

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

فصلية علمية محكمة - مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

أفكار ابن وهب في كتابه

(البرهان في وجوه البيان):

قراءة من المنظور التداولي

The Thoughts of Ibn Whab in His Book

«Al-Burhan Fi Wojoh Al-Bayan» :

Reading From the Pragmatic Perspective

د. يوسف إبراهيم خلف جمعة

قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب

جامعة الكويت



جامعة الكويت
KUWAIT UNIVERSITY

مجلس
النشر العلمي

ISSN: 1560 - 5248

إصدار خاص - أدب (4)

1445 هـ / 2023 م

• ثمن العدد

الكويت: 500 فلس، البحرين: دينار واحد، قطر: 10 ريالات، الإمارات 10 دراهم، السعودية: 10 ريالات، عمان : ريال واحد.

ثمن النسخة في دول الوطن العربي ما يعادل دولاراً واحداً.

ثمن النسخة في الدول الأجنبية ما يعادل ثلاثة دولارات.

• الاشتراك السنوي (أفراد):

سنة واحدة: الكويت 4 دينار كويتي، الدول العربية: 6 دينار كويتي، الدول الأجنبية 22 دولار.

سنتان: الكويت 7 دينار كويتي، الدول العربية: 10 دينار كويتي، الدول الأجنبية 37 دولار.

ثلاث سنوات: الكويت: 10 دينار كويتي، الدول العربية: 14 دينار كويتي، الدول الأجنبية 52 دولار.

أربع سنوات: الكويت: 13 دينار كويتي، الدول العربية: 18 دينار كويتي، الدول الأجنبية 67 دولار.

• الاشتراك السنوي (مؤسسات):

سنة واحدة: الكويت 22 دينار كويتي، الدول العربية: 22 دينار كويتي، الدول الأجنبية 90 دولار.

سنتان: الكويت 37 دينار كويتي، الدول العربية: 37 دينار كويتي، الدول الأجنبية 150 دولار.

ثلاث سنوات: الكويت: 53 دينار كويتي، الدول العربية: 53 دينار كويتي، الدول الأجنبية 210 دولار.

أربع سنوات: الكويت: 67 دينار كويتي، الدول العربية: 67 دينار كويتي، الدول الأجنبية 270 دولار.

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى

توجه إلى رئيس تحرير حويات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: 17370 الخالدية – الكويت: 72454 – تلفون: 24830256 – فاكس 24830256

ISSN 1560 - 5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

E-mail: aass@Ku.edu.Kw

<http://apc.kuniv.edu.kw/AASS/>

تتوفر نصوص البحوث كاملة لدى:

EBSCO Publishing Products

دار المنظومة: www.mandumah.com

إصدارات مجلس النشر العلمي

مجلة العلوم الاجتماعية 1973، مجلة الكويت للعلوم والهندسة 1973، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية 1975، لجنة التأليف والتعريب والنشر 1976، مجلة الحقوق، 1977، حويات الآداب والعلوم الاجتماعية 1980، المجلة العربية للعلوم الإنسانية 1981، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية 1983، المجلة التربوية 1983، المجلة العربية للعلوم الإدارية 1991.

حواشي الآداب والعلوم الاجتماعية

مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

فصلية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل
تعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في تخصصات
العلوم الإنسانية والاجتماعية والآداب

إصدار خاص (أدب ، 4)
1445 هـ / 2023 م

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية – جامعة الكويت

هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
• أ.د. تغريد محمد القدسي رئيسة هيئة التحرير قسم دراسات المعلومات – جامعة الكويت	• أ.د. باسل حاتم الجامعة الأمريكية – الشارقة الإمارات العربية المتحدة
• أ.د. باقر سليمان النجار جامعة البحرين – البحرين أستاذ زائر بقسم الاجتماع – جامعة الكويت	• أ.د. إبراهيم السعافين قسم اللغة العربية – الجامعة الأردنية
• أ.د. نعمان محمود أحمد جبران جامعة إربد – الأردن أستاذ زائر بقسم التاريخ – جامعة الكويت	• أ.د. حمدي حسن أبو العينين كلية الإعلام – جامعة مصر الدولية
• أ.د. عدنان يوسف العتوم قسم علم النفس – جامعة اليرموك – الأردن	• أ.د. ساري حنفي رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع الجامعة الأمريكية – بيروت
• أ.د. مشاعل الحملي قسم اللغة الإنجليزية وآدابها – جامعة الكويت	• أ.د. منى بيكر جامعة مانشستر – المملكة المتحدة
• د. عبد الله محمد الجسبي قسم الفلسفة – جامعة الكويت	• أ.د. عبدالقادر الفاسي الفهري قسم اللغة العربية – جامعة محمد الخامس
• د. إبراهيم ناجي الهدبان قسم العلوم السياسية – جامعة الكويت	• أ.د. عبد الله الوليعي قسم الجغرافيا – جامعة الملك سعود
• د. أحمد مبارك الحصم قسم الجغرافيا – جامعة الكويت	• أ.د. مأمون فندي مدير معهد لندن للدراسات الإستراتيجية المملكة المتحدة
• د. أسعد هاشم الصالح قسم اللغة العربية – جامعة انديانا الولايات المتحدة الأمريكية	
• مها إبراهيم المسعد مديرة التحرير	

قواعد النشر في حَوَلِيَّات الآداب والعلوم الاجتماعية

- حَوَلِيَّات الآداب والعلوم الاجتماعية هي فصلية تنشرُ البحوثُ والدَّراساتُ الأصيلةُ باللغتين العربية والإنجليزية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتوافر فيها ما يأتي:
 - أن تُمثِّلَ الدراسةُ إضافةً جديدةً في حقل التَّخصُّص .
 - لم يسبق نشر الدراسة بأي صورة كانت، ولم يسبق أيضا تقديمها للنشر الي جهة أخرى أثناء ورودها إلى الحوليات. ويلتزم الباحث بكتابة إقرار وتعهد بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي وعاء نشر، أو أرسل إلى جهة أخرى .
 - ألا يقل عدد كلمات الدراسة عن (15000) كلمة، شاملة المراجع والهوامش والجداول (بحدود 50 صفحة) وألا يزيد عدد الكلمات على (60000) كلمة في حدود 200 صفحة.
 - يطبع البحث بوساطة معالج النصوص Microsoft Word وعلى مسافة ونصف، وبنط Simplified Arabic 14 للبحوث باللغة العربية، وعلى مسافتين، وبنط Times New Roman 12 في حالة البحوث باللغة الإنجليزية.
 - يرفق الباحث ملخصا للبحث، مطبوعا باللغتين العربية والانجليزية، في حدود (200) كلمة. على أن يحوي ملخص البحث: هدف الدراسة وأسئلتها، منهج الدراسة المستخدم، أبرز النتائج المستخلصة وأهم الاستنتاجات، إضافة إلى الكلمات الدالة (المفتاحية).
 - يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة، مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية تشمل أهم مؤلفاته وأبحاثه.
 - تقدم الخرائط والأشكال والرسوم (إن وجدت) بأصولها الصالحة للطباعة بصيغة JPG، وبمستوي دقة 600 × 800.
 - في حالة رغب الباحث بنشر الصور أو الخرائط أو الأشكال البيانية الملونة؛ يلتزم بدفع تكاليفها.
 - يراعي الباحث عند كتابة البحث الالتزام بالنسخة الأخيرة (السابعة) من نظام علم النفس الأمريكية American Psychological Association APA من حيث كتابة المراجع والهوامش في متن البحث، إضافة إلى قائمة المراجع. على الوجه الموضح أدناه.
 - كتابة المرجع في المتن: اسم العائلة للمؤلف متبوعا بفاصلة، ثم سنة النشر. (يرجي الرجوع إلى دليل التوثيق وفقا لنظام APA لمزيد من التفاصيل.
- مثال (Courtois, 2001)
- قائمة المراجع: يرجى الرجوع الى دليل التوثيق، وفقا لنظام APA للتفاصيل.

Jones, J. (2005). Writing with style. Style Writing Journal, 12 (6), 1433

ويمكن زيارة موقع APA لمعرفة القواعد الخاصة بنظام APA على :

<http://www.apastyle.org>

- يجب أن تشتمل جميع البحوث على قائمة المراجع كاملة في نهاية البحث ، على أن يكون بنط الكتابة بالنص الروماني (Times Roman Script)
- لمعرفة قواعد النشر وأخلاقياته الرجاء مراجعة موقع الحوليات الإلكتروني:

<http://apc.kuniv.edu.ku/>

شروط قبول البحوث في الحوليات:

- يجب أن يقدم البحث عن طريق نظام الـ OJS وليس البريد الإلكتروني؛ ليتسنى للحوليات البدء بالتقييم . - تقبل الحوليات البحوث التي تقدم إلكترونياً فقط من خلال الموقع: [http:// journals.KU.edu.KW/aass](http://journals.KU.edu.KW/aass)
- لا تقبل مجلة الحوليات البحوث التي سبق نشرها بأي شكل أو وسيط .
- لا تقبل مجلة الحوليات نشر أبحاث الماجستير أو الدكتوراه أو أي مستلات منها .
- لا ترد ولا تسترجع أصول البحوث المقدمة للنشر ، سواء نشرت أم لم تنشر .
- لا يجوز نشر البحوث مع جهات أخرى إلا بعد موافقة الحوليات على ذلك ، وإذا ثبت نشرها فستتخذ إدارة الحوليات الإجراءات القانونية المتبعة بهذا الشأن .
- يمكن للباحث نشر بحثه مع جهات أخرى ، بعد الحصول على إذن كتابي سابق من رئيس التحرير ، وبعد انقضاء ثلاث سنوات على نشره في الحوليات .
- يعرض البحث الذي تتوافر فيه القواعد المذكورة سابقاً ، وبعد موافقة هيئة التحرير ، علي محكمين اثنين لتقرير مدى صلاحية البحث للنشر في المجلة ، ويكون التحكيم ثنائياً الحجب (Double Blind Review)
- تمنح المجلة للباحث ثلاثين نسخة مجانية مطبوعة من بحثه المنشور .
- ترسل جميع المراسلات الخاصة بالحوليات ما عدا البحوث ، إلي رئيس التحرير عن طريق البريد الإلكتروني للمجلة .

رئيس تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب : 17370 الخالدية

رمز بريدي : 72454 - الكويت

ISSN 1560 Key title: Hawliyyt Kulliyyat al-Adab

<http://apc.kuniv.edu.kw/AASS>

E-mail: aass@ku.edu.kw

افتتاحية الإصدار الخاص (أدب)

هذه هي حزمة الأدب العربي، وتحتوي ست رسائل متنوعة. كما ذكرت في مقدمة الحزمة الأولى أتى هذا العدد الخاص بشقين: واحد للغة، وآخر للأدب؛ نتيجة الكم الكبير من الرسائل التي وردت إلى الحوليات. وبما أن لغة الضاد مهمة جداً؛ ارتأينا نشر الحزمتين بحيث تكون واحدة للغة، وأخرى للأدب. حوت كل حزمة مجموعة من الرسائل.

الرسالة الأولى للأستاذ الدكتور محمد عبيد الله من قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة فيلادلفيا بالأردن، بعنوان: «طباقية المنفى: مدخل تنويري إلى عالم إدوارد سعيد في ضوء نقد ما بعد الاستعمار». يتطرق البحث إلى صورة المنفى عند سعيد، وأثرها في تكوينه الإنساني والفكري والثقافي، وأثر المنفى في كتاباته النقدية والفكرية. يعتمد البحث تحليل محتوى الخطاب في كتابات سعيد، وتتبع أثر أو (ثيمة) المنفى في كتابات سعيد؛ بغية الوصول إلى مفاهيم جوهرية بشأن القومية، الهوية، الاستعمار، الاستشراق، الثقافة، اللغة، الوطن، الآخر، الهجنة.

الرسالة الثانية للأستاذ الدكتور أحمد حمودة من جامعتي طيبة والقاهرة، بعنوان: «تأثير متوالية الوزن في التركيب الشعري: نحو أجرومية لعروض الشعر العربي»، والتي تنتظر تأثير الوزن في البناء التركيبي للشعر من خلال مبحثين: الأول يبحث في تأثير اتحاد الوزن في التركيب الشعري، وباستخدام بحر الكامل نموذجاً. أما الثاني، فيبحث في اختلاف الوزن في التركيب الشعري، ويستخدم دائرة المؤلف نموذجاً لدراسته.

الرسالة الثالثة للأستاذ الدكتور هاني علي سعيد محمد، أستاذ البلاغة والنقد الأدبي في قسم اللغة العربية بكلية الآداب في جامعة الفيوم، وكلية العلوم والآداب بجامعة القصيم، بعنوان: «جماليات الدهشة الشعرية في ديوان (الأهلة) لمحمد عبد الباري». يخبرنا الباحث بجماليات الدهشة في الشعر مستخدماً ديوان الأهلة كمثال للمسببات الجمالية. ويتساءل البحث عما يسهم في جماليات القصيدة المعاصرة من دهشات عديدة.

