكرة فلسفيو اكتسبها من سعة اطلاعه على ثقافات الأمم الغربية وآدابها، وهو يتسم برغبة شديدة في الإبداع والتجديد كرس لها حياته، فانشغل بالأدب عن كل صناعة، غير أن هذه القدرة الكبيرة على الاطلاع وتحصيل المعارف لم توازها عند قدرة فنية تستطيع حملها لأنه صاحب طبع فني ضعيف«[3]. وقد نشر الرافعي مقالات نادرة نشرت مؤخرا في مصنف مقالاته المجهولة بتحقيق الأستاذ وليد كساب، وفيها حلقات عن نقد كتاب وحي الأربعين، نشر العدد الأول منها في جريدة البلاغ عدد 8 مارس 1933م، ومما جاء فيه:« ومن صفات الشعر الوسط في عصرنا أن تكون فيه الفلسفة على حالة لم تنضج، والفكر على طريقة لم تستحكم، واللغة في كبيعة لم تسلس، والبيان على صناعة لم تبرع، وأن يكون مدخولا بالذوق الفاسد، موسوما بالسمات العامية، مستهلكا بالفكر المتلبس والمعنى الغفل واللفظ الساقط المبتذل، ... ولم ار في كل ما قرأت

1 – أنور الجندي، المعارك الأدبية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1983م، ص 570.

2 – المرجع نفسه، ص 570.

3 – مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 189.

من شعر أدبائنا ما يستوفي جميع أوصاف الشعر الوسط كنظم صاحب (وحي الأربعين) عباس محمود العقاد، فله فلسفة وفكر وطريقة ومنزع بعيد ومرمى قصي«[1].

ثم ذكر الرافعي نماذج كثيرة من شعر العقاد ونقدها في أربع حلقات نشرت في جريدة البلاغ كالآتي:

- وحي الأربعين الحلقة الأولى: البلاغ 22 ذو القعدة، 1351هـ، 18 مارس 1933م.
- وحي الأربعين الحلقة الثانية: البلاغ 23 ذو القعدة 1351هـ، 19 مارس 1933م.
- وحي الأربعين رد عباس محمود العقاد: البلاغ 27 ذو الحجة 1351هـ، 23 مارس 1933م.
- رد العقاد الأخير، البلاغ 23 ذو القعدة 1351هـ، 19 مارس 1933م. (وهو تكملة للحلقة الثانية) وقد جاء نقدا سلك فيه الرافعي طريقة جدية على منوال كليلة ودمنة[2].

وقد قدم الرافعي في مقالاته هذه نماذج من شعر العقاد، وأخذ ينقدها ويردها إلى مصادرها التي أخذت عنها في الشعر العربي لدى أبو نواس وغيره، وحكم على ديوان (وحي الأربعين) بأنه حثالة القصائد التي أنشأها العقاد، ثم بدا له أن يجمع هذه الحثالة في (ديوان)[3].

وقد رد العقاد على الرافعي ردا عنيفا بمقالة عنوانها (سماسرة الأدب) نشرتها صحيفة الجهاد[4]، تحدث فيها عن انتشار صيته، وذيوع مؤلفاته، ثم راح يتهم الرافعي بأنه يسرق منه، ويطعن في وطنيته، ويعيره بأنه لا يعرف اللغة الإنجليزية، يقول:« فأول ما يدل عليه نفاد «وحي الأربعين» إلا قليلًا، في شهرين اثنين، أن قراء الشعر في العالم العربي يُعدُّون بالألوف، وأن منهم طبقة لا تُقبل على الشعر لأنه ملهاة يطلبها القارئ للتسلية وتزجية الفراغ، فإن أصدقاء «وحي الأربعين» وأعداءه مجمعون على أنه شعر لا يسهل فهمه على

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، كتاب المجلة العربية، ج02، ص 20.

2 – ينظر: وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، كتاب المجلة العربية، عدد 249، الرياض، 1438هـ.

3 – محمد الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي الناقد والموقف، ص 205.

4 – نشر في –مجلة الجهاد –21 مارس 1933م.

عامة القراء، ثم يواصل فيقول بعد طعنه في إسماعيل مظهر: «وزميل آخر لهذا المنكوب الأول هو المنكوب الثاني مصطفى صادق الرافعي — زاده الله من كل ما فيه — ما كتب هذا الرجل حرفًا عني إلا ليقول: إنني لست بكاتب، ولست أُحسنُ فهم الشعر والبلاغة. وما كتبتُ حرفًا في النقد والبلاغة إلا سعى إليه يقرؤه ويحفظه ليسرق منه ما يصل إليه عقله الكلي!... فمنذ أشهر كتب عن شوقي مقالًا ينكر فيه الشعر على المصريين كافة، ويصفهم بالعقم وجمود القريحة، فلما غضب القراء والناقدون لهذه المسبَّة الغليظة وَثَبَت السرقة على لسانه وقال: إنه إنما يروي ما كتبه العقاد... ثم يختم بقوله:« فليكتب الرافعي ما ينضح به إناؤه وإناء أمثاله؛ فقد عرف أدباء تونس وغير تونس مكانه من عربات المجالس البلدية قبل أن يعرف هو مكانه من تلك العربات، وسيزداد الناس علمًا به وبي كلما ازداد[1].

ليرد الرافعي بعدها بطريقة ساخرة على منوال كليلة ودمنة في مقال له بعنوان:« الثور والجزار والسكين»، قال عنه محمد سعيد العريان:« كان فصلا قاسيا عنيفا، ليس من مذهب المقال الأول ولا نهجه؛ إذ لم يكن المقصود به النقد وحسب، بل الرد والسخرية والإيلام، ثم قطع السبيل وتدعيم الدليل، وتقرير المعنى فيما قدم من مواضع النقد[2]. ومما جاء في هذا المقال في وصف الثور قوله:« نعرف أن الله خلق في حلقك الرعد، وأن خوارك ما يكون أبدا إلا هزيم الصواعق التي في صدرك، ... ومشيت تخطر به وتطوحه بقدرتك ذات اليمين وذات الشمال»[3]، وبعد أن عرض خبر هذا الثور ومصيره المضحك بعد أن حسب نفسه ثورا جبارا، وكيف لقي مصرعه من طرف الجزار، يعرج الرافعي على نقده للعقاد فيقول:« وما ندري والله كيف يفهم هذا الرجل؟ ولا كيف يعتبر الناس الذين يقرأونه؟ ولا ما هي فلسفته في السي والشتم؟ وهل هذا جهل منه أم تعاقل؟ وهل هو تطاول أن تظارف؟ وهل تلك قدرة أم عجز؟ ومتى كان السب يحتج له في غلطه وسخافاته؟ وعند من يدافع عنه الشتم وسوء

1 – عباس محمود العقاد، سماسرة الأدب –مجلة الجهاد –21 مارس 1933م. ينظر الموقع: عباس محمود العقاد: سماسرة الأدب - مجلة الجهاد - ٢١ مارس ١٩٣٣(abbasaqqad.blogspot.com)

2 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 147.

3 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص51–52.

الأدب؟ ومتى كان في علم النحو أن (المنكوب المطموس) يجيز رفع المجزوم؟ ومتى كان في العروض أن (العامي من قرعه إلى قدمه) تصلح مسوغا للوزت المختل النى لا ينفع فيه لا جبار ذهن ولا جبيبير«[1].

غير أنه لم يناقش فيها ما أورده الرافعي من نقد، وكان مدار القول فيها هو الطعن على رجلين: هما إسماعيل مظهر، والمهزار الأصم مصطفى صادق الرافعي. وكان أكثرُها سباباً وشتيمة وأقلها في الرد والدفاع. على أن العقاد لم يرد رأي الرافعي فيما أخذ عليه من مآخذ إلا في مواضع قليلة، وترك الرد في أكثر ما عاب عليه الرافعي، مستعيضاً على الرد بالشتم والسباب[2]. ويبدو أن هذه المقالة نالت رضا الرافعي، لأنه لم يكن ينتظر أن يحيد العقاد عن النقد الأدبي إلى السباب والشتيمة والاتهام السياسي، فلم يمنعه ذلك من كتاب مقال يرد فيه على العقاد بعنوان: رد العقاد الأخير[3]، ليعلن العقاد بعدها عن انسحابه من الخصومة قائلا:« مصطفى صادق الرافعي رجل عامي يظن أن المنافسة هي أن تغلب، وأن علامة الغلب أن يظل يتكلم ويتكلم، فإذا أخذته بكتب النحاة جميعا، قال لك: وما كانت النحاة جميعا؟ إني أخطئهم وأشتمهم في وجوههم ... يا هذا عندي ما يشغلني عن ضغينة نفسك الصغيرة ... فلن تظفر منا بعد اليوم بجواب«[4].

وإذا كان العقاد قد آثر الصمت، فإن الرافعي فيما يقول العريان لم تكن تسنح له فرصة لغيظ العقاد إلا انتهزها، فما كتب عن شاعر من الشعراء بعد ذلك إلا جعل نصف كلامه تعريضا بشعر العقاد، ومن هنا يمكن القول بأن المعركة بين الأديبين لم تنته، إلا بعد موت الرافعي، رحمه الله سنة 1937م[5].

---

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص 67.

2 – محمد سعيد العريان، مصطفى صادق الرافعي، مجلة الرسالة، 18 –04–1938م، ص614.

3 – نشر في البلاغ 23 ذو القعدة 1351هـ، 19 مارس 1933م.

4 – أنور الجندي، المعارك الأدبية، ص 584.

5 – محمد الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي الناقد والموقف، ص 208.

وفي بعض الأحيان ينتهز الفرصة للرد على طه حسين والعقاد معا، من مثل ما صنع بعد حفل تكريم العقاد سنة 1934م، حين قال طه حسين: كنت أسأل هل آن للشعر القديم المحافظ المسرف في المحافظة أن يستقر وأن يحتفظ بمجده، وهل آن للشعر الجديد الذي يصور مجد العرب وأمل المصريين أن ينشط ويقوى، انتظرت فلم أجد للمقلدين حركة أو نشاطا، فإذا المدرسة القديمة قد ماتت بموت شوقي وحافظ، وإذا المدرسة الجديدة قد أخذت تؤدي حقها وتنهض بواجبها، فترضي المصريين والعرب جميعا، وإذا الشعر الجديد يفرض نفسه على العرب فرضا، ضعوا لواء الشعر في يد العقاد، وقولوا للأدباء والشعراء أسرعوا واستظلوا بهذا اللواء فقد رفعه لكم صاحبه«[1]. فيغتنم الرافعي الفرصة ليرد عليهما معا، ويضرب عصفورين بحجر واحد يقول في معرض رده عليهما:« ليس لدي الآن نص كلام الدكتور طه ولا أنا أذكر ألفاظه بحروفها، ولكن الذي أذكره أني حين قرأته لم ابحث بين ألفاظه عن أدلته، بل بحثت فيه عن سخرية طه بالعقاد وبالشعراء جميعا، في أسلوب كأسلوب تلك المرأة العربية في قصتها المعروفة حين قالت لرجال قومها أبياتا مشهورة:

وَإِن أَنتُم لَم تَغضَبُوا بَعدَ هَذِهِ *** فكُونُوا نسَاءً لا تُعَابُ منَ الكُحْلِ

غير أن طه في سخريته كالذي يقول: فإن لم تثبتوا أن فيكم من استطاع أن يخلف شوقي فاصغروا واصغروا حتى يكون العقاد هو أميركم«[2].

ولم يكن الرافعي بعد ذلك يكتب عن شاعر أو كاتب إلا وعرض بالعقاد وشعره وإمارته الشعرية التي قلده إياها طه حسين، كما استخدم الرافعي السياسة أيضا للهجوم على العقاد حين أعلن العقاد سنة 1935 عن استقالته من حزب الوفد وطعن فيه وفي رئيسه، فانتهز الرافعي الفرصة فكتب في صحيفة (كوكب الشرق) مقالة بعنوان: (أحمق الدولة) نال فيها من العقاد وأدبه، كما نشر في (الرسالة) كلمات بعنوان: كلمة وكليمة، عرض فيها بالعقاد

1 – أنور الجندي، المعارك الأدبية، ص 567.

2 – المرجع نفسه، ص 568

الخارج عن الوفد تعريضـــا أليما يؤذيه، لم يتنبه له إلا القليل، فكان هذا المقال ســـببا لدعوة توفيق دياب صاحب (الجهاد لكي يكتب عنده بأجر كبير، ولكن لم يتم الاتفاق بينهما[1].

وقد ذكر العريان أنه لو سنحت الفرصة واجتمع قلم الرافعي والعقاد وكانا على وفاق لرأينا أدبا ثرا غزيرا غير هذه الخصـومات التي اسـتهلكت أدبهما وإبداعهما، فيقول: «وأحسـب أنه كان في الإمكان أن يجتمع العقاد والرافعي في تحرير (الرســالة) لولا ما كان بينهما من خلاف وعداوة، قال لي الأستاذ الزيات صاحب الرسالة مرة قُبيل موت الرافعي:« وددت لو يكتب العقاد في الرســالة، ولكنما يمنعني من دعوته إلى ذلك أنني لا أسـتطيع أن أنشـر له وللرافعي في عدد واحد«. قلت: (فما يمنع؟) قال: (أنت تعرف أخلاق الرافعي، وأنا اعرف أخلاق العقاد، وإن لكل منهما اعتداداً بنفســه بإزاء صــاحبه، فأي المقالين أقدم وأيهما أؤخر في ترتيب النشـر؟ أن تقديم مقال على مقال ليس شـيئاً ذا بال، ولكنه بين الرافعي والعقاد له شأن أي شأن!) وظل الأستاذ الزيات معنيا بهذا الأمر، حريصا على أن يجمع بين الأديبين الكبيرين في مجلته، وهو يلتمس الســـبيل إلى ذلك فلا يوفق، حتى مات الرافعي فانحلت المشكلة؛ ودخل العقاد، ولكن بعدما خرج الرافعي! رحم الله الراحل، ونفع بالباقي!»[2].

لتكون هذه آخر خصـومات الرافعي مع العقاد، والملاحظ أنها لم تكن خصـومات واسـعة المدار مثلما حدث مع الخصـومة الأولى في السـفود، أو حتى في معركته مع طه حسـين، خاصـة وأن الذاتية تطغى عليها بصـورة مباشرة وواضـحة، من مثل صـنيع العقاد الذي يغمر مقالاته شـتما وسـبابا أو الرافعي الذي يغتنم فرصـة سـقوط العقاد أو عثرته ليهاجمه، وختام هذا المبحث وجب علينا معرفة رأي كل من الرافعي في العقاد والعقاد في الرافعي بصـــورة صحيحة بعيدة عن الحزازات والخصومات الأدبية والشخصية، وننقل هنا ما ذكره الزيات في لقاء له مع الرافعي اين تجلت حقيقة رأي الرجل في العقاد قبيل وفاته، إذ يقول:« أما العقاد فإني أكرهه وأحترمه: أكرهه لأنه شــديد الاعتداد بنفســه قليل الإنصــاف لغيره. ولعله أعلم

1 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 148.

2 – المرجع نفسه، ص 149.

الناس بمكاني من الأدب، ولكنه يَنْفِس عليَّ قوة البيان فيتجاهلني حتى لا أجري معه في عنان وأحترمه لأنه أديب قد استملك أداة الأدب، وباحث قد استكمل عدة البحث. قَصرَ عمره وجهده على القراءة والكتابة فلا ينفك بين كتاب وقلم. ومن آفة الذين يديمون النظر في كلام الناس أنهم يفقدون استقلال الفكر وابتكار القريحة، وليس كذلك العقاد؛ فإن رأيه لقوة عقله وسلامة طبعه يظل متميزاً عن رأي الكتاب مهيمناً عليه؛ يؤيده أو يفنده، ولكنه لا يسمح له أن يذوب فيه أو يتأثر به، أسلوب العقاد أسلوب الأديب الحكيم، تبرز فيه الفكرة الدقيقة في مجتلى من الفن الرفيع، فيجمع بقوة تفكيره ودقة تعبيره طَرَفيْ البلاغة. والعقاد مخلص لفنه فلا يخرج للناس ما لا يرضاه. فهو لذلك أبعد الأدباء عن استغلال شهرته واستخدام إمضائه«، هذا هو رأي الرافعي في العقاد بكل موضوعية بعيدا عن كل الخصومات والأمور التي تبعد الحق عنهما[1].

لنعرج على راي العقاد في الرافعي بكل موضوعية وذلك في مقال له نشره بالرسالة بعنوان:« الخصومة الأدبية في الشرق« حين عرج على الأديب الرافعي يقول فيه:« وكنت أعلم أن الرافعي يقول عني أحياناً غير ما يكتب. روى ذلك الأديب الكبير محمد السباعي، ورواه صديقنا الكاتب المبين الأستاذ البرقوقي صاحب البيان، وكله في جملته يوافق ما رواه الأستاذ الزيات في مقال الرسالة؛ ومنه حرص الرافعي على كتمان هذه الشهادة! فماذا كان رأيي الذي كتبته في الرافعي وأدبه؟ إنني كتبت عنه مرات أن له أسلوباً جزلاً، وأن له صفحات من بلاغة الإنشاء تسلكه في الطبقة الأولى من كتاب العربية للمنشئين. وقلت إلى جانب ذلك أنني أنكر عليه فلسفة البحث وصحة المنطق ودقة القياس. فهل كان في وسعي أن أرى في أدب الرافعي غير هذا الرأي أو أشهد له غير هذه الشهادة؟ كان في وسعي نعم أن أقولها بلهجة غير التي كتب بها عني وكتبت بها عنه. ولكن هل كان في وسعي بعد قراءة أرسطو وأفلاطون وأبن سينا وكان وشوبنهور وهيوم أن أحسب الرافعي من كبار المناطقة مع حسباني إياه من كبار المنشئين؟ هبنا توافينا على المودة ولم نفترق في

1 – أحمد حسن الزيات، رأي الرافعي في الأستاذ طه والعقاد، الرسالة، عدد 358، 13 ماي 1940م، ص 802.

الخصومة؛ فهل كنت أستطيع أن أسيغ القضايا المنطقية التي كان رحمه الله يستكثر منها ويمعن في الاتكاء عليها، وهي لا تحتمل الاتكاء؟ فأنا قد شهدت له بالبلاغة الإنشائية وأنكرت عليه الفلسفة المنطقية، لأنني أستطيع أن أسلكه مع الجاحظ وعبد الحميد، ولا أستطيع أن أسلكه مع كانت وابن سينا وهيوم. ومن الذي يستطيع غير ذلك ولو كان من أصدق الأصدقاء؟[1]

وبعد فقد بلغنا الغاية من الحديث عن معركة الرافعي والعقاد، التي اثمرت مقالات السفود ووحي الأربعين، ولقد تنفس العمر بالعقاد دهرا بعد الرافعي، وخرج من كثير مما كان يشغله في معترك الحياة العامة ومطالبها ونكدها أحيانا، وفرغ لجملة من مباحث الفكر والأدب العربيين، اقترب فيها أشواطا كثيرة مما كان الرافعي أخلص له نفسه، فكل منهما كان عبقرية على حدة، وكلاهما بحر زاخر، وأفق من الفكر والأدب عظيم، وقد رجع الرجلان كلاهما تراثا من تراث الفكر والأدب العربيين، يعتد به المعاصر، ويشد به يده ويحرص عليه«[2].

بهذا نختم تاريخ الخصومة الأدبية بين علمين كبيرين سجلت صفحاتها في ثنايا الصحف والمجلات والكتب، لتؤرخ لفترة أدبية نقدية من تاريخ الأدب آنذاك، وللعلم فإن هذه المعركة لم تهدأ حتى بعد وفاة الرافعي والعقاد رحمهما الله بل أعيد فتحها من طرف تلاميذهم، وأقاموا معركة طاحنة بين سيد قطب ومحمود شاكر والطنطاوي والأستاذ محمد أحمد الغمراوي وغيرهم من نابهي الأدباء، كتبت سلسلة مقالاتها في مجلة الرسالة[3].

1 – عباس محمود العقاد، الخصومة الأدبية في الشرق، الرسالة، عدد 361، 03 جوان 1940م، ص 921–922.

2 – أيمن ذو الغنى، كتاب على السفود للرافعي، مجلة الأدب الإسلامي، ص 174.

3 – محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن، ص202.

البعد الحجاجي في نقد الرافعي الساخر للعقاد (بحث في الآليات والتقنيات)

- **تمهيد:**

حظي أدب الرافعي بالكثير من الدراسات في مباحث عديدة، غير أنها مازالت تفتقر للبحث في النظريات الحديثة والمعاصرة، إلا ما نراه من محاولات مبثوثة هنا وهناك، تعيد الاعتبار لأدبه، وتبرزه للواجهة في الخطاب الأدبي المعاصر، خاصة مع إطلالة النظريات الحديثة لتحليل الخطاب، كون أدبه مما يصلح أرضية خصبة لبحث هذه النظريات، ومباحث الحجاج الساخر من المباحث الحديثة التي تعنى الدراسات المعاصرة بها، لما تحتويه من مخزون معرفي كبير، في حاجة لبحثه ودرسه.

وقد سلك الرافعي في مقالاته عن العقاد إلى كتابتها وفق نموذج مختار، خاصة وأننا عرفنا الظروف التي مرت بها كتاباته وردوده على العقاد، فاختلفت أسبابها ودواعيها، ولكن الذي استقر في أمرها معها، أنه كتبها بأسلوب نقدي ساخر، وأحيانا يرتفع به إلى الهجاء اللاذع، وقد أفاد الرافعي من الآليات الحجاجية في رده على العقاد على غرار نقده لطه حسين، وفي هذا المبحث سنقف مع الآليات الحجاجية التي وظفها الرافعي في نقده للعقاد في كتاب على السفود ومقالات وحي الأربعين التي نشرها في جريدة البلاغ.

**1-منطلقات الحجاج عند الرافعي مع العقاد:**

ينبني الحجاج على جملة من التصورات والمقدمات والفرضيات التي ينسج منها المحاجج (خطيبا كان أو كاتبا) خططه البرهانية، فبهذه المقدمات يستمال المعنيون، كما أن لهم الحق في رفضها إذا لم تنسجم مع تصوراتهم، أو كانت من البساطة والسطحية بحيث لا تمثل أي عنصـــر جذاب[1]، وقد دأب الرافعي منذ أول مقالة في تاريخه الأدبي والنقدي، ألا يتوانى في الرد على من تعرض له، فكان في كل مرة يكتب فيها مقالاته النقدية إلا وكانت له أســـبابه ومنطلقاته الخاصـــة، وهي أسـباب منطقية ومقبولة بالنظر العميق، فمن يرضـــى من الكتاب

1 – محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص 111.

المسلمين أن تنتهك لغة القرآن، أو يطعن في تراثنا الأدبي، فهو أديب الإسلام بحق، وليس معنى هذا أن الإسلام لم ينجب في العصر الحديث أديبا سواه، بل لأن الرافعي تميز بأمرين:

- أن أدبه الإسلامي يعد في أرق مستويات الأدب بالمقاييس الفنية.
- أن الروح والفكرة الإسلامية قد تغلغلتا في كل ما كتب، ونضحت بهما كل كلمة من كلماته، حتى فيما لا يخطر على البال أن للإسلام به علاقة، بل فيما قد يظن أن الإسلام يتناقض معه، ككتابته عن الحب مثلا، وباستطاعتنا القول إن الرافعي هو أول من أوجد في أجبنا الحديث فنا يسمى (الأدب الإسلامي)، أي الذي يجمع بين فنية الأدب ومضامين الإسلام الفكرية[1].

من أجل هذا كان الرافعي لا يتساهل في نقده مع دعاة الحداثة أو التجديد آنذاك، ولعل ردوده على العقاد من هذا القبيل، الذي يستحق الدراسة والبحث، وللعلم فإن أدباء العربية عامة لا يعرفون من الخصومات الأدبية أشهر من الخصومة بين الرافعي والعقاد، وإن كانت معركته مع طه حسين معروفة مشهورة فأختها هي معركته مع العقاد، وهي كما يعبر عنها بيومي عجلان« من أشد المعاركة حدة في نظري، وأعنفها على الإطلاق وذلك لأسباب هي:

1- لأنها استمرت فترة طويلة من الزمن، يمكن القول إنها استمرت سبعة عشر عاما على الأقل بينهما.

2- لعنفها الواضح في النقد، والعنف الذي لا مبرر له، والقسوة المفضية إلى الخروج عن آداب المناظرة، وما للأديبين من مكانة في النفوس.

3- والثالث لما فيها من متابعة وترقد من الأديبين حيث يترقب كل منهما الآخر ولا يجد فرصة إلا ويهاجمه فيها. إلى غير ذلك من الأسباب.

ولعل أهم منطلق حمل الرافعي على نقد العقاد بعد الأسباب التي ذكرناها في تفاصيل المعركة بينهما، وقد صرح بذلك في مقدمة كتابه قال:« وأما بعدُ ... فإنا نكشف في هذه

1 - أحمد جاد صالح شاهين، القضايا الفنية والفكرية في أدب الرافعي، ص623.

المقالات عن غرور مُلفَّف، ودعوى مغطاة، وننتقد فيها الكاتب الشاعر الفيلسوف !!! (عباس محمود العقاد) ... وما إياه أردنا، ولا بخاصته نعبأ به، ولكن لمن حوله نكشفه، ولفائدة هؤلاء عرضنا له .والرجل في الأدب كورقة البنك المزورة، هي في ذات نفسها ورقة كالورق، ولكن من ينخدع فيها لا يغرم قيمتها، بل قيمة الرقم الذي عليها، وهذا من شؤمها، ومن هذا الشؤم حق البيان على مَن يعرفها«[1]، فالرافعي يريد في سفافيده كشف حقيقة العقاد من شعره ونظمه، كما بين شعف شعره، وفساد ذوقه، كل هذا حتى يحاججه في عجزه عن الإتيان بما كتبه في إعجاز القرآن، فمنطلقات الحجاج هي مرحلة الإعداد للحجاج، والتبرير له، بوضع أسبابه ودواعيه.

