مجلة أبوليوس
المجلد 09 العدد 01 – جانفي 2022
الصفحات: 296- 315

التقنيات الحجاجية عند بيرلمان وتيتيكاه ومقاصدها التداولية

The Argumentative Techniques of Perelman and Tyteca and their Pragmatic intentions

عبد الغاني تريكي*
جامعة خنشلة (الجزائر)
triki.abdelghani@univ-khenchela.dz
مخبر الانتماء: المتخيل النقدي المعاصر والدراسات الحداثية في الفكر واللغة والأدب

تاريخ الاستلام: 2021/11/10 تاريخ القبول: 2022/01/24 تاريخ النشر: 2022/01/31

ملخص البحث:

تعرض الباحثان بيرلمان وتيتيكاه في مصنفهما حول الحجاج الموسوم بـ"مصنف في الحجاج: البلاغة الجديدة"، إلى طرائق الوصل أو الاتصال وطرائق الفصل أو الانفصال. وسنعرض في هذا المقام لأهم الطرائق الاتصالية الشاملة لكل الحجج التي اهتم بها الإرث الأرسطي ومقاصدها التداولية في الخطاب بوصف هذا الأخير مجالا واسعا للحجاج، إذ يستعين بها المحاجج لإثبات فكرة ما أو إفحام الخصم ودحض رأيه والدفع به إلى تغيير سلوكه ومعتقده من خلال قيمتها وتأثيرها، وتتمثل تحديدا في الحجج المؤسسة على بنية الواقع والحجج المؤسسة لبنية الواقع، وهي حجج يكون فيها ما يصدق على المقدمات يصدق بالضرورة على النتائج.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، الحجاج، السلطة، النموذج، الاستعارة.

Abstract:

Both of scholars Perelman and Tyteca dealt with connection and junction procedures, as well as disjunction and rupture procedures in their work on argumentation entitled "Treaty of argumentations: New Rhetoric". In the same vein, we present the holistic comprehensive communicative procedures for all the arguments inherent to the Aristotelian heritage and their pragmatic purposes in discourse, as a wide field for argumentation. They are specifically used to dispute an idea or discredit a foe pushing him to amend his behaviour and belief through its worth and effect. These arguments are backed up with reality structures, and others to form structures of reality. This kind of arguments overlap credited postulates that necessarily line up with effects.

Keywords: Discourse, argumentations, authority, model, metaphor.

* المؤلّف المراسل

مقدمة:

اهتم **بيرلمان وتيتيكا** بالتقنيات الحجاجية وهي التي تعبر عن الوسائل اللغوية (التكرار، أفعال الكلام، المؤشرات المقامية والشواهد الجاهزة...) والوسائل المنطقية (التعريف، التقسيم، التحديد، التعدية...) والوسائل البلاغية (حجاجية الصورة، المجاز...) والوسائل الحجاجية (العوامل والروابط الحجاجية...) التي يتزود بها المحاجج أثناء تبادله الحجاجي من أجل جعل العقول تسلم بما يعرض عليها، وبالتالي دفع المتلقي إلى الإقدام أو الإحجام. وقد عرف **بيرلمان** التقنيات الحجاجية بأنها عبارة عن "قوالب لها أدوارها التي تنظم العلاقات بين الحجج والنتائج أو تعين المخاطب على تقديم حجة بالطريقة التي تناسب السياق".[1]

وتكمن أهمية هذه التقنيات في توجيه المخاطب الوجهة التي يريدها المتكلم والتأثير في درجة إقناعه ومن ثم سيكون الغرض من الحجاج هو الانتقال من التصور الأرسطي القائم على الإقناع إلى التصور البيرلماني القائم على الاقتناع الذي يكون أكثر حرية ومعقولية، حيث يزول كل فعل قائم على الإجبار والتحريض والقسر والفرض. ويتميز الحجاج عند بيرلمان: 1- أنّه يتوجه إلى مستمع. 2- أن يعبر عنه بلغة طبيعية. 3- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية. 4- لا يفتقر تقديمه إلى ضرورة منطقية. 5- نتائجه ليست ملزمة.[2]

أولا - الحجج المؤسسة على بنية الواقع

ترتكز هذه الحجج على الواقع، فهي "لا تعتمد على المنطق، وإنما تقوم على التجربة"،[3] كما لها بعد شبه عقلاني تستمده من بعض الصيغ المنطقية والرياضية. إضافة إلى أنّها تتأسس "على علاقات حاضرة بين الأشياء المكونة للعالم، فالحجاج هنا ما عاد افتراضا وتخمينا، بل أصبح تفسيرا وتوضيحا، تفسيرا للأحداث والوقائع وتوضيحا للعلاقات الرابطة بين الواقع وأشيائه".[4] إنّ هذه الحجة التي يسميها **بيرلمان** بالقائمة على بنية الواقع "تقتضي ترابطًا بين عناصر الواقع الذي يرتكز إليه من أجل الحجاج، فاستخدام هذه الحجة يعني إذًا التوضيح بصورة جلية للرابط بين القضية التي يتم الدفاع عنها وعنصرا مقبولا سلفا لدى المتلقي، هذا الرابط يجب أن يكون معطى مسبقا ولا يتم خلقه وإيجاده عند الحاجة".[5] وهذا ما عناه **عبد الله صولة** بأنّ هذا النوع من الحجج القائمة على بنية الواقع "يستخدم الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلم بها وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلَّمًا بها، وذلك يجعل الأحكام المسلّم بها والأحكام غير المسلّم بها عناصر تنتمي إلى كلّ واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون أن يسلّم بالآخر".[6] ويقول **بيرلمان**: "بمجرد ما يتم الجمع بين عناصر من الواقع في علاقة معترف بها، يصبح من الممكن أن نؤسس عليها حجاجًا يسمح بالمرور مما هو مقبول إلى ما نسعى لجعله مقبولا".[7] ليتساءل **بيرلمان** عن كيفية تقديم هذه الحجج المتعلقة بالواقع، ومن يؤسس الاعتقاد بوجودها، ليخلص إلى أنّها تكون محلّ قبول واتفاق من قبل المتلقي، إذ يتخذ المتكلم هذه الحجج منطلقا لإقناع مستمعه والتأثير فيه عن طريق تأسيس مرجعية واقعية له.

إنّ هذه البنية المتعلقة بالواقع "لا تصف الواقع وصفا موضوعيا، وإنّما هي طريقة في عرض الآراء المتعلقة بهذا الواقع، ويمكن أن تكون هذه الآراء وقائع أو حقائق أو افتراضات".[8]

وقد ميّز **بيرلمان** بين صنفين كبيرين من الحجج القائمة على بنية الواقع وفقا للرابط هما: حجج الاتصال التتابعي (liaisons de succession) وحجج

الاتصال التواجدي (liaisons de coexistence)، حيث يمثل الصنف الأول "العلاقات بين الظواهر ذات المستوى المشترك"؛[9] أي الربط بين مظاهر من مستوى واحد كالعلاقة بين الظاهرة وبين نتائجها أو مسبباتها. أمّا الصنف الثاني "فهو الذي يستند على كلمات من مستويات غير متساوية، كعلاقة الجوهر بتمظهراته"؛ [10] أي الربط بين أطراف متفاوتة المستوى من قبيل الشخص وأعماله أو بين الجماعة وأفرادها فنصبح إزاء علاقات التعايش.

1-- حجج الاتصال التتابعي

أ- الوصل السببي

يصنف الوصل السببي ضمن روابط التتابع، تربط بين الأحداث وتفسر العلاقات الحاصلة بينها، إضافة إلى أنّها حجة تستخدم في تبرير الأحداث وتدعيم المواقف، ويمثل لها **أوليفي روبول** بقوله: "إذا كان جيش ما يملك دائما معلومات دقيقة حول العدو فإنّنا نستنتج أنّ مصلحة المخابرات عنده ممتازة وسيكون الأمر كذلك دائما".[11] ويمكن أن نمثل بـ: "إنّ هذه الدائرة الاستخباراتية جيدة؛ ذلك لأنّ الجيش الذي تنتمي إليه قد انتصر في جميع المعارك".[12] يوجد في هذه العلاقة؛ علاقة بين سبب ونتيجة لكنّها حالة نسبية، لأنّ الجيش يمكن له أن ينتصر في المعارك لأسباب أخرى من دون الحاجة لدائرته الاستخباراتية.

ولقد صنف كل من **بيرلمان وتيتيكاه** ثلاثة ضروب من الحجاج:

* حجاج يرمي إلى الربط بين حدثين متتابعين بواسطة ربط سببي، فيدل على أنّ ما بعدها مسبب عمّا قبلها ومترتب عليه؛ أي إنّ السبب يذكر أولا ثم تذكر النتيجة ورابط يربط بينهما من قبيل: ذاكر فتنجح، فالمذاكرة سبب في النجاح، أو في مثل قولنا: لا تدنُ من الأسد فتسلم، لأنّ عدم الاقتراب من الأسد يؤدي إلى السلامة، ومن ذلك قوله تعالى: «فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ»؛[13] أي قضى عليه بسبب وكزه، أو في مثل قوله تعالى: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ»؛[14] أي فتاب عليه بسبب تلقيه كلمات، ويمكن التمثيل أيضا: يلاقي الثوب النار فيحترق أي احترق الثوب بسبب ملامسته للنار.

* حجة ترمي إلى أن يستخلص من حدث ما وقع سبب أحدثه وأدى إليه، وبالتالي يهدف هذا الحجاج إلى تحديد آثار ظاهرة معينة أو حدث ما، في مثل قولنا: لم أكن أعرف أنّه كان هناك امتحان، لأنّني لم أحضر إلى المحاضرة أمسِ، ومثل: نجح لأنّه ذاكر، أو مثل غليان الماء لأنّه تعرض للحرارة؛ أي إنّ النتيجة تذكر أولا ثم يذكر السبب، وعند قولنا: تحرك الخاتم لأنّ الأصبع قد تحرك، فلأنّنا نعلم يقينا أنّ حركة الخاتم ناتجة ومتفرعة عن حركة الأصبع.