الرسالة الرابعة للدكتور يوسف إبراهيم خلف جمعة، من قسم اللغة العربية في جامعة الكويت، والبحث بعنوان: «أفكار ابن وهب في كتابه (البرهان في وجوه البيان): قراءة من المنظور التداولي». يتفحص الباحث أفكار ابن وهب في كتابه المذكور بالعنوان، ويتجه البحث إلى دراسة الأحاديث والمناظرة؛ أي: الجوانب الاجتماعية التداولية. يركز البحث ويحفزنا إلى أهمية أفكار ابن وهب من جديد.

الرسالة الخامسة، فهي للدكتور أحمد بن صالح أحمد الغامدي من قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الباحة في المملكة العربية السعودية، وهي بعنوان: «الأدب والتقنية: دراسة تحليلية في المفاهيم وسياقاتها الإنسانية والنقدية». يبدأ البحث بالتساؤل عن العلاقة بين مفهوم الأدب والتقنية بوصفهما مفهومين مجردين وعمليين، وينتهي إلى أن التقنية تبقى جزءاً من مفهوم الأدب، مع أن العلاقة التاريخية بينهما كانت تبادلية.

أما الرسالة السادسة والأخيرة في هذه الحزمة للدكتور عماد أحمد الزين، من قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة الإمارات العربية المتحدة بالعين، وهي بعنوان: «علم طبقات الألفاظ: دراسة في نقد الرواية المعجمية»؛ فتأتي أهمية الدراسة من أنها تقترح أساساً نظرياً وإجرائياً لعلم طبقات الألفاظ، وتؤسس لمجموعة من الضوابط والقوانين والمعايير.

أ.د. تغريد محمد القدسي
رئيسة التحرير

Doi. 10.34120/0757-043-950-004

الرسالة (4)

**أفكار ابن وهب في كتابه
(البرهان في وجوه البيان) :
قراءة من المنظور التداولي**

**The Thoughts of Ibn Whab in His Book
«Al-Burhan Fi Wojoh Al-Bayan»:
Reading From the Pragmatic Perspective**

د. يوسف إبراهيم خلف جمعة

قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب

جامعة الكويت

إصدار خاص - (أدب، 4) 1445هـ/2023م

المؤلف:

د. يوسف إبراهيم خلف جمعة

- دكتوراه في البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن بمرتبة الشرف الأولى، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة 2019م.
- عضو هيئة تدريس، أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الكويت.

فهرس المحتوى

13	الملخص
15	المقدمة
17	التمهيد: القراءة السابقة - عرض وتوجيه
33	الفصل الأول: أصول الأفكار
33	توطئة
37	المبحث الأول: توظيف مفاهيم البلاغة
45	(أ) مفهوم الصمت
51	(ب) مفهوما الإيجاز والإطالة
59	(ج) تسابق اللفظ والمعنى
66	(د) تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه
79	المبحث الثاني: المقام
82	(أ) الظن ومقام الحكم
91	(ب) المداراة ومقام التحكم
99	(ج) الاحتراز ومقام الأمن
107	الفصل الثاني: كنه الأفكار
111	المبحث الأول: مفهوم الكفاية
123	المبحث الثاني: المؤسسة ومفهوم التأشير
135	الخاتمة
136	الهوامش
161	المراجع

الملخص

يتغيا هذا البحث الكشف عن كُنه الأفكار الواردة في كتاب «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب، وذلك من خلال قراءته قراءة فاحصة، ويرصد البحث علة عدم اقتصار المؤلف على التنظير لبلاغة الجنسين الأدبيين: الشعر والنثر. ولجنوح المؤلف إلى رصد بلاغة زوايا اجتماعية كالأحاديث والمناظرة؛ اتجه البحث إلى الدراسات الاجتماعية التداولية، ونحا في ضوء ذلك منحنيين، اختص الأول منهما بجانب رصد المفاهيم الشائعة حول البلاغة وتمييزها عن الحد الذي تخيره المؤلف، وارتكز الثاني على الجانب الذي يظهر فيه الاعتداد بالجوانب الاجتماعية التداولية؛ ليقدم أفكار ابن وهب بصورة تسهم في إعادة النظر بأهميتها.

الكلمات الدالة (المفتاحية): التراث البلاغي، التداولية، أفكار ابن وهب الكاتب، المقام، البرهان في وجوه البيان.

المقدمة

تنوعت الدراسات التي انصبت على كتب الموروث البلاغي، فمنها ما ارتكز على بعد تاريخي يحدد زمن الكتاب وروافده وامتداده، ومنها ما اعتمد الجانب الوصفي ليبين مضمون الكتاب ومسلكه وغايته، وقد تفاوتت العناية بهذه الكتب، فقد حظي بعضها بنصيب كبير من الدراسات، لأسباب تتعلق بأثرها في الكتب اللاحقة أو لأسباب ترتد إلى طبيعة القضية التي تعالجها، ولم تحظ بعض الكتب بالعناية نفسها؛ لا لافتقارها للعنصرين السابقين [الامتداد والقضية]، بل لعدم إدراك القضية التي تصدت لها تلك الكتب من جهة، ولإسقاط فكرة سابقة على مضمون الكتاب يتم بموجبها تصنيفه من جهة أخرى.

والمتأمل في مسار الدراسات التاريخية الراصدة لكتب الموروث البلاغي - يقطع بأن كتاب «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب الكاتب المتوفى 337هـ معدود في قائمة الكتب التي لم تنل النصيب الوافر من البحث، وعلى الرغم من أن إمكان القطع بالنتيجة السابقة ممكن للمتأمل في المسار التاريخي للبحث البلاغي؛ فإن القطع بأسبابها أمر يلزم قراءة فاحصة لأفكار ابن وهب الكاتب، وذلك للإجابة عن الأسئلة الآتية: ما كُنه أفكار ابن وهب؟ ما القضية التي عالجها ابن وهب؟ ما المبنى البلاغي الذي ارتكز عليه في عرض أفكاره؟

إن الإجابة عن الأسئلة السابقة هي هدف البحث، وللإجابة عنها يحسن تقسيم البحث على النحو الآتي:

التمهيد: القراءة السابقة - عرض وتوجيه.

الفصل الأول: أصول الأفكار.

الفصل الثاني: كُنه الأفكار.

الخاتمة.

التمهيد: القراءة السابقة - عرض وتوجيه

لقد درجت معظم كتب تاريخ البلاغة عند تناولها لكتاب «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب الكاتب - على ذكر أمرين: الأول متصل بعنوان الكتاب ومؤلفه وأبوابه ومسلكه، إذ يشير مؤرخو البلاغة إلى أن الكتاب طبع معنوناً بنقد النثر، ومنسوباً لصاحب نقد الشعر قدامة بن جعفر المتوفى 337هـ، وناقصاً خالياً من البيان الرابع وهو بيان «الكتاب»، ومتضمناً لعرض مبني على مسلك منطقي أرسطي لم يخل من إفادة من الجاحظ المتوفى 255هـ⁽¹⁾.

أما الأمر الثاني، فهو الإشارة إلى أن هذا الكتاب المعنون بالبرهان في وجوه البيان الذي ثبتت نسبته لابن وهب الكاتب لاحقاً لم يحظَ بامتداد واضح في الموروث البلاغي⁽²⁾، ولا يمكن قياس أثره بصورة جلية كما هو شأن منجز سابق له كمنجز الجاحظ، أو منجز لاحق له كمنجز السكاكي المتوفى 626هـ، ولكن توجيه هذا الأمر لم يكن توجيهاً نابعاً من تتبع تفاصيل كتاب ابن وهب، بل ارتكز على شخص ابن وهب وروافد ثقافته؛ إذ ذهب شوقي ضيف إلى أن العلة من عدم الامتداد ترتد إلى ضيق البلاغيين من سطوة ثقافته اليونانية على الكتاب الذي لم يخلُ من غموض، حيث قال: ((ويظهر أن البلاغيين ضاقوا به ضيقاً شديداً، وآية ذلك أننا لا نجد له أي ذكر في كتاباتهم، بينما نراهم يذكرون قدامة وكتابه «نقد الشعر» في مباحثهم، وليس من شك في أن ذلك يرجع إلى أن ابن وهب أوغل في الاستعارة من التفكير اليوناني، كما أوغل في ضغط الكلام بحيث سرى في الكتاب غير قليل من الغموض بل من الصعوبة والاستغلاق، ومن أجل ذلك انصرف البلاغيون عنه وأعرضوا عنه إعراضاً))⁽³⁾.

إن استنتاج ضيق البلاغيين بابن وهب لمجرد عدم ذكره في كتبهم - يغفل تفاصيل أفكار ابن وهب، كما يقود إلى القول: إن عدم ذكر أي منظر

بلاغي في كتاب لاحق لتنظيره مبنيً على ضيق من مسلكه، ويدعم استشهاد شوقي ضيف بكتاب «نقد الشعر» لقدامة بن جعفر ضعف عدم بناء الاستنتاج على تفاصيل الكتاب؛ إذ إن عنوان كتاب قدامة يكشف صراحة عن الجنس الأدبي المتناول، وهو الشعر الذي احتفت به المؤلفات اللاحقة له؛ كالعمدة في صناعة الشعر ونقده لابن رشيق، وكالبديع في نقد الشعر لأسامة بن منقذ، فالتركيز على الجنس الأدبي الشعر قادهما كما قاد غيرهما من المنظرين إلى النظر في كتاب قدامة، دون أن يثنيهما عن ذلك تأثره بالفكر اليوناني⁽⁴⁾. أما عن الإشارة إلى ضغط الكلام، فهي داخلة أيضاً في حيّز سمات الكاتب، كما وُسِمَ الجاحظ من قبل بالإطناب، وعلى افتراض صحة ما ذهب إليه حول ضغط الكلام، فلا يمكن القول: إن هذه السمة انسحبت على الكتاب كلّ حتى استغلق، إذ إن نظرة أولية إلى حجم الكتاب -دون التمعن في تفاصيل هيكله- كفيلة بإزاحة تلك السمة.

ولم تقف قراءة عدم امتداد أفكار ابن وهب عند حدود الأثر اليوناني وثقافة المؤلف، بل شملت طبيعة عصره ومذهبه، حيث لم يذهب عباس أرحيلة إلى الأثر اليوناني بصورة مباشرة بل صيّر -متابعاً في هذا الرأي محمد الجابري- كتاب ابن وهب ردة فعل مناهضة لذلك الأثر اليوناني، وذهب إلى تأثر ابن وهب بطبيعة عصره التي تضمنت بروزاً للمنطق، لكن أرحيلة لم يكتفِ بهذا التوجيه؛ إذ ربط علة عدم الامتداد بالعقيدة قائلًا: ((... عاش ابن وهب في زمن أبي بشر متى والفارابي، وفي عصر انفجر فيه الصراع بين النحاة والمناطق، فأراد أن يدرس البيان دراسة تقريرية أصولية. فهو لا يستسلم للغارة الهيلينية، وإنما يحاول تشييد بديل عنها ... ويبدو لي أن مجهود الرجل أهمل لإدخال مسائل المنطق فيه أثناء معالجته بالبيان العربي، وكان الناس يميلون إلى طريقة العرب في البيان، ويدركون أن هندسة الجملة القرآنية لن تفيدها مسائل

المنطق. ولعل ميول ابن وهب الشيعية ساهمت بدورها في إهمال مشروعه في كتب اللاحقين. وأرى في الأخير أن الأمة الإسلامية قد تقبل أي تشريع إلا أن يكون في خصوصيتها وهويتها وما يمس عقيدتها⁽⁵⁾.

إن اللافت في النص السابق أن أرحيلة قبل أن يسوق رأيه في علة عدم امتداد أفكار ابن وهب أشار إلى طبيعة العصر الذي عاش فيه، وما شاهده من صراع نحوي منطقي، وهو الأمر الذي يجعل استنتاجه حول مخالفة ابن وهب لميول الناس غير متوافق مع طبيعة العصر؛ إذ إن الناس -بالضرورة- لم يكونوا بمعزل عن التأثير بطرفي الصراع، ومن ثم لن يستنكروا وجود بناء منطقي في عصر ساد فيه المنطق، كما أن تعبيره حول هندسة الجملة القرآنية يعني تصنيفاً قرآنياً لموضوع الكتاب، وهو الأمر الذي لا يمكن قوله في ظل تنوع توظيف شواهد ابن وهب التي شملت القرآن الكريم والأحاديث النبوية وأقوال الخلفاء الراشدين وأئمة الشيعة وأقوال الفلاسفة والحكماء والشعر والنثر والخطب والمكاتبات.

أما عن عزو إهمال أفكاره إلى رفض الأمة الإسلامية لأي تشريع يمس عقيدتها وخصوصيتها وهويتها، فيخرجنا عن دائرة البحث البلاغي الذي لم يُبْنِ على النظر في كتاب وفق مذهب صاحبه، سواءً أخذ الباحث بمذهب المؤلف أم رفض الأخذ به⁽⁶⁾، ويعزز هذا الخروج عن مسار البحث البلاغي وصف أرحيلة للكتاب بالتشريع الذي يمس الأمة الإسلامية؛ إذ إن هذا الوصف لا يتوافق مع تصنيفه السابق للكتاب الذي تعاطى مع هندسة الجملة القرآنية تعاطياً منطقياً.

