علاقة النقد الثقافي بالخطاب الحجاجي، قراءة في المنجز التراثي الجزائري الحديث المقامة "المناظرة بين العلم والجهل" للشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي الجزائري – أنموذجًا

The Relationship of cultural criticism to the argumentation discourse, a reading of the modern Algerian heritage achievement
The debate gmail between ا and ignorance' by Sheikh Mohamed Ben Abderrahmane Al- Disi al-Jazairi

الدكتورة: مقدم فاطمة *
جامعة أحمد زبانة غليزان/الجزائر
kiramk48@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/08/20 تاريخ القبول:2021/10/10 تاريخ النشر: 2022/06/16

الملخص:

يعد النقد الثقافي من أهم الأنشطة المعرفية المعاصرة التي تهتم بالبحث عن تلك الجوانب المهمشة في دراسة النصوص الإبداعية، بل وقد يتجاوز الباحث في النقد الثقافي إلى أبعد من ذلك بكثير في دراسته، وبنا إلى الكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة المهيمنة والمهملة في الآن نفسه، والظاهر أنّ ذلك لا يتأتى له إلاّ من خلال إحاطته بكلّ ملابسات السياق وظروفه المختلفة المصاحبة لإنتاج الخطاب، كالإلمام بالجوانب الاجتماعية، والإيديولوجية، وغيرها، وتساوقًا مع هذا الطرح، فالنقد الثقافي يسعى إلى إثبات النقيض المصرح به في ثنايا النصوص والخطابات، وهذا ما يعكسه نموذج الدراسة:خطاب المقامة –المناظرة بين العلم والجهل للشيخ محمد عبد الرحمن الديسي–، بحيث نستطيع أن نلمس بوضوح العلاقة القائمة بين النقد الثقافي والخطاب الحجاجي، بالنظر إلى أن المناظرة مبنية أساسًا على الحجاج المفضي إلى الإقناع.

الكلمات المفتاحية: النقد الثقافي، الأنساق، المضمرة، المهملة، الحجاج، الإقناع، خطاب المناظرة.

Abstract:

the Cultural criticism is one of the most important contemporary cognitive activities that are interested in searching for those marginalized aspects in the study of creative texts, and may even go far beyond the researcher in cultural criticism in his study, revealing the dominant and neglected cultural patterns at the moment. The same, and apparently this can only be achieved by informing him of all the circumstances of the context and the different circumstances associated with the production of speech, such as familiarity with social, ideological, and other aspects, and in accordance with this proposition, cultural criticism seeks to prove the contrary authorized in the texts and speeches, This is reflected in the study model: the maqama discourse, the debate between knowledge and ignorance of Sheikh Mohammed Abdul Rahman al-Disi, so that we can clearly see the relationship between cultural criticism and argumentation discourse, given that the debate is based primarily on the argument leading to conviction.

Keywords: Cultural criticism, formats, Included, neglected, argumentation, convition, debate speech.

* المؤلف المرسل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسّلام على رسوله الكريم محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وسلم، أمّا بعد، فالاهتمام بكلّ ما من شأنه أن يعيد الاعتبار لأدبنا العربي عامة والجزائري خاصة هو من بين أولويات هذا المقال، وعليه:

تزخر الساحة الأدبية العربية بعدة أشكال تعبيرية ذات الألوان والأنواع المختلفة، إذ عبر خلالها المؤلفون عن ما يجول في أذهانهم من آراء وأفكار كالرواية والمقالة والمقامة...، بيد أن هذه الأخيرة لم تلق رواجًا واسعًا إذَا ما قورنت مع بقية الفنون النثرية الأخرى، ويرجع سبب ذلك إلى أنّها لا تتأتى إلاّ للقلة القليلة ذات النفس الطويل في الإتيان بالأساليب المزخرفة والمنمقة (الصور البيانية، والمحسنات البديعية) هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ السبب الذي جعل معظم الأدباء يبتعدون عنها (المقامة) هو شعورهم بنوع من التقيد أثناء التعبير والمتمثل في أن كلّ فكرة يود رسمها الكاتب إلاّ وتكون مسجوعة وهذا يشكل نوعًا من الحرج والضيق بالنسبة لهؤلاء، على العكس تمامًا من الرواية التي تتيح لصاحبهَا مجالاً واسعًا يطلق فيه العنان لقريحته حتى تجود بما تحمله. وتبعا لدلك، يعد فن المقامة لونًا أدبيًا ذو طابع لغوي مزخرف متميز بخصائصه وأهدافه، وقيمته الأدبية تختلف باختلاف الكتاب الذين عالجوه، وباختلاف أزمنتهم التي عاشوا فيها، وكما هو معلوم لدينا، فإنّ فن المقامة فن مشرقي النشأة[1]، وتعتبر مقامات بديع الزمان الهمذاني من أجود ما كتب في هذا الفن، الذي تلاه فيما بعد كتاب حذوا حذوه كالحريري...

ومن هنا تتبدى لنا جملة من المساءلات التي تشكل فصلاً بحثيًا لدى متقفي أثر هذا الجنس الأدبي انطلاقًا من البحث في أصول هذه الممارسة عند أهلها، واستنادًا على هذا الرأي، فإنّ التساؤلات الجوهرية الذي قد يترهن إليها الباحث هي: هل نقع على أثر واضح لخطاب المقامة في الأدب الجزائري لا نستدل فيه إلى مقاربة أو قرينة ليتبدى لنا محكمًا في شكله وموضوعه؟. وإنّ توافر هذا الشكل الخطابي ما هي الخصائص التي تميزه عن باقي الأشكال والأجناس في خصاصته الجزائرية؟ وفيما تتجلى علاقة النقد الثقافي بالخطاب الحجاجي للمقامة "المناظرة بين العلم والجهل" لصاحبها الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي الجزائري؟.

وللإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها ارتأيت أن أعمد في مداخلتي إلى دراسة علاقة النقد الثقافي بالخطاب الحجاجي، قراءة في المنجز التراثي الجزائري الحديث –المقامة المناظرة بين العلم والجهل للشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي الجزائري أنموذجًا–، وبما أنّ النظرية الحجاجية هي إحدى الآليات الإجرائية للمنهج التداولي بوصفه يدرس المنجز اللغوي في إطار عملية التواصل أيْ: إنّ «التداولية تنظر في البعد العملي للقول»[2] من خلال رد الاعتبار للمتكلمين الحقيقيين، وبما أن الخطاب هو نسيج من اللغة، فإنّ الاستعمال الفعلي لها هو ما يجعل الخطاب فاعلاً بين متداوليها، فمن المهم معرفة دور السياق على نظام الخطاب، لأن اللغة المستعملة في العملية التواصلية للخطاب لا يمكن أن تؤدى وظائفها إلا من خلال السياق، وذلك لدلالته على الممارسة المتصلة للفعل اللغوي الذي يتجاوز مجرد التلفظ بالخطاب، بدءً من لحظة إعمال

الذهن للتفكير في إنتاجه، بما يضمن تحقيق مناسبته التداولية[3]، بيد أنه ليس من السهل تحديد مجال السياق... فيجب على كل واحد أن يأخذ بعين الاعتبار العامل الاجتماعي والنفسي الذي يؤثر في مستعمل اللغة، في أي وقت كان[4]، بمعنى أن للسياق أدوارًا كثيرة في التفاعل الخطابي من خلال تحديد قصد المرسل، وتأويل المرسل إليه للخطاب.

وعند هذا المعطى من الطرح، نشير إلى أن النقد الثقافي بوصفه هو الآخر أحد الأنشطة المعرفية التي أفرزتها الحركة النقدية المعاصرة وما ترتب عنها من تحولات واضحة إن على مستوى الرؤية أم على مستوى المنهج، قد حظي باهتمام النقاد انطلاقًا من كونه يبحث في الجوانب المهملة في دراسة النصوص الإبداعية، بل ويتعدى النقد الثقافي ذلك إلى دراسة الأنساق الثقافية المضمرة المهيمنة و المهملة في الآن نفسه، وتأسيسًا على ذلك، فنحن في «النقد الثقافي لم نعد معنيين بما هو في الوعي اللغوي، وإنّما نحن معنيون بالمضمرات النسقية وبالجملة الثقافية، التي هي المقابل النوعي للجملتين النحوية والأدبية، بحيث نميز تمييزا جوهريا بين هذه الأنواع، من حيث إنّ الجملة الثقافية مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية، ويتطلب منا بالتالي نموذجا منهجيا يتوافق مع شروط هذا التشكل، ويكون قادرا على التعرف عليها ونقدها»[5]، ويهمنا أن نشير ها هنا إلى القارئ قد لا يكفيه امتلاكه للحس الذوقي والجمالي للنصوص الأدبية ما لم يمتلك أيضًا «وعيا ثقافيا بليغا يستمد طاقته من تنوع المعارف، وتشكل عناصرها، واستنباط الفاعلية الثقافية من داخل النص المقروء، وإلى جانب هذا هناك الرصيد الثقافي للقارئ الذي يعد مطلبا أساسا يتقاطع مع الرصيد الذوقي، كونه وسيطا بين المعارف، ولعل هذا ما قد يعزز من دور الناقد الثقافي في إطلاعه الواسع بما يجري في السائد الثقافي المنزاح عن المألوف»[6]، وتأسيسًا على ما سبق ذكره، نلاحظ أنّ خطاب المقامة المناظرة بين العلم والجهل، يكشف عن نفسية مؤلفه، من خلال مواقفه الفكرية من القيم السائدة في مجتمعه، وهو ما يدفعنا إلى القول: إنّ العمل الأدبي «ذا مضمون اجتماعي، أي إنه أضاف إلى مجموع القيم الحاصلة قيمة جديدة، قد تلغيها أو تعدل منها مما يساعد في تغيير المجتمع وإعادة تشكيله»[7]نحو الأفضل.