* حجاج يرمي إلى تقييم حدوث ما بواسطة نتائجه؛ أي إنّ السبب أثر لنتيجة لا سببا مؤديا لها على نحو: هو يذاكر دروسه فسينجح، أو كأن نقول: هذا الرجل كريم سوف يعطي السائل، وهنا الجملة تعتمد على المستقبل وهو حدث العطاء، لأنّ السبب هو الكرم.

وهذه الضروب الثلاثة في الربط السببي يكون فيها المرور في اتجاهين: من السبب إلى النتيجة ومن النتيجة إلى السبب.

وعموما تكثر الحجة السببية في الخطابات المتجهة غاياتها صوب الإقناع، فهي "ذات حمل إقناعي وفعل حجاجي ينسجم بتوظيفها الخطاب وتتضاعف قوته وتبنى الأحكام الأخلاقية والعيارات القيمية على مبدأ إبراز مكانة تلك المآلات من نجاعة الأسباب أو استقامة النتائج".[15]

ب- الحجة البرغماتية (l'argument.pragmatique): يعرف **بيرلمان** الحجة

النفعية كالتالي: "أسمّي حجة نفعية حجة النتائج التي تقيم فعلا أو حدثا أو قاعدة أو أي شيء آخر تبعا لنتائجه الإيجابية أو السلبية".[16] فالنتيجة إذن هي معيار الحكم على حسن ذلك العمل والأخذ به أو قبحه، وبالتالي تركه، وهذا ما يعلل تسميتها بالبرغماتية النفعية وذلك اعتمادا على نفع القضية أو ضرها، فهي بالنسبة إلى **بنتام** (Bentham) الحجة الوحيدة الصالحة حين يتعلق الأمر بتبني معيار ما.[17] إضافة إلى أنّها تربط قيمة السبب بقيمة نتائجه، هذه السياسة جيدة؛ لأنّ نتائجها المتوقعة جيدة، وفي هذه الحالة يتعلق الأمر كما يقول **بيرلمان** بالانتقال من قيمة مرتبطة بالثمرة إلى قيمة مرتبطة بالشجرة.[18]

ويقول **علي الشبعان** موضحا استراتيجية الحجة النفعية وغايتها والخطابات الأكثر استفادة منها: "تدمج هذه الحجة ضمن دائرة الحجج السببية، فهي هيئة من هيئاتها وصورة من صورها، ومدارها على تغيير حدث أو تقويم حقيقة من خلال نجاعة النتائج أو استقامة الأسباب، وهذا النوع من الحجج ظاهر في المتون التفسيرية كلّها نظرا إلى أنّ كلّ مفسّر وهو يكشف خباء المعنى منشغل بصدقية قوله، مأخوذ بقوة برهانه، لذلك تغدو الحجة النفعية عنصرا استراتيجيا في حركة الخطاب".[19]

ج- حجة التبذير (l'argument de gaspillage):

ترتكز حجة التبذير على مقولة **بيرلمان**: "بما أنّنا شرعنا في إنجاز هذا العمل، وضحّينا في سبيله بما لو أعرضنا عن تمامه لكان مضيعة للمال والجهد فإنّه علينا أن نواصل إنجازه".[20] والمقصود من كلام **بيرلمان**؛ الحثّ على مواصلة إنجاز العمل الذي شرع فيه الشخص والحرص كلّ الحرص على استثماره وعدم التوقف وإلاّ كان مضيعة للجهد، وبما أنّك اجتهدت منذ بداية الدراسة لتحضير اجتياز شهادة البكالوريا، فلابد من مواصلة هذا الجهد وإلاّ لضاع جهدك عبثا وتكون بذلك قد رسبت، ويعطينا **أوليفي روبول** أمثلة واضحة عن ما قاله **بيرلمان** بقوله: "القائد يعلن وجوب مواصلة الحرب وإلاّ فإنّ جميع الموتى قضوا عبثا، ووجوب الاستمرار في منح القروض للدول المثقلة بالديون، وإلاّ فإنّ إفلاسها سيلغي كل دفع ممكن، أو أيضا أنّ كلّ واحد يلزمه استخدام مواهبه الفطرية فينبغي استعمال هذه الإمكانيات على أوسع نطاق ممكن، ووجوب التصويت لانتخاب شخص ما لأجل ألاّ يهدر المرء صوته".[21]

وتعتمد هذه حجة أيضا من قبل القصاص والوعاظ بدعوة الناس إلى التقرب من الله وترك المعاصي، ونصح السلاطين والحكام وذلك باستغلال مواهبهم الكلامية، وخبراتهم التأثيرية ونفاذ قولهم في القلوب ولقاءاتهم المستمرة مع الجمهور، مؤكدين أنّ باب التوبة مفتوح أمامهم، فلماذا يبددون هذه الفرصة؟ على أنّ مهمة الوعاظ في التأثير قد تكون ضئيلة، فقد تحدث **أبو حامد الغزالي** (ت505هـ) في كتابه (المنخول) أنّ واعظا عقد مجلس وعظ وفيه ناس كثيرون فأسلم على يده طفل نصراني فقال: نصبنا فخا وأصبنا فرخا".[22]

ويتم استعمال حجة التبذير/التبديد حين تقوم بالربط بين نصيحة سابقة وأعمال لاحقة، هذا الشكل من الاستدلال هو الذي يستعمله **بوسيي** (Bossuet) في خطبه الدينية، فقد كان يدعو المذنبين إلى التوبة مؤكدا أنّ تضحية المسيح ستذهب هباء إذا لم يفعلوا ذلك.[23]

وعليه فإن استراتيجية التبذير تتجلى بصورة واضحة في المخططات الدينية وتعتمد على قوتها الإقناعية في محاولة استجلاء المعاني والافتراضات المضمرة في بنياتها اللسانية.

د- حجة الاتجاه L'argument de direction

تـدمج هـذه الحجـة ضـمن وجـوه الاتصـال التتـابعي، لأنّ عناصـرها متعالقـة فيمـا بينهـا علاقـة سبب ونتيجة، وتقوم حجة الاتجاه "على رفض أمر حتى لـو سلمنا أنّه غير ضارّ أو حسـن في ذاتـه، لأنّه سـيكون وسـيلة غايـة لسـنا نريـدها".[24] فالاهتمـام بالطفل بالتدليل المفرط وإغراقه بالعاطفة والرعاية ليس سيئا في ذاته، ولكن يرفضه بعض الآباء، لأنّه يـؤدي إلى نتيجـة سـلبية على نحـو شـعوره بضـعف إحساسه بـالأمن والطمأنينة بعيدا عـن والديه، وقد تنمـو عنـده حـبّ الـذّات فيصـبح بـذلك ديكتـاتورا صغيرا يحب السيطرة على كل من حوله. ومثال ذلك أيضا ما أورده **أوليفي رويول** بقوله: "إذا رفعنا أجرة كتّـاب المحكمـة الهزيلـة فـإنّ جميـع المـوظفين سـيطالبون تـدريجيا برفـع أجـورهم".[25] ويمكـن أن نمثـل بحجـة الاتجـاه المبنيـة على الإقنـاع بـرفض الوالـدين زواج ابنتهمـا مـن شـاب فقير، مبـدئيا لا اعتـراض عليـه في ذاتـه، ولكـن رفضـهما بسـبب إشفاقهما على ابنتهما من اختبار قسوة الحياة.

ويضـيف **عبـد الله صـولة** أنّ هـذه الحجـة "تتمثل أساسا في التحذير من مغبّة اتباع سياسة المراحل التنازلية كقولنا: إذا تنازلت هذه المرة وجب عليك أن تتنازل أكثر في المرة القادمة والله أعلم أين سـتقف بـك سياسـة التنـازل هـذه.[26] ومـا يتردد مـن أطروحـات الأرض مقابـل السـلام إلاّ دليـل علـى سياسات التنازل التي يقوم بها الحكام العرب لليهود لعـنهم الله، ولا نـدري إلى أيـن ستفضـي بهـم هـذه التنـازلات؟ فقد ينطلق التنازل بسيطا ثم يتحول إلى استسلام، فحجة الاتجاه "يمكن أن تستخدم كلّما قدّم هدف ما على أنّه مرحلة تمهد للسير في اتجاه ما".[27]

وعلى صـعيد آخـر إذا تضـاعف الأثـر السـلبي لظاهرة ما وجب التحذير من انتشارها كتحذير بعض المختصـين مـن مغبّـة انتشـار مـا يسـمى بالـدروس الخصوصية؛ فقـد تحمـل هـذه الأخيرة –على الـرغم من نفعها-عديدا من المضامين السلبية كالنفور من التعلم في نظام التعليم العادي، فينجر عنه إهمال المدرسة بكل مقوماتها التربوية والتوعوية والتعليمية، وهـذه الحجـة أطلـق عليهـا **بيرلمـان** بحجـة الانتشار(l'argument de propagation).

ومن أشكال حجة التوجيه أن تكون ظاهرة ما في ذاتها ضارة بالفرد والجماعة فتسمى بذلك بحجة العدوى (l'argument de la contagion) كأن يقال في سياق التحذير أنّ أخلاق هذا الشخص مذمومة لأنّه يقـوم بسـلوكات طائشـة، وهي حجـة توجهنـا نحـو اقتناعنـا بعـدم مجالسـة هـذا الشخص لأنّ أخلاقـه تعدي الجميع. وعليه فإنّ تبني حجة التوجيه يعتمد على ما ينتجه القول لإقناع متلق ما والتأثير فيه.