إضافة إلى أن المحقق حفني محمد شرف خالف القول السائد حول مذهب ابن وهب، إذ عرض -في مقدمة تحقيقه للكتاب- لتاريخ أسرة ابن وهب التي لم تعرف بالتشيع بل كانت تعرف بوصفها أسرة سنية المذهب أسهمت في

خدمة الدولتين: الأموية والعباسية، وذهب إلى أن استشهاد ابن وهب بأحكام للإمامية لا يصيره إمامياً؛ إذ إنه استشهد بأحكام للإمام مالك، ولم يقل أحد بأنه مالكي!⁽⁷⁾.

والحق أن التركيز على تحديد مذهب المؤلف لن يسهم في الإجابة عن أسئلة البحث، سواءً أثبتنا ما قيل حول تشييعه أم نفينا، لكنني أتيت على ذكره لبيان عدم تأثيره في مسار البحث، وللمحافظة على المنهج الذي أرساه البلاغيون من قبل في التعامل مع أفكار من سبقهم وفقاً لموضوعاتهم لا ميولهم لمذهب دون آخر، وبعد بيان أشهر الآراء التي سوّغت عدم امتداد أفكار ابن وهب وفقاً لروافده وثقافته، يمكن عرض هيكل الكتاب بصورة موجزة؛ لنوطى من خلاله للآراء التي تناولت أفكاره.

يتكوّن كتاب ابن وهب من مقدمة وأربعة أبواب هي وجوه البيان، أما المقدمة فقد تناول فيها أسباب تأليف الكتاب وقسمة العقل: موهوب ومكسوب، وقسم الأبواب على النحو الآتي: الاعتبار، الاعتقاد، العبارة، الكتاب، وعند النظر في الهيكل السابق بمقدمته وقسمته الرباعية، تتبادر إلى الذهن الأسئلة الآتية: ما الرابط بين المقدمة والأبواب الأربعة؟ وهل يمكن الكشف عن كنه الأفكار من خلال اجتزاء أي باب من الأبواب والنظر إليه بمعزل عن بقية أجزاء الكتاب؟ وهل تساوى عرض ابن وهب للأبواب الأربعة من حيث التفصيل والكم؟ وما السبيل الذي مضى فيه ابن وهب لعرض أفكاره؟

إن عرض قراءة الباحثين لأفكار ابن وهب سيسهم في الإجابة عن التساؤلات السابقة؛ وذلك لتفاوت تفاصيلها وبؤر التركيز فيها، وتعد قراءة محمد عابد الجابري من أهم القراءات، لا لتأثيرها في الباحثين اللاحقين فحسب بل لورودها في سياق تتبع تاريخي لمفاهيم كالبرهان والبيان ورصد لتحولاتها، وقد قامت قراءته على إزاحة كل صفة غير بيانية عن أفكار ابن وهب، فأفكاره بيانية قائمة

على نظرية في المعرفة، وقد بين الجابري تفاصيل استنتاجه السابق قائلاً: ((مشروع ابن وهب بياني محض، وهو يجمع بين البحث الأصولي الذي دشنه الشافعي والبحث البلاغي الذي طوره الجاحظ وركزه على محور العلاقة بين اللفظ والمعنى، هذا بالإضافة إلى ما أنجزه الأصوليون والمتكلمون ... يتعلق الأمر إذن بنظرية في المعرفة بيانية على جميع المستويات: هي بيانية على مستوى المنطق الداخلي الذي يحكمها، فهي مؤسسة على مفهوم البيان بوصفه يعني في آن واحد «التبين» و «التبيين»؛ أي: الظهور والإظهار والفهم والإفهام والتلقي والتبليغ، فبيان الاعتبار وبيان الاعتقاد ينتميان إلى الجانب الأول؛ إذ هما تبين وفهم وتلق، أما بيان العبارة وبيان الكتابة فينتميان إلى الجانب الثاني؛ إذ وظيفتهما التبيين والإفهام والتبليغ. وهي بيانية على مستوى المحتوى المعرفي؛ لأن المادة المعرفية التي اعتمدها ابن وهب، أعني التي فكر فيها وبواسطتها، تنتمي كلها إلى عالم البيان: القرآن والحديث والنحو والفقه والأدب العربي شعراً ونثراً ... وهي بيانية على مستوى المضمون الأيديولوجي، يتجلى ذلك واضحاً في كون السلطة الأساسية الموجهة في كل ما كتبه ابن وهب هي العقيدة الإسلامية ووسائل ضبطها وشرحها ... وهي بيانية على المستوى الإبيستيمولوجي الذي تقوم عليه، وهذا الأساس هو الذي انطلق منه ابن وهب حينما جعل «البيان» خاصة مميزة للإنسان، وجعل العقل المؤسس لهذا البيان قسمين: موهوباً ومكسوباً. إن الأساس الإبيستيمولوجي للنظرية البيانية في المعرفة هو هذا النوع من التصور للعقل: تصور العقل على أنه غريزة في الإنسان لا تؤدي وظيفتها، بل لا يكتمل وجودها إلا بما يكتسبه الإنسان من معارف))⁽⁸⁾.

يمكن القول بناءً على القراءة السابقة: إن القسمة الرباعية لكتاب ابن وهب -استوفت جانبي الفهم والإفهام، إذ نهض بابا الاعتبار والاعتقاد بجانب الفهم واستوفى بابا العبارة والكتاب جانب الإفهام، فابن وهب - وفقاً لنظرية

أولية لهذه القسمة - لم يخرج عن مسار الجاحظ سوى بترتيب يسرّ على القارئ تلقي البيان العربي الذي شكّلت شواهد المتنوعة مادة الكتاب، وهذا التلقي للأبواب بجانب الفهم والإفهام سيسهم في تكوين العقل المكسوب الذي يعد أساس المعرفة؛ ومن ثم فالأفكار البيانية لابن وهب ليست يونانية أرسطية بل هي عربية إسلامية تنظيمية قائمة على تغذية العقل بالبيان العربي بجانبه: الفهم والإفهام.

والواقع أن القراءة السابقة - وإن أسهمت في تقديم تصور حول الكتاب - لم تبين انعكاسات هذه الأبواب، فالعقل سيكتسب المعارف منها ليكمل وجوده، لكن عائد هذا الاكتمال لم يُكشف، فتقديم نظرية بيانية بصورة مبدئية تستهدف العقل - بالضرورة - له غاية، ويرتد عدم تركيز الجابري على هذه الغاية إلى ما انطلق منه من رصد تاريخي لمسار البيان العربي، والأمر نفسه ينطبق على من تناول منجز ابن وهب وفقاً لموضوع بحثه، فقد عُني محمد العمري - عند تنظيره للجانب الصوتي في البلاغي - بالكشف عن غاية أفكار ابن وهب؛ بغية النظر في انطباقها على موضوعه أو عدم انطباقها، حيث قال: ((والخلاصة أن البيان مرتبط في كتاب «البرهان» بالاستدلال والإقناع بالوسائل المنطقية والخطابية، كما هو مرتبط بتجويد قناة التواصل مثل الكتابة، وذلك بتقديم المعارف اللازمة لهذا التجويد. فالناس يدركون ويعبرون بثلاث وسائل أساسية:

1- التفكير والتأمل في الكون عن طريق العقل، أو إدراك معانيه (الكون) عن طريق الحواس، وهذا هو (الاعتبار). ويختزنون تلك المعارف ويحطون بها محالّها من نفوسهم، وذلك هو (الاعتقاد).

2- التعبير اللغوي عن هذه المعارف وهو (العبرة).

3- نقل المعارف عن طريق الخط وهو (الكتاب).

فينبغي لذلك تحسين هذه القنوات وإمدادها بالوسائل والمعارف المناسبة (الفكر بالمنطق. والعبارة بعلم اللسان والبلاغة. والكتاب بالخط وما يحتاج إليه من ثقافة وخبرة). وتقوم نظرية ابن وهب على أساسين:

1- استنباط المعرفة: الاعتبار والاعتقاد.

2- تداول المعرفة: العبارة والكتاب⁽⁹⁾.

إن قراءة العمري تضمنت إشارة صريحة إلى الغاية من الأفكار البيانية لابن وهب، فالغاية مرتبطة بالاستدلال والإقناع وتجويد قناة التواصل، من خلال قسمة رباعية تستوفي معارف متنوعة تبعاً لتنوع طبيعة الأبواب، وقد استبدل العمري بتعبير الفهم والإفهام تعبير استنباط المعرفة وتداولها، وهذا الاستبدال - يرتد في تقديري - إلى رغبته في إخراج أفكار ابن وهب من دائرة الجاحظ؛ فالحق أن تداول المعرفة بعد إدراك ما يسهم في تجويدها لا يعني خروج الأمر تماماً من حيِّز الفهم والإفهام، بل هو تداول يتغيا الإفهام بالصورة المثلى المجوّدة بعد فهم عميق لها وتوغل في مقتضياتها الفكرية والبلاغية والثقافية، ويتضح الاستنتاج السابق بصورة جلية في قراءة أخرى للعمري ارتكزت على مسار تاريخ البلاغة بطريق الموازنة بين أفكار الجاحظ وابن وهب؛ حيث بيّن وظائف البيان ثم اختيار كل من البلاغيين للوظيفة التي تتوافق مع تصنيف أفكاره قائلاً: ((يمكن إرجاع وظائف البيان ... إلى ثلاث وظائف أساسية هي:

1- الوظيفة الإخبارية المعرفية التعليمية (حالة حياد) إظهار الأمر على وجه الإخبار قصد الإفهام.

2- الوظيفة التأثيرية (حالة الاختلاف) تقدم الأمر على وجه الاستمالة وخلق القلوب.

3- الوظيفة الحجاجية (حالة الخصام) إظهار الأمر على وجه الاحتجاج والاضطرار.

لقد استحضر الجاحظ هذه الوظائف الثلاث، غير أن اهتمامه قد توجّه بشكل خاصّ إلى الوظيفة الثانية ... وذلك بخلاف ابن وهب الذي ركز على الوظيفة الأولى والثالثة، وذلك في اهتمامه بإنتاج المعرفة وتصنيفها وطرق ووسائل تداولها ومستويات تقنياتها.

إن عمل ابن وهب أقرب إلى نظرية معرفية، في حين أن عمل الجاحظ يندرج ضمن النظرية البلاغية: بلاغة الخطابة⁽¹⁰⁾.

لقد فصلَ العمري في النص السابق بين العاملين فصلاً يقطع بتركيز ابن وهب على تكوين نظرية معرفية قائمة على وظيفتي: الإفهام والاحتجاج، وليس هذا الاستنتاج ببعيد عن استنتاجه القاطع بغايتي: التجويد والاستدلال؛ وبذا يمكن القول بأن إضافة العمري تكمن في الوظيفة الحجاجية، فعمل ابن وهب - لديه - لم يخرج عن حيّز الإفهام المَجُود، وهذه القراءة على توازنها وعدم إقصائها لجانب واعتنائها بجانب آخر - لا تكشف عن طبيعة ترابط الأبواب، بل تكتفي بتصنيفها في أحد الجانبين، وهو تصنيف لا يمنع قارئه من استنتاج إمكان اجتزاء أي باب والنظر إليه بمعزل عن الباب السابق له أو اللاحق، فهذه النظرية المعرفية التي تستوفي وسائل التعبير تفكيراً وعبارةً وكتابةً - تتيح انتقاء ما يتناسب مع الراغب في إدراك المعارف اللازمة للباب الرابع: الكتاب - على سبيل المثال - دون إلزام لتتبع ما ورد في الأبواب الأخرى كالأعتبار والاعتقاد والعبارة، وليس هذا - بالضرورة - مراد منظر بني كتابه على رغبة في تجاوز عدم العناية بالتبويب ودقة العرض.

وقد بنى جميل عبد المجيد قراءته لترابط الأبواب على تتبع لفظتين أوردتهما ابن وهب في مقدمته هما: «الظاهر» و«الباطن»، وذهب عبد المجيد إلى أن «الظاهر» في الأبواب الأربعة هو البديهي أو اليقيني المتفق عليه، و«الباطن» في الأبواب الأربعة هو الممكن أو المحتمل المختلف عليه، فالظاهر في الاعتبار ما يدرك بالحس أو فطرة العقل، وفي الاعتقاد ما ظهر عن مقدمات طبيعية أو ظاهرة في العقل، وفي العبارة والكتاب ما استخدم اللفظ فيما وضع له، على حين أن الباطن في الأبواب السابقة هو ما غاب عن الحس واختلف حوله العقل في الاعتبار، وما ظهر عن مقدمات غير طبيعية ولا ظاهرة في العقل في الاعتقاد، وما استخدم اللفظ فيه في غير ما وضع له في العبارة والكتاب؛ وبناءً على عرض هذا التصنيف ذهب عبد المجيد إلى أن البيان ليس قضية بلاغية فحسب، بل منطقية قائمة على الاستدلال وإقامة الحجة⁽¹¹⁾.