وتساوقا مع ما تقدم، نلاحظ أن خطاب المقامة شكل الواجهة المثلى للتّعبير عن «روح وثقافة وحضارة المجتمع، في أيّ زمان ومكان»[8]، فأعطى بذلك صورة عن جانب من جوانب الحياة بصفة عامة، لأنّ «فكر المبدع يعكس فكر أمّته، أو عصره، أو بلده»[9]، وتبعا لذلك، فالخطاب فاعلية يمارسها مخاطب ما يعيش في مكان وفي زمان تاريخي تسود فيه العلاقات الاجتماعية بين الناس، وهو ما جسده الشيخ الديسي في خطاب مناظرته التي عقدها بين العلم والجهل، وبناء على هذا الأساس، فالعنوان الذي انتقاه الشيخ الديسي، ووسم به مناظرته لم يكن أبدًا اعتباطيًا أو من باب الصدفة والعفوية، بل هو اختيار مقصود، وهذا ما تكشف عنه طبيعته الحجاجية التي تتمثل في كونه دليل أو حجة تخدم نتيجة مقصودة من قبيل انتصار العلم على الجهل دائما، أو الحث على طلب العلم ونبذ الجهل، وهذا ما نلمسه من المضمون العام الصريح والمضمر

لخطاب المناظرة التي تقوم وتنبني أساسًا على الجدال والمخاصمة بين طرفيها (العلم والجهل)، فكلام الشيخ الديسي الوارد في متن مناظرته عن الجهل مثلاً، ليس من قبيل عدم القدرة على القراءة والكتابة، أم الجهل بأمور الدين، بل الحق أنّ كلمة الجهل هنا لها مدلول خاص لمح إليه الشيخ دون أن يصرح به في ثنايا مناظرته[10]، فالجهل المقصود –إذًا– هو جهل ثقافي ونفسي واجتماعي وسياسي وإنساني...، جهل يتعلق بالشعب الجزائري الذي يسعى إلى الحرية بوصفه شعبًا له حقوقه وواجباته ومتطلباته، فهو يرغب في أن يعيش وفق فطرته وطبيعته البشرية مثل باقي الشعوب المتحررة.

وتبعًا لذلك سوف أركز في دراستي على تتبع العلاقات الحجاجية وأشكال الحجاج الواردة في خطاب المقامة المناظرة بين العلم والجهل، وتجب الإشارة ها هنا، إلى أنّ طبيعة خطاب المقامة المناظرة هي التي فرضت علينا القيام بهذا النوع من التحليل، كما أنّنا لا نزعم أنّنا سوف نحيط بكلّ المظاهر الحجاجية الواردة في هذا العمل الأدبي، بل ما نسعى إليه هو الوقوف على أبرز هذه المظاهر، وتأكيد الطابع الحجاجي العام للمناظرة (نصًا ومعجمًا وحوارًا وصورًا بلاغية...)، ولكن قبل الحديث عن ذلك، لابد من الوقوف على تعريف الحجاج (لغةً واصطلاحًا).

تعريف الحجاج: لغةً: الحجاج لغة من حاجَّ. ويقول ابن منظور:حَاجَجْتُه أُحَاجُّه حِجَاجًا ومَحَاجَّة حتى حَجَجْتُه؛ أي: غلبته بالحُجَجِ التي أدليت بها. وحَاجَّهُ مُحَاجَّةً وحِجَاجًا، نازعه الحُجَّة، والحُجَّة البرهان، أيْ ما دافع به الخصم من أجل إثبات رأيه، وقال الأزهري :الحُجَّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، ويقال أيضًا رجل مِحْجَاجٌ أيْ جَدِلٌ، والتَّحَاجُ بمعنى التَّخاصُمُ، وحَاجَّهُ أيْ نازعه الحُجَّةَ[11]، والحجّة: «الدّليل والبرهان، يقال حاججته، فأنا محاج وحجيج، فعيل بمعنى فاعل، ومنه حديث معاوية: فجعلت أحجّ خصمي أغلبه بالحجّة»[12]، وما يمكن ملاحظته من خلال هذه التعاريف اللغوية للحجاج، هو أنّها تتفق في مجملها على جعل كلمة الحجاج مرادفة لكلمتي البرهان والدليل.

ويرى "حبيب أعراب" أنّ السبب الذي جعل هذه الصيغ الإفرادية أي: الحجة، والبرهان، والدليل، ترد بمعنى واحد في القواميس العربية هو وجودها «ضمن دائرة البيان والبلاغة الإقناعية»[13]،كما أنّ مضمونها يتراوح بين التخاصم، والنزاع، والجدل، والغلبة؛ بمعنى أنّ الحجاج يتم بين طرفين متنازعين أو متخاصمين حول قضية ما، حيث يسعى كلّ طرف إلى توظيف جملة من الحجج والبراهين حتى يحرز التفوق والغلبة على الطرف الآخر. وبناءً على ذلك، يتجلى الحِجَاجُ من خلال النزاع والخصومة بين طرفين، حيث يعمد كلّ طرف إلى توظيف جملة من الأدلة والبراهين الكلامية والحجج العقلية، فيكون بذلك مرادفًا للجدل، وحد هذا الأخير حسب ابن منظور أيضًا: مقابلة الحُجَّة بالحُجَّة. والجَدَلُ: هو اللَدَدُ في الخصومة والقدرة عليها، وقد جَادَلَهُ مُجَادَلَة وجِدَالاً، ورجل جَدِلٌ: شديد الجَدَلِ، ويقال: جَادَلْتُ الرجل فجَدَلْتُهُ: أي غلبته. والجَدَلُ شِدَّةُ الخصومة، وجاء في الحديث: "ما أُوتِيَ الجَدَلَ قومٌ إلاَّ ضَلُّوا. والجَدَلُ: مقابلة الحُجَّة بالحُجَّة. والمجَادَلَةُ:

المخَاصَمَةُ والمُنَاظَرَةُ[14]، والظاهر لنا من خلال ما تقدم ذكره، هو أن ابن منظور يجعل الحجاج مرادفًا للجدل، وهذا ما نلمسه في قوله: رجل مِحْجَاجٌ أيْ جَدِلٌ.

وتجب الإشارة ها هنا إلى أنّه يوجد فرق واضح بين معنى الجدل ومعنى الحجاج، فاعتبار القدماء وبعض المحدثين الحجاج مرادفًا للجدل واستخدامهم أحدهما معطوفًا على الآخر بوصفهما مترادفين من شأنه أن يضيق مجال الحجاج ويغرقه في الجدل، والحال أنّ الحجاج أوسع من الجدل، فكلّ جدل حجاج وليس كلّ حجاج جدل[15]، وعليه يرى أوليفيي روبول: أنّه إذا كان الجدل يمثّل القسم الإقناعي من الخطاب، فإنّ الحجاج هو جوهر الخطابة باعتبارها فنّ الإقناع[16]، والتأثير في متلقي الخطاب.

اصطلاحًا:كما هو معلوم لدينا، فإنّ الخطاب الحجاجي يكون موجهًا للتأثير على آراء وسلوكات ومواقف المُخَاطَب أو المستمع، وذلك عبر جعل أيّ قول صادر من المُخَاطِب أو المُخَاطَب مدَعَّمًا بالحجج مقبولاً أو صالحًا (النتيجة) للتداول بين أفراد الجماعة اللُّغوية؛ أيْ إنّ الحجة تهدف إلى إثبات أو نقض قضية[17]، ومن بين السمات الأساسية للحجاج إمكانية النقض (الدحض) التي لا تتوفر في البرهان أو الاستنتاج بل تعتبر ميزة خاصة بالحجّاج[18]، بوصفه يتميز بإمكانية دعم قضية ما أو دحضها، في حين أنّ البرهان لا ينقض ولا يدحض، لأنّ نتيجته موضوعية ويقينية، بالإضافة إلى أن من سمات الحجاج الإضمار في غالب الأحيان، وعلى العكس من ذلك تماما، فسمة البرهان التجلي والوضوح. وعليه ينبني الحجّاج على علاقة تربط بين حجّة أو عدة حجّج ونتيجة[19]، ولا يشترط أن تكون الحجة واحدة للدفاع عن فكرة أو رأي كلّ من المُخَاطِب والمُخَاطَب.

وعند هذا المعطى من الطرح، يرى طه عبد الرحمن أنّ تحديد مهمة الحجاج هي من المهام الصعبة، باعتبار أنّ «ماهية الحجاج تقوم في كونه ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة، هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيرًا في غيره من طرق الاستدلال الأخرى، ولولا تضمن الحجاج لهذا الالتباس، لما تميزت طريقه عن طريق البرهان، فهذا الالتباس هو إذًا الحد الفاصل بين الحجاج والبرهان»[20]، وتبعًا لذلك يفرق طه عبد الرحمن بين الحجاج والبرهان، وهذا ما نلمسه في قوله: «إنّ الحجاج يجتمع فيه اعتباران اثنان لا يجتمعان البتة في البرهان، وهذان الاعتباران هما (اعتبار الواقع)، و(اعتبار القيمة)، فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإنّ الحجاج ينبني على مبدأ حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد»[21]، التي يسعى مرسل الخطاب إلى تحقيقها وإنجازها بالفعل، لأنّه يتوسم من خلال توظيفه لآلية الحجاج إقناع المتلقي والتأثير فيه؛ بل ودفعه من خلال الحجاج إلى طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته.