2- حجج الاتصال التواجدي

هـو نـوع مـن الحجـاج الـذي تفـرزه علاقـة التواجد/التعايش التي تربط جوهرا بتجلياته أو بين الجماعـة وأفرادهـا، يقـول **بيرلمـان**: "في حـين تـربط علاقـات التعاقـب بـين عناصـر مـن نفـس الطبيعـة بواسـطة رابـط سـببي، تجمـع علاقـات التعـايش بـين واقعتـين متفـاوتتي المسـتوى، حيـث تطـرح إحـداهما بوصـفها تعبيرا أو تجليـا للأخـرى، والنمـوذج الأصـلي لهـذه العلاقـة هـو الصـلة الموجـودة بـين الشـخص وتجلياته؛ أي ما يصدر عنه من أعمال وأحكام وما يخلفه من آثار".[28] وللحجج التواجدية عند المنظرين في حقلي الخطابة والحجاج أشكال وهي:

أ- الشخص وأعماله

تقـوم هـذه الحجـة على ربـط الـذات وصـفاتها بأعمالها، مثال: "لأنّه عالم دين لابدّ أن يصدر منه إلاّ

الخير، ولأنّه قاض لابدّ أن يحكم بالعدل، وهذا الأمر لا يتاح دائما، فالأول بشر غير معصوم من الخطأ، أما الثاني فقد نجد الكثير من القضاة يمارسون الظلم والجور، وهذه الطريقة في الحكم على شخص ما من المقايسات اللامنطقية ومن قبيل المغالطات الحجاجية. كما أنّ الصفات التي تطلق على شخص ما لا يحدّدها هو، بل تحدّد هوية من أصدر الحكم وبذلك تكون مبنية على الاتفاق المشترك بين المتكلم والمتلقي. "وهذه الحجة تقوم على شيء غير قليل من السفسطة، إذ لا معنى لثبات الشخصية عند الكثيرين، بل إنّ مسؤولية الشخص المطلقة على أفعاله ومواقفه تعني بالضرورة أنّه حرّ يفعل ما يريد".[29]

ويضيف **شاييم بيرلمان** قائلا: "إنّ الشخص وأعماله في تفاعل مستمر، بحيث يصعب الجزم في من يسبق الآخر، فإذا كانت الفكرة التي تكونها عن الشخص تبنى انطلاقا من أعماله، فإنّ هذه الأعمال تؤول تبعا للفكرة التي تكونها عنه، وكل ما يلحق ببنية الشخص يعتبر جوهريا وذا ثبات يجوز نفيه".[30]

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ اللغة والأخلاق والقانون والدين تساهم بواسطة تقنيات معينة في تقوية هذا الانطباع المتعلق بثبات الشخص، ومن أبرز التقنيات: اللقب الذي يقوي المظهر الثابت للشخص، وذلك بإسناده صفة لا زمنية للمسمى: أبو العباس السفاح، مسيلمة الكذاب، أبو جهل...[31] وهنا تصبح الفكرة التي نكونها عن شخص ما تربطه بأعماله، وهذا ما يعني وجود تفاعل بينها، بحيث يعد الأول جوهرا والثاني تجليا له.

وهنا نشير إلى أمر مهم أورده **بيرلمان** وهي مساهمة الأفعال السابقة للشخص في تكوين سمعته الطيبة أو السيئة؛ أي اعتماد هذه الجهة على ما بنى سابقا على شخص ما وتفسير ما غمض من أعماله، وهنا يصبح الشخص سياقا تؤول في إطاره أفعاله بإسنادنا إليه نية تتوافق مع الفكرة التي نكونها عليه، وفي هذه الحالة "فإنّ اللجوء إلى القصد أو النية كما يقول **عبد الله صولة** يمثل مناط الحجاج، فهو يربط العمل بصاحبه ويعيننا على فهم عمله وعلى إمكان تقويمه، وعلاقة الوصل التواجدية لا يتبع الحجاج فيها مسار عمل ← شخص، وإنما يتبع فيها أيضا مسار شخص ← عمل وهو ما أسماه بيرلمان التداخل بين العمل والشخص".[32]

ب- حجة السلطة L'argument d'autorité

من حجج الاتصال التواجدي والقائمة على بنية الواقع، "حجة السلطة"، وهي تقنية حجاجية لإثبات أطروحة ما وتأكيدها، فقد جاء في معجم تحليل الخطاب "أنّ حجة السلطة المستشهد بها، عملها تقوية خطاب يقوله المتكلم مك1 لإضفاء المشروعية أمام مخاطب مك2، على قول أو طريقة عمل بإرجاعهما إلى مصدر يعتبر كفيلا بإضفاء تلك المشروعية".[33] وانعدام القوة/السلطة للمتكلم يؤدي إلى عدم تحقيق الخطاب غايته، وبالتالي فشل الخطاب، لأنّ "معظم الشروط التي ينبغي أن تتوفر كي يعمل الإنجاز الكلامي عمله تنحصر في مدى التلاؤم بين المتكلم أو وظيفته الاجتماعية، وبين ما يصدر عنه من خطاب، وأي أداة للكلام سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادرا عن شخص يملك سلطة الكلام".[34] ومن ذلك قول الحسن بن علي لأبيه: "أَمَرْتُكَ حِينَ خَالَفَ عَلَيْكَ طَلْحَةُ والزبَيْرُ أنْ لاَ تُكْرِهْهُمَا علَى البَيْعَةِ وأَنَا آمُرُكَ اليَومَ أنْ تُقِيلَهُمَا بَيْعَتَهُمَا وتَرُدَّ إلَى النَّاسَ أَمْرِهِمْ فإنْ رَفَضُوكَ رَفَضْتَهُم وَإنْ قَبِلُوكَ قَبِلْتَهُمْ فَإنّي وَاللهِ رَأَيْتُ الغَدْرَ فِي رُؤُوسِهِمْ وفِي وُجُوهِهِمْ النَّكَثُ والكَرَاهِيَّةُ".[35] وهنا يطلب الحسن بن علي من أبيه بفسخ بيعة طلحة والزبير

كونه يراه بأنّه أكرههما على تلك البيعة، فهو يعبّر عن رغبة بأنْ يقوم أبوه بالفعل الموجّه له، لكن ذلك الفعل لم تتوفر فيه شروطه الضرورية ليصبح حقيقة في الوجوب مادام الفعل المطلوب ليس على وجه اللزوم، فقد أصبح الفعل الإنجازي نصحا وإرشادا لا غير، ونقصد بالشروط صيغ الأمر المعروفة الدالة على الوجوب والعلو (السلطة) ينضاف إليهما سياق الموقف، وبالتّالي أخفق المتكلم إقناع مخاطَبه وقد تعارضت سلطته مع سلطة أعلى منه، وبالتالي لم يلق خطابه القبول، ودليل ذلك ردّ المخاطَب بقوله: "لاَ، وَاللهَ يَا بُنِي، وَلَكِنْ أُقَاتِل بِمَنْ أَطَاعَنِي مَنْ عَصَانِي".[36]

إنّ هذه الاستراتيجية قائمة على هيبة المتكلم ونفوذه، من أجل تقوية الفعل الإقناعي، وحمل المتلقي على تبني رأي أو سلوك ما، وهذا يعتبره **بيرلمان** يقوله: "إنّ تأثير الشخص في طريقة تلقي الآخرين لأفعاله، يمارس بواسطة الهيبة **le prestige** وهي ميزة هؤلاء الذين يحدثون عند الآخرين نزوعا طبيعيا لتقليدهم، حيث يحاكي المرء سلوكهم ويتبنى آراءهم، وهنا تكمن أهمية حجة السلطة"،[37] أضف إلى ذلك أنّ قوة حجة السلطة تزداد حينما تكون مباغتة ودون التحضير لها مسبقا من قبل المتكلم "إذ غالبا ما تكون الحجج المفاجئة هي الحجج الأكثر فعالية".[38] بخلق الصدمة لدى المتلقي حين تلقيه الخطاب وجعله عاجزا عن القيم بردود ملائمة، فتصبح المفاجئة عنصر استمالة قلوب الآخرين والتأثير في عقولهم.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ حجة السلطة لها صور عديدة ووجوه متنوعة، فتستمد فعاليتها من المكانة التي يحتلها مصدرها، "فقد تكون (الإجماع) أو (الرأي العام) أو (العلماء) أو (الفلاسفة) أو (الكهنوت) أو (الأنبياء)، وقد تكون هذه السلط غير شخصية مثل الفيزياء أو العقيدة أو الدين أو الكتاب المقدس، وقد يعمد في الحجاج بالسلطة إلى ذكر أشخاص معينين بأسمائهم على أن تكون سلطة هؤلاء جميعا معرفا بها من قبل جمهور السامعين في المجال الذي ذكرت فيه".[39]

ومن هنا تأتي حجة السلطة مدعمة حججا أخرى، "فهي ليست الحجة الوحيدة في الحجاج، وهي إلى جانب كونها حجة مركزية تأتي لتدعيم ما أدمج في الخطاب من حجج تستجمعها داخل مدارها وتستقطبها في نواة محيطها".[40]

وحجج السلطة من أضعف الحجج، لأنّه من السهل إبطالها وتفنيدها بسلطة مضادة لها، عدا سلطة الخطاب الإلهي التي تعلو جميع السلطات، لأنّ لها مرجعية واحدة وهي القرآن الكريم، ولا قول يجاري ألفاظ القرآن من حيث قوته البيانية والحجاجية وكل السلطات قابلة للنقاش ما عدا السلطة الإلهية.

ومن المعايير الأكثر استعمالا في حجج السلطة معيار الكفاءة والتي تقتضي من كل شخص يتواصل أن يكون قادرا على بناء خطابه ليرجح سلطته على سلطة الآخر.