إن افتراض القراءة السابقة لسيطرة لفظتي الظاهر والباطن في توجيه كافة أبواب الكتاب - أمر يستدعي معرفة علة وجود هذين النمطين؛ حتى نقطع بصحة هذا الافتراض من عدمه، مع الأخذ بعين الاعتبار مدى توافق هذا الافتراض مع النتيجة التي خلص إليها عبد المجيد، وهي أن البيان في الكتاب يكشف عن قضيتين: بلاغية ومنطقية، والعودة إلى نص ابن وهب الذي استقى منه عبد المجيد استنتاجه - هي السبيل إلى إدراك علة النمطين؛ إذ قال ابن وهب: ((وكل هذه الأقسام التي ذكرناها من البيان لا تخلو من أن تكون ظاهرة جلية أو باطنة خفية، وذلك لما دبره الله - عز وجل - في هذا من الحكمة والدلالة عليه؛ لأنه جعل بعض خلأته محتاجاً إلى البعض، فالظاهر محتاج إلى الباطن؛ لأنه معنى له، والباطن محتاج للظاهر؛ لأنه دليل عليه، وكذلك سائر مصنوعات الله - عز وجل - محتاج بعضها إلى بعض ... ولو جعل الله - تبارك وتعالى - الأشياء كلها ظاهرة لتساوى الناس في العلم ولم يتفاضلوا فيه، وفي تساوي

الناس حتى لا يكون فيهم رؤساء متَّبعون، وأتباع مطيعون، بوارُهم))⁽¹²⁾.

لقد نص ابن وهب صراحة - في النص السابق - على علة وجود: الظاهر والباطن بصورة مطلقة تشمل كافة تجلياتهما بما فيها البيان الذي - بحسب تعبيره - لا يخلو منهما؛ أي: إنه ليس قائماً عليهما مقروءاً من خلالهما، ولكنه متوافق مع الحكمة التي اختارها الله - تعالى - لصالح الناس والحيلولة دون هلاكهم، وهي تفاضلهم في العلم الذي يستوجب انقسامهم إلى طبقتين: المتبوع والتابع، فالبيان - إذن - بما يتضمن في الأبواب الأربعة لن يخرج عن إطار هذه الحكمة، وإن تضمن تفاصيل بحاجة إلى توجيه للكشف عن عاقبتها، فإشارة ابن وهب إلى بوار المتساوين تشي برغبته في التركيز على عاقبة عدم إدراك الحكمة لا النمطين، أما عن ربط عبد المجيد البيان بقضية بلاغية ومنطقية قائمة على الاستدلال - فخاضع لتفاصيل تلك الأبواب التي لم تُستوف من خلال عرضه، وليس هذا القول خارجاً عما قرره العمري من قبل حول الوظيفة الحجاجية، وهو أمر لا يمكن أن ينكره مطلع على كتاب ابن وهب، ولكن - في الوقت نفسه - لا يستطيع أيضاً أن يسمَ به كافة أبواب الكتاب.

والحق أن مسلك عبد المجيد في تأمل مقدمة المؤلف للكشف عن غايته - محمود؛ لما تشي به مقدمات الكتب من مسار مؤلفيها، لكن مقدمة ابن وهب ما زالت بحاجة إلى تأمل للقطع بصحة استنتاجي حول تركيزه على الحكمة والعاقبة في ضوء فكرة قسمة الناس إلى طبقات وعدم تساويهم، فهل تضمن تسويغ ابن وهب لدواعي تأليف كتابه هذه الحكمة وفكرة انقسام الناس إلى طبقات؟

للإجابة عن السؤال السابق إجابة تستهدف التحقق التام من صواب الاستنتاج - ينبغي أن نعرض لأمرين: الأول: مقدمة ابن وهب، الثاني: موازنة سيرة بين منحنى مقدمته ومنحنى مقدمة نظيرين له في القرن الذي عاش فيه. أما الأمر الأول، فقد انطلق ابن وهب في تسويغ عمله قائلاً: ((أما بعد فإنك كنت

ذكرت لي وقوفك على كتاب الجاحظ الذي سماه «كتاب البيان والتبيين»، وإنما وجدته إنما ذكر فيه أخباراً منتخلة وخطباً منتخبة، ولم يأت بوظائف البيان، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان، فكان عندك ما وقفت عليه غير مستحق لهذا الاسم الذي نسب إليه.

وسألتني أن أذكر لك جملاً من أقسام البيان، آتية على أكثر أصوله، محيطة بجماهير فصوله، يعرف بها المبتدئ معانيه ويستغني بها الناظر فيه؛ وأن اختصر ذلك لئلا يطول به الكتاب ... فتناقلت عن إجابتك إلى ما سألت لما حذرت منه الحكماء، ونهت عنه العلماء من التعرض لوضع الكتب، إذ كانت نتائج اللب ... ثم رأيت حق الصديق عند العلماء فوق حق الشقيق، ووجدتهم يجعلون الإخوان من عدد الزمان ... فلما تذكرت ذلك وتدبرته، تحملت لك تأليف ما أحببته، ورسمته على علم مني بأن كتابي لا بد أن يقع في يد أحد رجلين: إما عاقل يعلم أن الصواب قصدي، والحق إرادتي ... وإما جاهل أحب الأشياء إليه عيب ذوي الأدب، والتسرع إلى تهجينهم وذكر مساوئهم ... وقد ذكرت في كتابي هذا جملاً من أقسام البيان، وفقرًا من آداب حكماء أهل هذا اللسان، لم أسبق المتقدمين إليها، ولكني شرحت في بعض قولي ما أجملوه، واختصرت في بعض ذلك ما أطالوه، وأوضح في كثير منه ما أوعروه، وجمعت في مواضع منه ما فرقوه؛ ليخفف بالاختصار حفظه، ويقرب بالجمع والإيضاح فهمه ... وأما بعد فإن الله - عز وجل - خلق الإنسان، وفضله على سائر الحيوان ... والدليل على أن الله - عز وجل - إنما فضل الإنسان بالعقل دون غيره، أنه لم يخاطب إلا من صح عقله ... والعقل ينقسم قسمين: موهوب ومكسوب، فالموهوب ما جعله الله في جبلة خلقه ... والمكسوب هو ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبر والأدب والنظر، وهو الذي ندب الله - عز وجل - إليه ... وجعل من أعطاه العقل الغريزي فأهمله، وترك شحذه بالأدب والتفكير والتمييز والتدبر كالأنعام، وعرفنا أن مصيرهم إلى النار⁽¹³⁾.

إن قارئ المقدمة السابقة سيستنتج ثلاثة أمور:

الأمر الأول: كان عمل ابن وهب استجابةً لطلب صديق له، قرأ «البيان والتبيين» للجاحظ، وانتهى إلى عدم استحقاقه للتسمية وعدم استيفائه للمضمون، فقصّد ابن وهب طالباً ذكر أقسام البيان بصورة مختصرة محيطية بأصوله مفيدة للمبتدئ مغنية للناظر فيها.

الأمر الثاني: استجابة ابن وهب لم تكن مباشرة لحظية لطلب الصديق؛ لإدراكه لرأي الحكماء والعلماء حول خطورة عاقبة التأليف؛ فقد تبلورت استجابته بعد تفكّر في ضوء ما أرساه العلماء حول حق الصديق، مع وعي بأن عاقبة التأليف مبنية على تفاوت القراء بين العاقل والجاهل.

الأمر الثالث: إقرار ابن وهب بأن عمله ليس سبقاً، لكنه شرح واختصار وإيضاح وجمع لعمل من تقدمه، بغية تيسير الحفظ وتحقيق الفهم من جهة، وبغية إمداد العقل المكسوب بما يحقق الحكمة التي مكن الله - عز وجل - الإنسان من اكتسابها؛ حتى لا تكون عاقبته سيئة في الدنيا والآخرة.

وعلى الرغم من غرابة سوقه للأمر الأول، فإن من عرض له من الباحثين لم يتوقف بصورة وافية إزاء نسبة القول إلى صديق له، فتجاوزه وأشار إلى أن ابن وهب هو من لاحظ قصور الجاحظ فألف الكتاب ليعارضه⁽¹⁴⁾، وأعار بعضهم إشارة ابن وهب إلى الصديق انتباهاً يسيراً مع توجيه لها، إذ وجّه محمد العمري الطلب توجيهاً متصلاً بعصر ابن وهب، حيث قال: ((يرى ابن وهب أن ما قدمه الجاحظ، عن البيان لا يستجيب للمتوقع من عنوان الكتاب ... السائل المعترض فرضاً هنا هو عصر ابن وهب، عصر الكتابة وتراكم المعارف، فبين موت الجاحظ وموت ابن وهب حوالي قرن من الزمن: ثمانون سنة. لا يحتاج القارئ إلى نباهة كبيرة، أو تيقظ خاص، لكي يلاحظ الفرق بين إستراتيجية الكاتبين، فذلك بارز في مقدمتيهما. ففي الوقت الذي قدم الجاحظ كتابه بالحديث عن

«اللسان» الذي بين الأسنان؛ أي: عن القدرة التعبيرية وما ينتابها من عوائق وعيوب تؤدي إلى العي، نجد ابن وهب يخصص أكثر مقدمة بيانه وجوهرها للحديث عن العقل منوهاً به، مبيناً الغريزي منه والمكتسب⁽¹⁵⁾.

لقد التفتَ العمري في النص السابق إلى السائل المفترض مبيناً أنه عصر الكتابة عصر ابن وهب، والواقع أن نص ابن وهب لا يدعم هذا الاستنتاج ولا محتوى أبواب كتابه التي لم تقف عند حدود الكتابة، فقد خصص لها الباب الرابع، وهو من حيث الكم أقل من الباب الثالث: «العبارة» الذي اهتم فيه اهتماماً بالغاً بالمشافهة والحديث⁽¹⁶⁾. أما عن إشارته إلى الفارق الزمني الذي يقرب من القرن، فهو ما ينبغي أن يقودنا إلى التركيز على علة افتراض السؤال من صديق، وعدم النص بصورة مباشرة على رأي ابن وهب، فابن وهب في كتابه أورد رأيه صراحة حول ما ذكره الجاحظ من أوصاف للبلاغة تقصر عن الإحاطة بحدّها⁽¹⁷⁾؛ أي: إنه لم يستدع سائلاً مفترضاً ليعبر عن رأي له يخص عرض الجاحظ لتعريف البلاغة، فهل إستراتيجية تسويغ الإقبال على التأليف من خلال صديق – تتصل بعصره أو بالعقل الذي شغل حيزاً من مقدمته؟

لا يمكن الإجابة عن التساؤل السابق دون استحضار تصور ابن وهب لفكرة الطبقات التي ظهرت في المقدمة من خلال العودة إلى آراء العلماء والحكماء وإيراد ضربتي القراء: العاقل والجاهل، وبيان كيفية تغذية العاقل لعقله الموهوب للانتقال به إلى العقل المكسوب، فجميع ما سبق يجعل افتراض طلب الصديق أنسب؛ إذ إنه – بالضرورة – في طبقة من طبقات المجتمع لها طرائق ينبغي التزامها عند التعامل معها، وحقوق ينبغي أدائها عند استحقاقها، ويدعم الاستنتاج السابق قسمة أوردها ابن وهب في الباب الرابع من كتابه عند تناوله لكاتب الخط، وهي قسمة مبنية على ثلاث مراتب للمكاتبين: مرتبة عليا، مرتبة وسطى، مرتبة دنيا، وقد أفرد ابن وهب المرتبة الوسطى للصديق

وقسمها ثلاثة أقسام لكل قسم منها منزلة تستوجب خطاباً معيناً، وقد عرض
قسمة الصديق على النحو الآتي:

- أعلى الطبقة [الوسطى] - الصديق إذا كان شريفاً أو عالماً أو شيخاً.
- أوسط الطبقة [الوسطى] - الصديق إذا كان ذا رحم، أو ممن يؤنس به.
- أدنى الطبقة [الوسطى] - الصديق الذي يخلو من الأحوال السابقة⁽¹⁸⁾.

وبناءً على القسمة السابقة واستدعاء مقدمة ابن وهب؛ يمكن القول: إن افتراض طلب الصديق كان مبنياً على رغبة ابن وهب في التوطئة لمضمون كتابه، فهو مضمون قائم على مراعاة الطبقات لإدراك الحكمة من عاقبة هذه المراعاة، وهذه الحكمة لن تدرك إلا بالطريق الذي ندب الله عز وجل له من خلال إمداد العقل بالمعارف اللازمة، فالصديق المفترض - وفقاً - لقسمة ابن وهب يقع في أوسط الطبقة الوسطى؛ أي: ممن يؤنس به؛ لما قدم ابن وهب من كون الصديق راغباً في إدراك وظائف البيان حريصاً على إفادة غيره قاصداً لأهل الاختصاص، ولما قدم من قيمة الصديق في إعانة صديقه على الزمان.

والنقطة السابقة - وهي استحضار الزمان - تشي بحذر ابن وهب في التعامل مع متغيرات عصره، فالمؤلف - على علمه بالبيان وتمكنه من ناصيته - أبى التنظير قبل افتراض طلب الصديق، والتوقف أمام نظيرين للمؤلف في القرن الرابع سيسهم في بيان خصوصية بناء مقدمته، فقدمته بن جعفر نص صراحة في مقدمته على تخطب الناس على الرغم من تفقهم في العلوم وبخاصة في علم جيد الشعر من رديئه، ونص على تقصيرهم في وضع الكتب في هذا الفن؛ لذا رأى أن يتصدى للتأليف⁽¹⁹⁾، ومضى أبو هلال العسكري في الطريق نفسه وهو كثرة التخليط وقلة المؤلفات منوهاً بأشهرها وهو «البيان والتبيين» للجاحظ، مقراً بفضل وفوائده ومنقداً افتقاره للتبويب؛ ومسوغاً تأليف كتاب الصناعتين برغبته في استيفاء جميع ما يحتاج إليه في النثر والنظم⁽²⁰⁾.