وفي السياق نفسه، نجد في اللغة الفرنسية أنّ لفظة الحجاج"Argumentation"تشير إلى مجموعة من المعاني المتقاربة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر –حسب قاموس "روبير"– ما يلي[22]:

- القيام باستعمال الحجج.
- مجموعة من الحجج الموظفة في الخطاب، والتي تهدف إلى تحقيق نتيجة واحدة.
- فن استعمال الحجج، أو الاعتراض بها في مناقشة معينة.

ويهمنا أن نشير ها هنا، إلى أنّ المعنى الحجاج في اللغة الفرنسية لا يختلف في جوهره عن المعنى المتداول في اللغة العربية على الأقل في وظيفته التسويغية والجدلية، فكلمة الحجاج في قاموس "روبير" «تشير إلى الدفاع عن اعتراض أو أطروحة بواسطة حجج، أو عرض وجهة نظر معارضة مصحوبة بحجج»[23]،كما يشير استخدام لفظة الحجاج"Argument"في اللغة الانجليزية الحديثة، «إلى وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كلّ منهما إقناع الآخر بوجهة نظره، وذلك بتقديم الأسباب أو العلل"Reasons" التي تُكَوِنُ حجة"Argument"مدعمة أو داحضة لفكرة أو رأي أو سلوك ما»[24]؛ بمعنى أنّ الحجاج ينشأ بين طرفين يختلفان حول قضية ما، حيث يتبنى كلّ طرف آلية الإقناع لدعم أو دحض هذه القضية، والظاهر أنّ هذا المعنى يقترب من المعنى الفلسفي للحجاج، إذ وردت لفظة حجة "Argument"في موسوعة لا لاند أندريه الفلسفية، «بأنّها استدلال يرمي إلى برهان قضية معينة أو دحضها، أمّا مادة محاجة "Argumentation"، فهي: سرد مجموعة من الحجج تنزع كلّها إلى الخلاصة ذاتها، من خلال طريقة عرض الحجج وترتيبها»[25]، وعلى ما يبدو أنّ هذا المعنى الفلسفي قد بين وظيفة الحجاج وشكله في الدراسات اللغوية الحديثة. وفي هذا الصدد يرى آدام جون ميشال(Adam jean Michel) أنّ الخطاب الحجاجي موجه للتأثير على آراء وسلوكات المخاطب أو المستمع، وذلك بجعل أي قول مدعم صالحا أو مقبولا (النتيجة)، وذلك بمختلف الوسائل، بالنظر لقول آخر (الحجة– المعطاة– الأسباب)، نقول على سبيل المثال أنّ الحجة– المعطاة تهدف إلى إثبات أو نقض القضية[26] المتنازع حولها.

ويعرف طه عبد الرحمن الحجاج بقوله: «إنّه كلّ منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها»[27]، والظاهر لنا من خلال هذا التعريف أنّه بالرغم من صحته، إلا أنّه لا يشمل سوى الجانب الشكلي، والإطار الذي يظهر به الحجاج؛ أي التلفظ، ومن ثمّ الإفهام. لكنّه لا يتجاوز ذلك إلى الغرض التداولي من الحجاج، وهو تحصيل الإقناع، ولهذا يرى عبد الهادي بن ظافر الشهري أنّ التعريف الذي ساقه (بيرلمان وتتيكا) أكثر شمولاً، إذ يجمع بين شكل الحجاج والغاية منه. فهما يدّعيان أنّ إذعان العقول بالتصديق لما يطرحه المرسل أو العمل على زيادة الإذعان هو الغاية من كلّ حجاج؛ فأنجع حجّة هي تلك التي تنجح في تقوية حدّة الإذعان عند من يسمعها وبطريقة تدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على العمل أو الإحجام عنه، أو هي على الأقلّ ما تحقّق عند المرسل إليه في أن يقوم بالعمل في اللحظة الملائمة، وعلى ما يبدو أنّ هذا التعريف يحدد مجال الحجاج ألا وهو الإقناع؛ بل ويركز بشدة على

ضرورة تحقيقه من خلال جعله لبّ العملية الحجاجية، كما اعتبره أثرًا مستقبليًّا يتحقق بعد التلفظ بالخطاب[28]، لأنّ تحصيل الإقناع هو من الغايات المتوقعة، والتي يهدف المرسل إلى تحقيقها بعد تلفظه بخطابه، سواء بدفع المرسل إليه إلى عمل شيء معين، أم بدفعه إلى اتخاذ موقف ما من قضية معينة من خلال إقدامه أو إحجامه عنها.

وفي السياق نفسه، يشير أبو بكر العزاوي إلى أنّنا حين نستعمل لفظة التأثير والإقناع، لا ينبغي أن يفهم منها ذلك المعنى الذي نجده في الدراسات والمقاربات الكلاسيكية (كأعمال أرسطو مثلاً)، وإنّما ينبغي وضعه في الإطار النظري المحدد وهو نظرية "الحجاج في اللغة". وهكذا يكون للتأثير والإقناع حسب هذا المنظور الجديد دلالة أشمل ومعنى أعم، كما تكون التقنيات الحجاجية التي نجدها في البلاغة القديمة والحديثة والدراسات المنطقية والفلسفية عبارة عن حالة خاصة[29]، وذلك بالمقارنة مع الإمكانات والوسائل الفنية الهائلة واللامتناهية التي تمدنا بها اللغات الطبيعية، فاللغة بالنسبة لهذه النظرية الحديثة، هي أساسا فعل وسلوك وحجاج، وليست إخبارا ونقلا للمعلومات[30]، بين أطراف الجماعة اللغوية. وفي السياق نفسه، نشير إلى أنّ «الحجاج لا يهدف فقط إلى التأثير العقلي وحسب، بل يتعدى ذلك إلى التأثير العاطفي وإثارة المشاعر والانفعالات، وإلى إرضاء المتلقي ومحاولة استمالته ولو كان ذلك بمغالطته وإيهامه بصحة الواقع، فالحجاج مجاله توجيه الفعل وتثبيت الاعتقاد أو صنعه وهو حجاج موجّه»[31] تتنوع أدواته ووسائله حسب مرسل الخطاب.

وتساوقا مع ما تقدم، يرى أبو بكر العزاوي أيضا، أنّنا إذَا كنا على صعيد المستوى اللغوي نتحدث عن الحجج والنتائج باعتبارها عناصر دلالية، من منطلق أنّ الحجج قد تكون كلمة أو كلمات، كما قد تكون جملةً أو جملاً تشكل فقرات بأكملهَا، غير أنّ الذي يقدم بوصفه حجةً هو عنصر دلالي ما، ولا تهمنا تحققاته وتمظهراته الشكلية والمادية التي تختلف من سياق لآخر ومن حالة لأخرى، وينبغي أن نشير ها هنا أيضا إلى أنّ التواصل قد يكون لغويا أو غير لغوي، والحجاج يكون هو الآخر بوسائل لغوية وأخرى غير لغوية، وإذا كان الأستاذ طه عبد الرحمن قد قال في بحثه الموسوم بعنوان "التواصل والحجاج" ما نصه: «"لا تواصل باللسان من غير حجاج ولا حجاج بغير تواصل باللسان"، فإنّنا نعدل هذه المقولة ونوسع مجال تطبيقها فنقول: "لا تواصل من غير حجاج ولا حجاج من غير تواصل"»[32]، وهذا ما يجعل مجال الحجاج واسعا، يتعدى المستوى اللغوي إلى مستوى أعم أثناء عملية التواصل، وعلى هذا الأساس يرتبط الحجاج بكافة أشكال التواصل: الكلامي، والأيقوني، والسلوكي...

وتبعا لذلك نلاحظ أنّ الشيخ الديسي من خلال الحجاج الموظف في خطاب المناظرة بين العلم والجهل لا يهدف إلى إخبار المتلقي، كما أنّه لا يقصد تقديم جملة من المعلومات والحقائق إليه، بقدر ما يسعى إلى التأثير فيه، ودفعه إلى اتخاذ موقف ما إزاء القضية التي يطرحها في خطاب مناظرته. وتساوقًا مع هذا الطرح، «فوظيفة هذا الخطاب ليست إخبارية؛ بل هي وظيفة حجاجية بالأساس»[33]، وإنّ خير ما نستدل به على

ما سبق ذكره، هو مجموع الحجج والأدلة والبراهين التي وردت على لسان أطراف المناظرة، والتي وجدناها في مجملها تخدم النتيجة المقصودة التي يتوخاها صاحب المناظرة من وراء تأليفه لها على هذا النحو.

الفعالية الحجاجية صفة لكلّ خطاب طبيعي: مما لا شك فيه هو أنّ الإنسان داخل مجتمعه يخضع لجملة من القواعد التي تتحكم في سلوكه الاجتماعي تبعًا للظروف الاجتماعية المختلفة، والتاريخية وغيرها؛ أي إنّ المجتمع هو الذي يضع القاعدة السلوكية التي بفضلها تستند الجماعة اللغوية إلى قبول سلوك اجتماعي معين، أو رفضه، وهذا حتمًا يكون انطلاقًا من العرف الجماعي، غير أنّ السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان ها هنا هو: كيف يحدث ذلك القبول أو الرفض؟ وما هي الوسيلة التي من خلالها يتم التواصل بين أفراد هذه الجماعة اللغوية؟.