ويتكئ الحجاج عند الرافعي على عدد من القضايا والتصورات التي نسج بها خطته الحجاجية، سنعرض لها فيما يأتي:

أ- **الوقائع والحقائق:** يرى بيرلمان أنها تنقسم إلى عينية مشاهدة، ومعيشة ووقائع افتراضية، يسلم بها عدد كبير من الأفراد أو جميعهم، وتحوز إجماعا كونيا، وهي تفرض نفسها على الجميع، ويصعب الاعتراض عليها أو الشك فيها أو دحضها، ولهذا فهي تصلح منطلقا للحجاج[2]، وقد علمنا عن الرافعي بأن له أسبابا دعته لخوض معاركه النقدية، كانت بمثابة مقدمات ووقائع سنحت له ولوج عالم النقد، وخوض معارك كبرى فيما بعد، وإذ نتحدث عن معركته مع العقاد، فإن بوادر المعركة قد ظهرت مبكرا، وقد اختلف تعامل الرافعي مع هذه الوقائع نظرا لاختلاف دواعيها، لكنها في المجمل اجتمعت كلها لتشكل أسبابا ودواعي لنشوب معركة نقدية بينه وبين العقاد، ويمكن تصنيفها كالآتي:

1- **الوقعة الأولى:** مذ ألف الرافعي «**تاريخ آداب العرب**«، حين نقد العقاد الجزء الأول من «تاريخ آداب العرب« بمقال «فائدة من أفكوهة«، ركز فيها على مسألة أثارها الرافعي حول جهاز النطق عند الحيوان والإنسان[3]، وبعد نقده لبعض مقولات الرافعي في كتابه، يلخص رأيه في الكتاب ويرى بأنه يمكن أن يدرج ضمن كتب الأدب.

1 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 13.

2 - عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال (مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكا)، ص308.

3 - مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند مصطفى صادق الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، ص 167.

**2- الوقعة الثانية:** حين نقد العقاد الرافعي سنة 1921م، في الجزء الثاني من «الديوان في الأدب والنقد« في مقالته «ما هذا يا أبا عمرو«، وفيها يتهم الرافعي بسرقة ما كتبه في الجزء الأول من (الديوان) في نقد نشيد أحمد شوقي عن مصر، وذلك عقب نشر الرافعي نقده لنشيد شوقي السالف الذكر، وقد اهتم العقاد الرافعي بتزييف التاريخ الذي طبع فيه نشيده فأخره إلى نوفمبر 1920م، حتى يثبت أنه صدر قبل كتاب (الديوان) للعقاد، وقد نسي أنه قد ضمن نشيده رسالة كتبها إليه منصور عوض بتاريخ 11 ديسمبر 1920م.

**3- الوقعة الثالثة:** وذلك حين نقد الرافعي العقاد سنة 1926م، في شهر يناير حين نشر الرافعي في المقتطف مقالة بعنوان:« الشعر العربي في خمسين سنة[1]«، وفيها يتطرق إلى الحديث عن طبيعة الشعر العربي، إذ يرى الرافعي أن هذا الشعر إنما يبنى في أوزانه وقوافيه على التأثير لا على السرد، وعلى الشعور لا على الحكاية، وبالتالي كان سبيل العرب إلى ذلك هو التحديد لا الإطلاق، وضبط المقادير لا الإسراف ...

4- **الوقعة الرابعة:** ولعل أهم وقعة هنا وقعت بين الأديبين سنحت لبروز المعركة بينهما وأظهرت السجال بصورة واضحة، هي الحوار الذي دار بين العقاد والرافعي عن كتاب الرافعي (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، فكان رأي العقاد في الكتاب غير الذي كان يأمله الرافعي، فأخذ يحاوره ويناقشه، في مجلسه ذاك، ووصل به النقاش في ذلك المجلس إلى سؤال العقاد:« إنك تجحد فضل كتابي، فهل تراك أحسن رأيا من سعد زغلول؟ فثارت ثائرة العقاد وقال: وما سعد؟ وما رأي سعد؟، وكان العقاد يكتب كلاما بخطه على الورق، لأن الرافعي –لا يسمع–فقبض الرافعي بأصابعه على الورقة التي دون فيها العقاد رأيه المستخف بسعد الذي كان وقتئذ بطل الأمة الوطني، وقال للعقاد: هل تستطيع أن تجهر برأيك في سعد على صفحات الجرائد؟ فرد العقاد قائلا: اسألني هذا السؤال في جريدة من الجرائد، وسيكون جوابي ما ذكرته لك الآن[2]. ومما صنعه العقاد أيضا اتهام الرافعي بتزوير كتاب سعد المنسوب إليه في الكتاب، وهو اتهام لا يقوم على أساس، فكيف يزور الرافعي كتابا

1 – مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، ص1091.

2 – كمال نشأت، مصطفى صادق الرافعي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1968، ص46.

ينسبه إلى سعيد زعيم الأمة في حياته دون أن يخشى تكذيب سعد، هذا مستحيل[1]. فهذه الوقعة سمحت للرافعي وبررت له الهجوم على العقاد وهو ما يفسر كتابة الرافعي فيما بعد مقالات (على السفود)، ونقد ديوان وحي الأربعين، بأسلوب حجاجي نقدي ساخر.

فهذه الوقائع لم تكن ثابتة على صورة واحدة بل في كل مرة تختلف بحسب ما وقع بين الرافعي والعقاد، من حيث الزمان والمكان، والظروف والملابسات، لكنها في سياقها العام كانت تجهز لمعركة كبيرة أرخت لتاريخ الأديبين في الساحة النقدية، فكانت هده الوقائع بين الرافعي والعقاد مخزونا من التجارب والممارسات، شكلت إحدى الركائز الأساسية في نشوب المعركة بينهما، وتعد شهادات حية وجهت تصرفاتهم التي تصاعدت بعد ذلك في معركة نقدية حجاجية ساخرة[2].

وهذه الحقائق متعلقة بسيرة الأدبيين الرافعي والعقاد، وكانت مقدمات للمعركة النقدية التي يرى بعض الأدباء أنها لم تنته بعد، فهي وإن توقفت بوفاة الأديبين مصطفى صادق الرافعي، وعباس محمود العقاد، فقد استمرت فيما بعد مع تلاميذهم، وما معركة شاكرو سيد قطب منا ببعيد. فاعتمد الرافعي هذه الوقائع لتبرير نقده، وكذا إعطاء نفسه حق الرد، والذود عن أدبه وعن كل ما كتبه، خاصة ما اتصل بعلوم القرآن في كتاب (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، وقد اعتاد الرافعي الرد على جميع من تعرض لأدبه من قبل العقاد وطه حسين، وكان يقول في نفسه كثيرا:« إذا كان الناس يعجزهم أن يسمعوني فليسمعوا مني ...« وهذه صفة ثابتة في شخصية الرافعي، خاصة بعد أن اجتمعت له كل أسباب المعرفة والنقد، وتهيأت له ظروف الكتابة، وإن تخللتها عقبات جمة في سيرته المعروفة.

وما أعان الرافعي على ذلك، هي مبادرات العقاد نفسه الذي ما فتئ يجد فرصة إلا ويهاجم فيها الرافعي، وقد رأينا كيف افترى عليه بأنه زور خطاب سعد لكتابه، أو حتى

1 – محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن، ص 195.

2 – مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، ص 83-84.

مباغتاته النقدية بين الفينة والأخرى فيما بعد، فهذه الوقائع شـــكلت باعثا للحجاج لدى الرافعي، وإن اختلفت ظروفها وملابســـاتها، وشـــكلت مقدمات لمعركة نقدية جمعت بين الأديبين.

ب-**الافتراضات:** وشأنها شأن الوقائع والحقائق، إذ تحظى بموافقة العامة، ولكن الإذعان لها والتســليم بها لا يكونان قويين حتى تأتي في مســار الحجاج عناصــر أخرى تقويهما[1]، والافتراضـــات متعلقة بتغير الســياقات التي وقعت بين الخصـــمين أو المتناظرين، وبالنظر للرافعي فقد أفاد من الافتراضـــات، بحيث احتمل الرافعي مبررات كافية لدعم رده فيما بعد، ونقده للعقاد، وهو اعتقاد معقول وأكيد، فمن ذلك مثلا ما وقع بينه وبين العقاد، حين ألف كتاب إعجاز القرآن، وأثار العقاد في حديثه مع الرافعي الحمية الدينية عنده، حتى وصـل به النقاش إلى أن ســأل العقاد: إنك تجحد فضـــل كتابي ...[2]، ووقع ما وقع بينهما من ســوء تفاهم، فذكر الرافعي قبل ذلك في رســالة بعث بها إلى صــديقه أبي رية: إن العقاد ســيكتب في كتاب الإعجاز ردا لا يليق بمقام الكتاب، لأن عقيدته زائفة[3]. وقد انطلق الرافعي في هذا الافتراض من معرفته المسـبقة بعقلية العقاد وشـخصـيته التي لا يعترف بغيرها في السـاحة النقدية، وغروره إذ حصـــل شـيئا من آداب الغرب، وما اتهمه به من قبل في عرض مقالاته ورأيه في الرافعي بأنـه ببغاء، وأنـه مزور وغير ذلك. فلا غرو أن يفترض الرافعي ردا من العقاد لا يليق بمقام الكتاب، لأن عقيدته النقدية زائفة ومتغيرة.

ومن افتراضـات الأديب الرافعي التي أفاد منها في نقده السـاخر، ما ذكره في مقدمة كتابه (على الســفود) حيث يقول:« وقد يكون العقاد أســتاذًا عظيمًا، ونابغة عبقريّا، وجبار ذهن كما يصـفون، ولكنا نحن لا نعرف فيه شـيئًا من هذا، وما قلنا في الرجل إلا ما يقول فيه كلامه، وإنما ترجمنا حُكم هذا الكلام، ونقلناه من لغة الأغلاط والســرقات والحماقات إلى

1 – عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط01، 2011، ص25.

2 – كمال نشأت، مصطفى صادق الرافعي، ص46.

3 – محمود أبو رية، رسائل الرافعي، ص126.

لغة النقد[1]. وهذا افتراض ساخر ينطلق منه الرافعي في بناء نقده، فالعقاد الكاتب المعروف، والأستاذ العظيم، يفترض الرافعي أنه قد يكون (وقد هنا ليست للتحقيق، بل تفيد التشكيك، ليزيد من سخريته له، فكل الصفات التي اشتهر بها العقاد يفترض الرافعي أنه لا يعرفها، وهنا يتجاهلها سخرية به، واحتقارا له).

وفي حديث آخر للرافعي عن العقاد المترجم، فالرافعي لا يرى ترجماته شيئا يذكر، ويفترض أنه لو كان مترجما حقا، لأنصف نفسه وأراحها، ولكنه يزعم أنه صاحب العبقرية، حيث يقول:« **لو كان العقاد يرضى أن يقال عنه إنه مترجم لأنصف نفسه وأراحها، ولكنه يزعم في وقاحة أن لا عبقري غيره .فإذا ذهبت تقرأ كتبه رأيت أحسن ما يكتبه هو أحسن ما يسرقه، وهذا أمر كالمجمع عليه، ومع ذلك لا يريد اللص إلا أن يُعَدَّ من أرباب الأملاك**[2]**!!!**، فافتراض الرافعي هنا ليس ليثبت رأيه في ترجمات العقاد، وإنما يريد السخرية به، ويكشف أن ما يكتبه العقاد من جيد الكتابات، إنما هو من جيد السرقات التي يقتات منها في مطالعاته، فيقول الرافعي:« **تأمل أسماء كتبه «ساعات بين الكتب«، «مراجعات من الأدب والفنون «، «مطالعات في الكتب والحياة«، ما هذا؟ هل هي إلا اللصوصية الأدبية تسمي نفسها من حيث لا يشعر اللص؟**[3]، هذا لأن في رأي الرافعي من يقرأ الكتب ويلخصها بعد قراءة مجلدات كثيرة منها، ليس بشيء يذكر ولا يصنف ضمن الإبداع الأدبي، إذ لا يعجز أن يقوم بهذا العمل أحد.

**ج- القيم:** إن القيم عليها مدار الحجاج بكل ضروبه، وهي لئن خلت منها الاستدلالات ذات البعد العلمي والعلوم الشكلية، فإنها تمثل بالنسبة إلى مجالات القانون والسياسة والفلسفة غذاء أساسيا، فهي التي يعول عليها في جعل السامع يذعن لما يطرح عليه من آراء، وهي نوعان: قيم مجردة، ومحسوسة، من قبيل العدل والحق؛ والمحسوسة من قبيل الوطن والمسجد[4]، وتخضع الحجج إلى مراتب متدرجة وهرمية، «فالقيم وإن كانت تسلم بها جماهير

1 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص14.

2 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 19.

3 - المصدر نفسه، ص19.

4 - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص26.

عدة، فإن درجة تسـليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر، وهو ما يعني أن القيم درجات«[1].

ونقد الرافعي إن جنح فيه للسـخرية هو يعبر عن مبادئه وقيمه التي تمثلها منذ نشـأته، إذ الممارسة النقدية الساخرة عند الرافعي ليست حشدا للكلام أو جمعا للمعلومات التي وسطها، بل هي حشـد لقناعات ذاتية، فيوافق هدا ويخالف ذلك وفقا لثقافته؛ لأن عوامل التأثير باقية مهما أراد أن يتكلف التجرد من خواطره وأفكاره التي مصـدرها اطلاع سـابق[2]، وله الحق في ذلك فكل علم أو معرفة إذا لم يدافع بها المرء عن دينه ومبادئه فلا فائدة ترجى منها، فهو يرى في العقاد نموذجا للأديب المتفتح الذي المشـــبع بالثقافة الغربية، والذي يريد النيل من علم شـامخ من علوم القرآن وهو علم الإعجاز، خاصـة بعد تعرضـه لكتابه (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية) حيث خالف العقاد إجماع الأدباء في عصـــره وخرج عليهم يقول:« **ليكن كتابه أنموذجا للبلاغة البدوية، أو تسـبيحا بالآيات القرآنية، أو تحية يقرؤها المسـلم فيرتاح إليها، ويقرؤها غير المسـلم فلا تزيده بالقرآن علما، ولا تطرق من قلبه أو عقله مكان الإيمان والتسليم، ولكن لا تقل عنه إنه كتاب في إعجاز القرآن**[3]. فالرافعي ينطلق في نقده من قيمتين اثنتين:

– **الأولى:** دفاعه عن نفســه، وذوده عما كتبه وصــنفه، بأي طريقة كانت، ولو يلجأ الرافعي فيها إلى النقد اللاذع، والكلمات الجارحة.

– **الثانية:** دفاعه عن القرآن العظيم وعلم الإعجاز، وعن الشـعر العربي أيضـا، ولو أنه سـلك فيه طريقة غير مباشـرة، خاصـة عندما تعرض للعقاد ونقد شـعره، فكأنه يقول لهم هذا الذي يطعن في كتابي عن الإعجاز لا يجيد حل خطأ من أخطائه اللغوية، على أن المعركة لم تسـلم من الهجاء الشـديد كما ذكرنا، إلا أنها قدمت نقدا حقيقيا من جانب الرافعي الذي أخذ على العقاد بعض المآخذ، وتتبع كثيرا مما كتبه واجتهد في رده إلى مصـــادره القديمة

1 – المرجع نفسه، ص26

2 - علي بختي، الآراء النقدية عند الرافعي بين النظرية والتطبيق، الهيئة المصرية العامة للكتب، د ط، 2014م، ص141.

3 – محمود عباس العقاد، ساعات بين الكتب، ص 22.

لإثبات ما قال إنه سـرقات شـعرية، كما أورد كثيرا مما عده أخطاء لغوية ونحوية وقع فيها العقاد[1].

فالأولى في رد الباطل ودرء الفاسـد، والثانية في بيان الحق والعدل، لذا فالقيم هنا يمكن اعتبارها عند الرافعي قواعد حجاجية، يسـتند عليها لكي يحمل المخاطب على القيام بأفعال معينة بدل أخرى، كما أنها تسـتدعى من أجل تبرير تلك الأفعال بطريقة تجعل هذه الأفعال التي دعونا إليها مقبولة، ومؤيدة من طرف الآخرين، فالقيم التي ينطلق منها الرافعي تشـكل الحقيقة المطلوبة، (فكل من تعرض لهجوم فيه افتراء حري به أن يرد ويبين حقيقة ذلك) على الوجه المراد من طرف الرافعي، لتبقى صالحة لمقامات أخرى من معركة الرافعي[2].

**3-آليات الحجاج في نقد الساخر الرافعي للعقاد:**

أجمع الدارسون على انتهاج الرافعي المنهج البياني في أعماله الأدبية، لأن النقد البياني الذي اعتمده تميز بالتأنق في التعبير، فأخرج عباراته مخرج قطعة فنية غاية في البلاغة، حتى في نقده الساخر لا يبتعد الرافعي عن توظيف البيان لمحاججة خصومه، فهو ينحو منحة تحقيق الأصالة التي تنعكس من فكر الكاتب وشعوره، والقيم التي يتمثلها إما دفاعا عن نفسه أو دفاعا عن مبادئ ديننا الحنيف، فيلتزم بمتانة السبك، وصحة النظم الفني، وجريانها على أصول اللغة وقواعدها، وتغلب جانب البيان على البديع؛ لأن البيان أدل على النفس وأقوى تأثيرا من البديع الذي هو أدخل في باب الصناعة المتكلفة«[3]. وقد سبق وقلنا إن أسلوب الرافعي بياني بامتياز، يعمد فيه إلى إيراد صور بيانية معبرة عن المعنى الذي يرومه من ورائها، وكل معانيه تروم السخرية من العقاد، وقد جمعت بينهما معركة طاحنة تعد من أهم معارك النقد الأدبي في العصر الحديث.

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص12.

2 – محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص112.

3 – على بختي، الآراء النقدية عند الرافعي بين النظرية والتطبيق، ص142.

وقد أفاد الرافعي من هذه التقنية الحجاجية في مقالاته الساخرة، ووظفها في صور مختلفة ما بين تشبيه واستعارة وغيرها، ويتوسل الحجاج المؤثرات الأسلوبية والصور البلاغية، التي لها تأثير على المخاطب، ويتغذى من طاقتها الإقناعية، ليكون خطابه أكثر حجاجية من غيره، وسنركز في هذا المبحث على الآليات البلاغية التي وظفها الرافعي في خطابه النقدي الساخر، كونها ذات حمولة حجاجية تحرك مشاعر المتلقي، ولها آثار انفعالية، تحمله على تبني قناعة ما، وإظهار استعداد للسير على الطريق التي رسمها المتحدث[1].

**أ- الآليات البلاغية:**

- **حجاجية الاستعارة:** تعمل الاستعارة على إثارة الانتباه لدى المتلقي، والحرص على التأثير فيه، بقدر ما تحققه من غرابة وانحراف عن العادي المألوف، يقول ابن سينا:« واعلم أن الرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سببه الاستغراب والتعجب، وما يتبع ذلك من الهيبة والاستعظام والروعة، كما يستشعره الإنسان من مشاهدة الناس الغرباء، فإنه يحتشمهم احتشاما لا يحتشم منهم المعارف«[2]. وقد حفل سلوب الرافعي بالصورة البيانية، فلا تكاد تجد عبارة أو فقر إلا وهي زاخرة بصور بيانية بديعية، ساقها في معرض ردوده على العقاد، في كتابه على السفود.

لا يخفى ما للاستعارة من قوة حجاجية، فهي ليست مجرد زينة أو محسنا للخطاب، بل هي مكون بينوي للمعنى، وفوق ذلك لها القدرة على أن تجعل المعنى أكثر حيوية، كأن هناك خاصية نفسية انفعالية تلازم المعنى الاستعاري، فالاستعارة لا تسمح بأن يشارك المتلقي تكملة بالفكرة، أو في الدعوى التي يدعيها فقط، بل هي تدفعه إلى أن يشاركه إحساسه وانفعاله[3]، فيتكئ الرافعي على الصورة الاستعارية لإثبات قدرته على التخييل ورسم مشاهد حية تعمل

1 - وفاء دبيش، آليات الحجاج وسبل الإقناع، دراسة تداولية في كتاب (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة للإمام القرافي)، ص 268.

2 - المرجع نفسه، ص273.

3 - حسن المودن، حجاجية المجاز والاستعارة، ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته)، حافظ إسماعيل علوي، ج03، ص166.

على تقريب الصورة الذهنية للمرسل إليه سواء؛ كان العقاد أم جمهور القراء، وليستدل في خطابه الحجاجي بأدلة تصويرية يحاول من خلالها عقد الصلة بين المعنى الجديد الذي ابتكره والمعنى المتعارف عليه عند العامة، ليتمكن الرافعي من الاحتجاج وبيان حججه[1]. وفيما يأتي جدول نذكر فيه نماج استعارية نبين فيه القوة الحجاجية الكامنة فيها.

| الصورة الاستعارية | المفهوم الأول | المفهوم الثاني (الغرض الحجاجي) |
|---|---|---|
| ولما تأملنا موضعه ظهر لنا أن القدر يلفتنا بهذه الغلطة المطبعية إلى جهلة من أقبح جهلات العقاد، ويبين لنا عن مقتل من مقاتل هذا المغرور لم نكن تنبهنا إليه من قبل، وهو كما يقولون في لغة الملاكمة من مواضع الضربة القاضية. (مقال | ظهرت أخطاء في الطبعة السابقة للمقال بينت جهل العقاد. | من شدة ما وقع فيه العقاد من خطأ ذكرنا القدر بهذه الغلطات التي وقع فيها، ولو أن الزمن يستمر على حقيقته، فأسبغ الرافعي على القدر صفة شخصية كي يذكره بما فاته من أخطاء العقاد، وكأن القدر أيضا يحصي عليه غلطاته ويسجلها في أيامه، ويدونها في يومياته، ليقرأها معشر القراء ويعلموا أن ما يكتبه محظ جهل يتسلك به على الكتاب الصغار. |

1 – عمر محمد إبراهيم محمد، الخطاب الحجاجي في مقالات وحي الأربعين للرافعي، مقاربة تداولية، ص120.

| | | |
|---|---|---|
| جبار الذهن المضحك). | | |
| لعمري لو كان هذا الغزل في امرأة حقيقية لدبغت قفا هذا الأحمق، ولكنه في امرأة يخلقها وهْم العقاد من طباع العقاد نفسه لتصلح لشعره. (مقال جبار الذهن المضحك) | العقاد يتصور بوهمه أن الغزل الذي قاله هو في غاية ما يبدعه شاعر، ولكن لو قيل في نساء العالم لرفض مباشرة، ولكن هذا الشعر موجه إلى امرأة خلقها وهم العقاد تصلح لشعره. | زعم العقاد أنه يكتب غزلا، ولكن هيهات لهذا الغزل أن تقبله امرأة في الدنيا، إنما وهم العقاد هو من تخيل هذه المرأة وحسبك في وهم العقاد الذي يتخيل، حيث خلقها من طباعه وما طباعه إلا الشتم والسب والحقد والحسد، فهذه المرأة الوحيدة التي تصلح لشعرهن أما غيرها من النساء فلا تقبله البتة، وفي هذا سخرية بخيال العقاد وتجربته الشعرية فيما قاله، وقد قال: |
| أخذنا نتتبع مقالات العقاد التي يكتبها الآن في جريدة «مصر» فإذا هي تافهة لا طعم لها في كثير منها، وقد يتكلم المتكلم | مقالات العقاد بسيطة لا شيء فيها، تشبه الطعام السيء. ويستطيع العامي التكلم بمثلها. | يسخر الرافعي من مقالات العقاد التي كان ينشرها، حيث كان يتجاوزها ولا يقرأها، فقرأ بعضا منها بعد أن نبهه أحد الأدباء، فإذا هي لا طعم لها، فكأن هذه المقالات هي محظ طعام يتهافت عليه القراء، ولكن حقيقتها ألا طعم لها، وقد |

| | | |
|---|---|---|
| بـأبلغ منهـا وأحكم. (مقال الشعرور) | | شبهها بالطعام لأن الطعام مما يقبل الناس عليه للحاجة له، ولكن حاجتهم لا يمكن أن تقضى بطعام لا شيء فيه، وإذ كانت حاله هكذا فهو شيء سيء يفسد أذواق الناس، وأفكارهم. |
| فإن العقاد يجيد إجادة حسنة في فرع واحد من الكتابة، وهو ما يجري فيه اللؤم والحقد، وما يكون بسبيل من الدناءة وسقوط الكرامة، حتى ليخيل إلينا أن هذا الرجل ينطوي من نفسه **على مكتبة كبيرة في هذه المعاني، أجزاؤها طباعه وتجاربه ووساوسه وحوادثه وآماله،** فهو حين يكتب في ذلك لا يكتب ولا | يصور الرافعي العقاد كأنه منطو على نفسه في مكتبة كبيرة، لكن هذه المكتبة أجزاؤها ليست الكتب أو الأعمدة أو ما شابه ذلك، بل هي طباعه، وتجاربه ووساوسه، وحوادثه وآماله. فحين يكتب كأنه يملي على نفسه ما تكتبه. | يستعين الرافعي بهذه الصورة الاستعارية الساخرة، حيث جعل نفس العقاد مركبة في مكتبة، غير أن هذه المكتبة عوض أن تملأ بالكتب ملئت بوساوسه، والسخرية في تغيير الرافعي صورة التشبيه في هذه الاستعارة، حيث اختار طباعه وتجاربه ووساوسه وكل شيء داخلي فيه، لتكون أعمدة هذه المكتبة، فهي إذن مكتبة خاوية، لا يستطيع العقاد أن يؤلف منها إلا أملته عليها روحه الملطخة بتلك الحوادث والتجارب والوساوس، وها هو ذا يخطئ مرات كثير في اختيار ما يختاره في أشعاره، فمن كانت نفسه هكذا حري به ألا يكتب. |

| | | |
|---|---|---|
| يؤلف، وإنما يقوم من نفسه مقام المستملي لا غير، وكأن إلى أذنه فَمَ شيطان يخطب !!! (مقال الشعرور). | | |
| **ثم ينمي له وهمُه ولؤمه،** فإذا هو يثور بهم وينتقصهم ويلقاهم بعامية أصله وسفاهة دمه، وإنه لأهون عليهم من سحق نملة لو عركوه، وأقذر من شنق ذبابة لو تركوه. (مقال الفيلسوف) | يحدثنا الرافعي عن شعر العقاد الذي اثبت أنه مسروق من دواوين الشعر القديمة، ويصور الرافعي كيف يصنع العقاد هذا، فيقول إنه يظن أن الأدباء يعبأون به، فيمد له الظن أي يسول له أنهم يخشونه، ثم يزيد له وهمه ولؤمه الذي في نفسه، فيثور ضدهم ويهاجمهم، فلا يبقى أديب إلا هو، وهي من ضمن شخصية العقاد المعروفة. | يصور الرافعي هنا في هذه الصورة الاستعارية ويسخر من العقاد عبر حديثه عن حال العقاد وقد سولت له نفسه ومده الظن ونما له الوهم واللؤم، وكيف أن هذه الطباع جعلته متسلطا على الأدباء، ولو علموا حقيقة ما يكتب لتجاهلوا أمره، أو لتبينوا هوان مكانته عندهم. واستعارة الرافعي هنا للوهم واللؤم وهي من الصفات الذميمة، في نفس العقاد مما يبرر تلك الشخصية الحقودة، كيف لا وهو يلقاهم بعامية أصله وسفاهة دمه كما يقول الرافعي، فالرافعي يحاججه بصورة من نفسه، فاستعار من نفسه ما يلائم نفسه. |