وبموازنة مسلكي قدامة والعسكري مع مسلك ابن وهب يتبين أن باعث التأليف مختلف، فباعث قدامة والعسكري إضافة إلى التخبط والتخليط هو قلة التأليف في موضوع كتابيهما: الشعر، والشعر والنثر، مع إشارة العسكري إلى قيمة عمل الجاحظ الذي ينقصه التبويب، على حين أن باعث ابن وهب - على لسان صديقه - هو عدم استيفاء كتاب محدد معتبر كالبيان والتبيين لعنوانه، وعدم إحاطة مضامينه لمفهوم البيان ووظائفه وأقسامه، فباعث ابن وهب لا يدخل في حيّز قلة التأليف، بل في حيّز شيوع آراء حول مؤلفات استقرت عبر التاريخ لا يمكن تغييرها إلا بوعي بكنه المفاهيم الشائعة في تلك المؤلفات، مع مراعاة الحاجة إليها في عصره⁽²¹⁾؛ ويدعم هذا تصويره لتردده عند إجابة طلب صديقه، فهو تردد لا يخلو من تعريض بجرأة من يقبل على التأليف في عصره، وتعريض بانشغال المنظرين بالجنسين الأدبيين: الشعر والنثر، دون التفات إلى أبعاد أخرى للبيان ودون إشارة إلى العقل ودوره في اكتناه البيان وعاقبة تغييبه.

إن أفكار ابن وهب منبثقة من رغبة في تغذية العقل المكسوب؛ حتى تتحقق الحكمة التي أرادها الله - عز وجل - من خلال منح الإنسان العقل الموهوب، فحرص ابن وهب على عرض البيان بكافة أبعاده، بعد أن انصب تناول البيان قبله على الشعر والنثر بما لهما من بعد غنائي وجداني؛ لذا كانت قسمته للكتاب مبنية على أربعة أبواب تمثل دور البيان قبل التعبير في استنطاق ما ليس بناطق واكتناحه، ثم في تحوُّله إلى معتقد واستقراره تمهيداً لنقله، يليه صوغ العبارة لبلوغها مخاطباً معيناً، ثم الكتابة لتتجاوز حاجز الزمن والقصدية فتبلغ جميع من يقرؤها وإن لم يكن مخاطباً بها، وترابط الأبواب السابقة ليس مبنياً فقط على فكرة الانتقال من البيان غير الناطق في البابين الأولين إلى البيان الناطق في البابين الأخيرين لإمداد العقل المكسوب بالمعارف، بل إنها

متضمنة للآليات التي تكفل لمتبعها فهم الأبواب في ظل استحضار مفهوم الحكمة وإدراك عاقبة عدم الأخذ بها، فالبيان إذن لديه يتخطى دائرة الجنس الأدبي ليبلغ دائرة أوسع، وهي دائرة معاشية اجتماعية تداولية⁽²²⁾ تخرج عن النطاق الذاتي للبيان، ولا يمكن قراءة هذا الخروج بمعزلٍ عن الغاية منه، وهي إدراك الحكمة والعمل على تجليها في الواقع بصورة تكفل تجنب العواقب السيئة، وتصلح ما آل إليه حال مجتمعه في العصر الذي كان يحيا فيه.

ومن خلال ما سبق يمكن القول: إن فكر ابن وهب ارتكز على الاتجاه الاجتماعي التداولي الذي تغلّف بألفاظ مرغّبة، من قبيل الحكمة وإمداد العقل المكسوب وتأمل العاقبة وانعكاسها على المجتمع. ولفهم موقع ما سبق من البلاغة التي أراد ابن وهب تأصيلها في كتابه؛ ينبغي النظر في أصول أفكاره البيانية ومبناها البلاغي، وهذا موضوع الفصل الأول.

الفصل الأول: أصول الأفكار

توطئة:

إنّ الحديث عن الحكمة التي أراد ابن وهب تجليتها في إطار بلاغي - يقود إلى التساؤل الآتي: هل من الممكن القول: إن أي مجتمع في أي عصر يخلو من سيادة رأي عام يشكّل أفكاره أو حكمة خاصة به؟ وما مقدار وعي ابن وهب بطبيعة الأفكار السائدة في مجتمعه؟ وما صنيعه إزاءها؟

قد تبدو الإجابة عن التساؤلات السابقة بدهية، لكنها شائكة متصلة بجذور عميقة لا يمكن الكشف عنها بمجرد الإقرار بأن كل مجتمع لديه حكمة خاصة به أو معرفة سائدة، فليس إدراك طبيعة المعرفة الاجتماعية وحده هو الذي يشغل ابن وهب بوصفه منظرًا، بل إدراك غايتها، ومقدار صلابتها وتغلغلها بين أفراد المجتمع وحدود إمكانية استثمارها. ولتوضيح المقصود بالمعرفة الاجتماعية وارتباطها بالبلاغة: يحسن عرض ما أشار إليه توماس فارل؛ إذ بين المراد منها قائلًا: ((يقصد بالمعرفة الاجتماعية الحكمة التقليدية لثقافة ما، كما يظهر جليًا في الممارسات البلاغية الكائنة. وبعبارة أخرى؛ فإن المعرفة الاجتماعية هي محصلة ما يمكن أن نسميه بالثقافة البلاغية Rhetorical culture، ويوجد الكثير من المفاهيم والأفكار التي تشبه كثيرًا فكرة المعرفة الاجتماعية مثل فكرة doxa عند الإغريق [وهي تعني الاعتقاد أو الرأي الشائع]، وفكرة sensus communis عند الرومان، وتشير إلى مجموعة الافتراضات غير المعلنة، والقيم التي يسلم بها الخطباء عند مخاطبة الجماهير، وهو ما يشبه أو يتقاطع مع بعض الأفكار المعاصرة مثل: «الرأي العام»، و«الرؤية السياسية»، و«الوعي الأخلاقي». وتعد هذه المفاهيم من العناصر الأساسية في البلاغة القديمة والحديثة على حد سواء، وبالطبع يجب

أن نلفت النظر إلى أن الحكمة التقليدية غير معصومة fallible، بل يمكن أن تقع في أخطاء كارثية؛ ومن ثم فإن السؤال الذي يشغل بال الطلاب الذين يدرسون البلاغة يتعلق بمكانة هذه الحكمة التقليدية، والحد الذي يمكن معه الاعتماد عليها⁽²³⁾.

يتبين من النص السابق أمران: الأول أن الممارسات البلاغية من خطابة ومواجهة للجمهور تعد سبيلاً لقياس المعرفة الاجتماعية وما تحويه من حكمة تقليدية تتضمن ثقافة المجتمع. أما الأمر الثاني، فمتعلق بانعكاسات هذه الحكمة التي قد لا تكون محمودة؛ لكونها لا تقي مستخدميها من الوقوع في أخطاء فادحة. وعلى أهمية الأمرين؛ فإنهما لم يكشفاً عن غاية المعرفة الاجتماعية، وقد توقف توماس فارل عند سمتين للمعرفة الاجتماعية من شأنهما بيان الغاية: السمة الأولى أن الاتفاق على تلك المعرفة يستهدف تقديم الحجة من خلالها؛ والسمة الثانية هي تناقض طبيعة المعرفة الاجتماعية مع خصائص المعرفة التقنية؛ إذ إن المعرفة التقنية مرتبطة بالعلاقات الوظيفية في النظام الاجتماعي، فهي نوعٌ من الخبرة المتخصصة المقتصرة على فئة قليلة مدربة، وهذه المعرفة التقنية لا تستلزم موافقة ضمنية من الجمهور حتى تطبق، على حين أن المعرفة الاجتماعية بما تحتوي من مجموعة من الأعراف كآداب الحوار واحترام الناس - متاحة للفئات كافة غير مقتصرة على فئة مدربة كما في المعرفة التقنية، فالمعرفة الاجتماعية لا يخلو منها فرد في المجتمع، سواءً أعمل بموجبها أم أخل بمقتضياتها، فالتناقض إذن مبنيٌّ على فكرة مناعة المعرفة التقنية من النقد لكونها معرفة مختصة بطبقة معينة؛ لوقوعها في حيز أولويات النظام التي لا يدخل العامة في إدراك أبعادها، خلافاً للأعراف أو التقاليد التي قد تنتقد بدعوى تجاوز الزمن لها⁽²⁴⁾.

لقد كشفت السمتان عن وظيفة المعرفة الاجتماعية، فهي إما حاجية تنشد الإقناع، وإما عرفية تختص بالتقاليد وتستهدف تنظيم العلاقات دون فرض ملزم، مع الأخذ بالحسبان وجود معرفة مختلفة عنها عصية على النقد، وهي المعرفة التقنية التي تستمد قوتها بارتباطها بالنظام، وباستقلالها عن الناس وإقرارهم لمضمونها أو اعتمادهم له.

ويسهم استحضار ما سبق، قبل الولوج إلى تفاصيل أفكار ابن وهب، في بيان المسار الذي اختاره، ومقدار وعيه بخصائص المعرفة الاجتماعية الحاجية والتنظيمية القابلة للتغيير المعرضة للوقوع في أخطاء، وبخصائص المعرفة التقنية المقتصرة على فئة معينة، والمختصة بالتنظيم الذي لا يُبنى على موافقة الجمهور.

وسيكون هذا الفصل قائماً على النظر في أفكار ابن وهب وفقاً لفكرة تجلي مفهوم الحكمة في إطار مبحثين:

المبحث الأول: توظيف مفاهيم البلاغة.

المبحث الثاني: المقام.

المبحث الأول: توظيف مفاهيم البلاغة

لقد أورد الجاحظ عدة مفاهيم للبلاغة؛ منها: أنها تكمن في الصمت، ومنها أنها الإيجاز في غير عجز والإطناب في غير خطل، ومنها أن يسابق معنى الكلام لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمع المتلقي أسبق من معناه إلى قلبه، ومنها تصوير الباطل بصورة الحق وتصوير الحق بصورة الباطل⁽²⁵⁾.

ولم يقف ابن وهب عند كافة المفاهيم السابقة في موضع واحد من كتابه، بل توزّع تناوله لها وفقاً لما رآه مناسباً للباب الذي عرضها فيه. أما نصه صراحة على عدم إحاطة تلك المفاهيم بحد البلاغة، فكان في باب تأليف العبارة؛ إذ قال: ((وقد ذكر الناس البلاغة ووصفوها بأوصاف لم تشتمل على حدها. وذكر الجاحظ كثيراً مما وصفت به، وكل ما وصف منها يقصر عن الإحاطة بحدها. وحدها عندنا: «القول المحيط بالمعنى المقصود، مع اختيار الكلام، وحسن النظام، وفصاحة اللسان». وإنما أضيف إلى الإحاطة بالمعنى «اختيار الكلام»؛ لأن العامي قد يحيط قوله بمعناه الذي يريد، إلا أنه بكلام مردول ... وزدنا «فصاحة اللسان»؛ لأن الأعجمي واللّحان قد يبلغان مرادهما بقولهما ... وزدنا «حسن النظام»؛ لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتي على المعنى ولا يحسن ترتيب ألفاظه، وتصيير كل واحدة مع ما يشاكلها فلا يقع ذلك موقعه))⁽²⁶⁾.

إن أول ما يلفت انتباه قارئ التعريف هو اتفاق مضمون إحالة ابن وهب إلى الناس والجاحظ من حيث اقتصار الطرفين على الأوصاف وعدم إحاطتهما بحد البلاغة، وابن وهب بهذه الإشارة إلى الوصف والحد يعيد قارئ الكتاب إلى باب الاعتبار الذي أورد فيه الفارق بين الحد والوصف، فالحد مأخوذ من أصل الشيء الذي منه كونه، وفصله الذي ينفصل به عن غيره. أما الوصف، فهو ذكر

بعض الأشياء التي تخص الشيء، وليست ثابتة على حد، إذ يشترك فيها الشيء مع غيره⁽²⁷⁾. وبناءً على الفارق السابق؛ يكون أصل البلاغة القول، أما فصلها الذي يميزها عن غيرها فهو الإحاطة بالمعنى المقصود مع الخصائص الأخرى المقيدة للتعريف؛ فمن خلالها ينفصل القول البليغ المنظم المرتب عن القول المردول الفاسد القبيح، ويتعذر اشتراكهما.

وبهذا تكون المفاهيم التي وردت لدى الجاحظ والناس ليست ثابتة على حد؛ أي: إن الصمت مشترك بين البليغ والعيي، والإيجاز يشترك فيه البليغ مع غيره ممن تميل طبائعهم إلى الإيجاز، وكذلك الإطناب، والأمر نفسه ينطبق على فكرة تأثير اللفظ والمعنى على قلب المتلقي؛ لتفاوت معايير تأثر المتلقي بالقول، وكذلك ينسحب الأمر على تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه؛ إذ إنهما مشتركان مع من لديه قدرة على التلاعب في المفاهيم وتصويرها بهيئة مخالفة لمضمونها؛ بغية إقناع السامع.

والحق أن تعريف ابن وهب - وإن بدا خاصاً به⁽²⁸⁾ - فهو ليس كذلك؛ إذ إن فتحي عبده يكشف عن متابعة ابن وهب للمبرد فيه⁽²⁹⁾، حيث قال المبرد: ((... أن حق البلاغة إحاطة القول بالمعنى، واختيار الكلام وحسن النظم؛ حتى تكون الكلمة مقاربة أختها، ومعاوضة شكلها، وأن يقرب بها البعيد، ويحذف منها الفضول))⁽³⁰⁾.