والظاهر أنّ «الحياة بمشاكلها وعقدها وتقلباتها التي لا تبرح تعرض للإنسان من حيث هو؛ أي من حيث هو كائن حي عاقل ينتمي إلى طبقة اجتماعية فرض عليه، بوجه أو بآخر أن ينتمي إليها لا إلى غيرها»[34]، معنى ذلك أنّ الإنسان يتعرض لمشاكل كثيرة ومختلفة، تدفعه إلى التفكير في إرساء قواعد تضبط أصول الحياة في مظاهرها المتباينة، «باعتباره كائنًا بشريًا لا يمكن أن يوجد خارج المجتمع، حتى إنّه لا يزال موجودًا في المجتمع، لأنّه يحمل أفكاره معه، وهذه الأفكار مهما كانت خاصةً به، فإنّها تكونت بمساعدة الجماعة له»[35]، وبوصفه طرفًا فاعلاً فيها، فهو لا يبرح يدافع ويحاجج ويجادل حتى يحقق أهدافه ومقاصده.

وعند ، فحدُّ "الحجاج" أنّه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأنّ طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيًا في إنشاء معرفة علمية، إنشاء موجّهًا بقدر الحاجة، وهو أيضًا جدلي لأنّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تُبنى الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيّما اجتماع، وأن يَطْوَى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وأن يَفْهِمَ المتكلم المخاطب معانِيَ غير تلك التي نطق بها، تعويلاً على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتًا أو إنكارًا كلّما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم، وكأن يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدإ التفاضل و"التراتب"، وتجنح أحيانًا إلى التناقض الذي لا تحس فيه خروجًا عن حدود المعقول[36]، معنى ذلك أنّ حقيقة الاستدلال بين أفراد الجماعة اللغوية في الخطاب الطبيعي تقوم أساسًا على الحجاج لا على البرهان.

وهكذا، توصل الباحث والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن إلى أن بناء الفعل الحجاجي لا يختلف عما يتطلبه الخطاب من ضرورة مراعاة هدف المرسل والمرسل إليه، وكذا العناصر السياقية الأخرى؛ لأنّ أيّ إقناع يتوسّل حتمًا بآليّات متعددة يتفاوت إدراكها والوعي بها من قبل المعنيّين[37]؛ بل قد يستعين المتكلّم بعناصر يعلمها المخاطبون، لكنّهم لا يتوقّعون حضورها في مقامهم الخاصّ. من هنا كان نفاذ الخطاب مرتبطًا

بتوصّل المتكلّم إلى إقامة علاقات عميقة ورهيفة بين آليات وعناصر لم يكن من المتوقّع حصول تلك العلاقات بينها، وبالتالي فعناصر المفاجأة الطريفة تعدّ من أبرز الخطط في مجالي الملفوظ والمكتوب على السواء. فالحذق في توظيف الآليات التواصليّة واستغلالها بالطرق التي لم تكن معهودة يعدّ أمرًا مهمّا به تتجلّى براعة مُرْسِلُ الخطاب[38]، وقدرته على إقناع الآخر.

البعد الحجاجي في خطاب المقامة المناظرة بين العلم والجهل: نسعى من خلال هذه الدراسة إلى القيام بتحليل حجاجي لخطاب المقامة المناظرة بين العلم والجهل، انطلاقًا من أنّ كلّ قول وكلّ خطاب يُمكِّن من إنشاء فعل حجاجي، وهذا في إطار الفرضية التي تقول بالطبيعة الحجاجية للغات الطبيعية، كما أنّ القيمة الحجاجية لهذا القول أو الخطاب يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي، وهذا الأخير قد يكون صريحًا أو مضمرًا، حسب رغبة مرسل الخطاب، الذي يعمد إلى جعل خطابه مشتملاً على بعض الروابط والعوامل الحجاجية[39]، كما يمكن له أيضًا أن يكتفي بذكر بعض الألفاظ والمفردات الدالة على الاتجاه الحجاجي معولاً في ذلك كلّه على قدرة المتلقي في تحديد مقاصد الخطاب، وعلى هذا الأساس، «ففعل التوجيه الحجاجي هو الذي يضمن للخطاب انسجامه التداولي والحجاجي»[40]، كما هو الحال بالنسبة لخطاب المناظرة، التي ضمن الشيخ الديسي أدواتها وروابطها وألفاظها مجموعة من التعليمات والإشارات التي تسهم في توجيه فحوى الخطاب؛ بل وتأويله من قبل المتلقي لها، وهو ما سوف نحاول دراسته في هذه المداخلة من خلال الوقوف على العلاقات الحجاجية وأشكال الحجاج في خطاب المقامة المناظرة بين العلم والجهل.

فمما لا شك فيه هو أنّ تشكل الخطاب الحجاجي يقوم أساسًا من خلال ذلك التفاعل الحاصل بين عناصره الداخلية من استدلال وآليات ومفاهيم، دون إغفال دور مكوناته الخارجية كالوقائع الإنسانية والتجارب على اختلاف أنواعها، ضف إلى ذلك الأسباب والمسببات، فهذه العناصر هي في الحقيقة ضرورية لبناء وتشكل الخطاب الحجاجي لكنّها غير كافية وحدها لفهمه وتحليله، بوصف الحجاج يطرح إشكالات أخرى ترتبط بطبيعة أشكاله وأنواع حججه وطرق توظيفها[41]، وفي هذا السياق تكون الحاجة ماسة إلى الوقوف عند أشكال الحجاج وأنواع حججه الموظف في خطاب المقامة المناظرة بين العلم والجهل لصاحبها الشيخ الديسي، ونحن حينما عمدنا إلى ذلك لم يكن قصدنا من وراء هذه الدراسة الوقوف على الحجاج كبناء نظري خالص فقط، بل سعينا من خلال ذلك إلى طرح بعض التساؤلات والقضايا المثيرة للجدل التي يتناولها حجاج الشيخ الديسي في خطاب مناظرته بين العلم والجهل.

وتساوقًا مع هذا الطرح، فأنّ خطاب المناظرة يكشف عن ثقافة الشيخ الديسي المتطلعة إلى تغيير السائد في المجتمع الجزائري الذي كان يعاني من ويلات الجهل والتخلف والضعف في جميع المجالات الحياتية، بوصفه خاضعا للاستعمار الفرنسي، وعلى هذا الأساس يمكننا القول: إنّ خطاب المناظرة يتميز بخصوصية ثقافية متميزة، فالديسي أفرغ خطاب مناظرته في قالب المقامة، وهذا يجعله ينفرد بأبعاده المعرفية، وأنساقه

الثقافية الظاهرة والمضمرة، التي يتوخى الديسي من خلالها التعبير عن حال الثقافة والعلم في المجتمع الجزائري، وبناء عليه، فإنّ خطاب المناظرة يحمل في تجلياته النصية طابعا واقعيا مفعمًا بدلالات خاصة، كونه يتضمن جملة من القيم والمبادئ التي سوف نحاول الوقوف عليها من خلال علاقات وأشكال الحجاج الواردة في خطاب المناظرة[42]، ولنبدأ بـ:

العلاقات الحجاجية في خطاب المقامة "المناظرة بين العلم والجهل": وهي كالآتي:

علاقة التتابع: تتجلى هذه العلاقة في خطاب المقامة "المناظرة بين العلم والجهل" إجمالاً على مستويين، فالمستوى الأول يتجلى من خلال الأحداث حيث تنغرس الحجّة في الواقع، وتنتهي بداهة إلى أحد الصنفين، فالصنف الأول يتمثل في الحجج المُؤَسَّسَةِ على بنية الواقع، أما الصنف الثاني فهو الحجج شبه منطقية، في حين يكون المستوى الثاني أعمق من الأول، وفيه تتَّصل الحجج فيما بينها، حيث تقتضي الحجّة حجّة أخرى وتؤكِّد الثانية الأولى[43]، ومن أمثلة ذلك في خطاب المقامة "المناظرة بين العلم والجهل" قول الشيخ الديسي على لسان حال العلم: «يا جهل، ما أنت لخطاب بأهل، ولا جدالي عليك بسهل، يا موت الأحياء، ويا قليل الحياء، ويا سبب تفليس إبليس، ويا حلية كلِّ دنيء وخسيس، كيف تكون لي أنت المباري، والعلم صفة الباري، وميراث الأنبياء، وورد في فضله ما لا يحصى من الآيات والأنباء، ويكفيك لو كنت من قوم يفهمون، "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون"، وجاء في السنّة، العالم والمتعلّم والعلم في الجنّة، وأنت يا جهل بَسِيطُكَ عدم، ومُرَكَّبُكَ مَوْجُودٌ لا يَثْبُتُ له قدم»[44]، فمن خلال هذا الخطاب تتجلى لنا علاقة التتابع بشكل واضح.

وتبعًا لذلك، نلاحظ أنّ الشيخ الديسي في خطابه السابق قد وظف علاقة التتابع من خلال سرده لبعض الأحداث المستمدة من الواقع التي تعد حججًا مؤَسَّسَة على بنية الواقع الحقيقي، كما أنّه عمد أيضًا إلى توظيف بعض الحجج العقلية المنطقية، فلا يعقل أن يكون الجهل نظيرًا للعلم، بوصف هذا الأخير من صفات الله عزّ وجل، وميراث الأنبياء، كما أنّه معظم عادة وشرعًا، والظاهر أنّ الشيخ الديسي قد نجح من خلال علاقة التتابع للأحداث والوقائع أن يجعل حججه تساهم في تأكيد بعضها البعض، إذ تسهم الحجّة الثانية في دعم وتثبيت الحجّة الأولى، وإن دلّ هذا على شيء ما إنّما يدل على سوء الأوضاع الثقافية التي كانت سائدة في عصر الكاتب.