ج- الاتصال الرمزي La liaison symbolique

من الحجج القائمة على الاتصال التواجدي الترابط الرمزي، وسبب اعتبار الرابط فيه تواجدايا "أنّ قيمة الرمز ودلالته تستمدان مما يوجد من ترابط واتصال تزامني بين الرامز والمرموز إليه، فالعلاقة بينهما علاقة مشاركة، وهي حسب ما يفهم ربما من كلام بيرلمان علاقة تبرير على عكس العلامة، فالعلاقة بين طرفيها اعتباطية كما يقول بيرلمان نفسه".[41] والترابط بين الرمز وما يوحي به لا يخضع إلى ترتيب زمني، ولهذا لا يمكن وصفه بالتتابعي، إنّهما مترابطان بكيفية وثيقة في إطار علاقة مشاركة، وهذا

ما يتضح من خلال دورهما في عملية تكوين الدلالة ونقلها إلى المتلقي، "فالرمز قانونا تأويليا يجعل الرامز كيانات سابحة في فضاء الإمكان والجواز، يحملها المؤول خواص دلالية لا تستقيم حقائق في كيانات المتقبلين إلاّ إذا رُدّت إلى أسيقة انبثاقها وعلّقت بمقامات عرضها".[42] فالرمز غالبا ما كان قناعا يلجأ إليه المتكلم لتوصيل ما يريده بسهولة للمتلقي، ويكون قابلا للتأويل والتحليل، وهو بذلك "يؤثر في الذين يقرون بوجود الاتصال بين طرفيه لكنّه لا يؤثر بأيّ وجه في الذين لا يدركون تلك العلاقة الترابطية القائمة بين طرفيه، وهو ما يعني أنّ الرمز خاص بقوم ما وبثقافة ما، ولا يصلح أن يستخدم في مخاطبة جمهور عام وهو ما يؤكد بعده اللاعقلي".[43] وما دام الرمز الخاص بقوم ما وبثقافة ما، فهو متعدد ومتجدد وغير ثابت، إذ يرتبط بالسياق الذي ورد فيه، لهذا اعتبر أحد النقاد أنّ الرمز ابن السياق، فاللون الأبيض عند بعض المجتمعات يعبر عن السلام وعند بعضهم يرمز للحزن، إنّه حجة تقوم على اختزال الأفكار والرؤى، فهو كتلة لغوية غامضة ومشفرة، وبالتالي فطبيعة الرمز ذات بعد خاص يوظفها المحاج للتأثير على متلق خاص، وهو غير مؤهل أن يقدم لمتلق عام، لأنّه يعبر -كما يقول **بيرلمان**- عن "ارتباط الأفراد بمجتمع ما، الارتباط العاطفي حتى لا نقول المقدس".[44] فالأعلام الحمراء سياسة شيوعية للتعبير عن دماء العمال والإلحاد يرمز له برمز الاستفهام(؟)، والنجمة الخماسية عند من يعتنق الديانة المسيحية تستخدم للإشارة إلى جروح المسيح الخمسة بينما هي في الدين الإسلامي تعبر عن أركان الإسلام الخمسة.

وهناك رموز عديدة انتقلت عبر التاريخ وأصبحت تعبر عن فكرة مختلفة تماما عن الفكرة التي وجدت من أجلها، فرمز السمكة كان يستخدم قديما على معان عدة أشهرها الخصوبة استنادا إلى أن شكل القوسين قريب من شكل الرحم لدى المرأة، وقد استخدم حاليا من قبل المسيحيين كرمز سري ليتعرفوا على بعضهم، فكان إذا تقابل شخصان لأول مرة رسم أحدهم القوس الأول، فإذا كان الآخر مسيحي سيفهم ويقوم برسم القوس الثاني لإخباره بأنّه هو الآخر ينتمي للمسيحية، ومثل ذلك أيضا، رمز الجمجمة والعظمتين المتصالبتين تستخدم كرمز تحذيري للسم ويتم وضعه غالبا على مادة كيميائية دلالة على الخطر. وكان هذا الرمز في القديم يرمز للقراصنة بوضعه على شراع السفينة فأصبح مقترنا بهم واستخدامه كرمز مخيف، ومن طرافة الرمز أيضا الحلزون الملون يستخدمه الحلاقون للدلالة على مقر الحلاقة الخاص بهم، ويتكون من شرائط حمراء وبيضاء تشير إلى الدم والضمادات، والفكرة التي توحي إليه أنّه قادر على احتواء الجرح والنزيف الناتج عن الحلاقة، ويختلف هذا الرمز عند الأمريكيين حيث يضاف إليه شرائط زرقاء اللون تيمنا بالعلم الأمريكي.

وقد يشير الرمز أيضا إلى اللباس الموحد الذي يعني رمز السلطة، أما القبة في المسجد أو الخيمة عند سكان البدو ترمز دائما إلى السماء.

وبناء على هذا التعدد فإنّنا نجده حاضرا على أشكال مختلفة، وما يهم في العلاقة بين الرامز والمرموز أن تكون مقبولة، "فتحقق في مسار المحاج الحجاجي نوعا من وثاقة الاعتقاد وضربا من رسوخ الإيمان بما يلقى من مفهوم وما يبسط من مقاصد يستقبلها الجمهور، استقبال الرضى والطاعة، ولا جدال ولا طعن، لأنّها كلول مجردة وكيانات مرمزة فعلها من إيحائها وسلطانها من أسمائها".[45]

ثانيا: الحجج المؤسسة لبنية الواقع

إذا كان النوع السابق من الحجج يرتكز على الواقع ويبني عليه حججه ويوضح العلاقات التي تربط بين عناصره ومكوناته؛ فإنّ هذا النوع يعيد بناء واقع جديد بخلق روابط لم يكن يراها المتلقي، وتقديمها في مقامات مناسبة، "فمنتهى الحجاج الناجع بناء واقع جديد يقنع به المحاجّ جمهوره ويرسم من خلاله معالمه الرؤيوية وهيئاته التصويرية".[46] وهذه الحجج تجمع بين وقائع مترابطة مكانيا أو زمانيا أو رمزيا، وقد وضح **محمد الولي** هذه الفكرة بالمثال التالي:[47]

- في هذا الحيّ ذبابٌ كثيرٌ، إذن هناك قمامات قريبة (تلازم بين شيئين مختلفين في نفس المكان) ⟵ تلازم مكاني.

- هذا الشخص يعاني من مرض السيدا، إذن سبقت له معاشرة جنسية غير وقائية (توزع نفس الشيء على لحظتين متعاقبتين) ⟵ تلازم زماني.

- هؤلاء المتظاهرون يحرقون العلم الإسرائيلي، إذن هم رافضون للكيان الصهيوني ⟵ تلازمٌ رمزيٌّ.

- وهذه الحجج تجلي الخفيّ من العلاقات التي ترتبط بين عناصر هذا الواقع ومكوناته من خلال التأسيس لهذا الواقع بواسطة الحالات الخاصة، أو من خلال الاستدلال بالتمثيل.

1- تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة

أ- حجة المثل

من الحالات الخاصة المثل (l'exemple) وهو نوع من الاستقراء الخطابي الذي يستحضره المحاجج في الخطابات ذات الطابع الحجاجي، لتوضيح قاعدة معروفة مسلّم بها، ويتم الاستدلال أحيانا كثيرة بناء على المفرد المعزول الذي يعتمد تعميم حكم أو فكرة معينة فيتأسس الواقع على ظاهرة مفردة يتم توسيعها، بحيث تصبح حالة عامة لا مجرد حالة خاصة، ثم الانطلاق منها وبناء الواقع عليها".[48] وقد تقتضي المحاجة به "وجود بعض الخلافات في شأن القاعدة الخاصة التي جيء بالمثل لدعمها وتكريسها فأن نقول: زيد الملك جنح للطغيان لأنّه طلب أن يكون له حرس خاص هو قاعدة خاصة يؤتى لدعمها بمثل ملكين سابقين هما عمرو والحارث، فقد طلبا حرسا خاصا وأصلحا بواسطته طاغيتين. في هذه الحالة نكون قد مررنا من حالة خاصة (زيد) إلى حالة خاصة أيضا هي (عمرو والحارث) وهو ملا يسميه بيرلمان بالحجاج من الخاص إلى الخاص".[49]

والاستقراء حيث يقدم حدين من نفس الطبيعة، بحيث يكون أحدهما أشهر من الآخر يحصل بذلك المثال، وهو ما علق عليه **أمبرتو إيكو** (Umberto Eco) بقوله: "إنّ المثال هو مجرد استقراء فهو يقيم البرهنة انطلاقا من قضيتين، إذا أُخِذتا منفصلتين فهما لا تعنيان شيئا، وإذا اجتمعتا فهما تسمحان بقيام قياس برهاني".[50]

ولابدّ أن نشير إلى أنّ المثال لا يعني الانتقال من الحالة الخاصة إلى القاعدة فقط، فهو ميدان أيضا للتشبيه، حيث يقيم المحاج علاقة بين حالة خاصة وحالة خاصة أخرى، عن طريق المشابهة، "هو استقراء بلاغي يشبه الاستقراء في المنطق، فهو على هذا حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنتاج نهاية أحديهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها".[51] بحيث نرى مشابهة مجتمع ما لآخر في نمط الحياة (السلوكي، المعرفي، التواصلي...) فنستنتج أنّ نهايته ستكون مثل نهاية الأول نظرا إلى التشابه بينهما في نمطية الحياة، والأمر ينطبق على مشابهة الأمر لآخر في علة حكمه، فيحكم بتحريم كل شراب مسكر لمشابهته الخمر، لأنّ علة تحريم الخمر هي الإسكار، وبفضل المثال علمنا أنّ الحرارة نوع من الحركة قياسا على الضوء الذي ثبت أنه نوع من الحركة.