تقوم استعارات الرافعي بالكشف عن البعد الحجاجي في خطابه، إذ لا تنحصر في البعد الإيحائي والجمالي للغة، بل تتجاوزه لتصبح صورة حجاجية تملك قوة إقناعية، فهي فعل كلامي غير مباشر يرتكز على ابتكار وجمع بين متباعدين، وإيجاد التلازم بين مشبه ومشبه به. وفضلا عن الجانب الجمالي للاستعارة، إلا أن بعدها الحجاجي يتجلى في طرائق توكيد المعنى الحجاجي، وإبراز قيمة القول وجعله أشد وأبلغ في نفوس المتلقين، خاصة وأن التلقي خصما كان أو قارئا، يحتاج إلى أن يجنح في الكلام للبعد الجمالي، وفي هذا البعد الجمالي يحضر الحجاج أيضا[1]، فانتقال الخطاب من الصورة العادية إلى المرتبة الجمالية بدخول الاستعارة فيه، مما يحمل المتلقي على النظر مرة أخرى في فحوى الكلام، الأمر الذي يستدعي عملية ذهنية يكتشف من خلالها القارئ البعد الحجاجي، فقول الرافعي مثلا:« فما يصنع الرجل شيئا أكثر من أن يضع يده على المعنى، ثم يجتهد في تقليبه وتقطيعه وتهشيمه ..«[2]، حيث يحدثنا الرافعي وقد وظف صورة استعارية فيها من الجمالية ما يعبر عن طريقة العقاد في التعامل مع المعاني الشعرية التي ينظمها، وكأن هذا المعنى شيء مادي يعبث به العقاد مجتهدا في تقليبه حيث لم يفهم فحواه، فما يجد إلا أن يقطعه ويهشمه، كأنه ضاق به ذرعا، فيلقيه كما جاء كيف شاء، وتنضوي هذه الصورة الاستعارية على بعد حجاجي يخبرنا فيه الرافعي بقلة بضاعته في النظم الشعري القائم على الخيال والصورة المناسبة للفظ والمعنى، فشعر العقاد يجد فيه الرافعي شيئين متباينين وهما: بعض أبيات حسنة لا بأس بها، وألوف الأبيات كما يرى سخيفة مخزبة لا قيمة لها، لا في المعنى ولا في الفن ولا في البيان[3]. لأن الشاعر في نظر الرافعي إنما يكون شاعرا في ألفاظه ومعانيه.

ومن الأمثلة التي نوردها في هذا السياق، وصف الرافعي شعر العقاد حين يقول:« وما يخيل إليَّ في شعر العقاد إلا أنه مستنقع اخضرت ضفتاه، فهذا الجمال القليل فيه لا يكشف

1 – صفية مكناسي، مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مقاربة توصيفية لآليات الإقناع، دار غيداء للنشر والتوزيع، دط، ص110.

2 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص41.

3 – علي بختي، الآراء النقدية عند الرافعي بين النظرية والتطبيق، ص210.

عن سر ورونق وإمتاع؛ وإنما يزيد في القبح والشنعة، وما هو المستنقع إلا البعوض والملاريا والطحلب والوخم والعفن؟ ولو أنك كنت شاعرا دقيق الحس، مصفى الذوق، عالي البيان، ثم قرأت شعر العقاد؛ لرأيت من ألفاظه ألفاظا تلسع الذوق لسع البعوض، ومن شعره أبياتا تنهق نهيق الضفادع الت هي حمير الماء، ومع هذا كله لا تنفك من منظر نضر هنا وهناك في ضفاف المستنقع من بعض المعاني الحسنة التي يعرضها مما ينقله عن غيره من شعراء العرب والأوروبيين«[1]، تلسع الذوق، تنهق نهيق الضفادع، كلها تعبيرا عن شعر العقاد، في استعارة ساخرة كما تبدو، ومن خلالها أعمل الرافعي فكره وخياله، وصعر منهما بوتقة إبداعية تكشف نظرته للأشياء، لا على سبيل التصوير المجرد، بل ليوظفها في معركته النقدية، أو بالأحرى من وظيفتها الجمالية إلى وظيفة إقناعية حجاجية، تسهم-بأبعادها التداولية- في حمل الطرف الآخر على قبول المضامين التي يحويها الخطاب الذي أرسل إليه[2].

وبهذا نقول إن الاستعارات الواردة في خطاب الرافعي النقدي لا يمكن اعتبارها وسيلة إبلاغية مجردة أو تواصلية، بل هي صورة مركبة لشكل حجاجي متخصص جاء على حد تعبير كه عبد الرحمن:« إبطالا للدعوى التي ما فتئت تجعل الغاية القصوى من الاستعارة التوسل بالتخيل واصطناع التجميل«[3]. فلا يخفى ما لقيمة الاستعارة من حجاج هنا في قوله:

- **حجاجية التشبيه:** يمثل التشبيه الجوهر الذي يكمن في كل صورة، حتى وإن لم تكن تشبيهية بالفعل، فلا بد أن تكون كذلك بالقوة، مادامت حاوية على الأركان الصورية الرئيسية، إذ إن كل صورة لا بد أن تشتمل على طرفين أساسيين هما المشبه والمشبه به[4].

1 - وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص27-28.

2 - عمر محمد إبراهيم محمد، الخطاب الحجاجي في مقالات وحي الأربعين للرافعي، مقاربة تداولية، ص120

3 - وفاء دبيش، آليات الحجاج وسبل الإقناع، دراسة تداولية في كتاب (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة للإمام القرافي)، ص276.

4 - المرجع نفسه، ص 269.

وقد أفاد الرافعي وهو الكاتب البياني المجيد في ذلك كثيرا، حيث وظف تشـــبيهات كثيرة في ســياق حجاجي ســاخر، واســتعملها في نقده للعقاد ليزيد من ســبل الإقناع في خطابه، ويتوخى نجاح خطابه النقدي، وسنورد في ذلك أمثلة منها:

| الصورة التشبيهية | المفهوم الأول | المفهوم الثاني (الغرض الحجاجي) |
|---|---|---|
| ولا ريب عندنا أن العقاد بعد هذه السفافيد كالمرأة بعد سقوط أسنانها!! | يشبه الرافعي العقاد بالمرأة التي سقطت أسنانها، لالتقائهما في معنى الهزيمة. | يختار الرافعي للعقاد صورة المرأة التي سقطت أسنانها، وذلك بعد تلقيه ضربات كثيرة من سفافيده التي أفحمته، وكأنها ضربات قاضية أردته مهزوما، وهذا بعد أن لقيت مقالات الرافعي في نقد العقاد إقبالا كبيرا لدى القراء، فعجز العقاد عن الرد على كثير من مسائلها مما يجعل حجاجي الرافعي ذا فائدة. |
| وكل ما يكتبه العقاد فهذه ســبيله فيــه، كــأن اللغــة الإنجليزيــة عنــده ليست لغة ولكنها ... ولكنها مفاتيح كتب وآلات سرقة. | يملك العقاد معرفة واسعة باللغة الإنجليزية، ولكن رأي الرافعي في لغته الإنجليزية أنها مفاتيح كتب وآلات سرقة. | تكمن حجاجية هذه الصورة في اختيار الرافعي المشبه به الذي يراه مناسبا هنا لصنع العقاد في كتاباته، وهي مفاتيح الكتب التي يترجمها، وآلات السرقة، واختيار الرافعي آلة السرقة للغة لأنها مطيته للاطلاع على ما صدر من كتابات الغرب وفهمه، ومن ثم سرقته وإعادة كتابته، فكأن عملية الترجمة |

| | | |
|---|---|---|
| | | أصبحت سرقة، وسبق الرافعي ذكر هذه الصورة التشبيهية، حديثه عن مقال (لو) الذي نشر في جريدة (الحال) الأسبوعية في القاهرة بالعنوان نفسه، ليعيد العقاد كتابته، فالصورة التشبيهية هنا تختزل حادثة هي برهان ودليل ضد العقاد بحسب الرافعي، ليتخذها حجة ضده أيضا. |
| أما في رأي الأقطاب، فما نظنه يعدو معنى كمعنى عربة الكنس لأقذار السفاهة التي يتلقاهم بها خصومهم السياسيون. (مقال الشعرور) | يشبه الرافعي العقاد هنا في نظر الأدباء الأفذاذ كعربة الكنس التي تخرج آخر الليل لتنظف الطرقات، لأنه في راي رجال الشوارع كاتب سياسي كبير كما قال الرافعي. | تكمن القيمة الحجاجية في هذه الصورة التشبيهية التي اختار فيها الرافعي تشبيه العقاد بعربة الكنس، في بيان منزلة العقاد الحقيقية فبعد أن بين عجزه في معرفة اللغة، وكذا بعض سرقاته الترجمية، وغير ذلك من مؤاخذاته عليه، لتتفق الصورة التشبيهية مع هذا المعنى، فعربة الكنش تخرج في الليل تجمع اقذار السفاهة، فكذلك العقاد يحتال ويتلصص لكتاباته. |
| وكلمة (فوارغ صفّ) من لغة الشيالين والجمالين | يتكلم الرافعي هنا عن ذوق العقاد، فيشبه ذوقه بأنه | لطالما اعتد العقاد بنفسه، واعتد بها، وأثنى على ما يكتبه ومدح ذوقه في الأدب، ولكن الرافعي |

| | | |
|---|---|---|
| لا من لغة الأدباء . ولا ندري كيف تُذكر في وصف الخمر، إلا إذا كانت من ذوق عامي كذوق العقاد. | ذوق عامي أي عادي مثله مثل أذواق الناس المعروفة. | وظف الصورة التشبيهية هنا ضد العقاد حجة عليه، ليبين أن ذوق العقاد في الكتابة والاختيار ذوق عامي، بمعنى أنه سلبه صفة القداسة والفخامة التي يتصف بها العقاد. والمثال الذي ساقه الرافعي وأتى فيه بهذه الصورة حينما عرض بيت العقاد الذي يصف فيه الخمر، فاختار العقا كلمة فوارغ وهي كلمة لا تذكر في وصف الخمر كما بين الرافعي. |
| ولكن الغراب أراد أن يقلد الطاووس، وأراد العقاد أن يقلد ابن الفارض. | يجمع الرافعي في هذه الصورة من خلال وصفه تقليد العقاد لابن الفارض بتقليد. في عجزه عن الإتيان بمعاني الشعر على منوال ما أتى به ابن الفارض في شعره. | يجمع الرافعي في هذه الصورة التشبيهية في مقابلة واضحة، بين صورة الغراب حين أراد تقليد الطاووس، وشتان ما بينهما من الصورة والشكل والأداء والجمال، وكذا صورة العقاد وهو يقلد ابن الفارض، فصنيعه يشبه صنيع الغراب وقد فشل في ذلك. وهو بهذا –أي الرافعي–وهذا حين بين الرافعي غلط العقاد في قوله الشعري: |

| | | |
|---|---|---|
| | | ولو مزجوا بالخمر طينة آدم لعاش ولم يدر القطوب محياه ليورد بعدها نصا لابن الفارض ويبين الفرق بين البيتين. لذا اختار الرافعي صورة الغراب الأسود القاتم الذي يعكس نفسية العقاد، وتحايله لنظم الشعر، والطاووس الذي يرمز لابن الفارض. |
| **مقال ذبابة ولكن من طراز زبلن:**<br>والقصيدة كلها مبنية على هذه المعاني، كأنها ثرثرة طويلة حول كلمة أو كلمتين. | ومن كلام الرافعي في نقد شعر العقاد قوله عن قصيدة أثنى عليها الرافعي بأنها حسنة، ويشير بها إلى معنى جميل، وهي أن الحبيب الذي أوتي الجمال في وجهه لا يأتيه له، أو لا ينبغي له، أن ينتحل الوقار ويتظاهر بالغضب والتعبيس والقطوب، ليعلق عليها الرافعي إن القصيدة ثرثرة طويلة، والثرثرة هي الكلام المكرور، الذي لا فائدة منه. | تشبيه الرافعي القصيدة بالثرثرة مرده إلى هدف واحد هو السخرية بالعقاد، وهي طريقة طالما انتهجها معه في نقده وردوده عليه، وما بين القصيدة والثرثرة سخرية بطريقة العقاد في نظم الشعر، فالذي يكثر الكلام في معنى واحد وبل يثرثر هل يعد من الأدباء الأفذاذ، فهو يريد إقامة الحجة عليه في هذا، خاصة وأنه أثبت أن هذه الطريقة كثيرة في الشعر الأوروبي، وهي بخاصة في كتابات (أناتول فرانس). |

| | | |
|---|---|---|
| وقوله:« وقد ترى النظم في ديوان العقاد كأنه مغمى عليه، وترى الشرح له أنه عملية التنفس الصناعي«. | يشبه الرافعي نظم العقاد بأنه كالمغمى عليه، وأما شرحه للديوان كأنه عملية التنفس الصناعي. | يصور الرافعي في هذه الصورة التشبيهية نظم العقاد كأنه شخص مغمى عليه، لضعفه ولتعبه، ولعدم وجود قوة في النظم، فسرعان ما ينهار نظمه ويقع مغمى عليه تمام كشخص أصيب بوعكة أو شيء من هذا، وأما شرحه فهو في حال صعبة، حيث شبهه الرافعي أنه عملية التنفس الصناعي، إذ لو كان صحيحا لما احتاج إلى ذلك، فشرحه عليل يحتاج إلى مزيد من المراجعة ليتنفس تنفسا صحيحا. |

فالتشبيهات التي اختارها الرافعي في خطابه النقدي تنم عن معرفة عميقة بأدب وشعر العقاد، لذا كان الرافعي يختار لكل نقد ما يناسبه من تشبيهات ساخرة، تحمل أبعادا حجاجية، والبعد الحجاجي يتجلى في بسط الرافعي لقضية ما في ثنايا خطابه النقدي الساخر، الذي لا يخلو من صور تشبيهية ساخرة أيضا، تأتي بغرض الإفهام أو مزيد من الشرح، أو مزيد من الإقناع، وذلك باعتبار التشبيه وسيلة إقناعية، لأن الصورة التشبيهية أو التمثيلية تتعاون قوى النفس (الفكر والخيال) في فهمها، من مثل تشبيه الرافعي المهارات التي يمتاز بها (الكاتب) من معارف وسعة اطلاع، بالجاذبية الأرضية في قوله:« ونحن نعرف العقاد رجلا ذكيا مطلعا، ولكن هذه الخصال على أنها الطبقات العليا في صناعة الكتابة الصحفية هي الطبقات السفلى في صناعة الشعر العالي، فإن الإلهام من فوقها يبدأ، وكأنها الجاذبية الأرضية، لا يتخطى حدودها من كانت طبيعته من الأرض وإن علا في

طيارة أبعد ما يعلو وإلى أن يختنق«[1]، فيمنح العقاد صفة (الكاتب) ويمنع عنه الشاعرية، فهو –في نظر المرسل– لم يخلق لها، كما أنها لم تخلق له، فهو لا يستطيع التحليق بعيدا عنها، وإلا اختنق؛ لبعده عنها وعن خصائصها التي لا يرضى بها بدلا، ولا يبغني عنها حولا[2].

وقد آثر الرافعي توظيف التشبيه لعلمه أن له مزية لا يتحلى بها الأسلوب الإخباري المباشر، فقد اتفق العقلاء على أن التشبيه أو التمثيل، إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة وكسبها منقبة، وإن كان حجاجا، كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر، ولهذا عمد الرافعي، وجعله وسيلة له في حجاجه وبيانه الاستدلالي؛ فالعلاقة علاقة تشابه، وهو ما يفيد جمالية المتعة والطرافة، وإصابة الهدف معا[3].

- **الحجج المؤسسة على بنية الواقع:** لا يعتمد هذا الصنف من الحجج على المنطق وإنما يتأسس على التجربة وعلى علاقات حاضرة بين الأشياء المكونة للعالم، فالحجاج هنا ما عاد افتراضيا وتضمينيا، بل أصبح تفسيرا وتوضيحا، تفسيرا للأحداث والوقائع وتوضيحا للعلاقات الرابطة بين عناصر الواقع وأشيائه[4]، فمتى اعتمد الكاتب هذه الحجة فهو يعرضها لتبدو أكثر إقناعا كلما اعتمدت على الواقع، يقول بيرلمان:« بمجرد ما يتم الجمع بين عناصر من الوقائع في علاقة معترف بها، يصبح من الممكن أن تؤسس عليها حجاجا يسمح بالمرور مما هو مقبول إلى ما نسعى لجعله مقبولا«[5]، وقد أفاد الرافعي من هذه التقنية في حجاجه الساخر مع العقاد، ووظف حججا مؤسسة على بنية الواقع، منها الحجة النفعية وحجة التبديد، وحجة الاتجاه، وحجة التجاوز.

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص 41.

2 – عمر محمد إبراهيم محمد، الخطاب الحجاجي في مقالات وحي الأربعين للرافعي، مقاربة تداولية، ص120.

3 – المرجع نفسه، ص120.

4 – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص214.

5 – الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص71.

**1- الحجة الغائية:** إن لكل خطاب خاصة إن كان نقديا أهداف يرومها ويسعى إليها، وغايات يتوخى الوصول إليها وتحقيقها، يقول أوليفير وبول:« تضطلع الغائية اليت يستبعدها العلم بدور أساسي في الأحداث الإنسانية منها نستطيع أن نشتق حججا كثيرة تؤسس كلها على الفكرة القائلة بأن قيمة الشيء تتصل بالغاية التي يكون لها وسيلة، حججا لم تعد تعبيرا عن قولنا بسبب كذا وإنما من أجل كذا[1]، فحجاج الرافعي النقدي الذي توسل إليه بصورة ساخرة، يروم فيه الهزء بالعقاد قد كشف وكشف عبثه في نظم الشعر، واستخراج أخطائه اللغوية خاصة، لإقامة الحجة عليه في النهاية، يقول الرافعي:« وإذا شئت أن تعرف ما سواد المعنى، فاعلم أنه اللون الذي يراه صاحبه المفتون أشد بياضا من الأبيض، فيسخر القدر من غلوه وغروره... وأما بعد ... فإنا نكشف في هذه المقالات عن غرور ملفف، ودعوى مغطاة، وننتقد فيها الكاتب الشاعر الفيلسوف (عباس محمود العقاد) وما إياه أردنا، ولكن لمن حوله نكشفه، ولفائدة هؤلاء عرضنا له«[2]. فالرافعي تتبع شعر العقاد في مقالاته، ووصل إلى نتيجة مفادها أن العقاد لم يكن ذلك الشاعر الذي افتن في شعره، فهو من فريق المتشاعرين الذين ينفى عنهم الطبيعة الشعرية في ملكاتهم، وقد يكون هناك وجه للصواب فيما رآه بالنسبة لشعر العقاد لأنه كما نعلم كان منظرا شغلت دراساته للشعر حيزا كبيرا في كتاباته، وأسهم إسهامات جادة في هذا الميدان، لكنه لم يحقق ما دعا إليه من آراءه في إبداعه الشعري[3].

**2- حجة الاتجاه:** وتتلخص في تفادي المتكلم حدوث أمر ما ليس لذاته، وإنما لما يترتب عليه، يقول أوليفي روبول:« إن رفض أمر ما حتى وإن اعترفنا بأنه في ذاته أمر مقبول أو جيد؛ لأنه سيكون الوسيلة التي تقودنا إلى غاية لا نريدها«[4]. وقد أفاد الرافعي من هذه التقنية في نقده العقاد، ومن ذلك قوله:« في هذه الصفحة 144 أبيات حسنة، يشير بها إلى معنى جميل، وهو أن الحبيب الذي أوتي الجمال في وجهه لا يأتي له، أو لا ينبغي له، أن ينتحل الوقار ويتظاهر بالغضب والتعبيس والقطوب، وذكر الرافعي الابيات ولكنه يبين أن قبول هذه القصيدة لا فائدة منه، فيقول: والقصيدة كلها مبنية على هذه المعاني، كأنها ثرثرة

1 – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص221.

2 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 13.

3 – علي بختي، الآراء النقدية بين النظرية والتطبيق، ص 316.

4 – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص221.

طويلة حول كلمة أو كلمتين«[1]. فالرافعي رأى في القصيدة بعض الأبيات الحسنة التي تقبل، ولكن برغم هذا فلا ينبغي قبولها، واستدل الرافعي على ذلك، بأن هذا المعنى موجود في شعر (أناتول فرانس)، بمعنى أنه مولد محدث لا عبرة به، ومادامت ملكة التوليد عند الرافعي تتخذ مقياسا لجودة المعنى أو رداءته فإنه عمد إلى تسخيفها في شعر العقاد، وإرجاع الكثير من المعاني إلى أصولها التي يرى أن العقاد قد سرق منها«[2].

ومنها في نقده بيت العقاد في قوله:

**إني إلى الرعي من عينيك يا ضوء قلبي فإن القلب**

حين اعترض على استعماله لفظ: مدجان التي هي من أدجن، والصواب أنها لا تصلح صيغة مبالغة، ولكن سقوط هذه العبارة جاء كما قلنا إعلانًا من القدر أنه لا يرضى هذه الضربة، لأن ههنا موضع ضربة قاضية يجب أن يخرَّ بها (الجبار) لليدين وللفم .وبيان ذلك أننا أحسنَّا الظن بالعقاد، وكانت في اعتبارنا بقية أنه على شيء من العربية، لأننا إذا وصفناه بالعامي فلا نعني أنه من عامة السوقة، بل من عامة محرري الجرائد، فلما رأيناه يقول: إن القلب مدجان، لم يكن لنا سبيل إلا أن نَعُدَّ«مدجان« صيغة مبالغة، إذ أُخبر بها عن مذكر وهو القلب، وصيغ المبالغة لا تأتي من الرباعي إلا ألفاظًا مسموعة، منها حساس من أحس، ومعطاء من أعطى، ومعوان من أعان، ومتلاف من أتلف عند من يراها من أوزان الكثرة، وهي في الحقيقة زيادة في وزن مِتْلَف، لأنهم يقولون: فلان مِخلف مِتلَفٌ، فلما أرادوا الزيادة في المعنى قالوا :مخلاف متلاف«[3].

3-**حجة التعايش**: تتعلق حجة التعايش بحجة الذات، وتتمثل في «تفسير حدث أو موقف ما أو التنبؤ به انطلاقا من الذات التي يعبر عنها أو يجليها من ذلك مثلا قول الرافعي:« وقد يكون العقاد أستاذًا عظيمًا، ونابغة عبقريّا، وجبار ذهن كما يصفون، ولكنا نحن لا نعرف فيه شيئًا من هذا، وما قلنا في الرجل إلا ما يقول فيه كلامه، وإنما ترجمنا حُكم هذا الكلام، ونقلناه من لغة الأغلاط والسرقات والحماقات إلى لغة النقد، وبيناه كما هو، لم نبعد ولم نتعسف، ولم نتمحَّل في شيء مما بنينا عليه النقد، ولكل قول أو عمل

1 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 105.

2 – علي بختي، الآراء النقدية بين النظرية والتطبيق، ص 213.

3 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 42.

حكمٌ على قائله أو فاعله يجيء على قدره عاليًا ونازلًا وما بينهما«[1]. فالرافعي يحتج بمسلكه النقدي مع العقاد هنا انطلاقا مما كتبه في نقد شـــعره، وهذه حجة الشـــخص وأعماله؛ لأن الكاتب لا يفتري على العقاد كذبا وإنما يبين أنه ما نقده إلا بما هو فيه، وعلى هذا كانت حملة الرافعي على شعر العقاد منفردة أمام جموع الناقدين في عصره، الذين لم يجرؤوا على نقده خوفا من سلاطة لسانه«[2].