العلاقة السببية: تعدُّ هذه العلاقة من أبرز العلاقات الحجاجية، بل وأقدرها على التأثير في المتلقي، وفيها لا يكتفي المتكلِّمُ بالربط بين أفكاره، والوصل بين أجزاء الكلام، إذ يعمد إلى مستوى أعمق، فيجعل بعض الأحداث أسبابًا لأحداثٍ أخرى، ويَسِمُ فعلاً ما بنتيجة مُتَوَقَّعَةٍ لفعلٍ سابقٍ، كما يجعل موقفًا معيَّنًا سببًا مباشرًا لموقفٍ لاحقٍ[45]، من النماذج الدالة على ذلك قول الشيخ الديسي على لسان حال العلم:

«ويكفي الجهل قبح وسمه، ولكل مُسمَّى حظ من اسمه يخبط خبط عشواء، ويركب متن عمياء، ويتصور الأشياء على خلاف ما هي عليه، وكلُّ شر في الدنيا منسوب إليه، وبالعلم تدرك المراتب الفاخرة، وتنال سعادة الدنيا والآخرة، يزيد بالإنفاق، ووقع على فضله الاتفاق، معظم في كلّ ملّه، وبه تقوم قواعد كلِّ نحله، بنوه الساده، ولأهل الدنيا والآخرة قاده، مذاكرتهم زياده، ومجالستهم عباده، ونعم الأنيس في الوحده، والمعين على الشدّه، والزاد والعده، يستغفر لأهله كلّ شيء حتّى حيتان الماء، ووحوش البرِّ وطير السماء، والعلم محبوبٌ طبعًا، معظم عادةً وشرعًا، لا تلحقه الآفات، أهله أحياء وهم رفات...، وكفاه شرفًا أنّ كلّ أحدٍ يدعيهِ، وكلُّ ذي فطرة سليمة يقصده وينتحيه»[46]، فلقد عمد الشيخ الديسي من خلال العلاقة السببية إلى الربط بين أفكار خطابه السابق والوصل بينها.

إذْ بدأ بذكر مجموعة من الأحداث التي تؤدِّي بالضرورة إلى وقوع أحداث أخرى مترتبة عنها، بوصفها أسبابًا تفضي إلى نتائج متوقعة بمجرد التلفظ بهذه الأحداث، وهذا ما يعكسه الخطاب السابق، فمن خلال السمات التي تميِّز العلم عن الجهل، أصبح العلم من الأمور الضرورية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها من خلال تحصيل العلم، حتّى قيل: العلم نور والجهل ظلام.

علاقة الاقتضاء: تُعَدُّ علاقة الاقتضاء ذات طاقة حجاجية عالية، حيث تجعل الحجّة تقتضي النتيجة اقتضاءً، فتغدو العلاقة الحجاجية بذلك ضربًا من التلازم، وهو ما لا توفِّرُهُ سائر العلاقات الحجاجية الأخرى حتّى العلاقة السَّببية، وأقدر الروابط الحجاجية على توفير هذا النوع من العلاقة أدوات الشّرط المختلفة[47]. ولقد استطاع الشيخ الديسي من خلال علاقة الاقتضاء أن يبين بوضوح الحجج التي تعكس الحال السيئة التي آل إليها العلم، فهذه الحال تقتضي بالضرورة انقلاب موازين القوى بينه وبين الجهل.

وهذا ما نلمسه من خلال الخطاب التالي الذي جاء على لسان حال العلم: «فلتبك على سلفي الصالح المنابر، والأقلام والمحابر، أمّا الآن، وقد كان ما كان، وذهبت الجماعه، واقتربت الساعة، فلا يسعني إلاَّ الرضا، والصبر على مُرِّ القضاء، والتقلب على جمر الغضاء، فالشيء ينتهي إذا بلغ غاية حدِّهِ، فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده»[48]، ومن خلال هذا الخطاب نلاحظ أنّ الشيخ الديسي قد وفق في ذكر الحجج التي تقتضي النتيجة اقتضاءً.

ولقد أدت أداة الشرط "إذا" الموظفة في قوله: "فالشيء ينتهي إذا بلغ غاية حدِّهِ" في تجسيد الفكرة التي يقصد من خلالها الشيخ الإشارة إلى أنّ زمن العلم والعلماء قد ولى وانتهى، ممّا يقتضي انتقال زمام كلّ الأمور إلى جهلاء لا يحسنون تسييرها، وبهذا استطاع الشيخ الديسي طرح بعض القضايا المهمة[49]، كانتقال السلطة والقوة إلى أناس هم في الأساس جهلاء لا يفقهون حتّى أبسط الأشياء وأصغرها، ممّا يقتضي تدهور مختلف الأوضاع داخل المجتمع الذي يسيطرون عليه.

علاقة الاستنتاج: وهذه العلاقة منطقية، وهي مِمَّا يدِينُ به الحجاج للمنطق، وإذْ تؤَكِّدُ أنّ الحجاج في جانب من جوانبه يُعَدُّ فنًّا للانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى بشكل منظَّم وبيسر[50]. ومن أمثلة ذلك نلاحظ قول الشيخ الديسي على لسان حال الإنصاف بعد أن طال خطاب العلم والجهل الذي جاء فيه: «فلمّا طالت بينهما المشاتمه، وكاد الأمر أن يفضي إلى المضاربة والملاكمه، قام حينئذٍ الجميل الأوصاف، المعروف بالإنصاف، فقال أيُّها: الخصمان دعا الشنئان، واتركا اللجاج، ولا تطيلاَ الحجاج، وأنتما المتعاقبان على نوع الإنسان، والوصفان له اللازمان، إن فقد هذا وجد ذاك، فبينكما بهذا المعنى اشتراك، وكلاكمَا من آثاره القدره، وبدائع الفطره، وقد اقتضت الإرادة الأزلية أن يكون العالم على هذا النظام، جهلاء وأعلام، فلو كان الناس علماء كلّهم فمن ذا يقوم بالمهن، أو جهلاء كلّهم فمن ذا يحفظ الشرائع والسنن، وليست بينكما مضادَدَه، ولا كبير معانده، بل بينكما تقابل العدم والملكه، فاحذرا الهلكة وسوء الملكه، فالوفاق بينكما إن شاء الله بركه، وأنا أقضي بينكما بقضاء فصل، وكلام جزل، فخيركما العالم العامل، ثمّ يليه المسترشد الجاهل، ولا خير في غير ذين من كلا الصنفين»[51]؛ أيْ لابد للعالم أن يكون علمه نافعًا، فينفع به نفسه وغيره، كما يجب على الجاهل أن لا يقبل بوضعه، بل يجب عليه أن يسعى إلى تغيير حاله من خلال التماسه للنصيحة من أهل العلم والرشاد.

وتساوقًا مع ما سبق ذكره تتجلى لنا بوضوح علاقة الاستنتاج التي تفنن من خلالها الشيخ الديسي في عرض حججه المنطقية، من ذلك ما جاء مثلاً على لسان الإنصاف الذي يرى أنّ الإرادة الإلهية اقتضت أن يكون العالم مكونًا من علماء وجهلاء، وحتّى يدلل على صحة وجهة نظره أكثر استدل على ذلك بقوله: "فلو كان الناس علماء كلّهم فمن ذا يقوم بالمهن، أو جهلاء كلّهم فمن ذا يحفظ الشرائع والسنن"، وهي من بين الحجج المنطقية التي لا يختلف حول صدقها اثنان.

ومن خلال هذا الخطاب نلاحظ أيضًا أنّ الشيخ الديسي استطاع بواسطة علاقة الاستنتاج أن يستثمر بعض الحجج المنطقية حتّى يقنع طرفي المناظرة –العلم والجهل– بضرورة العدول عن هذه المجادلة العقيمة التي طالت بينهما، بل وكادت أن تؤدِّي بهما إلى أن يضرب أحدهما الآخر، وبناءً على هذه العلاقة تمكن الشيخ الديسي أن يبرهن على براعته من خلال خطاب المناظرة التي جرت أحداثها بين العلم والجهل، حيث تفنن الشيخ في نسج خيوط هذا الخطاب الأدبي الذي جمع فيه بين فنين أدبيين هما المقامة والمناظرة التي من خلالهما كشف الشيخ عن رؤيته الصائبة والسديدة للأمور والأوضاع السائدة في المجتمع، كما تجسدت براعته أيضًا من خلال تفننه في سرد الحجاج الذي قدمه كلّ طرف حتّى يحرز الغلبة والانتصار على خصمه، وفي وضعه للحد الفاصل لهذه المناظرة الدائرة أحداثها بين العلم والجهل عقب تدخل الإنصاف الذي فصل بينهما.

علاقة عدم الاتفاق أو التناقض: يستطيع مرسل الخطاب بواسطة هذه العلاقة أن يدفع أمرًا بإثبات تناقضه مع النتيجة للخطاب، وإن كان التناقض ليس شكليًا خالصًا، وإنّما أقصى ما يمكن الحديث عنه هو انعدام التوافق بين الحجة والنتيجة[52]، من ذلك مثلاً ما جاء في خطاب المناظرة على لسان حال الجهل: «وأنت يا علم تضني أولادك بذكر الوعد والوعيد، والنظر في حال الشقّي والسعيد، واحتجاجك بقضية إبليس عليك لو كنت ممن يتحقق، فإنّه كان عالمًا غير موفق»[53]، بيد أنّنا بالنظر إلى هذه الحجج التي حاجج بها الجهل العلم في خطابه السالف الذكر، نلاحظ عدم وجود اتفاق بينها وبين النتيجة التي يقصد إليها، ألا وهي التقليل من شأن العلم وتصغيره.