إن استحضار التعريف السابق لا يستهدف تأصيل رافد التعريف، ولا علة عدم ذكر ذلك الرافد وهو المبرد، بل يستهدف الكشف عن طبيعة نظرة ابن وهب إلى ما ساد حول البلاغة، تلك النظرة الرامية إلى وقف التساهل في إسباغ حدها على مطلق القول دون الوعي بالعاقبة؛ أي: دون إدراك الحكمة من ذلك المفهوم، فالحكمة منه - كما نص هو في تسويغه لما يفصل البلاغة عن غيرها - هي إدراك تفاوت الناس وإنزالهم منازلهم وفقاً لأقوالهم القاطعة بإمكاناتهم؛ ومن

ثمَّ فإنَّ الوعي بتصنيف تلك الأقوال تصنيفاً يحفظ للبلاغة انفصالها عن بقية الأقوال - هو السبيل إلى عدم الوقوع في الخلط بين الأوصاف التي قد تنطبق عليها وحدّها الذي يميزها عن غيرها، وهذا ما يفسر إيراد ابن وهب في تسويغه للقيود تصنيفاً متعلقاً بقائلها كالعامي والأعجمي واللحان والفصيح؛ فإدراك مستوى القائل أو طبقته يفضي إلى عزله عن طبقة غير مستحقة؛ لما لها من تأثير نافذ في المجتمع.

وعند قراءة ما ذهب إليه الباحثون حول تعريف ابن وهب يمكن القول: إن ورود التفرقة بين الحد والوصف في أول الكتاب هو الذي قادهم إلى عزل التعريف عن غايته التي أرادها ابن وهب وإلى عدم استحضار ما أورده في أول كتابه؛ فقد ذهب عبد الله بانقيب إلى أن تعريف ابن وهب يكشف عن مفارقة مفادها اختلاف مقاصد كتابه عن تعريف البلاغة، حيث قال: ((وحين نعيد النظر في كتاب ابن وهب نجد كثيراً من مباحثه ينتمي إلى البلاغة في بعدها التداولي والحاجي، ويكفي أن نضرب لذلك أمثلة بمباحث من مثل: الجدل والمجادلة، والعلل والمناقض، والخلاف وأدب الجدل، والحديث والخطأ والصواب والصدق والكذب ... فكل هذه المباحث التي عقدها ابن وهب في كتابه - وكثير غيرها مما لم نذكر - تنفصل عن تعريفه للبلاغة الذي جاء محتفياً بالبعد الجمالي، وتتصل بالبلاغة في بعدها الآخر التداولي، وهذا يعني أن هناك مفارقة واضحة بين التعريف وما انطوى عليه جل الكتاب، وأن تعريف ابن وهب للبلاغة لم يكن إلا وصفاً لصفة من صفات البيان، لا مقصداً كلياً من مقاصد الكتاب))⁽³¹⁾.

إن حصر إدراك مقاصد الكتاب من خلال تصنيف عناوين مباحثه لا يتوافق مع كتاب شُغف صاحبه بالقسمة والتدقيق والتفصيل، إضافة إلى أن تعريفه لم يحتف بالمعنى الجمالي فحسب، إذ إن قيوده تماهت مع البعد الاجتماعي

الطبقي المسيطر على الكتاب في ذكره للأعجمي والعامي، فالمفارقة منعدمة من زاويتين: الأولى تحقيق التعريف لما أورد في أول كتابه من تفرقة بين الحد والوصف، الثانية تضمّن قيود التعريف ما يسهم في تحقيق الحكمة من مراعاة طبقات المجتمع وتصنيف أقوالها ومنازلها التي تستحقها.

وفي مقابل القراءة السابقة القائلة بالوقوع في المفارقة، ذهبت نزيهة رويّنة إلى أن ابن وهب في تعريفه ارتكز على فكرة القصد، حيث قالت: ((فالبلاغة إذن تتطلب قولاً ومعنى مقصوداً ونظاماً حسناً ولساناً فصيحاً؛ أي: تهدف البلاغة إلى الوصول إلى مقصد ما، والقصد هو لب التواصل والتبليغ في اللسانيات التداولية، ويصرح صاحب البرهان بأهمية القصد قائلاً: «فإن الصواب كل ما قصدت به شيئاً فأصبحت المقصد فيه، ولم تعدل عنه»، ونحسب أن ابن وهب هنا قد راعى المقام، هذا الذي يهتم بكل ظروف الكلام التي تجري بين المتخاطبين، فالصواب إذن هو أن تقول ما تقصده بالضبط ... وتعرض ابن وهب كذلك للقصد أثناء تعريفه للجدل والمجادلة بقوله: هما قول يقصد بهما إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، فالغاية المرجوة إذن من الجدل والمجادلة هي قصد إقامة الحجة فيما تم الاختلاف فيه))⁽³²⁾.

إن الارتكاز على القصد في قراءة تعريف ابن وهب للبلاغة يحيد بالتعريف عن المسار المراد له؛ فالقصد بوصفه لب التواصل - على حد تعبير نزيهة رويّنة - ينطبق على أبواب أخرى لم تستشهد بها؛ فقد أورد ابن وهب القصد في حديثه عن الكلام التام، وهو عنده الكلام الذي يخلو من التكلف ويكون صواباً صادقاً نافعاً، يأتي به صاحبه في حينه ويصيب به مقصده، وقد ارتكزت شواهد ابن وهب في هذا الباب على جانب وعظي إرشادي متصل بشكاية حال الناس للخليفة وإرشاد خالد بن صفوان لابنه⁽³³⁾، فالقصد - إذن - لفظ ينطبق على غاية الأبواب التي عرضها ابن وهب، وليس مختصاً بالبلاغة كما هو شأن

بابي الصواب والجدل، بل إن التركيز على القصد في تعريف ابن وهب وعدم الانتباه إلى القيود المذكورة بالتعريف - يتناقض مع ما أصر عليه ابن وهب منذ باب الاعتبار من إمداد قارئه بوسائل تجنبه الوقوع بالخطأ، كالتفرقة بين الحد والوصف.

واللافت في إشارة نزيهة رويته هو تعبيرها المتصل بمراعاة ابن وهب للمقام في بابي الصواب والجدل؛ إذ إن هذه المراعاة لم تقف عند حدود البابين، فابن وهب تمسك بالمقام بوصفه السبيل إلى إدراك الحكمة وعائدها طوال الكتاب، فعلى الرغم من وضوح تعريفه وصرامته في إقصاء اللحن من حيّز البلاغة، فإنه دعا في باب الحديث صراحة إلى تعمّد اللحن؛ مراعاةً لطبقة عليا من طبقات المجتمع، حيث قال: ((وربما اغتفر في دهرنا هذا اللحن للإنسان في كلامه؛ لكثرة اللحن في الناس، وإنه قد فشا وعظم وفسدت الفصاحة بمخالطة العرب الأعاجم والأنباط وسائر الأجناس ... وأما المواضع التي يجب أن يستعمل اللحن فيها ويتعمد له في أمثالها، ويكون ذلك مما يوجب الرأي فهو عند الرؤساء الذين يلحنون، والملوك الذين لا يعربون. فمن الرأي لذي العقل والحنكة والحكمة والتجربة ألا يعرب بين أيديهم، وأن يدخل في اللحن مدخلهم، ولا يريهم أن له فضلاً عليهم، فإن الرئيس والملك لا يجب أن يرى أحداً من أتباعه فوقه، ومتى رأى أحداً منهم قد فضله في حال من الأحوال، نافسه وعاداه وأحب أن يضع منه، وفي عداوة الرؤساء والملوك لمن تحت أيديهم البوار ... وقد يُستملح اللحن من الجواري، والإماء، وذوات الحداثة من النساء؛ لأنه يجري مجرى الغرارة منهن وقلة التجربة))⁽³⁴⁾.

لقد مهّد ابن وهب في النص السابق لعرض استثنائه القاطع بوجوب اللحن من خلال تسامح الناس في عصره مع من يلحن؛ لتفشي اللحن بينهم من جراء مخالطة الأعاجم، وهذا التمهيد من شأنه أن يقلل من وطأة استثناء وجوب

اللحن على الناظر في كتابه بعد إزاحة اللحن من إطار البلاغة، وقد ناط ابن وهب حكم وجوب اللحن أمام الرئيس اللحن - بالمتكلم ذي العقل والتجربة والحنكة، وجميع الصفات السابقة ترتبط بحصيلة تضمنت تبصراً بالعاقبة، فصاحب العقل - المكسوب - وفقاً لتصنيف ابن وهب - أمد عقله بالمعارف والآداب المقومة له من تجارب غيره، وصاحب التجربة والحنكة ارتكز على خبرة تطبيقية أكسبته حرصاً على تدبر العاقبة.

وإمعاناً في تأصيل انعكاسات مخالفة وجوب اللحن في حضرة الرئيس أو الملك من عداوة؛ أعاد ابن وهب استخدام لفظة «بوار»، تلك اللفظة التي أوردها في بداية كتابه في معرض بيان عاقبة عدم وجود متبعين وأتباع في المجتمع⁽³⁵⁾، فالتحذير من عاقبة العداوة - إذن - لا يقف عند حدود الفرد وتجربته بوصفه مروؤساً، بل يتجاوزه إلى المجتمع؛ لتخطيه للحكمة من وجود التابع والمتبوع، بسبب عدم مراعاته للمقام الذي يفرض اللحن وسيلة متماهية مع تلك الحكمة.

وليست إشارته إلى استملاح اللحن من الطبقة النسائية على تنوعها من جوار وإماء ومحدثات إلا شاهداً داعماً لحكمه السابق بوجوب اللحن؛ إذ إن المسوغ لذلك الاستملاح هو قلة التجربة التي كانت معياراً لوجوب اللحن في حضرة الرئيس؛ لما تحمله التجربة من فهم للحكمة.

إن الدعوة إلى التنازل عن تصنيف ضعة اللحن وتجنب استخدامه - تدفع إلى إيراد تصور جان جاك لوسركل إزاء قواعد المحاور؛ إذ يرى لوسركل أن الانطلاق الأمثل في المحاور يتم بإدراك موقع الآخر قبل موقع المحاور، حيث قال: «إن الذي يتكلم يدرك موقع الآخر؛ أي: يصبح عبداً له. وفي المراحل الأولى يتعين على المرء أن يتكلم ليس بهدف الإخبار بل بهدف التأكيد، فعليك أن تهتم بموقعك والمعنى سيهتم بنفسه. فالهراء في هذا السياق قد يكون له معنى أكثر

من الكلام المعقول. إن اللغة لا توصل معلومات بل توصل رغبات (وأول هذه الرغبات الرغبة في أن يكون المتكلم موضع اعتراف) وعنفاً (وهو ضروري للوصول إلى اعتراف الآخرين)⁽³⁶⁾.

لقد اعتبر لوسركل في النص السابق الوعي بموقع المتلقي - طريقاً لتحقيق ما توصله اللغة من رغبات وعنّف، وقد انصبت الرغبات والعنف لديه في حيز واحد هو اعتراف الآخر، هذا الاعتراف الذي يقود إلى عزل تقييم الكلام أو تصنيفه؛ باعتباره - وإن كان هراءً - وسيلة لنيل ذلك الاعتراف، وعند تأمل نص ابن وهب في ضوء ما سبق يصبح تعمد مسلك اللحن تحقيقاً لرغبة المروّوس باعتراف رئيسه به؛ وذلك لعدم تجاوزه لما فرضه موقع الرئيس.

أما عن العنف الاجتماعي اللغوي غير المباشر، فمتصل لدى لوسركل بالتلميحات والأوامر والألفاظ الإنجازية ذات القوة التحقيقية التي تشكل ذاتية المتكلمين، فالمرء يصبح متكلماً عند اكتسابه لموقع يفرضه على الآخرين⁽³⁷⁾، وهذا ما رغب ابن وهب في تجنبه؛ لما له من عائد سلبي على المجتمع، فتحقيق رغبة المروّوس لديه لا بد أن تكون من خلال النظر في العاقبة، دون سطوة لأننا كما هو الحال لدى لوسركل الذي غلب ذاتية المتكلم، فليس انتصار المتكلم التابع في حوار مع رئيس متبوع - ذا عوائد حسنة على المجتمع من حيث تماسك تنظيم محيط الرئيس أو الملك، واتسامه بالوفاق وعدم سيطرة الصراعات عليه.

وقد ظلت هذه النظرة التي تحمل استثناءً للمفاهيم كاستثناء استهجان اللحن - حاضرة لدى ابن وهب؛ فكما استملح اللحن من الجوّاري لقلة التجربة، فقد حمد للنساء العي وهو نقيض البلاغة، واستحسنه لصاحب الحاجة، حيث قال: ((والعي: ضد البلاغة، وهو مذموم من الرجال، محمود في النساء؛ لأن العي والحرص يجري منهن مجرى الحياء والخفر ... وقد يستحسن - أيضاً - الحصر

والعي في المسألة وعند وصف الفاقة والخلة؛ لأنهما يدلان على كرم الطبع والأنفة من حال المسألة، والتصوّن عن ذكر الخلة، وقد مدح الله - سبحانه - قومًا بمثل هذا؛ فقال: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة: 273] (38).