- **الحجج المبنينة للواقع:** إذا كانت الحجج المؤسسة على بنية الواقع تكتفي بالربط بين وقائع متعايشـة أو متتابعة؛ فإن الحجج المبنينة للواقع تسـتند إلى الجمع بين أحداث وأشـياء مترابطة مكانيا أو زمانيا أو رمزيا، حيث تستدل على شيء آخر يرتبط به«[3]. فلا يعتمد هذا الصـنف من الحجج على المنطق، وإنما يتأسـس على التجربة وعلى علاقات حاضـرة بين الأشياء المكونة للعالم، فالحجاج هنا ما عاد افتراضيا وتضمينيا بل أصبح تفسيرا وتوضيحا، تفسـيرا للأحداث والوقائع وتوضـيحا للعلاقات الرابطة بين عناصـر الواقع وأشـيائه[4]، فيحاول الكاتب اعتمادا على هذه التقنية أن يجعل أطروحته تبدو أكثر إقناعا لأنها تتكئ في بيانها وتوضـيحها على الواقع ومجرياته، وهي كثيرة سنحاول الوقوف عند أهمها مع بيان مرتكزاتها النظرية في خطاب الرافعي النقدي الساخر.

**1- الشاهد:** حجاج المرء بواسطة الشاهد، معناه افتراض وجود انتظام أو اطراد لما يوفر الشـاهد تجسـيدا له، فهو يسـعى إلى إثبات قاعدة، إذ يبحث انطلاقا من حالة خاصـة، عن القانون أو البنية التي تكشـف عنها هذه الحالة، إن الحجاج بالشـاهد يرفض اعتبار الحالة المثارة، معزولة ومرتبطة بالسـياق الذي حدثت فيه، بل يسـعى إلى المرور من حالة خاصـة إلى قاعدة عامة، هكذا تشـكل الحكاية التي تسـرد الطريقة التي ارتقى بها شـخص مجتهد موهوب السلم الاجتماعي درسا في التفاؤل والإيمان بمجتمع يسمح بمثل هذا النجاح«[5]. أي يعمل على تحريك المخيلة وتجسيد الفكرة باستحضـارها في صـورة شـاخصـة لا تكمن الغاية

---

1 - المصدر نفسه، ص 14.

2 - علي بختي، الآراء النقدية بين النظرية والتطبيق، ص 216.

3 - محمد الولي، الاستعارة محطات يونانية عربية وغربية، ص 399.

4 - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 214.

5 - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص84.

منه فقط في تعويض المجرد بالملموس، إنما تكمن أساسا في تقوية الفكرة وتأكيده حضورها في الذهن«[1].

2- **المقارنة:** هي عملية تجريبية منشدة إلى عملية بناء الواقع، خاصة وأن المقارنة حين تعقد بين طرفين لا تكون بالضرورة واقعية؛ بل قد تكون مبتدعة لا أساس لها إلا سياق النص وخيال المحتج«[2]. وقد أفاد الرافعي من هذه التقنية في حجاجه للعقاد، في مقال **عضلات من شرامیط**، وقد عقد مقارنة حجاجية بينه وبين العقاد، من ذلك مثلا قوله: « وتظاهر العقاد باحتقار الأدباء-مع أنه في نفسه يغلي حقدا وحسدا-طريقة مسروقة يقلد فيها الكاتب الإنجليزي الشهير «**برنارد شو**« الذي يقول:« إنه لا بجد عقلا يستحق احتقاره إلا عقل شكسبير«، ولكن انظر الفرق بين الأصل والتقليد، «برنارد شو« يحتقر النوابغ من جهة عقليته، فلا يحسد، والعقاد من جهة نفسيته، فلا يعقل، والأول يضع الآراء ويبتكرها، والثاني يسرق ويدعي، وذلك يحتقر احتقارًا ساميًا أساسه التظرف، وهذا دنيء دنيء أساسه الحسد ولؤم الطبع، والعامية الثقيلة الآتية من الشوارع، تلك التي توهم أهلها أن الأسمى لا بد أن يحتقر الأدنى، فإذا تظاهر العامي الوضيع باحتقار رجل شريف أو نابه عظيم، كان ذلك في منطقه دليلًا مقنعًا للناس أنه هو الأسمى والأشرف والأعظم !!!فالعقاد لصٌّ حتى في الصفات .وحسبك بهذا[3]. فالرافعي يعقد مقارنة بين رأي «برنارد شو« ورأي «العقاد« ويبين الفرق الشاسع بينهما، فتعليق برنارد شو مبني على الابتكار والتمحيص الدقيق، أما العقاد مُدَّعٍ، وبرنارد يحتقر احتقارا ساميا مرده التظرف والفكاهة، أما العقاد فسببه الحقد والحسد على خصومه، ليستفيد الرافعي من هذه المقارنة الحجاجية فرتب طرفي المقارنة، وبدأ بالأمثل فمن دونه. يذكر صفات الطرف الأول ويعقبها بصفات الطرف لمعرفة الفرق بينهما، وليقف عند مميزات كل طرف على حدة.

1 - إبراهيم عبد المنعم إبراهيم، بلاغة الحجاج في الشعر العربي شعر ابن الرومي نموذجا، مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بيروت، ط01، 2007، ص 143.

2 - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 248.

3 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 32.

**العلاقات الحجاجية:**

**1- علاقة التتابع:** وذلك اعتمادا على تتابع الأحداث لسبب يصل بينهما، من ذلك مثلا نقد الرافعي في مقال «جبار الذهن المضحك»، حين أحصى غلطات العقاد واحدة واحدة، فإذا كانت هذه غلطات العقاد في بيت واحد قد بلغت أكثر من ثماني غلطات، فهل يقبل منه أي نظم بعدها، يقول الرافعي في نقد كلمة مدجان من قول العقاد:

**إنّي إلَى الرَّعي مِن عَينَيكَ مُفتَقِرٌ يَا ضَوءَ قَلبِي فَإِنَّ القَلبَ مِدجَانُ**

فبين الرافعي في الغلطة الأولى لا يجوز قطعا لعربي ولا لأعجمي ولا لمولد ولا لعامي كالعقاد أن يجعل (مدجان) صيغة مبالغة لأنها لا تجوز لغة، والثانية أن العقاد ظن أن الكلمة لمطلق الوصف، فنعت بها المذكر، والعرب لا تقولها إلا لمؤنث، والثالثة في تسفيره لمدجان بالغائم وهو خطأ عقادي كما يسميه الرافعي، إلى أن يتم الثامنة[1]. فإذا كانت هذه أخطاء العقاد في مفردة واحدة من شعره، فماذا عن البقية، ويستدل الرافعي في نقده مخاطبا قراءه ومقنعا لهم، ومحاججا العقاد ومريديه، بأن من يخطئ هكذا لا يسمى شاعرا أو أديبا، فيقول:« نشدتكم لله أيها القراء أيستطيع أحد أن يرد على غلطة واحدة من هذه الثمان أو يكابر فيها، وهل من يغلط ثماني غلطات في بيت واحد مع سخافته التي هي الغلطة التاسعة !!يمكن أن يسمى شاعرًا أو أديبًا إلا في رأي الحمقى وفي رأي نفسه إذا كان من الحمقى«[2].

2- **العلاقة السببية:** تعد من أبرز العلاقات الحجاجية وأقدرها على التأثير في المتلقي، إذ هي ضرب مخصوص من العلاقات التتابعية يحرص فيها المتكلم «على ربط الأفكار والوصل بين أجزاء الكلام دون اكتفاء بتلاحق عادي بينها، وتتابع طبيعي يجعل الأحداث أسبابا لأحداث أخرى ويسم فعلا ما بأنه نتيجة متوقعة لفعل سابق ويجعل موقفا معينا سبب مباشرا لموقف لاحق«[3]. وقد أفاد الرافعي من هذه العلاقة في خطابه النقدي الساخر من ذلك مثلا قوله عن العقاد في شهادته لسعد باشا، حين كتب مقالات بعد موت سعد زغلول اطمئن فيها إلى موت سعد اطمئنانا لئيما، وذهب يرفع نفسه بأوضاع يزوِّرُهَا على سعد

1 - المصدر نفسه، ص 41 وما بعدها.

2 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 44.

3 - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 327.

فكان مما كتبه قوله:« إنه جرى يوما في حضـرة سـعد ذكر كتاب من الكتب الحديثة، فقال سـعد:« إن عيب صـاحب هذا الكتاب كثرة اسـتعاراته«. قال العقاد: ألا ترى يا باشـا أن الاسـتعارة في الكلام كالاسـتعارة في المال دليل على الفقر؟، قال سـعد: ولذلك أنت لا تستعير[1]. فهذا سرد لكلام العقاد والتلميح لكتاب إعجاز القرآن للرافعي والسخرية منه بكلام سـعد زغلول، والحق أن هذا غير صـحيح، وقد رد الرافعي على ذلك بقوله:« هذا ما كتبه الجبار المضـحك .ومعناه أن العقاد في رأي سـعد باشـا أغنى الكتاب في بلاغته، بل هو بليغ لا نظير له في تاريخ البلاغة، إذ لا يحتاج إلى الاستعارات، لأنه غنى عنها وعن كل الوسـائل البيانية ... فالاستعارات فقر، وعلى ذلك فكل أدباء الدنيا حمير، والإنسـان الأدبي وحده هو العقاد الذي لا يسـتعير، وإذا أنت رأيت اسـتعارة في كلام أمة من الأمم فقل: إن سـعد باشـا يراها أجهل الأمم وأفقرها في البلاغة[2]، ولكن الكتاب الذي زعم العقاد أن سـعدا قال فيه بأن صاحبه أكثر من الاستعارات على أساس أنها عيب، هو الكتاب الذي قال فيه كلمة مازالت إلى اليوم تغني عن كثير مما قيل في الكتاب، فالعقاد أراد أن يمدح نفسـه بلسـان سـعد باشـا، فذم سـعدا باشـان بل سـبه بلسـانه هو ...« وليحقق الرافعي غرضـه الحجاجي كانت العلاقة سـببية يوضـحها الرابط (افاء السـببية) الذي يربط الحجة والنتيجة تذكيرا بما صـنع العقاد وحقيقة أمره، فمادام زور وكذب في هذه فكيف يقبل منه نقد لغيره وقد عرفتموه في هذا رجلا حسودا حقودا.

3-وفي موضع آخر يقول الرافعي في نقد بيتي العقاد في قوله:

**يَـا لَـيـتَ لِـي أَلـفَ قَـلـبٍ تُـغـنِـيـكَ عَـن كُـلِّ قَـلْـبِ**

**وَلَـيـتَ لِـي أَلـفَ عَـيـنٍ تَـرَاكَ مِـن كُـلِّ صَـوبِ**

حيث يبين فساد المعنى في هذا البيت الشعري ويفسر سبب ذلك، «بأن العقاد يدعو على نفسـه بالمسـخ والتشـويه، وأن يجعله الله (من فوق لتحت) رقعا من العين، فإنه لا يكفي ألف عين أقل من ذلك، ولم هذا كله؟ ... ليأتي الرافعي للنتيجة فيقول:« ليسـرق العقاد بيتا من الشعر فيعله بيتين ويسقط هذه السقطة، ويضحك الأدباء من غباوته ... والله لو قال العقاد

1 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 45.

2 - المصدر نفسه، ص 46.

كل بديع مبتكر، ثم قال هذا السخف لسقط، فكيف وهو لص سارق يسرق من ابي علي الحاتمي قوله المشهور[1]:

**لي حَبيبٌ لو قيلَ لي مَا تَمنَّى؟ مَا تَعدَّيتُه ولو بالمَنُونِ**
**أَشتَهي أَن أَحُلَّ في كلِّ قلبٍ فَأَرَاهُ بلَحظ كُلِّ العُيونِ**

فمقام الرافعي هنا بيان سبب فساد المعنى في نظمه وأنه السرقة، فوظف لذلك روابط حجاجية (الفاء السببية، اللام، أن وغيرها) التي تجمع بين الحجة والنتيجة، فصيرها الرافعي أسبابا ونتائج، وصاغها بأسلوب ساخر فيه حسن تعليل وبيان مكثف لفساد معنى العقاد وأن مرده للسرقة وذوقه الفاسد، وما زاد من حجاجية هذا الخطاب هو توجيه الرافعي خطابه هذا لمعشر القراء، ليجعلهم حكما بين ما قرره وبين ما كتبه العقاد فقال بأسلوبه التهكمي الساخر قائلا:« قابلوا أيها القراء واحكموا، إنكم لن تحكموا على صاحب «مرحاضه« إلا بالجلد ثمانين على الأقل[2].

فانتظام هذه الحجج السببية على مستوى المعاني يؤدي إلى انعكاسها على بنية الخطاب الحجاجي الساخر لدى الرافعي، فتوفر طاقة حجاجية إقناعية هامة تثير الانتباه والاهتمام وتيسر القبول والإقناع[3].

**4- علاقة عدم الاتفاق:** هي علاقة ذات خلفية منطقية واضحة، إذ تدفع أمرا بإثبات تناقضه مع نتيجة للخطاب[4]، ومن بين الروابط التي توضح علاقة عدم الاتفاق (لكن، غير أن، بيد أن، إلا أن، حتى، بل ..) فمثلا: لكن متى توسطت بين دليلين باعتبارها رابطا حجاجيا جعلت الدليل الوارد بعدها أقوى من الدليل الذي يبقها، فتكون للاحق الغلبة المطلقة بحيث يتمكن من توجيه القول بمجمله فتكون النتيجة التي يقصد إليها هذا الدليل الثاني

1 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 106.
2 - المصدر نفسه، ص 106.
3 - خديجة، بوخشة، حجاجية الحكمة في الشعر الجزائري الحديث، ص 298.
4 - سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، ص 344.

ويخدمها هي نتيجة القول برمته«[1]. وقد أفاد الرافعي من هذه العلاقة ووردت في خطابه الحجاجي، ومن امثلة ذلك قوله حينما نقد العقاد لما وصف الزهرة (النجم)، وعلق عليه ثم انتقل للصفحة 92 من ديوانه حيث يعرض لبعض كلام العقاد، يقول:« وفي صفحة 92 يقول: الوادي الجديس، ويفسره بأنه المجدب، ولم يرد في اللغة إلا الجادس بهذا المعنى، ولكن العقاد يتصرف كأن اللغة أخبار تجيئه للنشر، فهنا يقول في جادس: جديس، وفي صفحة 71 يقول صدء: (صادئ)، هيهات تصقل صادئا، فما عليه بعد هذا أن يقول حاسن في حسن، وجامل في جميل، وهكذا[2]. فعلاقة عدم الاتفاق يبينها الرابط الحجاجي (لكن) حيث بين الرافعي تناقضا بين المفهوم الصحيح اللغوي لتلك المفردات (جادس وصادئ)، وسبب هذا أن العقاد يتصرف في اللغة مثل تصرفه في أخبار الجرائد ومقالاتها، فكانت النتيجة أن يغلط في اللغة ويقول في حسن حاسن، وفي جميل جامل.

**ج-حجاجية البديع:**

تؤدي الأساليب البديعية دورا جماليا يستميل القارئ فيثر فيه، ويشترط عبد القاهر الجرجاني في البلاغة أن يؤدي المعنى بأصح طريقة، ويختار له اللفظ الذي هو أخص به وأكشف عنه وأتم له[3]، يقول: «فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سَجَعاً حَسَناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وسَاق نحوَه، وحتى تَجِده لا تبتغي به بدَلاً، ولا تجِد عنه حِوَلاً»[4].

والبديع علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد مطابقته لمقتضى الحال ووضح الدلالة«[5].

وقد جاءت البلاغة الجديدة ثائرة على الأنماط الكلاسيكية القديمة خاصة عند اليونان، ولو أن هذا متوفر وحاضر في الدرس النقدي العربي من لذن الجاحظ والجرجاني وغيرهما،

---

1 - المرجع نفسه، ص 347.

2 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 114.

3 - خديجة بوخشة، محاضرات في النظرية الحجاجية، ص 71.

4 - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط01، 1422هـ-2001م، ص 18.

5 - جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط01، 2003م، ص 192.

حيث ركزت على الجانب الإقناعي أكثر، فحتى يكتسب الكلام سحرا، ونشوق السامع ونقرب له المعنى، فإننا في حاجة للمحسنات البديعية، ولكننا في بحثنا هذا لا نبحث في جماليات البديع، وإنما نستقصي ملامحه الحجاجية، فالجانب الجمالي شرط من شروط الأدبية، ويجب ألا يكون متكلفا كما نص عليه علماء البلاغة، لأن أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه وأحقه بالحسن وأولاه ما وقع من غير قصد المتكلم لاجتلابه وتأهب لطلبه أو ما هو لحسن ملاءمته[1]، وللمحسنات البديعية ميزة خاصة في زينة الكلام وجمال القول، وهذه الزينة والجمال يفعلان في المتلقي فعل التأثير للإقناع، حيث تكمن حجاجية البديع في أمرين:

1-قدرة الألفاظ البديعية والمعاني الجميلة التأثير على المتلقي بموقعها الموقع الحسن من نفسية المتلقي، وبسحرها تقوده إلى الاقتناع.

2-كل قيمة جمالية في البديع تخص المعنى وتخص اللفظ، ما يؤكد اقتران الجمال بالإقناع، فالمعنى يكون مقنعا، ولزيادة هذا الإقناع يحتاج إلى لفظ يزيده جمالا فتزيد قدرته التأثيرية على المتلقي[2].

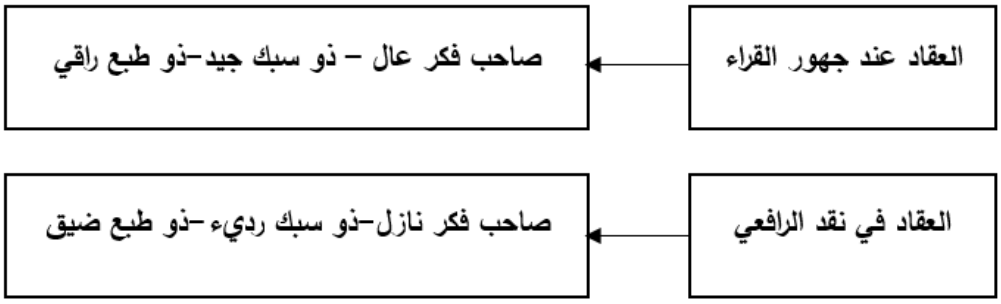
وقد أفاد الرافعي من هذه التقنية ووظف البديع في سياق حجاجي، لا يزين الكلام فحسب، وإنما يزيد من قبوله وتأكيده وإقناعه، وسنكتفي بحجاجية الطباق لأنها الأكثر حضورا في خطابه النقدي.

1-**الطباق:** يفيد هذا المحسن المعنى، وهو اتجاه واضح في الحجاج، حيث يقوم الطباق بوظيفة حجاجية هي توضيح المعنى؛ حيث يدعم المعنى بقوة الوضوح، ويجعل الدلالة واضحة مقنعة، والطباق، وسيلة حجاجية يوضح ويحسن وينمق وقوع المعنى في ذهن القارئ موقعا يجعله يقتنع، وقد أفاد الرافعي من هذا المحسن البديعي في كثير من مقالاته فضل عن مقالات على السفود، من ذلك مثلا، يقول الرافعي:« **وكان هذا الاضطراب فيه هو عمل التفكيك والتكسير في أخذه استلابا واغتصابا، أو أثر انحداره من فكر عال إلى**

1 - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 18.

2 - عباس حشاني، الخطاب الحجاجي في مختارات من أدب العلامة عبد الحميد بن باديس، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 1432هـ-2011م، ص318.

**فكر نازل، ومن طبيعة واسعة إلى طبيعة ضيقة، ومن سبك جيد إلى سبك رديء**[1]، يفيد الرافعي من معجم التضاد الوارد في الطباق الذي وظفه في سياقه الحجاجي، وبضدها تتبين الأشياء غير أن الطباق هنا وظف كتقنية حجاجية، الغرض منه بيان حقيقة الاضطراب الذي وقع للعقاد، فجمع بين (عال–نازل، طبيعة واسعة–طبيعة ضيقة، سبك جيد–سبك رديء)، وهذه الثنائيات تشكل ما يراه عامة القراء في شخص العقاد، وما بينه الرافعي في مقالاته النقدية نختصره في هذا المخطط:




ليصبح قاموس الأضداد في مقالات الرافعي مبينا ومعرفا بطيعة العقاد وأدبه، بل بحقيقته، فيخرج المحسن البديعي هنا من سياقه الجمالي إلى سياقه الحجاجي، خاصة وأن الرافعي يمزج خطابه النقدي هنا بالبرهان على ما ذكره من متناقضات في شخصية العقاد.

وفي قول الرافعي عن أسماء أجزاء الديوان لدى العقاد يقول:« **وهذه الأسماء لم تكن من قبل حين طبعت الأجزاء قديما، وإنما لفقت حديثا في السنة الماضية عند طبعها في مجلد واحد**«[2]. نلحظ المحسن البديعي وهو الطباق في كلمتي (قديما–حديثا)، يكشف الرافعي من خلال هذا المحسن البديعي أن أسماء المؤلفات التي طبعها العقاد من قبل لم تكن تحمل عناوينها المعروفة اليوم، وقد بينها من قبل في قوله:« وبهذه المناسبة رجعنا إلى أوائل الأجزاء، فإذا اسم الجزء الأول (يقظة الصباح) والثاني (وهج الظهيرة)، والثالث (أشباح الأصيل) والرابع (أشجان الليل)، وهذه الأسماء ...«[3]، فالطباق بين مفردتي (قديما وحديثا)

1 – وليد كساب، المقالات المجهولة، ج02، ص 40.

2 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 36.

3 – المصدر نفسه، ص 36.

حيث جمع الرافعي بينهما ليلون خطابه بلون حجاجي، ويمنح المعنى قوة إقناعية (إذ كيف يؤلف العقاد وهو من هو كتاب لا تحمل أسماء، فيأتي بعد زمن فيضع لها عناوين، فمن يعجز عن وضع عنوان لكتاب في أول الأمر ويأتي بعد زمن ويضع لها عناوين لا يوثق في أدبه ولا يرجع إليه، فالطباق هنا يحمل قوة إقناعية، ويزيد من عملية التأثير والاستمالة للقارئ، خاصة وأن المتحدث هو الرافعي، وقد كشف الرافعي أن صنيع العقاد في تسمية كتبه مأخوذ من الشاعر الفرنسي الكبير (ملكريور دوفوجيه) عضو الأكاديمية الفرنسية في رواية شعرية سماها (جان داجريف)، وجعله أربعة أناشيد هي: (الفجر، الظهيرة، الأصيل، الليل) لأن في الأول انبثاق نور الحب، وفي الثاني توهجه، ومع الثالث تخافته، وعند الرابع ظلامه وفناءه[1].

فالمعنى النقدي الذي يدعمه الرافعي بالطباق في الحجاج ويوظف فيه مما يقوي استدلالاته، ويزيد من قوة الإقناع لدى القارئ، خاصة وأن العقاد لم يرد على هذه المقالات أبدا، إلا في القليل النادر.

وفي قول الرافعي معلقا على بيت العقاد في قوله[2]:

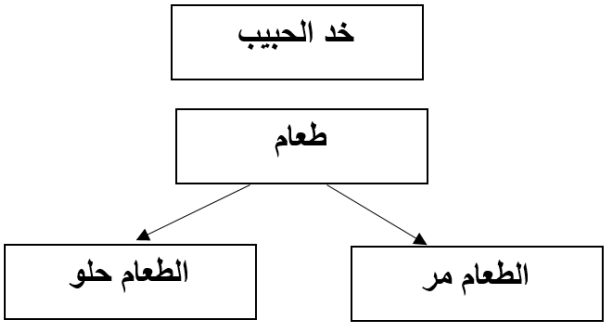
فلا من دفاع نار الجحيم ووصلك الجنة دار النعيم
وريقك الكوثر لكنه كالمهل في صدر المحب الكظيم
وخدك الزقوم مر لمن تزويه عنه وهو حلو المشيم

هل يعرف القراء في البله أو الحمقى أو المغفلين من يجعل خد الحبيب طعاما، ثم طعاما كريها ومرا؟، ولكن العقاد جعله كذلك، ثم يزيد على هذا السياق قوله:« وهو حلو الشميم«، أي والحال أنه حلو فمن هنا لا يكون المعنى أبدا إلا هكذا إن خدك طعام من الأطعمة الكريهة لمن تزويه عنه، على حين أنه طعام حلو الشم طيب الرائحة، فهو على كل حال

1 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 36.

2 – المصدر نفسه، ص 50.

طعام، لا يمكن أن يؤتي ســياق الكلام غير هذا«[1]. فنلاحظ أن الرافعي يجمع بين مفردتين من شـعر العقاد ليوظفها في سـياق الحجاج ضـده، حين جعل العقاد خد الحبيب طعاما مرا كريها، ثم هو حلو المشــيم، أي له رائحة طيبة، فالطباق في لفظي (مر، حلو) يظهر معنى التناقض في المعنى العجيب الذي أتى به العقاد في وصـــفه لخد الحبيب حين وصـــفه بالطعام، إذ كيف يكون الكعام حلوا ومرا في الآن نفســـه، وهو معنى حجاجي أفاده هذا المحسن البديعي (الطباق).




فكأن الرافعي يريد أن يلفت القارئ إلى أن هذا الكاتب الذي يأتي بتشبيه غريب، ثم يجمع عليه التناقض في المعنى، حيث يسـوق الرافعي هذا المعنى للزراية والسـخرية بالعقاد، ليبين حقيقته للقراء في نظره، ويكشـــف غلطاته التي آخذها عليه في مقالاته، فيزيد من إقناعه والتـأثير عليـه، فنلحظ أن المعنى الحجـاجي رغم القوة الإقنـاعيـة التي تؤثر على المتلقي والأســاليب الحجاجية التي بها يســتميله، فإن المعنى الحجاجي دائما يحتاج إلى شــيء من الجمال يزيد في قوته التأثيرية؛ لأن الجمال إذا كان غير متكلف في المعنى الحجاجي يكون مقنعا في الأذهان حسنا في النفوس[2].