لأنّ افتخار الجهل بهذه الحجج لا يجدي نفعًا ولا تقوم به حجة عقلاً وشرعًا، وعلى ما يبدو أنّه تيقّظ وتفطن للحجج القوية والبراهين الأكيدة التي احتج بها العلم، من ذلك مثلاً احتجاج العلم بقضية إبليس –لعنة الله عليه– بقوله: "يا سبب تفليس إبليس"، فهذه الحجّة أعاد الجهل ذكرها حين قال: «واحتجاجك يا علم علي بقضية إبليس أي قصته وخبره حجّة عليك لا لك، لو كنت ممن يتحقق المسائل أي يدركها على وجه الحق، فإنّ إبليس اللعين كان عالمًا بإجماع، لأنّه نشأ مع الملائكة وناهيك بعلمهم، إلاّ أنّه كان غير موفق للعمل بعلمه، والتوفيق خلق قدرة الطاعة في العبد، وقيل هو جَعْلُ الله فعل عباده موافقًا لما يحبه ويرضاه، والعصيان والعياذ بالله تعالى من قبل الخذلان لا من جهة الجهل، فإنّه كان عالمًا في الظاهر»[54]، وإن دلّ هذا الكلام على شيء ما، إنّما يدل على أنّ الجهل عاجز عن الإتيان بحجج قوية يردّ بها على العلم، فكمراوغة منه راح يرد على العلم حججه. وهذا ما ألفينا فيه تناقضًا بين الحجة والنتيجة.

ولعلّ ما يدعم كلامنا السابق ويعززه أكثر ما قاله الجهل في خطاب آخر: «وجهلاء الأعراب، أقرب في الجاهلية للإسلام من أهل الكتاب، فلذا دخلوا في الدين أفواجًا، وما أطالوا عنادًا وحجاجًا، ولم يؤمن من أهل الكتاب إلاّ النادر الفذ، وما قلّ وشذ، وأنظر إلى الترك والأكراد، كيف بادروا إلى الانقياد، بلا كبير عناد»[55]، والظاهر أنّ هذه الحجج التي أوردها الجهل في خطابه السابق كان القصد منها الاحتجاج على العلم، غير أنّ ذلك يتعارض مع النتيجة المتوخاة من قبل الجهل، لأنّ هذا الأخير لم يأتِ بحجّة جديدة يجهلها العلم.

وهكذا، فاحتجاجه السابق وجيه، لأنّه أتى بحجج مقبولة أصاب فيها، ففعلاً جهلاء الأعراب أقرب في الجاهلية لقبول دين الإسلام لسذاجتهم وخلو أذهانهم من اعتقادات راسخة، لأنّ علومهم في جاهليتهم دائرة على الشعر والأنساب والنجامة وشيء من الطب، وهذه لا مساس لها بالديانات، فكانوا لهذه الأسباب أقرب للإسلام من أهل الكتاب المتمسّكين في عقائدهم ودياناتهم بكتابهم، فلذا دخل العرب في دين الإسلام أفواجًا أي جماعات جماعات، فهم وإن عاندوا في البداية وحاربوا هذا الدين الجديد، فما أطالوا عنادًا وحجاجًا واحتجاجًا على صحة دينهم وعبادة أصنامهم، بل منهم من يرجع (يرتد) بأدنى تفكر، ولم يؤمن من أهل

الكتاب المتعصِّبين لدينهم وكتابهم إلاَّ النادر القليل، وما قلَّ شذ؛ أيْ فالمؤمنون منهم قليل بالنسبة لمن لا كتاب لهم، وأنظر إلى الترك والأكراد الذين لا كتاب لهم ولا دين يعتمدون عليه، كيف انقادوا إلى الإسلام حتّى أنّه يقال: أسلّم في يوم واحد من الترك مائتا ألف، ولذا سموا بالتركمان أي ترك الإيمان[56]، والاعتقاد السابق واعتناق الإسلام.

وتأسيسًا على ما سبق ذكره نلاحظ أنّ كلّ هذه الحجج التي ذكرها الجهل في خطاب المقامة المناظرة –بين العلم والجهل– لا يمكن الاعتداد بها، والنظر إليها بوصفها حججًا قويةً تدحض وتنقض حجج العلم، لأنّ ما احتج به الجهل يعد من الأمور المُسَلَّمِ بها سلفًا التي تتعارض وتتناقض فيها الحجة مع النتيجة جملةً وتفصيلاً.

أشكال الحجاج: وفيه سوف نشير إلى:

الحجاج بالمغالطة: يقوم هذا الصنف من الحجاج على مغالطة الآخر أثناء تقديم الحجج والبراهين، وهو يصطلح على تسميته «في اللغة الفرنسية بمصطلح (Paralogisme) المركب من جزأين هما: (Para)، وهو يعني الخاطئ، و(logisme) بمعنى الحجّة، وبالتالي ينشأ من خلال الجزأين مصطلح الحجاج الخاطئ، والذي يقوم على أساس مقايسة واهمة، كما يتسبب في حدوث عيوب بنيوية أثناء تأسيس المحاججة»[57].

وتبعًا لذلك يمكن أن نمثل للمغالطة الحجاجية بالخطاب التالي الذي جاء على لسان حال الجهل: «والطب وإن كان حقًا فقد دخله التدليس، وكثر فيه التمويه والتلبيس، على أنّ الطبيب الحاذق لا يقدر أن يدفع على نفسه العلل، فهو إذًا سواء والهمل، قال المتنبي:

يَمُوتُ رَاعِيَ الضّأنِ فِي جَهْلِهِ مَوْتَةَ جَالينوس فِي طِبِهِ

وغيره في معناه:

ما أفاد الرئيس معرفة الطب ولا حكمه على النيرات
ما شفاه الشفاء من علّة الموت ولم ينجه كتاب النجاة»[58].

يلاحظ المتفحص للخطاب السابق أنّ الحجة صحيحة (والطب وإن كان حقًا فقد دخله التدليس، وكثر فيه التمويه والتلبيس)، لكن النتيجة مغالطة (على أنّ الطبيب الحاذق لا يقدر أن يدفع على نفسه العلل، فهو إذًا سواء والهمل)، لأنّ الطب فعلاً دخله التدليس أي الغش وأصله كتمان العيب، والخطأ في التشخيص، ولحقه ذلك بسب تطفل الجهلاء الذين لا علاقة لهم بالطب، غير أنّ المغالطة تبدو واضحة حين «استدرك الجهل على منفعة الطب بعلى، على أنّ الطبيب الحاذق الماهر في صناعته لا ينفعه طبه عندما يكون بحاجة ماسة إليه، فيكون هذا الطبيب هو والهمل الهمج من الناس المشبهون بهمل البهائم التي لا تفهم ولا تعقل ما يراد منها»[59]، ولكي يدلل الجهل على هذه النتيجة المغالطة استشهد بقول المتنبي من باب التضمين (التناص

الأدبي) الذي نراه ورد في غير محله، لأنّ معنى البيت: هو يلحق الموت راعي الظّان وكبير الأطباء (جالينوس) بلا فرق بينهما، وهذا إنْ دلّ على شيء إنّما يدل على أنّ الموت حق محتم على كلّ البشر بدون استثناء.

والظاهر كذلك من خلال خطاب الجهل السابق أنّ هذا الآخر لم يكتف في حجاجه بقول المتنبي بل راح يذكر بيتين آخرين غيره في معناه من عدم جدوى الطب، لأنّ معنى البيتين هو ماذا أفاد الطب الرئيس؟؛ والمقصود بالرئيس هنا هو الطبيب ابن سينا، الذي لم تنفعه معرفته الكاملة للطب، كما لم ينفعه حكمه على النيرات الكواكب السبعة السيارة بالسعد والنحس والقراءات وغيرها، كما لم يشفه الشفاء (اسم كتاب ألفه في الطب) من علّة الموت بل مات كغيره من الناس، كما لم ينجه أيضًا من الموت كتاب النجاة، حتّى قال بعضهم في ابن سينا:

رأيت ابن سينا يعـادي الرجـال وفي السجن مات أخسّ الممات

فلم يـشـف مـا نـابـه بـالشفـا ولـم ينـج من موتـه بـالـنـجـاة

فإذا كان الشفاء لا يشفي والنجاة لا تنجي، فما الفائدة في تضييع العمر في تحصيلها[60]، بيد أنّنا نلاحظ أنّ هذه الحجج التي ذكرها الجهل تندرج تحت ما يسمى بالحجاج الخاطئ، إذْ كلّ الحجج التي جاءت على لسان الجهل لا تنفع في قدح الطب والتشكيك في فضله.

الحجاج بالسلطة: مما لا شك فيه هو أنّ الحجاج بالسلطة يعد من «أدوات الحجاج التي تعتمد التهديد والترهيب كأسلوب للإقناع الخطابي وخاصة في النصوص الدينية والسياسية، ويمكن أن نجد لهذا النوع من الإقناع الذي ينحو منحى استسلاميًا»[61]. أمثلة عديدة في خطاب المقامة "المناظرة بين العلم والجهل"، من ذلك مثلاً قول الشيخ الديسي على لسان حال العلم: «أمّا تخشى يا جهل بأس حماتي، وضرب أكابر نحاتي، وما للعروضيين من التفعيل والتقطيع، والصيرفيين من تنويع الأفعال والتفريع، ألاّ تخاف أحكام فقهائي، وصعوبة تشريح أطبائي، ألاّ تفزع من كلام المتكلمين، وأن يكونوا لعرضك من المكلمين، وقد وجه أهل الأصول، إلى صوبك السهام والنصول، وأين تفر من عكوس المناطقة، وأسوار قضاياهم الكاذبة فضلاً عن الصادقة، ألاّ تتقي تمزيق ألسنة شعرائي، ونكاية كنايات بلغائي، وتشبيهات البيانيين أن يلحقوك بباقل ومادر، وتلميحات البديعيين أن يلمحوا لك بالبيت النادر، إلى ما لا يأتي عليه الحصر، ويتجدد مع أهل كلّ عصر»[62]. وفي هذا الخطاب أخذ العلم يهدد الجهل، بل وسعى أيضًا إلى ترهيبه وإثارة الخوف في نفسه، «وذلك لأنّ العلم كمال والجهل نقص»[63]، ولعلّ هذا الأخير يقتنع بفضل العلم عليه، ويكف عن مضايقته.