وفي هذا السياق يقول **أوليفي روبول**: "إنّ الاستدلال بالمثال يعني تشكيل بنية واقعية تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة عن طريق تشابه العلاقات".[52]

وقد قسّم **أرسطو** المثال حسب طبيعة الأحداث إلى نوعين: تاريخي وهو الذي يقوم على مشابهة المستقبل للماضي؛ أي باستدعاء حادثة معينة بشكل صريح ملائمة لأفكار المتلقي، وفي بعض الأحيان لا يكون المثال "وصفا لحدث تاريخيّ، بل وضعية مختلقة، كتلك التي تتحدث عن الملاحين الذين يختارون ربان السفينة بواسطة القرعة، وذلك للسخرية من قاعدة تعيين القضاة بالقرعة في الديمقراطية الأثينية".[53]

أما النوع الثاني فهو المثال المتخيل الذي يتفرع إلى (القصة الرمزية) أو (الخرافة)، الأولى لها أكثر من معنى كقصة الثعلب وعناقيد العنب وتروي هذه القصة: أنّ ثعلبا أراد الحصول على عنقود من العنب متدلّ فوق رأسه، يحاول يائسا الوصول إلى العنب لكنه لا يتمكن من ذلك، وفي النهاية يتخلى الثعلب عن رغبته وهو يقول: قد يكون العنب حامضا على أيّة حال. والمعنى الرمزي للقصة أنّ الناس قد يتظاهرون بأنّ الأشياء التي لا يمكنهم الحصول عليها ليست ذات قيمة، فهذا المثال يعبر عن فكرة بدلالة رمزية.

والفرع الثاني من المثال المتخيل يتمثل في الخرافة التي هي مجرد أفكار قائمة على تخيلات وناتجة عن الخيال الشخصي للمتكلم، وهي تمثل تراثا تاريخيا تختصره محكيا فتستمد قوتها الإقناعية من قوة المشابهة وحذق الاستعراض فينقلنا من الواقع الحاضر إلى واقع آخر محكوم بأبعاد زمنية ومكانية مختلفة تماما.

ب- حجة الشاهد:

ومن الحالات الخاصة الشاهد/البيان (l'illustration) وهي حجة، ويستعملها المحاج للربط بين قضية وأخرى أو دعم رأي ما ليثبت في ذهن السامع، ويعبر عنه الدكتور **محمد العمري** بأنّها "حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها، ومن مصادقة الناس عليها وتواترها".[54]

وإذا كان المثل يسعى إلى تأسيس قاعدة أو الكشف عن قانون، فإنّ "الشاهد من شأنه أن يقوي درجة التصديق بقاعدة ما معلومة، وذلك بتقديم حالات خاصة توضح القول ذا الطابع العام، وتقوي حضوره في الذهن".[55] وهذه الشواهد التي يوظفها المحاجج تمثل بنية حجاجية تختلف من موضع إلى آخر حسب ما يقتضيه السياق وما يعرضه الموضوع المستشهد له.

وإذا كان **بيرلمان** يقول بأنّ الاستشهاد يمنح المصداقية لقوة مضمونه لدى القارئ، فإنّ القرآن الكريم هو أرفع شواهد العربية وأعلاها وأصلحها لاستنباط القوانين اللغوية، ممّا يجعله مرجعية تضاف للإقناع وأقوى وسيلة لتفنيد حجة الخصم، وكثيرا ما يحضر الشاهد القرآني داخل النصوص كالوصية والخطابة والمناظرة بوصفه الأداة الأنسب للإقناع وإزالة الغموض والإبهام لدى الطرف المتلقي للخطاب.

وقد استعان الصوفية به أيضا لتبرير حالاتهم الخاصة بهم التي لم ترق لكثيرين من الناس كمسألة العشق الإلهي أو قضية الوجود وغيرها من المسائل التي نجد فيها حضور الشاهد القرآني.

واللافت للنظر أنّ بعض الناس يتناقلون الشاهد القرآني أثناء الحديث على ألسنتهم في سياقات مختلفة، كأن يقول أحدهم لآخر: لكم دينكم ولي دين، أو هذا الشيء لا يسمن ولا يغني من جوع. فمثل هذه الشواهد يؤتى بها على وقائع جرت

وحدثت في سياق الأحاديث، لكن لا يجب أن ينزل الشاهد القرآني على الوقائع من زاوية السخرية والاستهزاء.

ويضاف إلى ذلك الشاهد الحديثي الذي يأخذ وظائف متعددة كالوظيفة اللغوية والفقهية والبلاغية، كما يأخذ الوظيفة الحجاجية لإيقاع التصديق والتسليم، وهذه الوظيفة "تبنيها أصوله التقديسية (انتساب الحديث المروي إلى الرسول) الذي يوازي جلالته جلالة النص القرآني لصحة الحجج في السياق الإسلامي وفي أنظمة المعتقدين الفكرية والرمزية".[56] والأمر راجع أنّه أوتي جوامع الكلم وخُصَّ ببدائع الحكم ولم يأتِ أحد من الخلق بمثل بلاغته وبيانه.

وإذا كان الشاهد القرآني سلطة غير شخصية بوصفه كتابًا مقدسًا من عند الله، فإنّ الحديث النبوي حجة مزدوجة تضم حجة السلطة من جهة، كما تشمل على حجة الاستشهاد اللغوي من جهة ثانية.

يأتي بعد ذلك الشاهد الشعري، الذي حظي بعناية بارزة من قبل المحاجين والمتناظرين لبناء استدلالاتهم وإقامة الحجة فكان وسيلة من وسائل تحقيق الأقناع لدى المتلقي واعتبره **عبد الفتاح كيليطو** "سلطة مرجعية من الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أن القائل ينبئ عن فضله بوفرة وتنوع استشهاداته ويعاتب إذا لم يتمثل بكلام غيره".[57] فهو ينم عن العقلية العربية ولا يكاد يفارق الذوق العربي لما يختزنه من موروث ثقافي وحضاري، فكما أنّ الشواهد تنزع من القرآن والحديث، فهي تنزع أيضا من الأشعار، و"الشعر حجة"[58] كما ورد في الإمتاع والمؤانسة، ومن ثم فالشاهد الشعري يستحضر كحجة مرجحة؛ أي إنّ وظيفته الحجاجية تتجلى في الترجيح به، لأن الترجيح يبين القوة الإقناعية في الشاهد، "والنص الشعري ليس لعبا بالألفاظ فقط، وليس نقل تجربة فردية فحسب، إنّه يهدف كذلك إلى الحثّ والتحريض والإقناع والحجاج، وهو يسعى إلى تغيير أفكار المتلقي ومعتقداته، وإلى دفعه إلى تغيير وضعيته وسلوكه ومواقفه. مما يعني أنّ الصفة البرهانية الإقناعية خاصية تَحْضُرُ في المثل والحكمة والشعر على حدّ سواء، بل إنّ النظرية الحجاجية تذهب إلى أبعد من ذلك، فتعد أنّ أيّ نص شعري أو أدبي تكون له إلى جانب الوظيفة الشعرية، وظائف أخرى مثل الوظيفة الانفعالية والوظيفة التوجيهية والإقناعية والتي يعبّر عنها بالتّعجب والندبة والاستغاثة والأمر والنداء أو بأسماء الأفعال والروابط التداولية الحجاجية".[59]

ولعل أبرز استعمالات الشاهد الشعري متعلق بالاحتجاج اللغوي، فقد عدّ علماء العربية الاحتجاج بالشعر مصدرا مهما من مصادر الاستقراء، بحكم أنّ الشاهد الشعري يعطي قيمة مضافة يزيد الاحتجاج به قوة لإثبات القاعدة النحوية –مثلا- وتعليل حكمها، وهذا ما نجده في كتاب (الجنى الداني) على سبيل المثال، ومن ذلك ما جاء في احتجاجه بالشعر عند الحديث عن همزة الاستفهام، وأنّ حذفها يكون مطردا، إذا كان بعدها (أم) المتصلة فاستدعى قول **عمر بن أبي ربيعة**:

لَعَمْرُكَ مَا أَدْرِي، إِنْ كُنْتُ دَارِيًا
بِسَبْعٍ رَمَيْنَ الخَمْرَ أَمْ بِثَمَانِ.[60]

وفي الدرس البلاغي ظل الشاهد الشعري مبثوثا في كل ظاهرة بلاغية، فما من موقف بلاغي إلاّ وبه بيت شعري يستشهد به له، من خلال طرائق استعمال اللفظة ليترك للمتلقي المجال للموازنة والمقارنة بين استعمال الكلمة في الشاهد الأول وبين استعمالها في الشاهد الثاني (الاستعمالي) على أنّ

عبد القاهر الجرجاني يضع الشعر دائما في مرتبة أعلى تسبق النثر ولكنّه لا يسبق القرآن.