وقد اكتفيت بالطباق في حجاجية البديع لحضور الكبير في نقد الرافعي ولسهولة مسلكه، وقرب معانيه، ولأنه يجعل الدلالة واضحة ومقنعة.

1 – مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 50.

2 – عباس حشاني، الخطاب الحجاجي في مختارات من أدب العلامة عبد الحميد بن باديس، ص 320.

**د- الحكاية المثلية في نقد الرافعي للعقاد:** سبق وقلنا إن الرافعي قد ابتكر نمطا جديدا يباري فيه خصومه، وينقده بل ويسخر منهم، فكان يعرض أقوالهم ويفندها بطريقة قصصية ساخرة تشبه نمط كليلة ودمنة، فكان يعود إلى هذه النسخة بين الفينة والأخرى، ويمتع بها القراء الذين ما فتئوا يطلبون أجزاءها الباقية.

فسخرية الرافعي من خصومه قد جعلته يتجه اتجاها جديدا، سار فيه على نمط كليلة ودمنة، الذي ترجمه إلى العربية ابن المقفع، والذي لم يقدر أحد أن يحاكيه في أسلوبه، إلى أن جاء مصطفى صادق الرافعي، وكانت بداية المحاكاة مقدرة في مقال من مقالاته في طه حسين، وفيما بعد مع عباس محمود العقاد، وهذه المقالات شبيهة بأسلوب ابن المقفع، فلا يشك أحد في صدق روايته أنه لابن المقفع، لقرب الشبه، فنشره واستمر على هذا النشر إلى في مناسبات عديدة اثناء ردوده على طه حسين[1].

وقد انتهى الرافعي من حديثه (كليلة ودمنة) بعد انتهاء هذه المعركة وظل مهملا «نسخته الخاصة« ست سنين بعد ذلك، حتى تذكرها سنة 1933، في معركته مع العقاد، حول (وحي الأربعين) فنشر الفصل التاسع منها في جريدة (البلاغ) بعنوان «الثور والجزار والسكين، ثم نشر في الرسالة سنة 1935 الفصل العاصر بعنوان كفر الذبابة، يعني مصطفى كمال أتاتورك وحركته الدينية«[2].

وقد كان في مُنية الرافعي أن يتم هذه النسخة من كليلة ودمنة يعارض بها كتاب ابن المقفع أو يتمه، ولكنه لم يُوفق، وكان في ذلك خير له، فهذه الفصول في موضعها من الكتب التي نُشرت بها أجمل وأخف، وإفرادها بالنشر يحملها على تكلف الصنعة ويُباعد بينها وبين أذواق القرَّاء، على أنَّ هذه الفصول لا اتصال بينها في موضوعها بحيث تصلح للنشر متساوقة متتابعة كما تتساوق الفصول والأمثال في كتاب ابن المقفع[3].

---

1 - نجاة محمد عبد الماجد العباسي، الجانب الديني في أدب الرافعي، ص73.

2 - محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 121-122.

3 - محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 122.

وسنعرض فيما يأتي لاستراتيجيات الحجاجية المتضمنة في مقال الرافعي الثور والجزار والسكين، التي نقد فيها العقاد وبين فيها بطريقة ساخرة رأيه في شعر العقاد وشخصيته عموما.

**1- الوصف:** يشد الوصف انتباه القارئ إلى عنصر دلالي من النص قد يكون شخصية أو شيئا أو فعلا أو غيرها، وإذا ما وقف الكاتب وأوقف القارئ على هذا العنصر من العالم النصي فلا بد من التساؤل حول وظيفة هذا العنصر أو وظائفه[1]، لذا يعد عنصر الوصف عنصرا مهما في العملية السردية والخطاب الأدبي عموما، كما يعتبر عنصرا لازما في الخطاب الحجاجي، لما له من دور في توجيه الملفوظ وإثباته وجعله واقعا لا محالة، ولما له من قدرة للإقناع في السياق الذي وردت فيه، ولما كان الكلام من جهة أخرى مبنيا كله على الحجاج، ضرورة، فإن ذلك يستلزم القول: إن كل وصف حجاج، فلم يعد الوصف في الخطاب الأدبي عموما مجرد تعليق ظرفي للأعمال، أو خلق مفعول انتظار في الحبكة، أو منح الخطاب دفقا شعريا، وإنما هو حجاج بالقوة«[2].

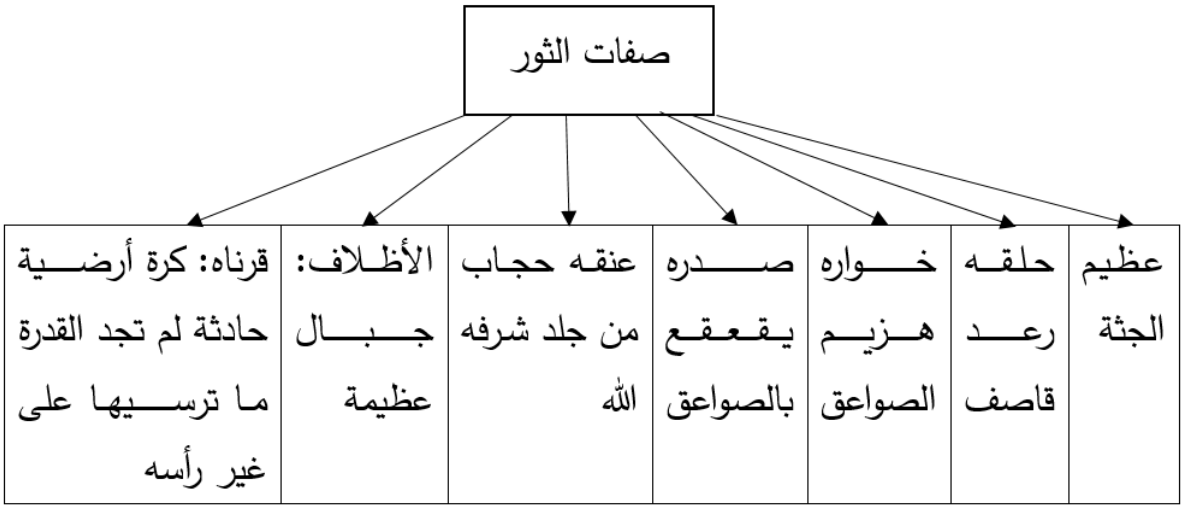
والوصف باعتباره «ذكر الشيء بما فيه من الأحوال والهيئات«[3]، فإن الوصف فهو يحدد مظاهر الشخصيات والزمان والمكان، أو الموصوف بشكل عام، وقد افاد الرافعي من هذه التقنية في حكاية كليلة ودمنة التي عنون لها بـ:« الجزار والثور والسكين«، حيث أسند للشخصيات في خطابه الحجاجي وحدد مظاهرها، ونوضح ذلك انطلاقا من:

**1-** تحديد المظاهر: نلمح ذلك من الجدول المبين في ما يأتي:

1 – محمد نجيب العمامي، الوصف في النص السردي بين النظرية والإجراء، ص174.

2 – محمد الناصر كحولي، الحجاج بالوصف: هنشير اليهودية لعبد القادر بن الحاج نصر أنموذجا، مجلة آداب وإنسانيات الصادرة عن الجمعية التونسية للدراسات الأدبية والإنسانية، ع07-08، 2019، ص30.

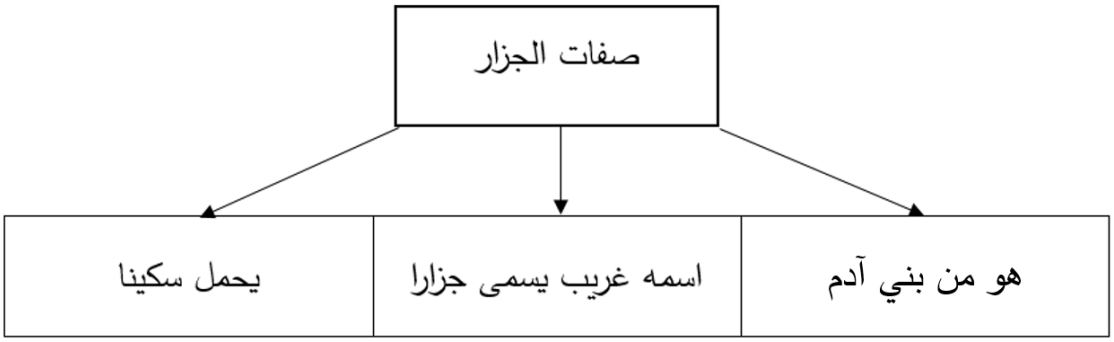
3 – أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط01، 1302هـ، ص41.




تحديد مظاهر الموصوف (الثور) مما يعطينا تحديدا لهذه الشخصية، ومن خلال ذلك نستطيع معرفة المقصود، خاصة وأن سياق المقال معروف وهو في الرد على (العقاد) بمعنى أن الحجاج هنا يتخذ صورة رمزية تشحذ ذهن المتلقي خاصة وأن بناء الوصف جرى بطريقة ساخرة، تجعل المتلقي مقبلا على معرفة المزيد، وما يدل على ذلك طلبهم بقية المقال ورغبتهم في المزيد منه، وحين نطالع وصف هذه الشخصية من خلال قول الرافعي، نستخلص صفات المقصود بذلك الوصف. فالوصف يحدد لنا الشخصية التي تعنى بالنقد الساخر هنا، فانظر في قول الرافعي:« أن الله خلق في حلقك الرعد، وأن خُوارك ما يكون أبدأ إلا هزيم الصواعق التي في صدرك، تقعقع من وراء هذا الغيب الذي هو حجاب من جلد شرفه الله بجعله في عنقك ...«[1]، إلى غير ذلك مما وصف به الرافعي هذا الثور، والثور معروف في الثقافة الشعبية بالهيجان والثورة، والطيش والعبث، وقد أطنب الرافعي في وصف ليحيط شخصيته بهالة من الكبر والتعسف، ونحن ننظر خبره والنهاية التي آل إليها، فكأن الإطناب وذكر تفاصيل الوصف في هدا المقطع الساخر مناسب لشخصية الثور، الذي يرمز فيه الرافعي للعقاد، ويلمّح بأن له شخصية ثور في طيشه وعبثه وغروره، خاصة بعد أن نفخ فيه مريدوه بأنه رعد وهزيم وشَرَفٌ، ولكن حين ننظر لشخصية الجزَّار، فإن الوصف فيها جاء مختصرا جدا، وبسيطا غير موغل في الوصف، فحصر فيه صفات عادية لا تجلب النظر والانتباه،

1- وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص 51.

فهو ابن آدم، ويسمى جزارا، ويحمل سكينا، باعتبار ما قلَّ ودَلَّ. وذلك حين قال:« قال دمنة:« إنه ينزل قريبا هنا، وله اسم غريب، وما يرى أبدا إلا وفي يده شيء غريب، سمعتهم يدعونه «الجزار» ويسمون ما في يده السكين«[1].




فالجزار شخص بسيط، يعمل عمله في الجزارة، ويعمل بسكينه التي يذبح بها البهائم، فحين سمع بالثور، أتى كعادته لذبحه، مثله مثل بقية البهائم، ولعل من اللافت للنظر هنا هو موقف الثور حين ظن أن الجزار قد ابتعد عنه، أو أنه غير موجود، لنقرأ كلام الرافعي وهو يصف حالته في هلع وخوف شديدين:« فقال الثور:« إن أنا نجوت كاسيا بجلدي، سليما بحافري كأديم كل بهيمة وحافرها، فما أبالي أن أكون ثورا جسدا له خوار، وليقولوا من بعد:« إن قرنيه قرنا جرادة، ورأسه رأس قنفذ، وعنقه عنق سلحفاة، وأظلافه أظلاف تيس، وذيله زنمة عنز...«[2]. يتبين لنا من هذا الوصف زيف حقيقة المقدمة التي ذكرت في صفات الثورة، وظهر على حقيقته، إذ خيل له أنه جبل عظيم، ورعد وهزيم،

فالوصف هنا لم يحدد مظاهر الموصوفين فقط بل تعداه لتمرير حقائق عن كل منهما، إذ الثور طائش مغرور، يتزيا بزي ليس فيه، وأما الجزار فعمل عمله كعادته، فكشف الوصف جانبا من مواقفهما، ولئن استمد الوصف في هذه الأمثلة طاقته الحجاجية من تحديد المظاهر

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص 52.

2 – المرجع نفسه، ص 66.

ودكر الصفات والأحوال، فإنه يستمد مقدارا آخر من طاقته الحجاجية من مصدر آخر وثيق الصلة بالمعاني المضمرة[1]، والذي له وطيد علاقة بالمعركة بين الرافعي والعقاد.

وقد يكون الوصف مشهدا متكاملا، وليس القصد منه أن يعبر عن صورة بيانية بل أن يعطي صورة موقف ما، ولعل من المناسب هنا كماثل حديث الرافعي عن نهاية الثور وخاتمة ما وقع له:« قال الثور مخاطبا دمنة:« يا هذا، عندي ما يشغلني، فإني ما أسرعت في وجهي هذا إلا لأن جبالا طاغية كفرت بالله فسلطني الله عليها لأنطحها فأزيلها من الأرض، قالوا: ويصيح دمنة ويلك المدعو (الجزار)، فإذا الثور قد زاغت عيناه فما يبصر أنه مبصر، وإذا الكلمة كأنها قدم شيطان مارد تدلت من وراء الأفق فركلته فما بينه وبينها إلا أن صار في الأفق الآخر[2].

وقد يكون الوصف كل ما يمكن أن يقود إلى فهم أحداث القصة أو الفكرة أو إيجاد علاقة تواصلية بحيث يؤدي وظيفة إفهامية إقناعية، من مثل قول الرافعي متحدثا عن الثور وقد خدعه ظله وظنه الجزار:« قالوا: وأبصر ظله عند هذه الكلمة فحسبه الجزار، فارتمى يفحص الأرض برجله، ويلوي عنقه كأنه يزويه عن السكين، ثم لم يجد ذبحا ولا ذابحا ...«[3]. وبناء على هذا نرى أن هذه الحكاية المثلية في هذا المقال حكاية رمزية بحكم اختيار الرافعي لشخصياتها من الحيوان وإجراء الكلام الآدمي على ألسنتها، وإسناد الأفعال البشرية لها[4]، من الأمور الظاهر والباطنة، ولئن ورد هذا المقال كغيره من مقالات كليلة ودمنة على ألسنة الحيوان، فإن المرموز إليه في جميع هذه الحكايات إنما هو الإنسان (العقاد) ومقصد الرافعي من ذلك السخرية منه وتصويره تصويرا ساخرا عبر هذه الحكايات.

1 – محمد الناصر كحولي، الحجاج بالوصف: هنشير اليهودية لعبد القادر بن الحاج نصر أنموذجا، ص34.

2 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص67.

3 – المرجع نفسه، ص 66.

4 – هند الشويخ بن صالح، إبراهيم بن صالح، الحكاية المثلية عند ابن المقفع، مطبعة قويعة، صفاقس، تونس، ط01، 2019م، ص 43.

**2-التشويق بالحجاج:**

يعد أسلوب التشويق من الأساليب التي أفاد منها الرافعي في هذه المقالات، ولا أدل على ذلك من تلقي الجمهور هذه المقالات، وإلحاحهم الشديد لقراءة بقية فصولها، حيث كان يكتبها في شكل قصص، يعتمد فيها أسلوب التشويق القصصي الذي هو لحظة انتظار القارئ مشدود الأعصاب إلى تعرجات القص وأزمات الأحداث إلى أن يدرك نهاية الحكاية، لأن القارئ وهو يتابع الحبكة الفنية لها، يكون في شوق دوما إلى المعرفة ولأنه في تلك اللحظات يكون قد تماهى مع النص وصارة له تجربة داخلية مشتقة من قراءته، فينتقل من موقع المستخبر المستفيد إلى موقع المستمتع الملتذ[1].

ومن المناسب هنا في هذا العنصر أن نعرج على الجانب الحجاجي في أسلوب التشويق الحكائي، كيف يغدو حجة في الخطاب، إذ من الطريف أن تغري هذه المقالات بالقراءة، ومطالعة فنون الحجاج التي يلجأ إليها ويكسبها الشخصيات في وضعيات مختلفة، بحسب السياق الذي وظفها فيه، هذه الوضعيات قد تكون مأساوية بالنسبة إلى بعضها، أو قهرية بالنسبة إلى البعض الآخر، وسنركز هنا على حكاية الثور والجزار والسكين.

وقبل الولوج إلى عناصر هذا المبحث، نلفت النظر إلى أمر مهم في تقنية الحكاية المثلية عند الرافعي، وهي مسألة تمزيق وضياع بقية المثل، وقد وردت في مثل الثور هنا، ووردت من قبل في حكاياته مع طه حسين في مقال **مسلم لفظاً لا معنى**، فجمهور القراء لهذه المقالات يترقبون في كل مرة صدورها، بل وصل بهم الأمر إلى الإلحاح على طلبها، وإفرادها في كتاب كما بينا سابقا، دون أن ننسى مطالبة شخصيات أدبية وسياسية بنشرها وطبعها، وهي تقنية استغلها الرافعي لإثارة خصومه و إثارة القراء أيضا لطلب بقيتها، ففي واحدة من مقالات طه حسين، يقول الرافعي في مقال قال دمنة:« قلت :وبقية هذه

1 – هند الشويخ بن صالح، إبراهيم بن صالح، الحكاية المثلية عند ابن المقفع، ص58.

الصحيفة مقطوعة من النسخة التي عندي فلعل في قراء الكوكب من عنده نسخة أخرى فليعارض عليها وليأتنا بباقي المثل[1].

وفي موضع آخر يقول في:« وفي يوم الجمعة. ولما أوفى دمنة على مهوَى المثل وأنشأ ينحدر إليه، كانت بقية الصحيفة مقطوعة من نسختي، فقلت لعل في القراء من تكون عنده نسخة غيرها فيعارض عليها ويأتينا بما يكمل هذا، فلم يتمه أحد إلى اليوم وقد كاد ينسلخ الشهر!، وقد وردت في بعض مقالاته قضية غياب النسخة المكملة للمثل«[2].

وفي مثل الثور يقول الرافعي:« فالتفت إليه الثور، وقال: ويلك يا عدو الله (هنا بياض في الأصل) .... (وهنا تمزيق ضاعت فيه بقية المثل)[3].

وقلت إن في نسختي تمزيقا ضاعت فيه بقية المثل، ولكني اصبت اليوم ما تمزق من الورقة، فكان حتما عليَّ أن أتحف قراء (البلاغ) بتكملة القصة«[4].

فكلام الرافعي هنا عن البياض والتمزيق نوع إيهام يستخدمه لإقناع القارئ بما يقول، أو للمبالغة في السخرية، أو لاجتلاب القارئ وشد انتباهه، فيفتح لهم الرافعي أوجه القراءة والتأويل، فهو يريد إنتاج النص عبر القارئ، فالرافعي لا يعجزه إتمام المثل، وإنما يفتح الرافعي بهذه الطريقة مشروعية مشاركة العمل الإبداعي مع قرائه، أو الكتابة التفاعلية للنص الأدبي كما يعرف في الدرس النقدي المعاصر، فالرافعي يعمل على بناء نص ما، وبناء قارئ ليس قارئا فحسب، بل مشاركا في إنتاج العمل الأدبي، وبهذه الصورة يعد الرافعي سبَّاقا لما يعرف اليوم بالكتابة التفاعلية للنص الافتراضي أو المتفرع (Hypertext): وهو النص الذي يتسم بجعل بعض مكوناته قابلة للانفتاح بمجرد الضغط عليها بوصفها روابط شبكية توصل إلى صفحات أخرى من النص أو غيره تقدم معلومات إضافية عن الكلمات

1 – مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، ص 244.

2 – المصدر نفسه، ص 287.

3 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ص 53.

4 – المرجع نفسه، ص 65.

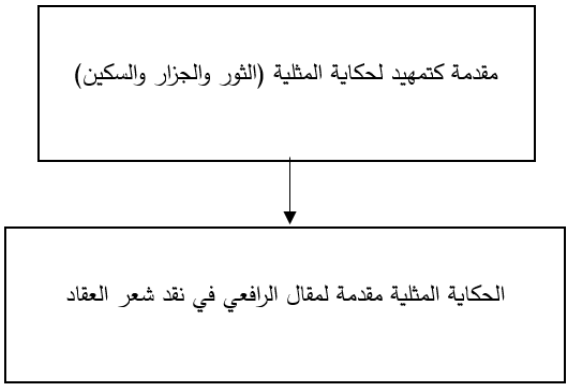
الممنوحة هذه الخاصـــية، وقد ذكرت فاطمة البريكي أنهما نوعان: نوع يقتصـــر فيه القارئ على القراءة وحسـب ونوع آخر يقرأ ويعدل أو يضـيف فيها[1]. فالرافعي حين يقول:« لعل في القراء من تكون عنده نسـخة غيرها فيعارض عليها ويأتينا بما يكمل هذا«، إنما يريد كسـب جمهور وقد ذاعت مقالاته شـهرة، فيسـعى لبناء قارئ مبدع، ومن ثم جمهور مبدع أيضـا، لأن القراء لا يقرأون للعقاد فحسب، بل للرافعي أيضـا، ولأنه لم يجرؤ أي واحد في معارضـة الرافعي ممن رد عليهم كالعقاد وطه حسين، فتح الرافعي الباب أمام القراء ليفعلوا ذلك، وكأنه يعطي نصـــوصـــه مشـــروعية حجاجية أمام العقاد لأنه لم يرد عليه، وأمام القراء لأنهم لم يستطيعوا معارضتها، فأدت سبيلها الحجاجي والإقناعي كذلك.

**3- إيقاظ المشاعر وتوجيهها:** كان الرافعي شديد الولع بالموازنات الطريفة، والعنوانات الأخاذة، والمقدمات اللافتة، والخواتيم المثيرة، التي حرض عليها إرضـاء لقرائه، على الرغم، من إخلاصـه لصـنعته الفنية وولائه لها، الأمر الذي وضـحه أحمد حسن الزيات حيث يقول: «كان يحمل الفكرة في ذهنه أياماً يعاودها في خلالها السـاعة بعد السـاعة بالتقليب والتنقيب والملاحظة والتأمل، حتى تتشـــعب في خياله وتتكاثر في خاطره؛ ويكون هو لكثرة النظر والإجالة قد ســما في فهمها على الذكاء المألوف[2]. ويبدو أن المعركة الأدبية التي خاضـــها الرافعي مع العقاد دفعت الرافعي للكتابة بأســـاليب متعددة نزح فيها إلى التجديد في ذلك العصـر، فكتب الحكاية في سـياق النقد، أو ما يعرف بالحكاية المثلية، ويفسـر محمد سـعيد العريان طريقة الكتابة في هذا اللون الذي ابتكره الرافعي يقول:« وطريقة الرافعي في كتابة حكاياته غريبة، وغايته منها غير غاية القُصـاص، فالحكاية عنده لا تعدو أن تكون مقالة من مقالات في أسـلوب جديد، فهو لا يفكر في الحادثة أول ما يفكر، ولكن في الحكمة

1 - فاطمة البريكي مدخل إلى الأدب التفاعلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة 01، 2006، ص 21-25.

2 - أحمد حسـن الزيات، مصـطفى صـادق الرافعي بمناسـبة ذكراه الأولى، مجلة الرسـالة، العدد 253، الإثنين 09-ماي 1938م، ص 762.

والمغزى والحديث والمذهب الأدبي ثم تأتي الحادثة من بعد[1]، ولعل أول ما يلفت في كتابة الحكاية عند الرافعي هي مقدمات الحكايات، إذ هي أول ما يستهل بها نصه الحكائي، بخطاب لافت يثير فيه، فمثلا في حكاية الثور والجزار يستهل الرافعي بمقدمة بسيطة يمهد لها لموضوع الحكاية، أو المقال الذي هو بصدد كتابه في الرد على العقاد، وهذا التقديم أصله تمهيد أصيل لحكاية المثلية التي يريد الرافعي ضربها سخرية بالعقاد، ففي الحلقة الأولى من حكاية الثور والجزار والسكين مثلا، يعرج الرافعي في البداية على رد صاحب (وحي الأربعين) في جريدة الجهاد لتوفيق دياب، حيث يقول الرافعي:« وهو رد ظهر فيه العقاد طائرا بالكلام على وجهه، مثيرا حولة عجاجة من السب كما تفعل النعامة إذا طاردها الرعب في عرض البيد ...«[2]، فهذه مقدمة كبرى، لفحوى المقال الذي يكتبه الرافعي، لتعتبر الحكاية المثلية مقدمة للمقال الأصلي في نقد شعر العقاد، ويمكن توضيح ذلك من خلال المخطط الآتي:




غير أن المقدمة التي نقصدها في هدا المبحث هي مقدمة الحكاية المثلية، لما تتميز به من خصائص، تثير المتلقي والقارئ لها، ففي ظل طلب الجمهور لبقية مقالات كليلة ودمنة، يحاول الرافعي إثارة الملتقي مستغلا موقف العقاد منه في مقاله الذي نشره في (الجهاد)، بحيث يستفتح قوله فيها:« ذكرني فزع العقاد بمثل كنت قرأته في النسخة التي عندي من

1 – محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، ص 183.

2 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص51.