الحجاج بالمثل: يعمد مرسل الخطاب إلى استثمار مدلول المثل في خطابه ليقنع المرسل إليه بشيء ما، بيد أن «الحجاج بالمثل ينطوي على بعض الخلاف لموضوع القاعدة الخاصة التي يسعى المثل إلى تثبيتها، ولكن الحجاج يفترض اتفاقًا مسبقًا على إمكانية التعميم بعد التخصيص، أو على الأقل تفادي آثار القصور أو الجمود لهذا المثل»[64]. غير أنّ الأمثال بوصفها بنيات مستمدة من الواقع الماضي بما يختزنه من تجارب

إنسانية وأحداث تاريخية ذات قيم مجتمعية تحظى باهتمام الأفراد، وبخاصة حينما يتعلق الأمر بفرض الرأي، والاحتجاج على شيء ما بين أطراف الجماعة اللغوية الواحدة.

والظاهر أنّ مرسل الخطاب يستعمل الأمثال داخل قوله الحجاجي للإقناع لما توفره له من تصور وتجريد للأشياء، وما تتضمنه من مشابهة يستدعيها سياق القول الحجاجي، نظرًا لما تحدثه من تماثلات بينها وبين الأهداف من إدراجها وسوقها، وهي بذلك تدخل في إطار التمثيل الحجاجي، ويهمنا أن نشير ها هنا إلى أنّ «العلاقة الحجاجية مفهوم عام وشامل يستوعب العلائق الشرطية والاستلزامية والعلية والاستنتاجية والتبريرية والتفسيرية والسببية وغيرها، وإيجاد علاقة حجاجية ما شيء ممكن بالنسبة لأيّ قول مثلي، سواء أتعلق الأمر بالعلاقة الحجاجية داخل المثل؛ أي انطلاقا من بنيته الداخلية، أم تعلق الأمر بعلاقة حجاجية خارجية يدرج فيها المثل باعتباره أحد عناصرها ومكوناتها أو أحد طرفيها (الحجة والنتيجة)، وهناك حالة ثالثة لا يدرج فيها المثل في أحد المنطقين السابقين، وهي التي يقوم فيها المثل بدور المبدأ الحجاجي الإقناعي (topos)؛ أي يتم استدعاؤه في الحوار، أو توظيفه في الخطاب، أو يتم الاستشهاد به أثناء الجدال والسجال والمناظرة باعتباره مسلمة استدلالية منطقية حجاجية، وباعتباره ضامنا (Garant) يضمن الربط والتعالق بين المتغيرين الحجاجيين(variablesargumentatives)؛ أي بين النتيجة التي نهدف إليها، والحجة التي تخدمها وتؤدّي إليها[65]، فوظيفة المثل –إذا– تكمن في التأثير والاقناع.

ومن النماذج الموظفة في خطاب المقامة المناظرة بين العلم والجهل قول الشيخ الديسي: «وتشبيهات البيانيين أن يلحقوك بباقل ومادر»[66].والتشبيه الدلالة على مشاركة أمر لأمر آخر في معنى، ومرسل الخطاب يلجأ إلى استعماله في متن خطابه لما له من قدرة على جعل المرسل إليه يستحضر الصورة التي يرمي إليها المرسل.وتبعًا لذلك وظف الشيخ الديسي في خطابه السابق أيضًا المثل، وهذا ما نلمسه في قوله: "باقل ومادر"، «فباقل رجل يضرب به المثل في الفهامة والعي، يقال أنّه اشترى ظبيًا من السوق بأحد عشر درهمًا، فسئل عنه وهو في يده بكم اشتريته فعجز عن الجواب، وأشار بأصابع يديه العشر وأخرج لسانه فانفصلت الظبي منه، ومادر يضرب به المثل في البخل ومن بخله أنّه سقى إبله من حوض وما فضل من الماء عن إبله سلح فيه بخلاً على الناس، فضرب المثل ببخله وصارت سلحته عارًا عليه وعلى قومه، وفي ذلك قال الشاعر:

لقد جلبت خزيًا هلال ابن عامر بني عامر طرًا بسلحة مادر

والفهامة والبخل من آثار الجهل، والتلميح أن يشار في فحوى الكلام إلى قصة أو شعر من غير أن تذكر صريحًا، ومن أحسن ما قيل في ذمّ الجهل قول ابن الرومي:

كالثور عقلاً ومثل التيس معرفة فلا يفرق بين الحق والفند

الجهل شخص ينادي فوق هامته لا تسأل الربع ما في الربع من أحد

والظاهر أنّ العلم لمّا لم يستوف ما يمكن أن يقال في حق الجهل من طرف العلوم قال إلى ما يأتي عليه الحصر»[67]، فإنّ المعاني أكثر من أن تنحصر في بضع كلمات، وكيف لنا بحصر المعاني في قوالب وهي تتجدد من أهل كلّ عصر وكلّ يظهر له ما لم يظهر للآخر، وكم ترك الأول للآخر ليقوله.ومما لا شك فيه أنّ توظيف المثل في خطاب الشيخ الديسي السابق لم يكن من باب الصدفة، بل استعمله الشيخ الديسي حتّى يؤثر في متلقي خطابه، وعلى هذا الأساس يتبين لنا أنّ «الهدف من توظيف المثل في خطاب المناظرة بين العلم والجهل كان الغرض منه هو تقوية درجة التصديق بقاعدة أو فكرة أو أطروحة معلومة تقدّم ما يوضح القول العام ويقوي حضوره في الذهن»[68] المتلقي لهذا الخطاب –المناظرة بين العلم والجهل للشيخ الديسي– الذي سعى فيها مرسلها إلى الإشارة إلى بعض القضايا المهمة التي عرفها المجتمع الجزائري، والتي ما تزال آثارها مستمرة إلى يوم الناس هذا، وما يعزز كلامنا هذا هو ما عمد إليه الشيخ الديسي حين وسم مقامته المناظرة بين العلم والجهل، فهو لم يقل المناظرة بين العالم والجاهل، بل فعل ذلك ليشير إلى أنّ هذا الصراع مستمر في كلّ زمان ومكان.

خلاصة: إنّ من جملة النتائج التي توصلنا إليها من خلال صفحات هذه الورقة البحثية هو ضرورة التأكيد على أنّ الظاهرة اللغوية بشكل عام قائمة على البعد المقصدي، ولذا يعد استثمار المنهج التداولي الذي يعنى بدراسة اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية تكتسي طابعا خطابيا وحجاجيا، وهو الأمر الذي يسهم في تعزيز وتقوية العلاقة بين اللسانيات والثقافة، فالنظرية الحجاجية مثلاً قائمة أساسًا على الجدل والبرهان والحجاج المفضي إلى التأثير والإقناع، أيْ إنّ العملية التواصلية بين الأفراد تقتضي نشاطا كلاميا تتفاعل فيه مستويات الفهم والتواصل والتداول، كما يكون مبنيًا أساسًا على التحلي بروح المثاقفة والحوار، من أجل تحقيق الفهم والإبلاغ والتواصل والإبداع.

كما أنّنا خلصنا من خلال هذه الدراسة أيضًا، إلى أنّ البعد المقصدي حاضر في كل الخطابات، إذْ لابد من توافره في أي عملية تواصلية كانت، نظرًا لدوره الكبير والفعال في تشكيل الخطاب عامة، والخطاب الأدبي منه خاصة من أجل تحقيق هدف مسطر مسبق مخطط له، وإيصال معنى معين أي المعنى المقصود الذي يسعى إليه المرسل سعيًا حثيثًا.

وهذا ما جسده خطاب المناظرة بين العلم والجهل، فمن خلال دراستنا للعلاقات الحجاجية، وكذا أشكال الحجاج في المناظرة، يمكننا القول: إنّ هناك علاقة وطيدة بين هذا النص والوضع الثقافي الذي ساهم في إنتاجه، كما أنّنا نستطيع عبر هذه الدراسة الوقوف على الجانب المضمر (البعد المقصدي) من هذا الخطاب، من خلال العلاقات القائمة بينه وبين القراءات العديدة والمختلفة والمحتملة له، التي تسهم بشكل أو بآخر في بلورت مقاصد الشيخ الديسي، وتحقيق الهدف من وراء كتابة هذه المناظرة.