ولابدّ من الإشارة في سياق حديثنا عن الشاهد، أنّه يختص "بوصف المثول أي يتميز بكونه يدل على أمر حاضر أو ماثل يتوسل به إلى غيره، ويظهر ما كان خفيا منه، إضافة إلى أنّه يذكر لبيان فساد دليل الخصم، فينزل منزلة الدليل الذي يبين تخلف النتيجة في دليل الخصم بمعنى؛ أن يوجد هذا الدليل ولا يوجد مدلوله، كأن يقول الخصم: (إنّ هذا الكون قديم، لأنّه أثر من آثار القديم، وكل ما كان أثرا من آثار القديم فهو قديم)، فيأتي المعترض بالشاهد الذي ينقض هذا الدليل، وهو (الحوادث اليومية)، فهذه الحوادث ولو أنّها أثر من آثار القديم، لا ينازع أحد في كونها غير قديمة، فحينئذ لا يصح أن يكون كل ما هو أثر من آثار القديم قديما، وبهذا يكون الشاهد بمنزلة المثال الذي يبطل الحكم الكلي".[61]

وقد ميّز **عبد الله صولة** بين المثال والشاهد، إذ يعتبر "الاستشهاد وسيلة يؤتي به للتوضيح، في حين أنّ المثل يؤتي به للبرهنة ولتأسيس القاعدة، وعلى العموم فإنّ المثل يكون عادة سابقا للقاعدة في حين يكون الاستشهاد لاحقا قصد تقوية الحجة وقصد جعل القاعدة المجردة حسية وملموسة".[62]

ج- حجة النموذج والنموذج المضاد:

ومن الحالات الخاصة النموذج وعكس النموذج (le modèle et l'anti modèle)، فالنموذج سلطة تمارس سلطتها في ذهن المتلقي/السامع، واستدعاء هذه الحجة يجعل منها وسيلة بلاغية ذات طاقة حجاجية، دافعة نحو تغيير الأفكار والقناعات. وقد تساءل **أوليفي روبول** في كتابه (مدخل إلى الخطابة: "هل الأنموذج حجة؟ نعم، لأنّه يصلح ضابطا فهو الذي يحدد الانزياح والانحراف".[63]

وعليه فالنموذج يصلح على صعيد السلوك لا لتأسيس قاعدة عامة أو دعمها فحسب، وإنما يصلح كذلك للحضّ على عمل ما اقتداء به ومحاكاة له ونسجا على منواله على حد تعبير **عبد الله صولة**،[64] فهو النموذج الذي ينبغي تقليده ومحاكاته وصورته تبدو أكثر إثارة ومقدرة على جذب المتلقي وإقناعه، ويضيف **أوليفي روبول**: "إنّ الأنموذج أكثر من مثال، إنّه مثال يحضر باعتباره واجب التقليد، فعندما يحضر بائع الصحف البسيط، فلسنا نطلب من أحد أن يفعل مثله، وإنما نقول للجميع إنّ كل واحد يمكن أن يفعل مثله، وفي المقابل لما قال القديس بولس اقتدوا بي مثلما أقتدي أنا بالمسيح، فإنّه يقدم نفسه كنموذج".[65]

والنموذج حجة تكشف عن سلوكات مختلفة ومتباينة، فقد ورد في القرآن الكرين في صوره المثل الأعلى في قوله تعالى: «وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»[66] أو بمعنى أسوة أي قدوة في قوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»[67] وهذا النموذج يدعو إلى ممارسة الأخلاق المحمودة وبناء الإنسان الفاضل، فالرسول صلى الله عليه وسلم يشكل مرجعا أخلاقيا يخاطب الإنسان مهما كانت طبائعه وهو النموذج الأفضل في تجسيد القيم الإيجابية وكذلك الصالحون من البشر.

ولم يغفل السلف الصالح عن رسولهم الكريم، فها هو **عمرو بن عتبة** يرشد معلم ولده قائلا: "ليكن أول إصلاحك لِبَنِيَّ إصلاحك لنفسك، فإنّ عيونهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما صنعت، والقبح عندهم ما تركت".[68]

ويقودنا الحديث أيضا عن النموذج المضاد "به يهدم أخلاقا ويقصي مبادئ وبهجائه يردع الجماهير ويحملها على نبذه والتنزه عن مجرد التشبه

به".[69] وهذا يؤكد القيمة السلبية للنموذج، وفي هذا السياق يقول **روبول**: "يشير نقيض النموذج غالبا بطريقة انفعالية قوية، إلى ما يجب الاحتراس من تقليده".[70]

وفي السيرة النبوية كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: "اللهم أعزّ الإسلام بأحد العمرين"، والقصد: **عمر بن الخطاب وعمرو بن هاشم** (أبو جهل)، حيث يتجلى النموذج والنموذج المضاد، نموذج ذو رأي صائب، ونموذج معاكس مخالف للفطرة الإنسانية، وعليه فصورة النموذج ليست مبذولة لجميع الناس، بل إنّها مقصورة على كل ذي عقل والذين يفلحون في تغليب العقل على الأهواء، وفي الحقيقة أنّ الواقع أكثر ثراءً من النموذج، لذلك سرعان ما تنهار النماذج حين يتجاوزها النظام، يقول **بيرلمان** "إنّ استقرار النظام الاجتماعي يتقوى حينما تلعب عِلْيَةُ القوم في المجتمع دور النماذج وتكون أفعالها قابلة للمحاكاة... وإذا لم تكن كذلك فإنّ ذلك يكون علامة تفكك واجتياز مرحلة ما تبشر بالثورة وبادرة لتغيير النظام".[71]

وعند دفع المخاطب له اقتداء براي معين فنحن بدورنا في حاجة إلى الاقتداء به، وإلاّ تشوهت صورة الرأي أمام ناظريه، وقد ينشأ تبادل مضحك لأطراف الحديث بين المتخاطبين في مشهد قريب من السخرية من قبيل: "قال الأب لابنه الكسول: في سنك كان نابليون الأول في القسم، فأجاب الابن: وفي سنك كان إمبراطورا".[72] فالابن بحاكي كلام الأب بسياق مضاد على منوال المحاكاة الساخرة التي تنزلق إلى مواقف هزلية.

د- حجة التضحية:

إنّ الحالات الخاصة بدلا من أن تتجلى كشاهد أو مثال أو نموذج يمكن أن تتأسس بطريقة أخرى هي حجة التضحية (l'argument du sacrifice) وهي حجة "تقوم على إثبات قيمة شيء ما -أو قضية- بالتضحيات التي قمنا بها أو التي سنقوم بها لأجله".[73] إنّ هذا النوع من الاستدلالات كثير في حياة البشر، حيث تبلغ فيه الذات أعلى مراتب الإنسانية، ولها أعظم الآثار في حياتنا أفرادا وجماعات، فهذا **صهيب الرومي** "لما أراد الهجرة إلى المدينة، قال له كفار قريش: أتيتنا صعلوكا فقيرا، فكثر مالك عندنا، وبلغت الذي بلغت، ثم تريد أن تخرج بمالك ونفسك! والله لا يكون ذلك، فقال لهم صهيب: أرأيتم إن جعلت لكم مالي، أتخلون سبيلي؟ قالوا: نعم، قال: فإنّي قد جعلت لكم مالي...".[74] فعلى الرغم أنّ **صهيب** كان الطرف الأضعف في كفار قريش لأنّه سيضحي (حجة التضحية) بما مَنَّ الله عليه من مال، إلاّ أنّ ذلك كان في سبيل نصرة الحقّ وتضحيته كانت لأجل غاية أسمى.

ومن المواقف الطريفة في التضحية، ما ذكره **السرخسي** في كتابه (المبسوط) "أنّ عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-نفى نصر بن حجاج لأنّه كان شابا على درجة عالية من الجمال حتى افتتن به كثير من النساء، فقد سمع امرأة تقول فيه:

هَلْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى خَمْرَةٍ فَأَشْرِبَهَا

أَوْ هَلْ سَبِيلٍ إِلَى نَصْرِ بْنِ حَجَّاجِ

فلما سمع عمر أمر أن يحلق شعره فازداد حسنا، ثم سمعها بعد ذلك تقول:

حَلقُوا رأسَهُ ليكسبَ قبحًا غيرة منهم عليه وشحَا

كان صبحًا عليه ليلٌ بهيمٌ فمحوا ليلَهُ وأبقوهُ صُبحَا

فنفاه عمر والجمال لا يوجب النفي".[75] ولكن فعل ذلك للمصلحة وحجة عمر في ما قام به هي التضحية بالشاب سدّا لذريعة الفتنة والفساد.

وعموما تصلح التضحية "لإثبات الميزات الأخلاقية لشخص أو فعل"،[76] إلاّ أنّ مفهومها

يختلف من شخص لآخر "لسبب غموضها، إذ ما يعتبره البعض تضحية في سبيل أمرا أو غاية قد لا يراه آخرون كذلك"،[77] ولذا سئل الفيلسوف الإنجليزي **برتراند راسل** (Bertrand Russell): "هل أنت مستعد للتضحية بحياتك من أجل أفكارك؟ فأجاب: لا... لأنّي على يقين من حياتي، ولكنّي لست على يقين من أفكاري".[78]

إضافة إلى أنّ حجة التضحية تمنعنا أحيانا من أن نتكبد خسائر فادحة، ونجد هذه الفكرة واضحة في السلوك السياسي للرسول صلى الله عليه وسلم، فلو كانت مجرد تضحية لما وافق بعقد الصلح مع قريش في الحديبية، فكانت التضحية مؤشرا على صحة المسار والمبادئ التي جاء بها.

2- تأسيس الواقع بواسطة الاستدلال بالتمثيل L'analogie

يندرج التمثيل في باب الاستدلال على الحالات الخاصة، ويسمى عند علماء الفقه (القياس) وعند المتكلمين (الاستدلال بالشاهد على الغائب)، وما يميز هذا النوع من الحجج، "أنّها حجج لا تستند إلى الواقع، بل تصنع واقعا جديدا من خلال توليد علاقات حادثة بين الأشياء والعناصر والمفاهيم، وهي متأسسة على قانون التماثل/المشابهة، علاقةً وإسنادًا".[79] إنّ هذا الاستدلال على حدّ تعبير **أوليفي روبول** "إنّما هو بنية واقعية تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة بفضل تشابه العلاقات".[80] وهذا التشابه/التماثل قائم بين علاقتين تتضمنان أربعة حدود من قبيل المثال الصوري، العنصر (أ) يمثل إلى العنصر (ب) ما يمثله العنصر (ج) بالنسبة إلى العنصر (د)؛ أي إذا كانت علاقة (أ) بـ(ب) مثل علاقة (ج) بـ(د)، فإنّ هذا يعني أنّ (د) مضروب في (أ) يساوي (ج) مضروب في (ب)، ويمكن توضيح ذلك: أن علاقة 15 ÷ 5 = 9 ÷ 3، وهذا يسوغ القول: أنّ 15 مضروب في 3 يساوي 9 مضروب في 5.