كتاب كليلة ودمنة«[1]، ففي هذا المقطع يثير الرافعي انتباه القارئ إلى أن هذا طرف من قصة على منوال كليلة ودمنة، وكان القراء في شغف لقراءة فصل جديد من فصولها، لذا يقول الرافعي مشيدا بها:« ويعرف الأدباء الذين قرأوا كتابي (تحت راية القرآن) أنه ليس في العالم كله نسخة أخرى مثلها، وقد رأيت أن أتحف قراء (البلاغ) بهذا المثل قبل أن آتيهم بالهذيان الأدبي الذي رد به العقاد علينا«[2]. والافتتاحية هنا لا تعيّن العنوان الكامل للمثل، ليتركه مفتوحا أما القارئ ويجعله في شوق لمعرفة تفاصيل الحكاية، وهي طريقة طريفة عادة ما يجنح إليها الرافعي، فتحريك عواطف القراء نحو فحوى المثل مما يجلب متابعين كثيرين تفضيلا لأسلوب الرافعي على غيره من خصومه، فتقنية الدهشة والترقب والحيرة وإثارة التساؤلات تقنية من تقنيات الحجاج لحملهم على التصديق بأسلوب لين مع القراء، وحملهم على تأييده، في ظل من يتعصبون للعقاد وكتاباته، فعرف الرافعي كيف يحيد الجمهور ويجعله لا يقف ضده بل يسليه ويدهشه بفصول من هذه الحكايات، فالرافعي بهذه الحكايات يثير فضول المتلقين، ويحرك مشاعرهم الذهنية والنفسية والأخلاقية، خاصة وأن لكل حكاية منها عبرة، ومما ساعد على ذلك أن أسلوب الرافعي الساخر في هذه المقالات لم يتلق أي رد لها من لدن العقاد بل حتى طه حسين من قبل، وما كتبوا أي كلمة ضدها أو في الرد عليها.

وفي في الحلقة الثانية من المقال، ينطلق الرافعي مما بدأ به الجزء الأول بعد خبر الثور وكيف أصابه الهلع والفرع وقد عرف بخبر الجزار بعد أن رأى ظله، وحسبه الجزار، فابتدأ الرافعي هذا المقطع بتذكير القراء بمثل الثور الجبار الذي حسبه الضعفاء يقذف الصاعقة، ويخور بالرعد، ويمشي بالجبال، ويطوح الفلك في ذيله، وكيف طار على وجهه حين سمع بالجزار والسكين[3].

1 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص 51.

2 – المرجع نفسه، ص 51.

3 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص 65.

ومما حدث مع الرافعي وما يزيد من شـــجون المتلقين وشـــوقهم لمعرفة ما بقي من خبر الثور، أن بقية المقالة قد مزقت وضـــاعت كما أخبر الرافعي، ويبدو أنه بحث عنها ليجدها. فتكون الجزء الثاني من مقاله في بيان خبر الثور، حيث يقول:« وقلت إن في نسختي تمزيقا ضاعت فيه بقية المثل، ولكني أصبت اليوم ما تمزق من الورقة، فكان حتما علي أن أتحف قراء (البلاغ) بتكملة القصـــة«[1]. فهذه المقدمة عملت على إيقاظ مشـــاعر القراء وقد علموا بضـــياع بقية المثل، وفي هذا طمأنة وإقناع لهم، فاتخذ هذه المقدمة كعنصـــر حجاجي إقناعي، عملت على توجيه القراء نحو بقية المثل، الذي فيه خبر الثور، ورد الرافعي على العقاد.

**4- المثل قوة حجاجية:** اكتسب المثل في مقالي الرافعي السابقين دلالة مغايرة عن المثل العادي سواء كان؛ سائرا أم مضروبا؛ فأصبح دالا على الحكاية الرمزية ذات المغزى، وما يزيد هذا المثل ويميزه عن غيره، أنه ورد في سياق نقدي خاصة الساخر منه، لأن المقالين قدما بوصفهما طريقة مبتكرة في النقد الساخر لدى الرافعي، خاصة وأنه استعملها على لسان الحيوان بدلالته الرمزية والذي يحمل مغزى من ورائه، هذا المغزى ينحصر في السخرية من العقاد. ومما يدل على ذلك أن الرافعي ذكر في مقدمة كتاب على الســـفود أن أصـــل هذه المقالات لهو بالعقاد وأمثاله، يقول:« هذا وكتبنا مقالات «السفود« -كما نتحدث عادة-لهوا بالعقاد وأمثاله، إذ كانوا أهون علينا وعلى الحقيقة من أن نتعب فيهم تعبا، أو نصـــنع فيهم بيانا، فهم هلاهيل لا تشد أحدهم حتى يتهتك وتفتق (ويتقلق) ... ليختما بقول الشاعر:

**وإني لمما أضرب الكبش ضربة *** على رأسه تلقي اللسان من الفم[2]**

والواقع أن النص المثلي -تقديما وتأثيرا وحكاية مثلية-يلتقي فيه الاســـتدلال والحجاج، ويتقاطعان ضمن مدار واحد هو مدار عرض الحقيقة النقدية التي بيَّنها الرافعي في مقالاته، في عرض استدلالي متماسك نوع فيه بين الأساليب الفنية الكثيرة، فهذا مقال نقدي، ممزوج

1 - المرجع نفسه، ص 65.

2 - مصطفى صادق الرافعي، على السفود، ص 15.

بالسخرية، وآخر حكاية مثلية بارعة تحوي مغزى وفكرة يرغب في إيصالها للجمهور، فكانت آلية الوصف والتشويق الحجاجي مما ساعد تماسك النص المثلي وقبوله لدى الجمهور، سواء في بنائه الخارجي أو في متنه الداخلي.

فكل هذه الطرق والأساليب، والتقنيات والآليات التي ضمنها الرافعي أمثاله النقدية الساخرة، هي هيئات كلامية حاضرة في كل خطاب نقدي أصدره الرافعي، لكن وظائفها تتباين بتباين دواعي استحضارها، وأدوارها تختلف باختلاف دوافع استجلابها، فهذه الهيئات الكلامية قسمة بين أجناس القول وأنواعه، يوظفها الرافعي في خطابه توظيفا يخدم مقامات قوله ويجانس بين سياقات خطابه، فتنشأ عن ذلك أفعال متباينة[1]، وتتولد آثار كثيرة عنها، تبين مدى تحقق الأهداف المنوطة بها، وعند الرافعي هي محاججة العقاد، وكسب جمهور داعم له فيما يكتب.

فالأمثال هنا لم يدرجها الرافعي لأجل المتعة القرائية، بل هي تتكفل بالشرح والتفصيل والتشخيص، في حين تحتفظ بصيغتها السردية الموجزة، كما كتبها الرافعي في مقالاته وكتبه، فتتسم بالقبول وتشتهر بالتداول، فتنتقل عما وردت فيه من صورتها الأولى، إلى بنية رمزية تأويلية مفتوحة لتعدد القراءة لدى جمهور القراء، وقد حققت مقالاته الوظيفة الإقناعية لها.

فهو يقرب المعنى للأذهان إذا ما نقد العقاد وبين خطأه بطريقة هزلية ساخرة، إذ كان الناس قد ألفوا تشبيه الأمور المجردة بالأشياء الحية، ليستطيعوا فهمها، ويعمل على إثارة الانفعالات المناسبة للسياق حيث يؤتى به عند إرادة التأثير وتهييج الانفعال[2]، هذا فضلا عن الأهداف التأثيرية الإقناعية الحجاجية، التي تجعل الخطاب منغرسا راسخا في ذهن المتلقي من خصوم الرافعي أو جمهور القراء.

---

1 – أحمد اولطواف، بلاغة الخطاب الحكائي، استراتيجيات الحجاج في كليلة ودمنة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014، ص12.

2 – أحمد اولطواف، بلاغة الخطاب الحكائي، استراتيجيات الحجاج في كليلة ودمنة، ص 14.

**5- الحوار الحجاجي:** وهو من أبرز آليات الخطاب السـردي الحجاجي، ويعرف بأنه:« الأقوال المتبادلة بين شـخصـيتين فأكثر، منذ لحظة الالتقاء إلى لحظة الافتراق، مع ما يصـحب هذه الأقوال من هيئات، وإيحاءات، وحركات، وكل ما يخبر عن ظروف التواصـل، ترد جميعها في شكل خطاب إسنادي».

وللحوار وظائف كثيرة منها:« رسـم ملامح الشـخصـيات ومعرفتها، الإسـهام في بناء الحكاية والمشاهد السردية، وتوصيف الأحداث عبر تقنيات السرد، ولا تقف وظيفته عند هذا الحد، بل له دور فاعل في الحكاية إذا اتجه به صـاحبه وجهة حجاجية إقناعية، بحيث ينقل الفكرة ويقنع بها الطرف الآخر، وقد أفاد الرافعي من هذه التقنية في حكاية (الثور والجزار والسكين) وسنعرض لبيان ذلك في ما يأتي:

أ- **أطراف الحوار:** يعد الحوار واحدا من أهم التقنيات المستخدمة في المجال الحجاجي؛ إذ لا تواصل باللسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللسان، فيكون الحوار بمثابة حلبة لتبادل الكلام وتبادل الأفكار والمواقف ووجهات النظر كما يقول باختين«[1].

تتعدد الأصـوات المتكلمة في حكاية مثل (الثور والجزار والسـكين) وتختلف أدوارها، بحسـب الوظيفة التي تؤديها داخل السـرد، فكليلة مثلا: هو راوي القصـة، وأحد أطرافها، ودمنة هو صـاحب خبر الثور والجزار، والثور هو الشـخصـية الرئيسـية في هذا المثل، كما توجد شخصية الجزار وإن كان حضورها في نهاية القصة ليختم به الرافعي الحكاية المثلية.

واقتصـر الحوار بين شـخصـيتي دمنة والثور، وقد يطول الحوار بينهما خاصـة في عرض صـفات الثور، حيث يقول:« فانطق دمنة إلى الثور، وقال له:« أيها الثور العظيم، نحن معشـر جندك، المحتمين بدولتك، نعرف أن الله خلق في حلقك الرعد، وأن خوارك ما يكون أبدا إلا هزيم الصواعق[2]، ... إلى آخر ما يصف به دمنة هذا الثور، ومجموع هذه الصفات التي أطال دمنة في عدها وذكرها، ألبسـت الثور غرورا زائدا، دعاه بعد حديث دمنة عن

1 – ميشال باختين، الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، د ط، 1978م، ص51.

2 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ص 51.

الجزار، إلى السؤال عنه من يكون:« ويحك وما عسى أن يكون المدعو بابن آدم هذا، وكيف لا يرهبني أنا الثور جبار الأرض[1]، فدمنة يريد أن يقيم الحجة على الثور، مادام بتلك الصفات التي ذكرها، ويطلب منه الفكاك والخلاص من ابن آدم، ولكن هذا الحوار يأخذ بعدا رمزيا قابلا للتأويل والتحليل، إذ من المقصود بالثور، ومن المقصود بدمنة، وكذلك الجزار، كما يطرح تساؤلات منها: كيف لثور أن يكون بمثل هذه الصفات، وهل يستطيع التغلب على الجزار فعلا، فكأن الصفات التي أسبغها دمنة عليه، محظ وهم، وتزييف لشخصية الثور، وأنه على غير ما ذكر دمنة، وهنا يجري الحوار لتمييز علامات الصوف لدى الثور، وقد أدى هذا الحوار إلى إقناع الثور أنه كذلك، فغاية دمنة هي إقناع الثور عبر ملفوظات الوصف بما يعضد فكرته ويثبتها وفي المقابل ينفي عنه كل فكرة أخرى تثبت العكس.

وقد يكون حوار دمنة مع الثور من أجل الإيقاع به، فبعد أن ألبسه دمنة صفات وصدق أنه أهل لها، فاجأه بذكر شخصية أخرى يريد أن يتخلص منها، وذلك حين قال له:« وههنا رجل خبيث من أبناء آدم يخيفنا ويزعجنا، ونريد أن نقذف به من فوق قرنيك العظيمين حتى يدوم (أي يحلق) في الجو تدويما بعيدا، فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق«[2]. ومن دهاء دمنة حتى وهو يذكر له خبر ابن آدم، عرج على فكرة يشيد فيها بالثور، قصد الإيقاع به، وذلك حين قال له:« ونريد أن نقذف به من فوق قرنيك العظيمين« فكأنه يريد أن ينفخ فيه أنه البطل المخلص لهم من هذه المشكلة الكبرى، فإذا ما تغلب عليه ثبتت له تلك الصفات، وإذا فشل عادت عليه بالخيبة والخسران.

ومن جهة أخرى نجد شخصية الثور، تتجاوب وتصدق كل ما ذكره دمنة من صفات يعلم تمام أنه لا يملكها، ولن يحظى ولو بقسط منها، وينطلق معه في الحديث عن ابن آدم مباشرة، وكأن حديث دمنة عنه قد تم تأكيده لا ريب، أو أخذته المخافة من شخصية (ابن آدم الجزار)، حيث قال له:« ويحك ما عسى أن يكون المدعو بابن آدم وكيف يرهبني

1 – المرجع نفسه، ص 51.

2 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ص 52.

أنا الثور جبار الأرض الذي يحمل صدره سحابا وصواعق ...«[1]، وكأنه يشجع نفسه أمام هذا الخصم المجهول الذي يريد دمنة أن يخلصه منه.

لكن السؤال المطروح في هذا السياق هو كيف يوظف هذا الحوار في الحجاج، وجوابا عن هذا نقول:

- بعد دراستنا لمقالات الرافعي المثلية، رأينا كيف أنه يختار لخصومه الشخصية التي تترجم عنها، وتكون شخصية فاشلة، كما أنها تكون موضع السخرية، واختيار شخصية حيوان للحديث على لسان الإنسان، في حد ذاته يعد سبيلا للسخرية من خصومه.
- مجرى الحوار الذي ابتدأ بالنفخ في شخصية الثور، ومدحه ووصفه بأبلغ الصفات، ثم النهاية المفجعة التي أصيب فيها، بعد أن بذل فيه دمنة جهدا إقناعيا نجح به في النهاية.
- الحوار عنصر لازم من عناصر السرد يعمل على كشف مجريات الأحداث. ولولاه لما عرفنا حقيقة الشخصيات وفحوى الموضوع الذي تتكلم عنه.
- الحوار يكشف لنا المغزى العام للخطاب الساخر، وهنا نأخذ عبرة أن كل من اتصف بصفات لا يملكها وخيل إليه أنه صاحبها، فستكون نهاية بعد تجربة معينة غير ما كان يرضى.

وتأسيسا على ما سبق، فإنه يمكن القول بأنه لا بد من قاعدة أساسية يتبعها الحوار الدائر بين الشخصيات السردية، مكنت الرافعي من الإفادة منه في سياق حجاجي، وتم له ذلك عبر انتظام التناوب بين المتدخلين، وهما الثور ودمنة، وذلك اعتمادا على مبدأ التشارك والتعاون من جانبين، لأن الحوار كان الغرض منه كشف حقيقة هذا الثور.

ومبدأ التعاون يعتبر من أساسيات العملية التخاطبية، إذ يربط بين أطراف الحوار بشكل مستمر، فيسون إلى تحقيق التفاهم فيما بينهم، بطريقة عقلانية منطقية، وهو مبدأ اجتماعي

1 – المرجع نفسه، ص 52.

يتحكم في العلاقات الاجتماعية للمتكلمين من خلال الاستعمال. ولقد بين الفيلسوف الأمريكي (غرايس) أن للتخاطب قواعد لابدّ أن يراعيها المتكلم، إذ قسّمها على عدّة فروع وهي كما يأتي:

قاعدة الكم: أي أن يكون الكلام موجزا وعلى قدر حاجة المخاطب وافهامه

قاعدة الكيف: أي أن يكون المتكلم صادقا ويمتلك البيّنة على مايقول

قاعدة الملاءمة: أي أن يلائم المقال مقام المخاطب

قاعدة الجهة: وتتعلق بما يراد قوله والكيفية التي يجب أن يقال بها، وترتبط بقاعدة أساسية هي (التزم الوضوح)[1].

– **مبدأ الكم:** أي أن يكون الكلام موجزا على قدر الحاجة، بغرض الإفهام، وذلك من مثل قول الثور متسائلا عن الجزار قائلا: ويحك وما عسى أن يكون (المدعو) بابن آدم هذا، وكيف يرهبني أنا الثور جبار الأرض...، ومنه جواب دمنة في قوله: عن سؤاله: إنه ينزل قريبا من هنا، وله اسم غريب، وما يرى إلا وفي يده شيء غريب[2]. فسؤال الثور محدد واضح، إذ يسأل عن ابن آدم ما حقيقته ومن هو، وهل يضاهيه قوة وجبروتا أم لا؟

وجواب دمنة مختصر أيضا وموجز وهو بقدر الحاجة أيضا، حين قال:« إنه ينزل قريبا من هنا. فيقرب دمنة للثور موقع ابن آدم، وقربه ابن آدم منه ربما يشكل خطرا كبيرا عليه.

فمبدأ الكم قائم على المعلومات التي ينبغي توفيرها، وجواب دمنة وسؤال الثور بالقدر الكافي من الإيجاز، وهو ما يعطي الخطاب إقناعية أكثر، فالإطناب في الكلام ينزح بالمعنى نحو أغراض أخرى.

– **مبدأ الكيف:** ويهتم بنوعية المعلومات من ناحية الصدق والكذب، وعلى المتكلم إيراد الكلام المتثبت منه، وهي في مثل قول دمنة عن الجزار:« إنه ينزل قريبا من هنا، وله اسم غريب، وما يرى أبدا إلا وفي يده شيء غريب، سمعتهم يدعونه «الجزار« ويسمون ما في

1 – طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 237.

2 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص 52.

يده الســكين«[1]. ومنها في قول الثور بعد أن تعرض للجزار، وتملكه الخوف والرعب:« فإن ثورا والعشب والرتعة، خير من جبار الأرض وجزار وسكين، وقد والله كادت لفظة (السكين) تذبحني«. فكلام الثور هنا نابع من حقيقة صادقة، إذ كلما مرَّ به من مدح وثناء محظ وهم، وهو الآن يعلن بالحقيقة.

– **قاعدة الملاءمة:** وتســمى بقاعدة العلاقة؛ وســماها طه عبد الرحمن: قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال؟، أي يكون الكلام ملائما للحال التي يقع فيها المتكلم والمحاور، ومن ذلك كلام دمنة عن الجزار حين سأله الثور عنه، فرد عليه قائلا يريد تبكيته وإخراسه فقال:« إنه ينزل قريبا من هنا، وله اسـم غريب، وما يرى أبدا إلا وفي يده شــيء غريب، سـمعتهم يدعونه (الجزار)«[2]. ومنها قول كليلة وهو يضــحك كما ضــحك في أول المثل بعد هلاك الثور بسـبب غروره:« وسـيعود الثور من بعد فيقذف بالصـاعقة، ويمشـي بالجبال الأربعة، ويحمل الفلك في ذيله، ويقعقع بالرعد من حلقه، فما من غير حكمة لله كان له رأس ثور[3]. وهو كلام مناسـب لمقام السـخرية والضـحك من صـنيع الثور وما حَلَّ به، وكيف جنى على نفسه.

ونافلة القول فالناظر في الحكاية المثلية التي ضـربها الرافعي في سـياق الرد على العقاد، يلفي مقومات الحجاج الأسـاسـية تحكمت في أكثر من مسـتوى من مسـتويات خطابها، فقد توفرت فيها الأقطاب المتحاجة والاســتراتيجيات الحجاجية والحوارية والقصــدية النفعية التي جعلت من خطابه النقدي الســاخر يحمل أبعادا حجاجية خلصــت إلى بلوغ المقاصــد التي يرومها الرافعي من ورائها، فكشــفت هذه الحكايات المثلية وطريقة الرافعي في كتابتها العبرة من ورائها، والنفاذ إليها، بصــورة رمزية تحمل المتلقي على نوع خاص من القراءة والفهم والتأويل، ليصــبح نص الرافعي المثلي بســمته النقدية الســاخرة نموذجا ذا بعد حجاجي له سماته الخاصة.

---

1 – المرجع نفسه، ص 52.

2 – وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج02، ص 52.

3 – المرجع نفسه، ص 67.

# خاتمة

وفي خاتمة هذا البحث توصلنا في مستوييه النظري والتطبيقي إلى النتائج الآتية:

- ✓ النظرية الحجاجية من أكثر النظريات التي حظيت بالدرس عند النقاد في العصر الحديث لما لها من تجليات في الخطابات العامة والخاصة بمختلف صورها.
- ✓ اهتم العلماء العرب بمفهوم الحجاج لحاجتهم له، حيث وظفه علماء الكلام، والفقه، والأصول واللغة وغيرهم، وتداوله الكثير منهم في ثنايا كتبهم، كالجاحظ والجرجاني وابن خلدون وغيرهم كثير.
- ✓ تبين من خلال البحث أن العرب عرفوا معنى الحجاج، ومارسوه في كلامهم ومدوناتهم.
- ✓ كشفت الدراسة عن حضور نظرية حجاجية قائمة في التراث العربي، اتخذت ثلاثة اتجاهات اللغوي المنطقي مع القرطاجني وغيره، والأسلوبي والبلاغي مع الجرجاني والعسكري، والتخاطبي مع ابن وهب والجاحظ.
- ✓ ركز الحجاج في التراث العربي إلى حد كبير على الخطابات الشفوية، وذلك لحضور سياقات الجدال والمناظرة، وإلا فما هو مكتوب أيضا قد حضر فيه الحجاج بكل صوره.
- ✓ يمثل كتاب «**مصنف الحجاج البلاغة الجديدة**» المنشور سنة 1970، لشاييم بيرلمان وأولبريخت تيتيكا، أهم محاولة لتجديد نظرية الحجاج الأرسطية.
- ✓ السخرية استراتيجية خِطابية نقدية حجاجية تجعل من المحتمل أهم انشغالاتها، قائمة على الجدل أو ذكر الحجج، فلا شك أن لها أبعادها الحجاجية المنضوية تحت الخطاب الموجه للطرف الآخر، كما أنها تتوخى تمرير حقيقتها وتسويغها في سياق تواصلي يؤطر الكتابة والمكتوب له.
- ✓ تعد مباحث الحجاج ثرية بالبحوث خاصة ما تعلق بالحجاج الساخر، أو النصوص والخطابات الساخرة وما تحتويه من قوة حجاجية تستحق الدرس والبحث.

✓ عرف العرب معاني السخرية ووظفوها في نثرهم وشعرهم منذ الجاهلية إلى وقتنا الحالي، وكان لها حضـــور قوي في ثنايا الكتب، ولو أنها اندمجت مع مفاهيم محايثة لها خاصـــة الهجاء.

✓ للسـخرية بواعث ودوافع كثيرة تختلف من شـخص لآخر، فيجعل بعض الناس السـخرية من الآخرين والأشـياء والظروف، سـلاحا حادا لحصـوله على حقوقه المسـتلبة أو التعبير عنها.

✓ بينا أن السـخرية اسـتراتيجية ناجحة وحجاجية بامتياز، بل هي نص حجاجي بصـورة كبيرة لأنها تجعل من المحتمل أهم انشغالاتها، فتنطلق من الثنائيات المتضادة لتوليد المعنى المقصـود، والمنضـوي في خبايا الكلمات، ولما تتسم به من منهجية جدلية تُوصِلنا للحقيقة أو فهم القضايا والموضوعات بصورة أوسع.

✓ المدونة الخطابية السـاخرة ثرية في الأدب الجزائري، حيث عرف الكتاب الجزائريون مفهوم السخرية ومارسوا خطاباتها في كتاباتهم، من هؤلاء العلامة الشيخ البشير الإبراهيمي، والشـيخ العلامة محمد السـعيد الزاهري، وشـاعر الجزائر الفذ مفدي زكريا رحمة الله عليهم جميعا.

✓ يعتبر القلم الرافعي قلما سـاخرا بامتياز لمكنته في تقصـي المعاني السـاخرة والثقافة الواسعة ولمكانته وهو إمام في العربية لا يبارى.

✓ لم تكن السـخرية عند الرافعي لغرض الهزء بالخصـم والرد عليه فحسـب، بل تجاوز كل ذلك لينشئ سخرية خاصة به، يلقن فيها خصومه دروسا مفحمة بالدليل والحجج المناسبة، فهي ترتفع أحيانا لتصـبح هجاء أو تنزل لتصـبح لعبة لغوية أو مرحا لغويا يتفنن فيه الرافعي.

✓ يعد الرافعي أول من رد على كتاب الشـعر الجاهلي لطه حسـين وإن سـبقته ردود من الأستاذ عباس فضلى، والأمير شكيب أرسلان لكنها في محاضرات طه حسين وليست في كتاب الشعر الجاهلي.

✓ تنوعت مقالات الرافعي النقدية تنوعت بين المقالات ذات اللغة الساخرة والمقالات ذات اللغة النقدية العالية. وهي مجموعة في كتاب تحت راية القرآن، ومقالات الرد على كتاب الشعر الجاهلي بلغت 18 مقالا.

✓ مرت معركة الرافعي مع العقاد بمراحل طويلة أيضا منذ ألف الرافعي كتاب تاريخ آداب العرب سنة 1914م، كما وقعت بينهما معركة أخرى بخصوص شعر شوقي، حين وقع بينهما خلاف في أي منهما رد على شعر شوقي واتهم العقاد الرافعي بسرقة النقد.

✓ اعتمد الرافعي أسلوب السخرية في كثير من مقالاته في كتابه (تحت راية القرآن) و(على السفود) كون خطاب السخرية ينبع من نفس ناقدة، عندها من التأمل وإعمال الفكر ما يكشف لها غمائز الأمور حتى لو بدت في أعين الناس سوية، ومن ثم تختلف حدة التهكم والسخرية حسبما يقتضي الموضوع.