يمكن القول: إن حمدَ عي النساء يردّ إلى تصوّر المجتمع للمرأة المثالية، ذلك التصوّر الذي يسيطر عليه معيار الحياء، أما استحسانه للعي فيكشف عن إصرار ابن وهب على استقطاب مفهوم الحكمة لتسويغ آرائه، فرأي بثقل استحسان العي لدى صاحب الحاجة يلزم دليلًا قويًا لسوقه بطريقة مقنعة، والحق أن ما ساقه ابن وهب من إدراك صاحب الحاجة لموقعه - على شدة وقع هذا الإدراك عليه - هو الذي يحمله على إثثار العي على البلاغة، وهو أمر لا ينطبق على الآية الكريمة التي أوردتها في ختام النص، فهي تنص على أن منشأ الصون لدى من تنطبق عليه الآية - يردّ في الأصل إلى عدم السؤال مطلقاً (39)، لا إلى سؤال يشوبه عي مبني عن اختيار متسق مع المقام، فالآية - طبقاً لقسمة ابن وهب للبيان - تدخل في باب الاعتبار لا العبارة كما وظفها؛ أي: إن تأمل هيئة المتعفف [سيماهاه] يكشف عن حقيقته، لكن رغبة ابن وهب في إرجاع رأيه باستحسان العي إلى الكشف عن الحكمة التي أرادها الله - عز وجل - وهي صون المؤمن لنفسه - أوقعته في استدعاء الآية، وهو استدعاء لا يتوافق مع تصنيفه لوجوه البيان الوارد في مقدمته.

وقد ظل ابن وهب ينشد الحكمة لا في الاستثناءات السابقة فحسب، إذ أعاد توزيع مفاهيم البلاغة التي عدها من قبيل الأوصاف عند تعريفه للبلاغة، ولم تخل تلك الإعادة من ربط بمفهوم الحكمة [المتصل لديه بالعاقبة والعائد على المجتمع]، ويحسن عرض أوصاف البلاغة من خلال قسمة رباعية على النحو الآتي:

(أ) مفهوم الصمت.

(ب) مفهوما الإيجاز والإطالة.

(ج) تسابق اللفظ والمعنى.

(د) تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه.

وعرض تناول ابن وهب للمفاهيم السابقة التي تعد لديه أوصافاً تشترك فيها البلاغة مع غيرها - سينطلق من بؤرة تركيزه فيها؛ للكشف عن علاقة إعادة توزيعها بأفكاره الاجتماعية التداولية.

(أ) مفهوم الصمت:

أشار ابن وهب عند ذكره لوجوه البيان قبل التفصيل في كل باب على حدة إلى منشأ استحسان الصمت وميل الناس إليه قائلاً: ((فاللسان ترجمان اللب، وبريد القلب، والمبين عن الاعتقاد بالصحة والفساد ... إلا أنه لما كان النقص للناس شاملاً، والجهل في أكثرهم فاشياً، وكان كثيرٌ منهم يُسرع إلى القول في غير موضعه ... احتاطت العلماء على الدهماء، بأن أمروهم بالصمت ومدحوه عندهم ... وعرفوهم أن الفائدة في الصمت لصاحبه، والفائدة في النطق لغيره ... وكل هذا إنما أرادوا به حَجَرَ الناس عن الكلام فيما لا يعلمون ... وكما أن الصمت في أوقاته وعند الاستغناء عنه حسن، فإن الكلام في أوقاته وعند الحاجة إليه أحسن، وقد روي عن مولانا علي بن الحسين - عليه السلام - قول انتظم معنى ما أرادته العلماء ... فقال: «السكوت عما لا يعينك، أمثل من الكلام فيه، والكلام فيما يعينك، خيرٌ من السكوت عنه». وحسب الأديب أن يستشعر هذا القول، فإنه يهجم به على محاسن الأمرين إن شاء الله.

وقد يصمت الإنسان ويستعمل الكتمان لمخافة أو رقبة، أو إسرار عداوة أو بغضة، فيظهر في لحظاته وحركاته ما يبين عن ضميره، ويبيدي مكنونه، مثل

ما يظهر من الدمع عند فقد الأحبة، ومن تغير النظر عند معاينة أهل العداوة ... وهذا من بيان الأشياء بذواتها، وهو من الباب الأول⁽⁴⁰⁾.

من الواضح أن ابن وهب في النص السابق أثر الاصطدام بشيوع مفهوم الصمت منذ أوائل كتابه وقبل الولوج في تفاصيل وجوه البيان؛ لكون شيوع هذا المفهوم دون معالجة يتضمن بيان الغاية منه والعلة الكامنة وراء انتشاره، معطلاً لعرض أفكاره من خلال بابين مبنيين على الكلام منطقاً ومقروءاً، ومن البين أيضاً أن معالجة ابن وهب صوّرت هذا المفهوم بصورة الخديعة التي أراد من خلالها العلماء وقف ذيوع الأقوال في غير مواضعها، ووقف تفشي الأحكام المبنية على إعجاب بالقول دون تثبت من استحقاقه للعُجب.

فطبقة العلماء بما لها من سلطة على توجيه المجتمع صيّرت - بتعبير المنظرين الأوائل - القبيح حسناً وجعلت الصمت عُرفاً ذا عائدٍ حسن أقرب للمعتقد لدى العوام، وتعبير ابن وهب حول قول العوام في غير الموضع ينبئ عن احتكام واضح للمقام؛ لذا عمد ابن وهب إلى بيان جذر مسألة استحسان الصمت، وإعادة الأمر إلى نقطة تظهر من خلالها مساوئ الصمت لتحذ من سطوة الميل إلى المحاسن، وذلك من خلال استدعاء قول لشخصية معتبرة معدودة في طبقة عليا كعلي بن الحسين، وإتباع هذا القول ببيان عاقبة الأخذ به وهي الجمع بين محاسن القول والصمت، ثم بذكر مقامات مختلفة يجمعها عدم قدرة الإنسان على التعبير أو عدم رغبته فيه، وهي مقامات تصيّر الصمت داخلاً في حيز الاعتبار؛ أي: إنه قابل للاستنطاق وفقاً لما أرساه ابن وهب حول طبيعة الباب الأول؛ وبذا يصبح الصمت خارج نطاق حد البلاغة، لكنه لا يزول عن دائرة المقام التي يقع فيها الإنسان من جراء ما تفرضه علاقاته مع أفراد المجتمع من أحياء وأعداء.

ولم يقف اهتمام ابن وهب بالصمت وعائده وربطه بمقام يوجبه عند حدود مقدمته للبيان، فقد أورده ابن وهب في مواضع مبنية على قسمة طبقية قائلاً: ((ومن الصواب أن يعرف أوقات الكلام، وأوقات السكوت ... فيعطي كل شيء من ذلك حقه ... ويأتيه في وقته، فإنه متى أتى الإنسان بالكلام في وقته أنجحت طلبته، وعظمت في الصواب منزلته؛ ولذلك ترى من له الحاجة إلى الرئيس رقب لها وقتاً يراه فيه نشيطاً فيكلمه في حاجته ... ومتى عجل وكلمه وهو ضيق الصدر أو مشغول ببعض الأمر، كان ذلك سبب حرمانه وتعذر قضاء حاجته ... وللسكوت: أوقات هو فيها أمثل من الكلام وأصوب، فمنها السكوت عن جواب الأحمق والهازل والمتعنت ... ومنها السكوت عن مقابلة السفيه على سفيه، واللئيم على ما ينالك منه، والصون عن إجابتهما، والحلم على ما يبدر منهما ... والحلم إنما هو عن نظيرك أو من هو دونك، فأما من هو فوقك أو مسلط عليك، فليس يسمى السكوت عن مقابله حلمًا، بل هو بباب التقية أشبه، وبالمدارة أليق ... والتقية والمدارة للسلطان والرئيس لدفع المرهوب من جهتهم واجتذاب المحبوب منهم، ومقابلة من يرى نفسه فوقك، ويتوهم أن إمساكك عنه خوفًا منه فيجتري عليك بحلمك عنه، ويكون سكوتك زيادة فيما ينبوك منه؛ ولذلك قال الله - عز وجل -: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] ... وإنما كان الصواب في مقابلة من هذه حالته؛ لأن في مقابله قطعاً لمادة أذيته، وردعاً له عن معاودته بمثل فعله⁽⁴¹⁾.

إن معيار ابن وهب لتوجيه الصمت مبنٍ على الانطلاق من القسمة الطبقية، فالصمت عند الرغبة في عرض الحاجة على الرئيس داخل في باب الخشية من عاقبة توجيه الكلام إليه في وقت لا يتوافق مع نشاطه، وكذلك اختيار الصمت ليكون استجابة عند تلقي الإهانة - متوقفٌ على طبقة طرف المحاور، فاشتراكه في الطبقة التي ينتمي إليها المحاور أو تدني موقع طبقته عنها -

يصير اختيار الصمت حلمًا عنه، أما علو طبقته وما يلزمه من مداراة، فيجعل الصمت وسيلة لدفع ضرره.

فطبقة المحاور هي الموجه - إذن - وليس الوعي بهذه الطبقة أمرًا يسيرًا؛ فالأمر قد يبدو متوهمًا خلافًا لحقيقته، يتصرف بموجبه من يتصور علو منزلته ولا يدرك تدني مرتبته بقسوة دون أن يُصد، فيستنتج أن السكوت نابغ من خوف لا حلم؛ ليحمله هذا الاستنتاج إلى التماذي في الإساءة، وهذا النظر في عاقبة الصمت في غير حينه هو الذي دفع ابن وهب إلى الاستشهاد بآية تدخل في حيز المشكلة ورد الاعتداء بالمثل، وهو استشهاد داخل في سمة من سمات معالجة ابن وهب لقضايا كتابه، وهي إعادة توجيه مفهوم استقرار في المجتمع وبات عرفًا راسخًا؛ وذلك من خلال استدعاء اعتقاد أرسخ وهو النص القرآني، حتى وإن كان مضمون الآية لا يتطابق تمامًا مع مراده.

والواقع أن كثرة استشهاد ابن وهب للآيات لدعم تناوله البلاغي للبعد الاجتماعي - أسهمت في حمل الباحثين للكتاب على أسس دينية وأخلاقية، فقد تنبّه فتحى عبده إلى سطوة البعد الاجتماعي على تنظير ابن وهب، لكنه ربط هذا البعد بأسس دينية وأخلاقية، حيث قال: ((يمكن القول: إن ابن وهب حريص على أن يكون للحديث الذي يدور بين الناس إسهاماته المؤثرة فيهم، بحيث يرتقي بهم ويدفعهم إلى بناء المجتمع الصالح على أسس دينية وأخلاقية في المقام الأول، ومن هنا فإنه يصف الحديث الذي تتجلى فيه الغايات الاجتماعية والدينية والأخلاقية مع الغايات الفنية بأنه الحديث «التام»⁽⁴²⁾.

إن توجيه البعد الاجتماعي على أساس ديني وأخلاقي في تنظير ابن وهب للحديث - يغفل عنصر تعمّد الرد على من يتوهم انتماءه لطبقة غير طبقته، فالأصل في الأساس الديني الأخلاقي الإعراض كما ذهب ابن وهب مع السفيه، لا الرد بحدة لإعادة المتوهم إلى موضعه، أو يكون الأصل فيهما قائمًا على

العدالة والمساواة باختيار الرد بحدة أيضًا على السفية بغية الحد من سفهه، وهذا الأصل يكشف عن حقيقة الاحتكام إلى الآية، فهو احتكام يسوّغ اختيار الكلام على الصمت، ويهدف إلى دعم ما ذهب إليه ابن وهب؛ أي: إنه مبني على أساس بلاغي وهو المقام بوصفه سبيلًا كاشفًا عن الحكمة من التفاوت.

وقد أورد ابن وهب في باب «أدب الحديث» توجيهات تختص بالكلام والصمت ارتكزت على الحد من سمتيهما للصيقتين: السمة الخادعة التي تجعل المتكلم يؤثر أحدهما دون وعي، وسمة خشية العاقبة التي تجعل المتكلم يميل لأحدهما؛ مخافة تصنيف يسبغ عليه، وإيثار ابن وهب في معالجة السمتين في باب «أدب الحديث» على أي باب سابق له ضمن أبواب «الحديث» - يعود إلى رغبته في تقنين السمتين وتهذيبهما؛ من خلال عرضهما في باب صدر عنوانه بلفظة «أدب»؛ فهو يسعى إلى تقنينهما باستدعاء ما يفوقهما تأثيرًا؛ فالأدب - بالضرورة - سمة تزين صاحبها وتصيّر في منزلة تقلل من تأثير سمتي الخداع وخشية العاقبة؛ ويدل على ذلك توطنه للباب بألفاظ مرغبة من قبيل: أصل الباب وبهاؤه وزينته باتقاء الخطأ والزلل واللحن والخلل والسلامة من معاييب القول ومعرفة مقدار الكلام⁽⁴³⁾.

وقد ظلت رغبة ابن وهب في ضبط الاندفاع إلى الكلام موجهة لهذا الباب، فعمد إلى عرض موقع تظهر فيه العاقبة بصورة جلية، حيث قال: ((وليكن قصده في حضرة العلماء أن يعرفوا منه أنه على الاستماع أحرص منه على القول. فإن نازعته نفسه إلى القول بحضرتهم، وهم نقاد القول وجهابذته، فلا يخرجنّ منه إليهم إلا ما كان صحيحًا جائزًا))⁽⁴⁴⁾.