إنّ هذا التماثل الحاصل بين الحدود الأربعة هو ما يطلق عليه بمصطلح التناسب وهو الاتحاد في النسبة؛ أي نسبة معنى ومعنى آخر مساوٍ له في النتيجة كما لاحظنا ذلك في المثال السابق، وهذه العلاقة مقضاها "التشابه أو التساوي بين النسبتين أو التناسب على نحو: اعلم أن الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب".[81]

وتجدر الإشارة إلى أنّ التماثل ليس هو التساوي، لأنّ هذا الأخير "تكون فيه النسبة بين معنى ومعنى آخر مخالف له في المفهوم، إلاّ أنهما متحدان في الماصدق، فكلّ منهما ينطبق ما ينطبق عليه الآخر من أفراد مثل كلمتي (ضاحك بالقوة) و(ناطق بالقوة)، فمعنى كلّ منهما مخالف لمعنى قرينه، إلاّ أنّ الأفراد التي ينطبق عليها كل منهما هي الأفراد التي ينطبق عليها الآخر دون زيادة أو نقصان، وبمعنى آخر؛ النسبة بينهما هي التساوي، وذلك لأنّ النسبة الملاحظة بين ما صدق هذا وما صدق هذا هي التساوي؛ أي تطابق الأفراد تطابقا تاما".[82]

ويضيف **أوليفي روبول** بأنّ التمثيل يظهر صلتين: الأولى الموضوع، وهو ما نريد إثباته، وهو معنى مجرد يجب أن يثبت، والثانية الحامل، وهو ما يصلح للإثبات، مأخوذ من المجال الحسي، ويستدل بتمثيل **أرسطو**: مثل عيون الخفاش لضوء النهار، كمثل ذكاء أنفسنا للأشياء الأكثر بداهة من حيث طبيعتها.

الموضوع	الحامل
أ- ذكاء أنفسنا	ج- عيون الخفاش
ب- الأشياء الأكثر بداهة	د- ضوء النهار

وهنا الصلة الواجب إثباتها بين (أ) و(ب) مشابهة الصلة بين (ج) و(د). فكما أنّ عيون الخفاش يصيبها غشاوة في ضوء النهار، فكذلك العقل في النفس عندنا أمام الأشياء التي تبلغ بطبيعتها مبلغا كبيرا من الوضوح.[83]

فالعلاقة بين عيون الخفاش لضوء النهار هي علاقة الشبه التي تربطه بذكاء أنفسنا للأشياء الأكثر بداهة، فمجال الشبه به أكثر شهرة.

وعلى هذا الأساس تتمثل قيمة التمثيل الحجاجية في كونه قائما على مجموعة من البنى اللسانية تحكمها علاقة المشابهة كما في هذا المثال من قوله تعالى: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ».[84]

يقول **عبد الله صولة**:

حيث نجد: أ- المشركون

ب- أولياءهم (الأصنام)

ج- العنكبوت

د- بيتها

والعلاقة بين العناصر ليست علاقة تشابه بل تشابه علاقة، وذلك أنّ علاقة (أ) بـ(ب) أي علاقة المشركين بأوليائهم يعبدونهم ويعتصمون بهم تشبه علاقة (ج) بـ(د)؛ أي علاقة العنكبوت ببيتها تبنيه وتعتصم به من المعتدي.[85]

يسمي **بيرلمان** (أ) و(ب) الموضوع وهذا ما يتجسد في الحدّين الأولين (المشركون/الأولياء)، أمّا الحدّان الآخران (ج) و(د) فيسميان بالحامل، وهو يتجسد في (العنكبوت/بيتها)، ومن ثم "فإنّ الحامل يكون أشهر من الموضوع، لأنّه هو ما يوضح بنيته ويعطي قيمه لعناصره".[86]

وللتمثيل أو المماثلة دور مهم في الخطاب، فهو تقنية حجاجية تعمل على تقريب العناصر المتباعدة، ولا يخفى علينا أنّ "نموذج الحجاج هو قياس التمثيل، فهو استدلال يختص بالخطاب الطبيعي في مقابل البرهان الذي هو الاستدلال الذي يختص بالقول الصناعي، وأنّ العلاقة التي يتحدد بها قياس التمثيل هي علاقة المشابهة، فيكون ما يميز به نموذج الحجاج هو عينه ما يتميز به نموذج المجاز؛ أي إنّ قياس التمثيل والاستعارة متلازمان لهذا يمكن الإقرار أنّ العلاقة الاستعارية هي أدّل ضروب المجاز على ماهية الحجاج".[87]

وللتمثيل أيضا دور في النشاط الحجاجي والتفاعل الحاصل بين طرفيه (الموضوع/الحامل) فيصبح بذلك استعارة، فهو أفضل تعبير عنها، حيث تعتبر حجاجية التمثيل استعارية وحسب **بيرلمان** أنّ الاستعارة "تمثيل مكثف يعبر عن بعض عناصر الموضوع والحامل بإضمار عناصر أخرى".[88] فالمثال: "الشيخوخة مساء الحياة" نجد أنّ التمثيل فيه تمثيل ضمني، فالموضوع: الشيخوخة/الحياة، الحامل: المساء/النهار وهنا مثل الشيخوخة للحياة كمثل المساء للنهار، لكن الملاحظ في هذا التمثيل أنّ أحد الحدود الأربعة مضمر في الاستعارة، وبالتالي فهي قادرة على اختزال بعض العناصر وهو دلالة على التوسع في المجاز، فالمعنى يكون مجازيا إذا لم يكن الدافع إليه شيء آخر غير رغبة المتكلم في الخروج عن المألوف حسب رأي **موشلار**.

ويمكن القول، إنّ التمثيل القائم على تفاعل مكوناته الأربعة، نجده في الاستعارة التمثيلية أو التناسبية وهي من ضمن الحجج عند **بيرلمان** لاقترانها بالتناسب المرتبط بتشابه الموضوع والحامل.

إنّ الاستعارات من شكل (أ) هو (ج) هي الأكثر تضليلا، لأنّنا نميل إلى اعتبارها تطابقا، في حين لا نستطيع فهمها بطريقة مرضية إلاّ بإعادة بناء التناسب بإضافة الأطراف المحذوفة. وقد تزيد من

تكثيف الاستعارة بتوليدها من التقابل بين صفة ما والواقع الذي تنطبق عليه. فحين نقول عن محارب شجاع "هذا الأسد ينقض"، فإنّنا نضمر أنّ هذا المحارب أسد، الشيء الذي يتضح بالتناسب التالي: هذا المحارب بالنسبة للرجال الآخرين مثل أسد بالنسبة لحيوانات أخرى،[89] وهذا يعني أنّ تكثيف الاستعارة المتولدة من التقابل بين عناصرها سيقوم بتشغيل لملكات المتلقي العقلية وتنشيط طاقاته الخيالية عندما يقدم له شيئا في صورة شيء آخر فيدفعه الربط بين تصورين متباعدين ليكون لهما صورة في ذهنه لا وجود لها في الواقع.

إنّ هذا الانصهار بين عناصر التمثيل هو في الحقيقة التناسب بين الموضوع والحامل، وهو ما يؤكده **أرسطو** بقوله: "إنّ الأقوال الأنيقة تؤخذ من الاستعارة التناسبية ومن التعبيرات التي تجعل الأشياء ماثلة أمام أعيننا".[90] وهذا الانصهار الاستعاري "يمكن أن يبين بواسطة نعت (دراسة نيرة) أو فعل (أخذ الرجل يزأر) أو ضمير الملكية (أطلسنا) أو بالإضافة (ليل الاستعمار)".[91]

ويؤكد **أمبرتو إيكو** على صلاحية الاستعارة التناسبية ذات أربعة حدود: أ/ب = ج/ب، فيقول: "إنّ هذه الصيغة المتناسبة تمكن من تمثيل حتى تلك الحالات من المجاز بالمعنى الضيق، حيث يقوم الحدّ المستعار منه مقام الحدّ المستعار له الذي هو معجميا غير موجود: أ/ب = ج/س".[92]

إنّ هذا المعنى الضيق هو ما يعرف بمجاز الاضطرار، من قبيل: ساق الطاولة، عنق القارورة أو الزجاجة، الإنسان قصبة مفكرة، على حدّ تعبير **موشلر**، فالساق بالنسبة إلى الجسم هي كشيء غير مسمى بالنسبة إلى الطاولة، والعنق هو بالنسبة إلى الرأس كشيء غير مسمى بالنسبة إلى سدادة القارورة، ولا وجود أيضا لقصبة تكون مفكرة، إذ يقوم الحدّ المستعار منه مقام الحدّ المستعار له غير الموجود معجميا وفق المعادلة: **أ/ب = ج/س**، حيث يمثل (س) الحدّ المستعار له وهو العنصر المعجمي الغائب.

خاتمة:

إجمالا للقول، تتعاضد طرائق الوصل الحجاجي لتقوية الحجة ما يجعلها آلية حجاجية أكثر ملاءمة إلى ممارسة الإفهام والإقناع على مخاطب ما، وإذا كانت الحجج المؤسسة على إعادة بنية الواقع لا تعتمد على المنطق، بل على ما يقدمه الواقع وتحصل بالاتفاق بين المتكلم و المخاطب حول الأحداث والوقائع انطلاقا من معرفتهما المسبقة لها، فإن الحجج المؤسسة لبنية الواقع سواء بواسطة الحالات الخاصة أو بالمماثلة تقوم بوظيفة الشرح والتفسير حتى يدرك الخطاب الحجاجي مراميه الإقناعية تأثيرا في الجمهور حيث يستجب ويقتنع بصحة الحجج المطروحة التي دعي لاعتناقها.

الهوامش والإحالات:

1- عبد الهادي بن ظافر الشهري، 2012، آليات الحجاج وأدواته، مقال ضمن كتاب (الحجاج ومفهومه ومجالاته)، دار الروافد الثقافية، ط2، بيروت، ص221.