✓ للسخرية الرافعي أبعاد حجاجية حددتها الموضوعات التي ناقشها مع طه حسين، والعقاد، حيث أفاد الرافعي من تقنيات الحجاج عبر منطلقاته وافتراضاته، فلم يكن الرافعي ينطلق من قاعدة هزيلة، أو أسباب اعتباطية في نقد خصومه، بل كانت له أسباب جديرة وأحداث لم يكن هو البادئ فيها، ولا رمى بقلمه أو بنفسه على خصومه، وإنما دعاه الواجب وهو إذ ذاك حامل لواء العربية والبلاغة.

✓ عمد الرافعي إلى الربط بين الوقائع والحقائق من حيث هي موضوعات متفق عليها (الدين، القرآن، اللغة العربية، وغيرها من المواضيع) ليحدث موافقة الجمهور على هذه الوقائع.

✓ ركز الرافعي على جملة من الافتراضات المعينة له في خطابه الحجاجي، وبناها على واقع معيش آنذاك نتج عن التحولات الكثيرة في معركته النقدية، لأن القوم لا يعمدون إلى شبهة واحدة لبثها بل يقترحون ويفترضون تساؤلات فكرية متصلة بالموضوع الذي يريدون الحديث عنه، هي جملة من الافتراضات استند فيها على منهج الشك الذي طرحه في كثير من أفكاره، لذا كان من الواجب على الرافعي مسايرته بطريقته تلك، لدحض شبهاته وردها.

✓ برزت في النقد الساخر لدى الرافعي كثير من القيم بوصفها أهم المنطلقات الحجاجية الأساسية، وكانت دافعا له لممارسة خطاب نقدي حجاجي ساخر، لعل أهمها، الدفاع عن القيم الإسلامية والانتصار للدين، والدفاع عن اللغة العربية وأصولها في معركته مع طه حسين، وكذا الدفاع عن نفسه من مثل معركته مع العقاد.

✓ أفاد الرافعي من تقنية التناقض وعدم الاتفاق في خطاب حسين، واستفاد منها في الرد عليه بأسلوب ساخر من مادة كلامه نفسها، من مثل حديثه عن الحرية والدين والقانون، والجامعة والأمة وطه حسين، أو العقاد في حديثه عن الإعجاز أو نقد الرافعي وغيرها.

✓ أفاد الرافعي أيضا من تقنية التماثل والحد في حجاجه الساخر، حيث استغل الرافعي حدود بعض المصطلحات التي ذكرها طه حسين والعقاد لينطلق منها ويعتمدها حجة ضده، كما صنع الرافعي في مقاله: طه الشعر.

✓ استعارات الرافعي ليست مجرد زينة أو محسن بياني، بل هي مكنون بينوي للمعنى، وفوق ذلك لها القدرة على أن تجعل هذا المعنى أكثر حيوية، كأن هناك خاصية نفسية انفعالية تلازم القول الاستعاري، فلم يقف اختيار الرافعي عند التعبير الحقيقي بل جعل نظام الاستعارة كما هو ملاحظ في استعاراته لتي بيناها، مبنية على علاقات متفقة ومرنة، تجعل الخطاب أكثر حجاجية وإقناعا.

✓ أفاد الرافعي من التشبيه لما له من قوة حجاجية تقوم على المقارنة والمماثلة، والحلية النفسية، والتعبير النفسي، والتقريب بين الملموس والمحسوس، وتتجلى القيمة الحجاجية لتشبيهات الرافعي الساخرة في ميل المتلقي بفطرته إلى التأكد من أن السامع استوعب الفكرة تماما كما هي في نفسه، وبذلك نجد أن التشبيه الحجاجي عند الرافعي لا يؤتى به ليكون زينة زخرفية تحسينية، بل ليزيد المعنى وضوحا فيقتنع به المتلقي؛ لأن الصورة التشبيهية أو التمثيلية تتعاون قوى النفس (الفكر والخيال) في فهمها، لذلك كان التشبيه عنده أداة ناجحة في الوصول إلى الهدف، في ردوده على طه حسين والعقاد، لما يترتب عليه من شغل

الباطن، وشـغل الحس الظاهر، فهو يمتلك النفوس (التشـبيه) بكل ما فيه من قوى فكرية أو خيالية، علاوة على أن النفس به آنس وله أميل.

✓ أفاد الرافعي من الأسـاليب البديعية حيث لم تقتصـر على الأداء الجمالي أو الصـوتي فحسـب، بل تعدته لأبعاد حجاجية تضـمنت مقالاته، من مثل حجاجية الطباق قدرة الألفاظ البديعية والمعاني الجميلة التأثير على المتلقي بموقعها الموقع الحسـن من نفسـية المتلقي، وبسحرها تقوده إلى الاقتناع من مثل حجاجية الطباق التي تعرضنا لها كونه الأكثر حضورا في خطابه النقدي.

✓ شققت لنا مبالغة الرافعي في التهكم والسخرية فنونا من المعاني والأساليب لولا الناحية الشـخصـية منها لكانت نماذج لها اعتبار وقيمة في أدب الإنشـاء، وأبدعُ هذه الأسـاليب حديثُه عن كليلة ودمنة وما نَحَلَهما من الرأي فيما تناول من فنون الأدب.

✓ كان من عادة الرافعي في كتابة الحكايات المثلية، أن يخبر القراء بأن في نسخته تمزيقا، أو يخبر عن ضـياع بعضـها أو شـيء من هذا، فالرافعي لا يعجزه إتمام المثل، وإنما يفتح الرافعي بهذه الطريقة مشروعية مشاركة العمل الإبداعي مع قرائه، أو الكتابة التفاعلية للنص الأدبي كما يعرف في الدرس النقدي المعاصـر، حيث يعمل على بناء نص ما، وبناء قارئ ليس قارئا فحسب، بل مشاركا في إنتاج العمل الأدبي، وبهذه الصورة يعد الرافعيُّ سبَّاقا لما يعرف اليوم بالكتابة التفاعلية للنص الافتراضي أو المتفرع (Hypertext).

✓ تضمنت مقالات كليلة ودمنة استراتيجيات حجاجية كثيرة منها: الوصف حيث أسهم في توليد الإقناع والحجاج في السـياق الذي ورد فيه، وقد اسـتفاد الرافعي من الوصـف الذي وظفه في طه حسين، حيث كان يفتتح كل مقالاته عن المثل المضـروب له، إما في سياق الرد على ما ألفه من قضـايا الأدب الجاهلي، أو لهوا وعبثا به كما هو صـنيع الرافعي مع خصومه.

✓ تضـمنت مقالات الرافعي (كليلة ودمنة) قواعد ومقومات حوارية وسـردية أسـهمت في نجاح العملية الحجاجية، من مثل مبادئ غرايس: مبدأ الكم، مبدأ الكيف، الملاءمة،

والجهة، حيث أنتج الحوار في كليلة ودمنة دور مهم في إنتاج الخطاب الإقناعي الحجاجي، فهو من أهمل أشكال التواصل الإقناعي وهو ميدان الحجاج حيث تتبلور فيه الآراء والأفكار برغم نمط السخرية وسلوك الرمزية في تحريرها، فغدت هذه القصص ميدانا للحجاج، تقبلها الجمهور، وتفاعل معها القراء، وقد بلغ الرافعي فيها مبلغ التبكيت لطه حسين حيث إننا لم نقرأ أي رد عليها، مذ كتب الرافعي أول مقال فيها بعنوان «**فلما أدركه الغرق**» بخلاف العبر المستقاة منها، والتي أجاد فيها الرافعي التعبير وأفاد من آليات الحجاج المختلفة.

هذه وغيرها من النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا، لذا نرجو أن يكون إضافة جادة في مبحث النظرية الحجاجية، وفي النقد الأدبي الساخر عند إمام العربي مصطفى صادق الرافعي رحمه الله تعالى.

وختاما أسأل الله العلي القدير أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم

# المصادر والمراجع

## قائمة المصادر والمراجع


- **القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم**

- **المصادر:**

✓ طه حسين، حديث الأربعاء، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط02، 1980م، ج03.
✓ طه حسين، حديث الأربعاء، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، 2014م.
✓ طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، د ط.
✓ عباس محمود العقاد، ابن الرومي، حياته من شعره، مؤسسة هنداوي، 2014.
✓ عباس محمود العقاد، الديوان في الأدب والنقد، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة.
✓ عباس محمود العقاد، الفصول، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة.
✓ محمود عباس العقاد، ساعات بين الكتب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، 2017م.
✓ مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2013م.
✓ مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، طبعة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014م.
✓ مصطفى صادق الرافعي، ديوان النظرات، مطبعة الجريدة، مصر، ط02، 1326هـ-1908م.
✓ مصطفى صادق الرافعي، على السفود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2012م.
✓ مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، 2017م.

- **المراجع باللغة العربية:**

- **المعاجم:**

1. ابن فارس أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، دط، ج4.
2. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت لبنان، المجلد الرابع، ط 3، 2004.
3. الزمخشري جار الله محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1، 1998.
4. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط03، 2006م.
5. أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن مهران العسكري، الفروق في اللغة، دار العلم الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
6. حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط1، 2016.

7. ديوجين لايرتيوس، مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة، تر: عبد الله حسين، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1022، المجلس الأعلى للثقافة، 2006.
8. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط01، 1405هـ-1985م.
9. الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1986.
10. التهانوي محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم -علي دحروج، مكتبة لبنان، 1996، ط01، الجزء 01.
11. ابن منظور محمد بن مكرم بن على (أبو الفضل) جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف.
12. الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، القاهرة، ط01، ج04.
13. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط02، 1984م.
14. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة مصر، ط3، 1979م.
15. خلف الجراد، معجم الفلاسفة المختصر، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ط01، 2007م.

- **الكتب:**

1. إبراهيم الكوفحي، مصطفى صادق الرافعي، الناقد والموقف، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1418هـ-1997م.
2. إبراهيم عبد القادر المازني، قبض الريح، اعتنى بنشره: إلياس أنطون إلياس، المطبعة العصرية بالفجالة، د ط.
3. إبراهيم عبد المنعم إبراهيم، بلاغة الحجاج في الشعر العربي شعر ابن الرومي نموذجا، مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بيروت، ط01، 2007.
4. إبراهيم عوض، معركة الرافعي وطه حسين بحث موضوعي مفصل، نشر سنة 1987م.
5. ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي الأزراري، خزانة الأدب وغاية الأرب، تح: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال-بيروت، الطبعة الأخيرة 2004م، ج02.
6. ابن قيم الحوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق سعد الخطيب، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1981م.
7. أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط01، 1302هـ.
8. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ط01، 1420هـ، (ج1).
9. أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1418هـ-1999م، مج01.
10. أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426-2004.
11. الجرجاني أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، أسرار البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط01، 1422هـ-2001م.

12. الجرجاني أبو بكر عبد القاهر عبد الرحمان بن محمد، دلائل الاعجاز، تح عبد المنعم الخفاجي، دار الجيل، بيروت، ط01، 2004.
13. أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت، مكتبة العلوم والحكم –المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1409هـ–1989م.
14. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1418هـ–1998م، المجلد الأول.
15. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر ، كتاب الحيوان، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية 1424هـ، (مج05).
16. أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، «العمدة في محاسن الشعر وآدابه»، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل بيروت لبنان، ج01.
17. أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراق، ط02، 1419هـ–1999م.
18. أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية –بيروت، د ط، 1418هـ، ج01.
19. أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، الكناية والتعريض، تح: عائشة حسين فريد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د ط.
20. أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ.
21. أحمد الشايب، الضحك في الأدب الأندلسي، دراسة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط02، 2008م.
22. أحمد اولطواف، بلاغة الخطاب الحكائي، استراتيجيات الحجاج في كليلة ودمنة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014.
23. أحمد جاد صالح شاهين، القضايا الفنية والفكرية في أدب الرافعي، كتاب مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، الإصدار 176، 1440هـ–2019م.
24. أحمد فتحي رمضان الحياني، الكناية في القرآن الكريم، موضوعاتها ودلالاتها البلاغية، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ط01، 1435هـ–2014م.
25. أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط03، 1979م.
26. أرسطو طاليس، الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
27. إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب أبو الحسين، البيان في وجوه القرآن، تحقيق جفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، مصر.
28. آصف دريباتي، السخرية في شعر نديم محمد، دار الجنان للنشر والتوزيع، الأردن، ط 01، 2016.
29. أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، للسيد بن حسين العفاني، الجزء الأول، دار ماجد عسيري، السعودية، جدة، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2004م.
30. أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس – المكتبة الأدبية، الدار البيضاء، د.ت، د.ط. 1432هـ–2011.
31. أنور الجندي، المعارك الأدبية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1983م.

32. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشـــي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضـــل إبراهيم، مكتبة دار كتب التراث، القاهرة، ط01، 2006، ج03.
33. تد هوندرتس، دليل أكســـفودر للفلســـفة، ترجمة: نجيب الحصـــادي وآخرون، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية الليبية الاشتراكية العظمى، الجزء الأول، 2003.
34. جار الله الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط01، 1412هـ، ج03.
35. جاك دريدا، في علم الكتابة، تر: أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، ط02، 2008.
36. جدل حول الخطابة والحجاج، عبد الرزاق بنور، الدار العربية للكتاب، دط.
37. جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضـــاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط01، 2003م.
38. جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 2014.
39. جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، ص35. نقلا عن أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1426هـ-2006م.
40. حافظ إسـماعيل علوي وآخرون، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسـات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، دار عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2010م-1431هـ. ج01، ج02، ج03، ج04.
41. حامد عبده الهول، السخرية في أدب المازني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1982م.
42. الحجاج بين الجدلية الصـــورية والجدلية التداولية، ربيعة العربي، أشـــرف فؤاد، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2020م-1441هـ.
43. حسان الباهي، الحوار ومنهج التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004.
44. حســـن طاهر أبو الرب، التطور الدلالي لمعاني الســـخرية بين القدماء والمحدثين، مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية، العدد 45، حزيران 2018م.
45. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط01، 2014.
46. حســين حســن مخلوف، الرافعي حياته وأدبه، كتاب الهلال، ســلســلة ثقافية شــهرية، العدد 205، جمادى الأول 13996هـ-ماي 1976.
47. حمادي صــمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرســطو إلى اليوم، ســلســلة آداب، مجلد: XXXIX، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 01، كلية الآداب منوبة.
48. حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، ط01، 1999.
49. حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، منشـورات كلية الآداب والعلوم الإنسـانية بالرباط، سـلسـلة ندوات ومناظرات رقم: 134، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1427هـ-2006م.
50. خديجة بوخشة، محاضرات في النظرية الحجاجية، دار ومضة للنشر والتوزيع والترجمة، الجزائر، ط01، 2021م.
51. رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوترديك، منشورات الاختلاف، ط01، 1437هـ-2016م.
52. ربيعة العربي، أشــرف فؤاد، الحجاج بين الجدلية الصــورية والجدلية التداولية، دار كنوز المعرفة للنشــر والتوزيع، ط01، 1441هـ-2020م.
53. ربيعة العربي، أشرف فؤاد، الحجاج بين الجدلية الصورية والجدلية التداولية.
54. رياض قزيحة، الفكاهة والضحك في التراث العربي المشرقي ن العصر الجاهلي إلى نهاية العصر العباسي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1989، دط.

55. زكريا السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، عالم الكتب الحديثة، أربد الأردن، 2013.
56. سامية الدريدي أدب الحيوان عند العرب، قص وحجاج، مركز النشر الجامعي، تونس، دط، 2012م.
57. سامية الدريدي الحسني، دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، ط01، 1430هـ-2009م.
58. سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنياته واساليبه، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط01، 2008م.
59. سعيد فاهم، معاني والفاظ الحجاج في القرآن الكريم وسياقاتها المختلفة، السور السبع الطوال أنموذجا، دراسة دلالية معجمية، منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، 2012.
60. شاييم بيرلمان، الإمبراطورية الخطابية (صناعة الخطابة والحجاج)، تر: الحسين بنو هاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط01، 2022.
61. شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، «نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت – لبنان، ط01، 1968م، (ج4).
62. شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور الأبشيهي أبو الفتح، المستطرف في كل فن مستطرف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 01، 1419هـ.
63. شوقي ضيف، الفكاهة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط03.
64. شوقي ضيف، مع العقاد، دار المعارف، مصر، يوليو، 1964م.
65. صفية مكناسي، مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مقاربة توصيفية لآليات الإقناع، دار غيداء للنشر والتوزيع، دط.
66. طاهر الطناحي، أطياف من حياة مي، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، مصر، 2022.
67. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.
68. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1998م.
69. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي الدار البيضاء، المغرب، ط02، 2000.
70. عباس بيومي عجلان، من أدب الرافعي ومعاركه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، دط، ص77.
71. عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية: دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط01، 2014.
72. عباس محمود العقاد، الخصومة الأدبية في الشرق، الرسالة، عدد 361، 03 جوان 1940م.
73. عبد الحفيظ شاكر، الفكاهة والضحك، رؤية جديدة، عالم المعرفة، 289، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال 1423 هـ-يناير 2003م.
74. عبد الحليم محمد حسين، السخرية في أدب الجاحظ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الجماهيرية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ط01، 1397هـ-1988م.
75. عبد الحليم، محمد حسين، السخرية عند الجاحظ، الدار الجامعية للنشر، الجماهيرية الليبية، ط01، 1397هـ-1988م.

76. عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي الزجاجي، مجالس العلماء، مكتبة الخانجي–القاهرة، ط02، 1403هـ–1983م.
77. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دط، 2005.
78. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط01، 1991.
79. عبد اللطيف سعيد، مصطفى صادق الرافعي 1881–1937، حياته وأدبه ومعاركه الأدبية ومنطلقاته، جامعة أفريقيا العالمية، مركز البحوث والدراسات الأفريقية، إصداره 59، ماي 2009م.
80. عبد اللطيف سعيد، مصطفى صادق الرافعي حياته وأدبه ومعاركه الأدبية ومنطلقاته، جامعة إفريقيا العالمية، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، إصدارة 59، ماي، 2009م.
81. عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، ط01، 1434هـ–2013م.
82. عبد الله إبراهيم، الأرشيف السردي (الأحلام، العنف، السخرية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت –لبنان، ط01، 2019.
83. عبد الله ابن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق عبد الوهاب عزام، طه حسين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر.
84. عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي (خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي)، دار نهى للطباعة، صفاقس، تونس، ط1، 2013.
85. عبد الله بن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير، تحقيق إنعام فوال، دار الكتاب العربي، ط03، 1420هـ–1999م.
86. عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 20101، عن منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، تونس، منوبة.
87. عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط01، 2011.
88. عبد المالك مرتاض، فنون النثر الأدب في الجزائر، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م.
89. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي الجويني الشافعي، الكافية في الجدل، دار الكتب العلمية.
90. عبد النبي ذاكر، العين الساخرة اقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية، المركز العربي للتوثيق والبحث في أدب الرحلة، ط01، مارس 2000.
91. عبد الهادي الشهري، استراتيجية الخطاب، مقاربة تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط01، 2004.
92. عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علا الدين للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 2011.
93. العلاونة محمد الأمين، مبادئ الدرس الحجاجي، دار المجدد، سطيف، د ط.
94. علي البوجديدي، السخرية في أدب الجاحظ، دار كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط01، 1439هـ–2018م.
95. علي الوردي، نقد كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين، إعداد وتقديم: صباح جمال الدين، دار الوراق للنشر.
96. علي بختي، الآراء النقدية بين النظرية والتطبيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 2014م.
97. عمرو بن بحر الجاحظ، التربيع والتدوير، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة.
98. عنتر رمضاني، جهود جمعية العلماء المسلمين في النهضة باللغة العربية وآدابها في الجزائر، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، ط01، 1443هـ–2022.

99. فاطمة البريكي مدخل إلى الأدب التفاعلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة 01، 2006.
100. فريديريك نيتشه، غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة ـــ تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت–لبنان، 2010.
101. فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، ط02، 2006.
102. فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة صالح ناجي الغامدي، سلسلة الكتب المدعمة من عمادة البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز، –18، ط01، 2011.
103. فيليب بروطون، الحجاج والتواصل، ترجمة محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط 1، 2013.
104. فيليب بروطون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر: محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ط01، 1432هـ–2011م.
105. قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني، ذيل مرآة الزمان، بعناية: وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط02، 1413هـ–1992م، ج03.
106. كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، مراجعة عبد الله صولة، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
107. كمال نشأت، مصطفى صادق الرافعي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1968.
108. محمد الأخضر بن مسعود، نثر مصطفى صادق الرافعي، دار مكتبة الشركة الجزائرية، الطبعة 01، 1968.
109. محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط01، 1997، ج03.
110. محمد الخضر حسين، نقض كتاب «في الشعر الجاهلي»، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013م.
111. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984هـ، مج 26.
112. محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتأريخ والقراءة، أفريقيا الشرق، ط01، 2013.
113. محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012.
114. محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، د ط، 1999م.
115. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق، ط02، 2002.
116. محمد الكتاني، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط01، 1402هـ–1982م.
117. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية عربية وغربية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط01، 1426هـ–2005م.
118. محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط 01، 2014.
119. محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس تحت راية القرآن، دار القلم، دمشق، ط01، 1417هـ–1997م.
120. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط01، 2008.

121. محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، 2020.
122. محمد عابد الجابري بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، دط، 2001م.
123. محمد محمد حسين، الهجاء والهجاءون في الجاهلية، مكتبة الآداب بالجماميز، الإسكندرية، د ط.
124. محمد ناصر بوحجام، السخرية في الأدب الجزائري الحديث 1925-1962م، نشر جمعية التراث، القرارة غرداية، الجزائر، ط01، 1425هـ-2004م.
125. محمد ناصر، المقالة الصحفية، نشأتها، أعلامها، من 1903م إلى 1931م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
126. محمد نجيب العمامي، الوصف في النص السردي بين النظرية والإجراء، دار محمد علي للنشر، تونس، ط01، 2010م.
127. محمد ولد الأمين سالم، حجاجية التأويل، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ليبيا، ط01، 2004.
128. محمود أبو رية، رسائل الرافعي، الدار العمرية، د ط.
129. محمود أبو رية، رسائل الرافعي، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، مصر.
130. محمود الكتاني، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط01، 1402هـ-1982م، ج02.
131. محمود شاكر، جمهرة المقالات، جمعها وقرأها وقدم لها: الدكتور عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط01، 2003م، ج02.
132. محمود محمد شاكر، قضية الشعر الجاهلي في كتاب ابن سلام الجمحي، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، القاهرة، ص 54.
133. مريم محمد الدوغان، أدب ابن المقفع، مقاربة حجاجية، دار كنوز للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط01، 1443هـ-2022م.
134. مصطفى الشكعة، مصطفى صادق الرافعي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط01، شوال 1419هـ-1999م.
135. مصطفى الصيد، السجال خطابا نقديا، قراءة في المعارك الأدبية بمصر في النصف الأول من القرن العشرين، مكتبة المتنبي، سلسلة دروب، المملكة العربية السعودية، ط01، 2018.
136. مصطفى الصيد، النقد الأدبي عند الرافعي وعود النظرية وحدود التطبيق، مجمع الأطرش لنشر الكتاب المختص وتوزيعه، تونس، ط01، 2018م.
137. مصطفى صادق الرافعي نفده ورده، مجلة المقتطف، 06 شوال 1351هـ، 01 فيفري، 1933.
138. مصطفى نعمان البدري، الرافعي الكاتب بين المحافظة والتجديد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1411هـ-1991م
139. ميشال باختين، الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، د ط، 1978مناصح الدين عبد الرحمان المعروف بابن الحنبلي، استخراج الجدال من القرآن الكريم، تحقيق: زاهر عواض الألمعي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1998.
140. ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، دار الجيل، بيروت، ط08.

141. نبيل راغب، الأدب الساخر، مهرجان القراءة للجميع، 2000.
142. نجم الدين أحمد بن إسماعيل بن الأثير الحلبي، جوهر الكنز، تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف –الإسكندرية، دط، 2008.
143. نزار عبد الله خليل، السخرية والفكاهة في النثر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار حامد، عمان، الأردن، ط01، 2012.
144. نعمان محمد أمين طه، السخرية في الأدب العربي، دار التوفيقية للطباعة بالأزهر، ط 01، 1398هـ-1978م.
145. نورالدين جعيط، الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وابعادها الحجاجية، علام الكتب الحديث، إربد الأردن، 2016.
146. هاجر مدقن، حجاج التمثيل في الآداب السلطانية، مقاربة تداولية، دار النابغة للنشر والتوزيع، ط01، 1435هـ-2014هـ.
147. هند الشويخ بن صالح، إبراهيم بن صالح، الحكاية المثلية عند ابن المقفع، مطبعة قويعة، صفاقس، تونس، ط01، 2019م.
148. هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ترجمة: محمد العمري، دار أفريقيا الشرق، بيروت لبنان، 1999.
149. وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة (ج02)، كتاب المجلة العربية، الرياض، 1438هـ.
150. وليد كساب، مقالات الرافعي المجهولة، ج01، كتاب المجلة العربية، العدد 239، الرياض، 1438هـ.
151. ياسين حسين علوان الويسي، الأنطولوجيا في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي، سلسلة مصطلحات معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، ط01، 1440هـ-2019م.
152. يوسف اليوسفي، مقالات في الشعر الجاهلي، دار الحقائق، بيروت لبنان، ط04، 1985م.