حظيت المقامة "المناظرة بين العلم والجهل" باستحسان القراء قديما وحديثا، وعند هذا المعطى بالذات، نشر إلى أنّه بالرغم من أن الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي قد كتب هذه المناظرة (المقامة) في سنتي 1908م/ 1909م- التي ذاع صيتها ونشرت في أعداد من جريدة "كوكب إفريقيا"، كما نشرتها مطبعة "بيكار" في تونس ككتاب. ونظرًا للاستحسان الذي لاقته هذه المناظرة قام الديسي بشرحها في 130صفحة، وقد وسم هذا الشرح بـ: "بذل الكرامة لقراء فن المقامة"، وفي هذا الشرح أعرب الكاتب عن هدفه المنشود من تأليفها قائلاً: «والغرض من تلفيق هذا الكلم ونظمها في سمط الحكم، والله أعلم بالنيات، إيقاظ العزائم وتحريك الهمم»، وهنا إشارة إلى ضرورة النهوض بالأدب العربي وترقيته خوفًا من أن يبقى حبيسًا في دهاليز الركاكة والجمود. وليسهل الشيخ الديسي على القارئ فهم مناظرته، نجده قد قام بشرح مقامته هذه بمستويات مختلفة حسب طبيعة وأهمية الجملة أو الفقرة، معنًا وبلاغةً، فمثلاً في شرحه للتعبير عن العلم الذي أشاخ وأسن يقول: «إنّ تمثيل المعقول بالمحسوس وإبرازه في صورة المشاهد وتصويره المألوف أوقع في النفوس، ولذا كثرت الأمثال في كلام العرب». فمدار هذه المناظرة، وفحواها-إذًا-كان حول الواقع الفعلي الذي عاشه معاصروه – الديسي- من العلماء تحت ظل سلطة الجهل المتغطرس متجرعين كأس الذّل والسيطرة بسبب تسلط الجاهل الأذل على الأعزّ، فهذا الأخير بعد أن كان سيدًا ونبراسًا يشار إليه بالبنان أصبح بفعل تقلب الزمان الظالم ينظر إليه بمنظار الذل والهوان.

فالنقد الثقافي قد حقق نقلة نوعية تتمثل في نظرته للنصوص، حيث تعامل معها انطلاقًا من وضعها داخل سياقها السياسي من ناحية، وداخل سياق القارئ أو الناقد من ناحية أخرى، فخطاب المقامة "المناظرة بين العلم والجهل" للشيخ الديسي الذي كان نموذج الدراسة مثلاً، هنا علامة ثقافية تتجلى دلالتها فقط داخل السياق الثقافي،والسياسي، والاجتماعي...، الذي أُنْتِجَ فيه الخطاب، وهكذا نلاحظ أنّ خطاب المقامة "المناظرة بين العلم والجهل" في النقد الثقافي يتحول من كونه خطابًا محملاً برسالة اجتماعية: أخلاقية أو ذاتية، إلى خطاب محمل بعدد لا حصر له من الشيفرات الثقافية التي تدمجه في خطاب الثقافة العام، وإنّ خير ما نستدل به هو وسم الشيخ الديسي لخطاب مناظرته: بعنوان المقامة "المناظرة بين العلم والجهل" الذي يبدو لنا من الوهلة الأولى أنّه يحتمل أكثر من قراءة، كأن نقول مثلا: (المقامة المناظرة بين العالم والجاهل)، غير أنّ هذه القراءة تجعلنا نحس ونشعر بأنّ المناظرة كتبت في زمان ومكان معينين؛ أي أنّها نسبية كتبت عن عصر الديسي، غير أنّ اختياره لعنوان المقامة المناظرة بين العلم والجهل يجعلها مطلقة، فالقارئ لها في أيّ زمان وفي أيّ مكان يشعر، وكأنّها كتبت عن عصره هو لا عن عصر كاتبها.

وفي الأخير نسأل الله المغفرة والثواب، وصلى الله وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحابته الطيبين إلى يوم الدين.

هوامش الدراسة:

1- يراجع مقدم فاطمة، خطاب المقامة لدى الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي –مقاربة تداولية، إشراف الدكتور: ناصر اسطمبول، مذكرة دكتوراه، جامعة أحمد بن بلة 01 السانية/ وهران، 2018- 2019م، مقدمة.

2- صابر محمود الحباشة، الأسلوبية والتداولية، مداخل لتحليل الخطاب، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط01، 2011م، ص45.

3- خليفة بوجادي، في اللِّسانيَّات التَّداوليَّة، مع محاولة تأصيليَّة في الدَّرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط02، 2012م، ص135.

4- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط01، 2004م، ص41.

5- يراجع حفناوي بعلي، مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط01، 2007م، ص19.

6- ياسمين فيدوح، التيه النقدي واتساع مدى النقد الثقافي(مقال)، مجلة مطارحات في اللغة والأدب، مجلة علمية محكمة تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي لغليزان/ الجزائر، تعنى بالدراسات الأدبية والنقدية واللسانية، ع03، مارس 2011م، ص197.

7- داود غطاشة وحسين راضي، قضايا النقد العربي قديمها وحديثها، الدار العلمية الدولية للنشر والتوزيع، الأردن، ط01،2000م، ص98.

8- راوية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دراسة في القيم الجمالية والفنية –باختصار–، دار النهضة العربية، بيروت، ط01، 1998م، ص317.

9- رابح بوحوش، الأسلوبيات وتحليل الخطاب، منشورات جامعة باجي مختار بعنابة، الجزائر، د/ط، 2006م، ص77.

10- يراجع مقدم فاطمة، خطاب المقامة لدى الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي –مقاربة تداولية، ص15، 16.

11- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم،لسان العرب، مادة (ح ج ج)، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، د/ط، د/ت، ص38.

12- المصدر نفسه، مادة (ح ج ج)، المجلد الثاني، ص779.

13- حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"، (مقال) في مجلة عالم الفكر، الكويت،ع01، 30ديسمبر2001م، ص109.

14- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، المصدر السابق، مادة (ج د ل)، المجلد الثالث، ص99.

15- يراجع عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، جامعة منوبة، تونس، د/ط، 1997م، ص21.

16-Olivier Redoul: Introduction à la rhétorique, presses universitaires, France, 1994, p46.

17- الحواس مسعودي، البنية الحجاجية في القرآن الكريم، سورة النمل نموذجا، مجلة اللغة والأدب العربي، دار الحكمة، الجزائر، ع14، سبتمبر1999م، ص229.

18- يراجع نفس المرجع، ص330.

19 -MOESCHLER (J): Argumentation et conversation, Hatier, Credif, France, Février 1988, p46.

20- يراجع طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998م، ص230.

21- المرجع نفسه، ص230.

22- le grand robert, Dictionnaire de la langue Française, T.1, Paris, 1989, p535.

نقلا عن: حبيب أعراب،الحجاج والاستدلال الحجاجي"عناصر استقصاء نظري"، المرجع السابق، ص99.

23- حبيب أعراب،الحجاج والاستدلال الحجاجي"عناصر استقصاء نظري"، المرجع نفسه، ص99.

24- جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، د/ط، 2000م، ص105.

25- لا لاند أندريه، (Lalande André)، موسوعة لا لاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط02، 2001م، ص93، 94.

26- الحواس مسعودي، البنية الحجاجية في القرآن الكريم، سورة النمل نموذجا، المرجع السابق، ص229.

27- يراجع نفس المرجع، ص226.
28- يراجع عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، المرجع السابق، 456، 457.
29- يراجع مقدم فاطمة، خطاب المقامة لدى الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي –مقاربة تداولية، ص368.
30- يراجع أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، ط01، 2010م، ص61.
31- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل، عالم الكتب، إربد، الأردن، ط01، 2012م، ص26.
32- يراجع أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، المرجع السابق، ص106.
33- المرجع نفسه، ص61.
34- يراجع عبد المالك مرتاض، الأمثال الشعبية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د/ط، 2007م، ص09.
35- يراجع محمد عيد، المستوى اللغوي للفصحى والعامية واللّهجات للنشر والشعر، عالم الكتب، القاهرة، د/ط، 1981م، ص17.
36- يراجع طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط02، 2000م، ص65.
37- يراجع مقدم فاطمة، خطاب المقامة لدى الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي –مقاربة تداولية، ص375.
38- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، المرجع السابق، ص469، 470.
39- يراجع أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010م، ص52.
40- المرجع نفسه، ص52.
41- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، المرجع نفسه، ص42.
42- يراجع مقدم فاطمة، خطاب المقامة لدى الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي –مقاربة تداولية، ص430.
43- المرجع نفسه، ص43.
44- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، المناظرة بين العلم والجهل، مراجعة وتقديم عبد الكريم قذيفة، نشر الجمعية الثقافية للعلامة الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي، الجزائر، ط01، 1433هـ- 2012م، ص17.
45- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، المرجع نفسه، ص44.
46- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، ص18.
47- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، المرجع نفسه، ص44.
48- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، ص22، 23.
49- يراجع مقدم فاطمة، خطاب المقامة لدى الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي –مقاربة تداولية، ص430.
50- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، المرجع نفسه، ص44.
51- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، ص29، 30.
52- يراجع الدريدي سامية، الحجاج في الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، د/ط، د/ت، ص321.
53- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، ص25.
54- محمد بن عبد الرحمن الديسي، بذل الكرامة لقراء المقامة شرح المقامة الأدبية، مراجعة وتقديم عبد الكريم قذيفة، نشر الجمعية الثقافية للعلامة الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي، الجزائر، ط01، 1433هـ- 2012م، ص116، 117.
55- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، ص26.
56- المصدر نفسه، ص119، 120.
57- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، المرجع نفسه، ص44، 45.
58- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، ص27.
59- محمد بن عبد الرحمن الديسي، بذل الكرامة لقراء المقامة شرح المقامة الأدبية، المصدر نفسه، ص133.

60- المصدر نفسه، ص133.

61- المصدر نفسه، ص133.

62- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، المرجع نفسه، ص45.

63- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، ص21.

64- محمد بن عبد الرحمن الديسي، بذل الكرامة لقراء المقامة شرح المقامة الأدبية، المصدر نفسه، ص74.

65- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، المرجع نفسه، ص46.

66- محمد بن عبد الرحمن الديسي، المناظرة بين العلم والجهل، المصدر نفسه، ص21.

67- محمد بن عبد الرحمن الديسي، بذل الكرامة لقراء المقامة شرح المقامة الأدبية، المصدر نفسه، ص76، 77.

68- يراجع عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، المرجع نفسه، ص46.