2- أوليفي روبول، 2017، مدخل إلى الخطابة، ترجمة: رضوان العصبة، مراجعة: حسان الباهي، أفريقيا-الشرق، (د ط)، الدار البيضاء، المغرب، ص120.

3- المرجع نفسه، ص203.

4- سامية الدريدي، 2011، الحجاج في الشعر العربي (بنيته وأساليبه)، عالم الكتب الحديث، ط2، إربد، الأردن، ص214.

5- فيليب بروتون وجيل جوتييه، 2011، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، ط1، جدة، السعودية، ص49.

6- عبد الله صولة، 2011، في نظرية الحجاج "دراسات وتطبيقات"، مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط1، تونس، ص49.

7- Chaïm Perelman, 1977, L'Empire rhétorique, rhetorique et argumentation, ed. librairie philosophique, J. Vrin, Paris, p95.

8- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص49.

9- Chaïm Perlman et Tyteca, 2008, traité de l'argumentation, Éditions de Université libre, Bruxelles p352.

10- Chaïm Perlman, l'empire rhétorique, p109.

11- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص204.

12- فيليب بروتون، وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ص50.

13- سورة القصص، الآية 15.

14- سورة البقرة، الآية 37.

15- علي الشبعان، 2010، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، تقديم: حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، ص285.

16- الحسين بنو هاشم، 2014، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، ص72.

17- المرجع نفسه، ص72.

18- فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ص50.

19- ينظر: علي الشبعان، الحجاج و البلاغة وآفاق التأويل، ص286.

20- الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص74.

21- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص205.

22- أبو حامد الغزالي (محمد بن محمد الطوسي)، 1419هـ/1998م، المنخول في علم الأصول، تحقيق وتعليق وإخراج: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط3، دمشق، ج1، ص375.

23- ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص74.

24- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص205.

25- المرجع نفسه، ص205.

26- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص51.

27- الحسن بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص75.

28- الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص76.

29- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي (بنيته وأساليبه)، ص229.

30- ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص77.

31- المرجع نفسه، ص77.

32- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص52.

33- باتريك شارودو ودومينيك منغنو، 2008، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القاهر المهيري وحمادي صمود، (د ط)، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ص87.

34- بيير بورديو، 1990، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص ص65-66.

35- ابن قتيبة، 1990، الإمامة والسياسة، تح: عليّ شيري، دار الأضواء للطباعة، ط1، بيروت، ص68.

36- المصدر نفسه، ص68.

37- الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص79.

38- Bellenger, 1978, les techniques d'argumentation et de négociation, éd entreprise enoderue d'édition, Paris, p52.

39- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص53.

40- علي الشبعان، الحجاج والبلاغة وآفاق التأويل، ص158.

41- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص53.
42- علي الشبعان، الحجاج والبلاغة وآفاق التأويل، ص426.
43- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص54.
44- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص208.
45- علي الشبعان، الحجاج والبلاغة وآفاق التأويل، ص165.
46- المرجع نفسه، ص165.
47- محمد الولي، 2010، الحجاج –مدخل نظري وتاريخي، مقال ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته)، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار الروافد الثقافية، ط2، بيروت، ص98.
48- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي (بنيته وأساليبه)، ص243.
49- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص54.
50- Umberto Eco, 1993, sémiotique et philosophie de langage, 2ème édition, Paris, p37.
51- محمد العمري، 2002، في بلاغة الخطاب الإقناعي (مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية)، أفريقيا-الشرق، ط2، الدار البيضاء، المغرب، ص82.
52- Olivier. R, 1994, introduction à la rhétorique, press universitaire de France, 2ème édition, Orriger, p189.
53- الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص85.
54- محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص90.
55- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص55.
56- علي الشبعان، الحجاج والبلاغة وآفاق التأويل، ص173.
57- عبد الفتاح كيليطو، 1997، الأدب والغرابة –دراسة بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، ص776.
58- أبو حيان التوحيدي، 2007، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد رشيد شحاتة عامر، دار الكتب العلمية، ط1، ج2، بيروت، ص303.
59- عبد الهادي بن ظافر الشهري، 1436هـ-2015م، استراتيجيات الخطاب –مقاربة لغوية تداولية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط2، ج2، عمان، الأردن، ص337.
60- المرادي (الحسن بن قاسم)، 1992، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، ص35.
61- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1989، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، ص135.
62- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص55.
63- أوايفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص213.
64- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص55.
65- سورة الروم، الآية 27.
66- سورة الأحزاب، الآية 21.
67- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص213.
68- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن)، 1984، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، ط1، ج5، دمشق، ص271.
69- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي ، ص247.
70- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص213.
71- Chaïm Perlman, 1970, le rôle du modèle dans l'éducation, les champs de 83 l'argumentation, éd pub, p394.
72- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص211.
73- المرجع نفسه، ص215.
74- ابن كثير، 1993، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، (د ط)، بيروت، ص243.
75- شمس الدين السرخسي، 1409هـ/1989م، كتاب المبسوط، مج9، دار المعرفة، (د ط)، بيروت، ص45.
76- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص215.
77- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربية (بنيته وأساليبه)، ص250.
78- برتراند راسل، 1961، السلطة والفرد، تعريب: شاهر الحمود، دار الطليعة، ط1،بيروت، ص132.
79- علي الشبعان، الحجاج والبلاغة وآفاق التأويل، ص307.
80- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص215.

81- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ص282.

82- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، 1414ه/1993م، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط4، دمشق، ص48.

83- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص216.

84- سورة العنكبوت، الآية 41.

85- عبد الله وصولة، في نظرية الحجاج، ص57.

86- Chaïm Perlman, et L.O.Tyteca, traité de l'argumentation, p501.

87- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص233.

88- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص217.

89- الحسين بنو هاشم، نظري الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص93.

90- أرسطو طاليس، الخطابة، ص217.

91- الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص93.

92- أمبرتو إيكو، نوفمبر 2005، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، إعداد: المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، ص252-253.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- أمبرتو إيكو، نوفمبر 2005، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، إعداد: المنظمة العربية للترجمة، ط1. بيروت،
- أوليفي روبول، 2017، مدخل إلى الخطابة، ترجمة: رضوان العصبة، مراجعة: حسان الباهي، أفريقيا-الشرق، (د ط)، الدار البيضاء، المغرب.
- باتريك شارودو ودومينيك منغنو، 2008، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القاهر المهيري وحمادي صمود، (د ط)، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس.
-برتراند راسل، 1961، السلطة والفرد، تعريب: شاهر الحمود، دار الطليعة، ط1، بيروت.
- بيير بورديو، 1990، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
- أبو حامد الغزالي (محمد بن محمد الطوسي)، 1419ه/1998م، المنخول الأصول، تحقيق وتعليق وإخراج: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط3، ج1. بيروت-دمشق.
- الحسين بنو هاشم، 2014، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، لبنان .
- أبو حيان التوحيدي، 2007، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد رشيد شحاتة عامر، دار الكتب العلمية، ط1، ج2، بيروت.
- سامية الدريدي، 2011، الحجاج في الشعر العربي (بنيته وأساليبه)، عالم الكتب الحديث، ط2، إربد، الأردن.
- شمس الدين السرخسي، 1409ه/1989م، كتاب المبسوط، مج9، دار المعرفة، (د ط)، بيروت.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1989، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب.

عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، 1414ه/1993م، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط4، دمشق.

- عبد الفتاح كليطو، 1997، الأدب والغرابة –دراسة بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت.
- عبد الله صولة، 2011، في نظرية الحجاج "دراسات وتطبيقات"، مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط1، تونس.
- عبد الهادي بن ظافر الشهري، 1436ه-2015م، استراتيجيات الخطاب –مقاربة لغوية تداولية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط2، ج2، عمان، الأردن.
- عبد الهادي بن ظافر الشهري، 2012، آليات الحجاج وأدواته، مقال ضمن كتاب (الحجاج ومفهومه ومجالاته)، دار الروافد الثقافية، ط2، بيروت.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن)، 1984، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، ط1، ج5، دمشق.

- علي الشبعان، 2010، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، تقديم: حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، ص285.
- فيليب بروتون وجيل جوتييه، 2011، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، ط1، جدة، السعودية.
- ابن قتيبة، 1990، الإمامة والسياسة، تح: عليّ شيري، دار الأضواء للطباعة، ط1، بيروت.
- ابن كثير، 1993، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، (د ط)، بيروت.
- محمد العمري، 2002، في بلاغة الخطاب الإقناعي (مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية)، أفريقيا-الشرق، ط2، الدار البيضاء، المغرب.
- محمد الولي، 2010، الحجاج –مدخل نظري وتاريخي، مقال ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته)، مجموعة من المؤلفين، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار الروافد الثقافية، ط2، بيروت.
- المرادي (الحسن بن قاسم)، 1992، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.

*- المراجع الأجنبية

-Bellenger, 1978, les techniques d'argumentation et de négociation, éd entreprise enoderue d'édition, Paris,
-Chaïm Perelman, 1977, L'Empire rhétorique, rhetorique et argumentation, éd librairie philosophique, J. Vrin, Paris, p95.
-Chaïm Perlman et Tyteca, 2008, traité de l'argumentation, Éditions de Université libre, Bruxelles
-Chaïm Perlman, 1970, le rôle du modèle dans l'éducation, les champs de 83 l'argumentation, éd pub.
-Olivier. R, 1994, introduction à la rhétorique, press universitaire de France, 2ème édition, Orriger.
-Umberto Eco, 1993, sémiotique et philosophie de langage, 2ème édition, Paris.