- **الدواوين:**

1. ابن زيدون، ديوان ابن زيدون، رسائله وأخباره، شعر الملكين، شرح وضبط وتصنيف كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، 1932م، ط01.
2. الراعي النميري، الديوان، تحقيق وشرح كرم البستاني، د ت، د ط.
3. جرير بن عطية الخطفي، الديوان، تحقيق: طرك البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1986، د ط
4. حسان بن ثابت رضي الله عنه، الديوان، شرح: عبد أ. مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 1441هـ-1994م.
5. حسن السندوبي، شرح ديوان امرئ القيس، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، 1982، ط07.
6. ديوان الأخطل، شرح: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط01، 1414هـ-1994م.
7. ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط01، 1413هـ-1993م.
8. عمر بن ابي ربيعة، الديوان، تقديم: فايز محمد، دار الكتاب العربية، بيروت، لبنان، ط02، 1416هـ، 1996م.

- **رسائل التخرج:**

1. أيمن خميس عبد اللطيف إبراهيم أبو مصطفى، الحجاج في الخطابة والرسائل في مصر زمن الحروب الصليبية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة دمنهور، 1432هـ-2011م.

2. خديجة بوخشة، حجاجية الحكمة في الشعر الجزائري الحديث، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللسانيات التداولية، جامعة وهران، 1435هـ-2013م.
3. رابح فروجي، أدب محمد السعيد الزاهري، دراسة فنية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة عين شمس، مصر، 1409هـ-19989م.
4. رونق حشيفة، فريال لموشية، أسلوب السخرية في الشعر السياسي لأحمد مطر، دراسة فنية، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية تخصص أدب حديث، جامعة حمه لخضر، الوادي، 1440هـ-2019م.
5. سهام حشيشي، المفارقة في مقامات الحريري، مقاربة بينوية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، تخصص أدب عباسي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011-2012.
6. شعيب الغزالي، أساليب السخرية في البلاغة العربية، دراسة تحليلية تطبيقية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1414هـ.
7. صابرين محمد محمود عبد الرحمن، أساليب سخرية الرافعي من العقاد في كتاب عَلى السَّفُّود، دراسة تحليلية بلاغية، رسالة جامعية مقدمة لنيل (الماجستير) في البلاغة والنقد، إشراف: محمد أحمد نبوت، ممدوح محمود، جامعة أسيوط، 1438هـ-2017م.
8. عبد الخالق عبد الله عوده عيسى، السخرية في الشعر العباسي في القرنين الثاني والثالث الهجري، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، آب -2003م.
9. عبد الكريم طبيش، أدب المقاومة في أدب محمد السعيد الزاهري من خلال جريدة البرق، دراسة إحصائية فنية، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث شعبة الحركة الوطنية الجزائرية، جامعة منتوري قسنطينة، 1427هـ-2007م.
10. نجاة محمد عبد الماجد العباسي، الجانب الديني في أدب الرافعي، بحث مقدم لدرجة الماجستير في الأدب العربي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1406هـ-1986م.
11. نجوى عبد العزيز عبد السلام بناني، أشهر الردود على كتاب «في الشعر الجاهلي« لطه حسين، دراسة نقدية تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1426هـ-2005م.
12. وفاء دبيش، آليات الحجاج وسبل الإقناع، دراسة تداولية في كتاب (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة للإمام القرافي)، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم، جامعة باجي مختار، عنابة، 2017-2018.

- **المجلات:**

1. أحمد حسن الزيات، رأي الرافعي في الأستاذ طه والعقاد، الرسالة، عدد 358، 13 ماي 1940م.
2. أحمد حسن الزيات، مصطفى صادق الرافعي بمناسبة ذكراه الأولى، مجلة الرسالة، العدد 253، الإثنين 09-ماي 1938م.
3. أحمد عبد الحميد محمد خليفة، بلاغة التورية وأثرها في تأويلات الآيات القرآنية، مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، العدد 56، شتاء 2011م.
4. آمال فرفار، الكتابة المتوسلة بلسان الحيوان في الثقافة العربية «في رمزية الخرافة وفنياتها ومقاصدها«، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 42، ديسمبر 2014م، مجلد أ.
5. أيمن خميس عبد اللطيف أبو مصطفى، الحجاج في القرآن الكريم، رؤية جديدة، مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، العدد 40، ج01، 2015.

6. أيمن خميس عبد اللطيف أبو مصـــطفى، الحجاج في القرآن الكريم، رؤية جديدة، مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، العدد 40، ج01، 2015.
7. أيمن ذو الغنى، كتاب على السفود للرافعي، مجلة الأدب الإسلامي، المجلد 11، العددان 43-44، 1425-2003م.
8. بن عليوة محمد، «الرسائل الخاصة»، البرق، عدد 18، 12 محرم 1346هـ-11 جويلية 1927م.
9. جمال الرمادي، السخرية، مجلة الثقافة، العدد، 601 ، 10يوليو 1950.
10. حبيب أعراب، الحجاج والاسـتدلال الحجاجي «عناصـر اسـتقصـاء نظري»، مجلة عالم الفكر، العدد: 01، يوليو 2001.
11. رابح فروجي، المقالة النزالية عند الأديب محمد السعيد الزاهري، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد 08، العدد 02، 01-06-2011م.
12. شاكر عامري، علي صياداني، أسلوب شعر أحمد مطر السياسي، رؤية نقدية، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العراق، العدد 21، حزيران 2015.
13. شمسى واقف زاده، الأدب الساخر وأنواعه مدى تطوره العصور الماضية، دراسات الأدب المعاصر، السنة الثالثة، العدد 12.
14. صابر عبد الدايم، بين الرافعي وطه حسين تحت راية القرآن، مجلة الأدب الإسلامي، العدد 43-44-، 1425هـ-2004م.
15. صباح علاوي خلف السامرائي، سهام حسن جواد السامرائي، الأدب الجاهلي بين مصطفى صادق الرافعي وطه حسين، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 16، العدد 07، تموز، 2009م، ص 326.
16. عايدة جدوع حنون، حامد ناصر الظالمي، نشأة الحجاج، مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة، العدد 73، 2015.
17. عبد الحميد محمد بدران، أساليب التشويق في المقال الأدبي عند الرافعي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، العدد 32، إصدار 2017.
18. عبد الحميد محمد بدران، أساليب التشويق في المقال الأدبي عند الرافعي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، العدد 32، إصدار 2017.
19. عبد الرحمن إكدير، حرب الضحك عند نيتشه، مجلة فكر الإلكترونية، نشر بتاريخ: 2018/10/11-19:53.
20. عمر محمد إبراهيم محمد، الخطاب في مقالات «وحي الأربعين« للرافعين مقاربة تداولية، مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود، العدد 34، الإصدار الثاني، أكتوبر، 1442هـ-2021م.
21. عمر محمد إبراهيم، الخطاب الحجاجي في مقالات وحي الأربعين للرافعي، مقاربة تداولية، مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود، العدد 34، الإصدار الثاني، أكتوبر، 1442هـ-2021م.
22. عيشـــة بنت إبراهيم الحســـني، تداخل الأنواع الأدبية في مقالات وحي القلم للرافعي، رســـالة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في الأدب، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، اشراف: إبراهيم عبد الله البعول، 1436هـ، 1437هـ.
23. غالم عبد الصمد، بلاغة الحجاج في النص الخطابي عند محمد العمري، مجلة المجلس الأعلى للغة العربية، المجلد 24، العدد 04، السنة الثلاثي الثالث 2021.
24. غانم عبد الصـــمد، بلاغة الحجاج في النص الخطابي عند محمد العمري، مجلة اللغة العربية، المجلد 24، العدد 04، السنة: الثلاثي الثالث 2021.
25. فريدة مقلاتي، تجليات الســـخرية في مقال «إبليس ينهى عن المنكر« لمحمد البشـــير الإبراهيمي، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية، جامعة برج بوعريريج، العدد 02 مارس 2020.

26. قردان الميلود، أدب السخرية في الأندلس، مجلة المعيار، المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي، المجلد 4، العدد 7، 30-06-2013.
27. كمال الزماني، حجاجية القيم في خطبة الوداع، مجلة أبوليوس، العدد 01، المجلد، 06، جانفي 2019.
28. محمد السعيد الزاهري، جريدة البرق، العدد 03، الاثنين 17 رمضان 1345هـ-21 مارس 1927م.
29. محمد السعيد الزاهري، جريدة البرق، العدد 08، الاثنين 23 شوال 1345هـ-25 أفريل 1927م.
30. محمد الناصر كحولي، الحجاج بالوصف: هنشير اليهودية لعبد القادر بن الحاج نصر أنموذجا، مجلة آداب وإنسانيات الصادرة عن الجمعية التونسية للدراسات الأدبية والإنسانية، ع07-08، 2019.
31. محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، العدد 2، المجلد 40، أكتوبر ديسمبر، 2011.
32. محمد زيتون، السخرية الفلسفية من الحوار السقراطي إلى الجدل الهيجلي، مجلة نزوى، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة، مسقط، عمان، العدد 76، أكتوبر 2013.
33. محمد سعيد العريان، مصطفى صادق الرافعي، مجلة الرسالة، 18 -04-1938م.
34. محمد علي النومان، سخرية سقراط، مجلة الخليج، 29 مارس 2016.
35. مختار قطش، السخرية عند الجاحظ، مجلة العلم الإنسانية، المجلد الأول، العدد الثاني، 30-09-2007.
36. مفدي زكريا، إلى البلبل الزعلان، جريدة الأمة، ع 101، (08-12-1936م).
37. ميشال فوسيل، هيغل، كيركغارد والسخرية المعاصرة، مجلة كلمن، فصلية ثقافية، عدد 08، خريف 2013.
38. نادية كتاف، خطاب السخرية في أدب العرب إبان عصر القوة، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية ب /قسم الآداب واللغات العدد 21، جانفي 2019.

- **المواقع الإلكترونية:**

1- أيمن أبو مصطفى، تأصيل الحجاج في البيئة العربية، بحث منشور على موقع تفسير، بتاريخ: 29/03/2013, 02:53 pm الجمعة، 18 جماد الأول 1434 هـ، رابط المقال: تأصيل الحجاج في البيئة العربية: إعداد الباحث أيمن أبومصطفى - ملتقى أهل التفسير (tafsir.net)

2- هذا الجدول مستفاد من درس الدكتور: جميل عبد المجيد، الأستاذ بجامعة حلوان، على قناته: النقد الأدبي في شبكة اليوتوب، الرابط:
(The new Rhetoric) (30)خلاصة نظرية بيرلمان في الحِجاج ( الخطابة الجديدةYouTube -

3- إزدشير سليمان، كيفية تفكيك العالم، موقع الفلق، تاريخ النشر: 2021/07/12. كيفية تفكيك العالم – مجلة الفلق الإلكترونية(alfalq.com)

4- عباس محمود العقاد، سماسرة الأدب -مجلة الجهاد -21 مارس 1933م. ينظر الموقع:
عباس محمود العقاد: سماسرة الأدب - مجلة الجهاد - 31 مارس 1933(abbasaqqad.blogspot.com)

- **المراجع باللغة الأجنبية:**

- **المعاجم:**

1. Le Robert ،dictionnaire de français ،(éd) Martyn Back et Silke Zimmermann ،Paris, 2005.

2. Jean Dubois et autre : dictionnaire de 'linguistique et des sciences du langage, sous la direction de : Jean Dubois, paris, Ed la rousse, 2012.

- **الكتب:**

1. Linda Hutcheon, irony edge, London and New York, 1995.

- **المجلات:**

1. Richard Chin, the Science of Sarcasm? Yeah, Right, November 14, 2011.
2. Joseph Tepperman, David Traum, and Shrikanth Narayanan, «YEAH RIGHT«: SARCASM RECOGNITION FOR SPOKEN DIALOGUE SYSTEMS, INTERSPEECH 2006 – ICSLP, September 17-21, Pittsburgh, Pennsylvaniam.
2. Ida lucia machado, irony as Communicative and Argumentative Strategy / A ironia como estratégia comunicativa e argumentativam Bakhtiniana, São Paulo, 19, Jan./Jul. 2014.

# الفهرس

# الفهرس


| الموضـــــــوع | رقم الصفحة |
|---|---|
| المقدمة | أ-ز |
| الفصل التمهيدي: الحجاج مفهومه ومساره التاريخي | |
| 1- تمهيد: | 07 |
| 2- مفهوم الحجاج: لغة: | 10 |
| 3- الحجاج في القرآن الكريم | 13 |
| 4- الحجاج في المعجم الغربي | 14 |
| 5- مفهوم الحجاج اصطلاحا: | 15 |
| 6- الحجاج عند العرب القدامى: | 19 |
| أ- الجاحظ: | 20 |
| ب- عبد القاهر الجرجاني | 24 |
| ج- ابن وهب | 26 |
| د- عبد الرحمن بن خلدون | 29 |
| هـ- القرطاجني | 30 |
| 7- الحجاج عند العرب المحدثين: | 30 |

| | |
|---|---|
| أ- عند طه عبد الرحمن: | 30 |
| ب- عند عبد الله صولة | 32 |
| ت- عند محمد العمري | 35 |
| ث- عند حمادي صمود | 38 |
| 8- الحجاج عند الغرب: | 42 |
| أ- الحجاج بين السفسطائيين وأفلاطون | 43 |
| ب- الحجاج عند أرسطو: | 48 |
| ج- الحجاج عند شاييم بيرلمان وأولبريشت تيتيكا | 51 |
| د- الحجاج عند أوزوالد ديكرو وجون كلود أنسكومبر | 59 |
| 1- المواضع الحجاجية | 62 |
| 2- السلالم الحجاجية | 62 |
| 3- القرائن الحجاجية | 64 |
| 4- العوامل الحجاجية | 64 |
| 5- الروابط الحجاجية | 64 |
| 6- الاتجاه الحجاجي | 64 |
| 7- القسم الحجاجي | 65 |

| | |
|---|---|
| 8- القوة الحجاجية | 65 |
| هـ- الحجاج عند ميشال مايير | 66 |
| 9- تقنيات الحجـاج وآلياتــه | 70 |
| أ- الآليات اللغوية الصرفة | 72 |
| ب- الآليات البلاغية | 74 |
| ت- السلم الحجاجي | 76 |
| ث- الروابط والعوامل الحجاجية | 78 |
| 10- ما الذي يدفعنا للحجاج | 82 |
| الفصل الثاني: السخرية مفهومها وتاريخها | |
| 1- تمهيد: | 85 |
| 2- لماذا نسخر | 85 |
| 3- مفهوم السخرية | 88 |
| أ- السخرية لغة | 88 |
| ب- الشرك المعجمي في مصطلح السخرية | 92 |
| ج- السخرية في الاصطلاح | 93 |
| 4- مفهوم السخرية في الدرس النقدي القديم | 97 |

| | |
|---|---|
| **1- عند اليونان والرومان:** | 97 |
| **أ- عند سقراط** | 97 |
| **ب-السخرية عند أرسطو** | 99 |
| **ت-السخرية عند سوفوكليس** | 99 |
| **ث-السخرية عند ديوجين** | 101 |
| **2- السخرية عند اللاتينيين** | 102 |
| **3-السخرية عند الرومان** | 102 |
| **4-السخرية في الفلسفة الحديثة:** | 103 |
| **أ- السخرية عند فولتير** | 103 |
| **ب-السخرية عند شلينج** | 104 |
| **ت-السخرية بين هيجل وكيكجارد** | 105 |
| **ث-السخرية عند نيتشة** | 108 |
| **5- السخرية عند النقاد والبلاغيين العرب:** | 110 |
| **أ- في العصر الجاهلي** | 111 |
| **ب-السخرية في صدر الإسلام** | 114 |
| **ج- السخرية في العصر الأموي:** | 116 |

| | |
|---|---|
| د- السخرية في العصر العباسي | 122 |
| - الجاحظ | 123 |
| هـ- السخرية في العصر الأندلسي | 129 |
| و- السخرية في العصر المملوكي والعثماني | 133 |
| ي-السخرية في العصر الحديث | 135 |
| • السخرية عند العلامة محمد البشير الإبراهيمي | 136 |
| • السخرية عند محمد السعيد الزاهري | 140 |
| • السخرية عند مفدي زكريا | 145 |
| • السخرية عند المازني | 147 |
| • السخرية عند الرافعي | 152 |
| 6- المبحث الثالث: أنواع السخرية: | 155 |
| • السخرية الإيجابية: | 155 |
| • السخرية السلبية | 155 |
| • السخرية الانتقادية | 156 |
| • السخرية المتبادلة | 156 |
| • السخرية الصلفة | 156 |

| | |
|---|---|
| • السخرية العقلية | 156 |
| • السخرية الاجتماعية | 156 |
| 7- أساليب السخرية | 158 |
| • الاستفهام الساخر | 157 |
| • الرد بالمثل | 158 |
| • اللعب بالألفاظ | 159 |
| • اللعب بالمعاني | 159 |
| • الكناية | 160 |
| • التورية | 162 |
| • التعريض | 163 |
| • المبالغة | 163 |
| 8- تشكل السخرية وأهدافها | 164 |
| 9- بين الحجاج والسخرية أو (حجاجية السخرية) | 168 |
| الفصل الثالث: البعد الحجاجي في نقد الرافعي الساخر لطه حسين (بحث في الآليات والتقنيات) | |
| أ- تاريخ المعركة الأدبية والنقدية بين الرافعي وطه حسين | 171 |

| | |
|---|---|
| 6- مقال شعراء العصر | 172 |
| 7- مع الجامعة المصرية مع الجامعة المصرية، وتألف كتاب تاريخ آداب العرب: | 174 |
| 8- كتاب حديث القمر | |
| 9- رسالة في العتب | 178 |
| 10-كتاب رسائل الأحزان | 179 |
| ب- معركة الشعر الجاهلي | 181 |
| 1- كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين | 181 |
| 2- تأليف الرافعي كتاب تحت راية القرآن | 182 |
| 3- مقالات كتاب تحت راية القرآن: | 183 |
| • مقالات الرافعي | 183 |
| • الرد على كتاب في الشعر الجاهلي | 185 |
| 11- منهج الرافعي في كتاب تحت راية القرآن والقضايا التي ناقشها | 186 |
| • المنهج | 187 |
| • قضية الانتحال | 192 |
| • اللهجات العربية | 198 |
| • شكه في شعر شعراء سماهم | 203 |

| | |
|---|---|
| 12- مسلك الرافعي في رده على طه حسين | 210 |
| المبحث الثاني: البعد الحجاجي في نقد الرافعي الساخر لطه حسين (بحث في الآليات والتقنيات) | 218 |
| 1- تمهيد: | 218 |
| 2- منطلقات الحجاج عند الرافعي مع طه حسين | 220 |
| أ- الوقائع والحقائق | 222 |
| ب- الافتراضات | 226 |
| ت- القيم والهرميات | 231 |
| 3- آليات الحجاج الساخر عند الرافعي مع طه حسين: | 237 |
| أ- الآليات شبه المنطقية: | 239 |
| - التناقض وعدم الاتفاق | 240 |
| - التماثل والحد في الحجاج | 245 |
| ب- الحجة القائمة على العلاقة الرياضية | 249 |
| - حجة التعدية | 249 |
| - تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له | 252 |
| - حجة الاحتمال | 253 |
| ج- الحجج المؤسسة على بنية الواقع | 253 |

| | |
|---|---|
| - الحجة التداولية | 254 |
| - حجة الاتجاه | 255 |
| د- الآليات البلاغية | 256 |
| - حجاجية الاستعارة | 258 |
| - حجاجية التشبيه | 264 |
| هـ- حجاجية النقد المثلي عند مصطفى صادق الرافعي | 268 |
| • مفهوم المثل: | 269 |
| • كليلة ودمنة: (نسخة الأديب مصطفى صادق الرافعي) | 271 |
| • استراتيجيات الحجاج في كليلة ودمنة للرافعي | 275 |
| أ- الحوار الحجاجي | 277 |
| - أطراف الحوار | 277 |
| - قاعدة الكم | 279 |
| - قاعدة الكيف | 280 |
| - قاعدة الملاءمة | 281 |
| - قاعدة الجهة | 282 |

| | |
|---|---|
| الفصل الرابع: البعد الحجاجي في نقد الرافعي الساخر للعقاد (بحث في الآليات والتقنيات) | |
| أ- بوادر الخصومة وأسبابها | 284 |
| 1- تأليف الرافعي تاريخ آداب العرب | 284 |
| 2- نقد شعر شوقي | 285 |
| 3- مقال الرافعي الشعر العربي في خمسين سنة | |
| 4- تأليف كتاب إعجاز القرآن والبلاغة النبوية | 289 |
| 5- كتاب أسرار الإعجاز | 291 |
| 6- معاناة الرافعي في عالم الأدب والنشر | 293 |
| 7- أسباب معركة السفود ودواعيها | 293 |
| 8- منهج الرافعي في سفافيده | 297 |
| 9- أسلوب مقالات على السفود ومضمونها | 299 |
| 10- نقد كتاب ابن الرومي | 304 |
| 11- نقد ديوان وحي الأربعين | 308 |
| البعد الحجاجي في خطاب النقد الساخر نقد الرافعي للعقاد (بحث في الآليات والتقنيات) | 317 |
| 1- تمهيد | 317 |

| | |
|---|---|
| 2- منطلقات الحجاج عند الرافعي مع العقاد | 317 |
| أ- الوقائع والحقائق | 319 |
| ب- الافتراضات | 322 |
| ج- القيم | 323 |
| 3- آليات الحجاج في نقد الرافعي للعقاد: | 325 |
| أ- الآليات البلاغية: | 326 |
| • حجاجية الاستعارة | 326 |
| • حجاجية التشبيه | 332 |
| • الحجج المؤسسة على بنية الواقع | 338 |
| 1- الحجة الغائية | 339 |
| 2- حجة الاتجاه | 339 |
| 3- حجة التعايش | 340 |
| • الحجج المبنينة للواقع | 341 |
| 1- الشاهد | 341 |
| 2- المقارنة | 342 |
| • العلاقات الحجاجية: | 343 |

| | |
|---|---|
| 1- علاقة التتابع | 343 |
| 2- العلاقة السببية | 343 |
| 3- علاقة عدم الاتفاق | 345 |
| ج- حجاجية البديع: | 346 |
| 1- الطباق | 347 |
| د-الحكاية المثلية في نقد الرافعي للعقاد | 351 |
| 1- الوصف | 352 |
| 2- التشويق بالحجاج: | 354 |
| 3- إيقاظ المشاعر وتوجيهها | 358 |
| 4- المثل قوة حجاجية | 361 |
| 5- الحوار الحجاجي | 363 |
| أ- أطراف الحوار | 363 |
| - قاعدة الكم | 366 |
| - مبدأ الكيف | 366 |
| - قاعدة الملاءمة | 366 |
| الخاتمة | 368 |

| | |
|---|---|
| **المصادر والمراجع** | 375 |
| **ملخص باللغة العربية والإنجليزية** | A |
| **الموضـــــــوع** | **رقم الصفحة** |
| **المقدمة** | أ–ز |
| **الفصل التمهيدي: الحجاج مفهومه ومساره التاريخي** | |
| **9- تمهيد:** | 07 |

**ملخص:** تندرج هذه الدراسة ضمن مباحث الحجاج، وبالتحديد حجاجية السخرية في أدب مصطفى صادق الرافعي، في نقده لعلمين من أعلام الأدب هما: طه حسين والعقاد، فتطرقت لمباحث الحجاج والسخرية مفهوما وتاريخا في القديم والحديث، لنجيب على إشكالية مهمة في البحث وهي: ما العلاقة بين الحجاج والسخرية، وكذا إشكالية لماذا نسخر؟، وكيف ينحو النقد الأدبي نحى الحجاج الساخر، كما تطرقنا إلى فصليين أخريين الأول منهما تطرقنا فيه لمعركة الرافعي مع طه حسين، خاصة معركة الشعر الجاهلي، مذيلا بمباحث تطبيقية تقصينا فيها استراتيجيات الحجاج في خطاب النقد الساخر عند الرافعي من منطلقات وآليات وغيرها، وكذا الفصل الأخير مع العقاد، حيث تطرقنا فيه إلى معركته النقدية معه، خاصة معركة على السفود، لنتبعه بمباحث تطبيقية تطرقنا فيه للحجاج الساخر في الخطاب النقدي لدى الرافعي، من آليات بلاغية ومنطقية، وكذا ما يعرف بالنقد المثلي والعلاقات الحجاجية. لنقف على حدود الخطاب النقدي الساخر وما تميز به من قوة حجاجية وظفها فيه، واستعان عليها بآليات عديدة نحى فيها منحى بياني كالاستعارة وغيرها، أو ابتكر فيها طرائق جديدة من مثل النقد المثلي، والآليات المنطقية وشبه المنطقية، ليعزز بها من قوة ردوده في المعارك التي خاضها ضد خصومه.

**Abstract:** This study falls within the investigations of pilgrims, specifically the argumentation of satire in the literature of Mustafa Sadiq Al-Rafei, in his criticism of two prominent figures of literature: Taha Hussein and Al-Akkad. And satire, as well as the problem of why we mock?, and how literary criticism tends towards the satirical pilgrims, as we touched on two other chapters, the first of which dealt with the battle of Al-Rafi'i with Taha Hussein, especially the battle of pre-Islamic poetry, appended to applied investigations in which we investigated the strategies of pilgrims in the satirical criticism discourse of Al-Rafi'i from Starting points, mechanisms, and others, as well as the last chapter with Al-Akkad, in which we touched on his critical battle with him, especially the battle over the ships, to be followed by applied investigations in which we touched on the satirical pilgrims in the critical discourse of Al-Rafi'i, from rhetorical and logical mechanisms, as well as what is known as homosexual criticism and argumentative relations. Let us stand on the limits of the satirical critical discourse and what distinguished it from the argumentative power he employed in it, and he used it with many mechanisms in which he gave a graphic approach such as metaphor and others, or invented new methods such as homosexual criticism, and logical and quasi-logical mechanisms, to enhance the strength of his responses in the battles he fought. against his opponen