إن توجيه ابن وهب في النص السابق متصل بافتراض عدم القدرة على ضبط نوازع النفس الداعية إلى الكلام في مقام الاستماع، ومنشأ رجحان كفة الصمت هنا والحرص على الاستماع يرجع إلى منزلة طبقة العلماء وما تفرضه

خصائصها من طرائق للتعامل معها؛ للإفادة من علم أصحاب تلك الطبقة، أما ضبط ما يحول دون الإفادة من تلك الطبقة وهو نوازع النفس، فيكون - إن تعذر الاستماع - في تخيير ما يقال؛ حتى ينطبق عليه وصفا الصحة والجواز.

وقد استشعر ابن وهب سطوة السمتين: السمة الخادعة وسمة الخشية من العاقبة؛ لذا أمعن في توجيه المخاوف الناتجة عن افتراض اختيار الصمت أو الكلام من خلال موازنة المخاوف بالعواقب، حيث قال: ((وإذا غلبَ على الكلام فلا يُغلبَ على السكوت، فقد قيل: «إذا فاتك المنطق، فلا يفتك الصمت» ... ولا ينبغي أن يمنعه حذر المرء من حسن المجادلة، ولا خوف العي من استعمال الصمت في وقته. وليعلم أن الرجل قد يكون زميتاً فيحمله الحرص على أن يقال: «لسن»، والخوف من أن يقال: «عي»، على أن يتكلم في غير موضعه فيصير ما هرب منه خيراً مما أوقع نفسه فيه))⁽⁴⁵⁾.

إن ابن وهب في النص السابق أراد أن يقلل من حدة خشية الإقبال على الكلام أو الصمت، فابتدأ بالرضا بالعاقبة، والتسليم بها وإن كانت خلافاً لما يتمنى المحاور، ثم أبان عن تسلط الرغبات التي تحمل صاحبها على الهوس بردة الفعل الإيجابية التي تصيره في طبقة مستحسنة رفيعة، وأبان عن تنازع هذه الرغبات بين الحرص على إظهار صفة تتناسب مع طبيعته، والخوف من إسباغ صفة مخالفة لتلك الطبيعة؛ لذا اختتم ابن وهب نصه ببيان تفاوت درجة العاقبة، فالعاقبة السيئة هي التي قد تقع بسبب تصنيف مستنتج عن عدم إدراك القدرة على الجدل وحملها على الارتياح والطمع، أو عن عدم إدراك حكمة اختيار الصمت في مقام لا يتناسب معه اختيار الكلام، أما العاقبة السوءى فهي الأكثر ضرراً؛ لكونها تدفع بالنوازع إلى مرحلة لا يحسن فيها صاحب النوازع توجيه نوازعه، ولا يحسن متلقيه فهم الحكمة من الاختيار.

وبناءً على ما تقدّم يمكن القول: إن ابن وهب أعاد توظيف مفهوم الصمت بطريقة تزيل ارتباطه بطبقة الدهماء، وتمنحه ارتباطاً بمفهوم الحكمة المبني على الوعي بالعاقبة ومراعاة الطبقة الاجتماعية، ويمكن القطع باستمرار ابن وهب في هذا المسلك أو توقفه من خلال تتبع بقية مفاهيم البلاغة التي عدها ابن وهب من قبيل وصف البلاغة كالإيجاز والإطناب.

(ب) مفهوما الإيجاز والإطالة:

لقد أورد ابن وهب مفهومي الإيجاز والإطالة في باب المنثور الذي يتضمن الخطابة والترسل والاحتجاج والحديث، وارتكز في عرضهما على جانبي: الخطابة والترسل، إذ نصّ على ما ينبغي أن يعيه الخطيب والمترسل قائلاً: ((وأن يكون الخطيب أو المترسل عارفاً بمواقع القول وأوقاته، واحتمال المخاطبين به [له]، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيقصر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز فيتجاوز في مقدار الحاجة إلى الإضجار والملالة، ولا يستعمل ألفاظ الخاصة في مخاطبة العامة، ولا كلام الملوك مع السوق، بل يعطي لكل قوم من القول بمقدارهم، ويزنهم بوزنهم، فقد قيل: «لكل مقام مقال»)). وليس يكون الخطيب موصوفاً بالبلاغة، ولا منعوتاً بالخطابة إلا بوضع هذه الأشياء مواضعها ... وقد وصف بعضهم البلاغة بما قلناه، فقال وقد سئل عنها: هي الاكتفاء في مقامات الإيجاز بالإشارة، والاقتدار في مواطن الإطالة على الغزارة⁽⁴⁶⁾.

إن ربط معرفة الخطيب والمترسل بمواقع الإيجاز والإطالة - اتصل بالعاقبة المخوفة، وهي التقصير في الإبلاغ عند اختيار الإيجاز في مقام الإطالة، والتجاوز الممل عند اختيار الإطالة في مقام الإيجاز، أما عن إتباع ابن وهب الربط السابق بضرورة مراعاة ألفاظ الطبقة المخاطبة: الخاصة كالملوك، والعامة كالسوق: فيكشف عن أهمية الوعي بخصائص الطبقة الاجتماعية عند

البيان، سواءً أكان موجزًا أم مطولاً؛ لدخول هذا الوعي في خط إدراك الحكمة من تفاوت الناس وعدم إغفال مضامينها.

واللافت في النص تسويغ ابن وهب لمراعاة الطبقة من خلال استدعاء العبارة الشهيرة الراسخة: «لكل مقام مقال»، ولا يمكن إغفال ما يمثله هذا الاستدعاء - وهو الاستدعاء الوحيد في كتابه لهذه العبارة - من رغبة في الاتكاء على ما يكفل لقول الخطيب أو المترسل من بلوغ التأثير المراد، وهنا يلوح التساؤل الآتي: هل يقضي هذا الاستشهاد بوجوب الالتزام بمضمونه وعدم الخروج عن إطاره لكونه انعكاسًا لما ساد في المجتمع من مراعاة الطبقات، سواءً في اتخاذ الإيجاز مسلكًا أم الإطناب، مع تخير الألفاظ الموجهة للطبقة المخاطبة؟

إن الإجابة عن التساؤل السابق ستقود إلى إيضاح مقدار ثقل ما اعتمده ابن وهب في إرساء أفكاره، إذ إنها ستبين حقيقة مخالفته لمن سبقه في التنظير ومقدار تلك المخالفة. وفي سبيل فهم مسلك ابن وهب، يحسن عرض ما أصّل له آدم شاف عند تناوله لمدى دقة التصور القائل بأن اللغة تنتج الواقع بصورة اختيارية، حيث قال: ((فنحن كلما فهمنا أن اللغة هي إنتاج مجتمعي؛ بسبب كونها مرتبطة عضوياً ووظيفياً بمجموعة الممارسات والأنشطة الفعلية للإنسان في المجتمع، تبيننا في الحال أن الصورة التي نرسمها للعالم فنفرضها أو نتحين الفرص لإملائها ليست صورة اختيارية، ولا يمكن تعديلها وتغييرها بكيفية اختيارية، ويتفق بالإجماع عالم النفس والفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع على القول بأن اللغة هي إحدى العناصر الأكثر تقليدًا في الثقافة الإنسانية، ومن ثم فاللغة هي أشد مقاومة للتغيير، وتدرك هذه الخصوصية في اللغة ونفهمهما حق الفهم عندما نسلم بالنشأة الاجتماعية لها ... وإذن شتان بين قولنا اللغة تحدث لنا صورة عن الواقع بكيفية إرادية اختيارية، تبعًا لما أقوم به أنا من اختيار داخل اللغة، وبين إثباتنا - وهذا أمر مختلف - أن اللغة

تنتج الحقيقة الواقعية حينما تفرض نماذجها وقوالبها الجاهزة المصنوعة عبر تاريخ تطور نوع السلالة الإنسانية⁽⁴⁷⁾.

لقد عمد آدم شاف في النص السابق إلى الاستعانة بأمرين ليسا محل نزاع؛ الأول: أن اللغة إنتاج جمعي مرتبط بممارسات المجتمع، والثاني: أن العلماء - على اختلاف تخصصاتهم - يقرون بصعوبة تغيير اللغة لكونها معدودة من العناصر التي يسود فيها التقليد المقاوم للاستبدال؛ وبناءً على الأمرين السابقين يستنتج شاف أن إنتاج اللغة للواقع ليس مبنياً على اختيار المتكلم لصورة يرتضيها أو يحاول رسمها، فالإطار الذي يتحرك فيه المتكلم ليس إلا قوالب متوارثة عصية على التغيير، يرتد ثباتها - على الرغم من تعاقب الأجيال المستخدمة لها - إلى نجاعتها في الممارسات المجتمعية.

والنظر في ضوء ما سبق إلى تناول ابن وهب للإيجاز والإطالة ونصه على مراعاة استخدام ألفاظ كل طبقة - يقطع بوعيه لا لما ساد في مجتمعه فحسب، بل بما استقر عبر التاريخ، وبذا يكون توجيهه للخطيب أو المترسل نابعاً من يقينه بثقل وقع هذه القوالب، ولكن النظر إلى عرض ابن وهب في ضوء ما استقر عبر التاريخ مشوبٌ بمخاطر إسقاط فكرة تأثره بمن سبقه، وعدم النظر إلى عرضه في ضوء أفكاره.

وقد أخذ إبراهيم سلامة هذه المسألة بعين الاعتبار، فهو - على الرغم من كونه من أشهر الذاهبين إلى الأثر اليوناني في البلاغة العربية - لم يقف أمام نص ابن وهب وقفة الباحث عن الرافد، بل عرض إلى تلاقي ابن وهب - دون زعم تأثر - بما أورده أرسطو حول مراعاة السامعين في باب الملاءمة، حيث قال إبراهيم سلامة: ((مثل هذا التلاقي [بين ما أورده ابن وهب وما أورده أرسطو] لا يتهم بنقل ولا بأخذ؛ لأنه يتعلق بالعادات والتقاليد التي تقرر أقدار الناس، ويتعلق أيضاً بالحس العام الذي يمنع مخاطبة الكبير بما يخاطب به

الصغير، ومخاطبة السوق بما يخاطب به العظماء، ولكننا لم نشأ أن نمر عليها دون ملاحظة إدراكاً للفائدة⁽⁴⁸⁾.

إن إشارة إبراهيم سلامة إلى قوة أثر «العادات والتقاليد» و«الحس العام» في بلورة أقدار الناس - تتوافق مع نظرة ابن وهب حول مراعاة الحكمة والنظر في العاقبة من جهة، والوعي بفسوخ الحس العام أو طبقية المجتمع من جهة أخرى، وهذا التوافق يدعم نجاعة هذه القوالب وصعوبة زعزعة موقعها، وعلى الرغم من دقة حكم إبراهيم سلامة في ختام النص بعدم إمكان الاتهام بالنقل والأخذ في مثل هذا النمط من الآراء؛ ذهب محمد عبد المنعم خفاجي إلى أن رأي ابن وهب هنا مطابق لرأي الجاحظ، وهو ما يكشف عن تأثره الكبير به⁽⁴⁹⁾.

والحق أن فصل ابن وهب بين الحد والوصف وتصويره للإيجاز والإطالة في حيز الوصف - يكشفان عن طبيعة نظريته إلى الأوصاف، وهي نظرة ليست مطابقة لنظرة الجاحظ - وإن كان تأثره به من المسلّمات - فالأوصاف لدى ابن وهب - هنا - موزونة لإحداث التأثير بوصفها قالباً متبّعاً أثبتت قابليته للاستمرار، وليست داخلية في حد البلاغة لديه كما هو الحال لدى الجاحظ، وهذه النظرة إلى الإيجاز والإطالة وألفاظ الطبقات - هي التي تفسّر إبقاء ابن وهب عليها في حيز الأوصاف، وإصراره في نهاية نصّه على وسمها بالوصف دون إدخالها في دائرة الحد؛ لانطلاق هذه الأوصاف من رصد تفاوت المجتمع، ولإسهامها في تجلية الحكمة من هذا التفاوت.

وقد تضمن توجيه ابن وهب للخطيب والمترسل تعبير: «وضع الأشياء مواضعها»، وهو ما جعله يفصل القول بهذه المواضع قائلاً: ((فأما المواضع التي ينبغي أن تستعمل كل واحد منهما فيه، فإن الإيجاز ينبغي أن يستعمل في مخاطبة الخاصة وذوي الأفهام الثاقبة الذين يجترئون بيسر القول عن كثيره ... وفي المواعظ والسنن والوصايا التي يراد حفظها ونقلها؛ ولذلك لا ترى في

الحديث عن الرسول - عليه السلام - والأئمة - عليهم السلام - شيئاً يطول، وإنما يأتي على غاية الاختصار ... وفي الجوامع التي تعرض على الرؤساء فيقفون على معانيها ولا ينشغلون بالإكثار فيها. وأما الإطالة ففي مخاطبة العوام، ومن ليس من ذوي الأفهام، ومن لا يكتفي من القول بيسيره، ولا ينفق ذهنه إلا بتكريره، وإيضاح تفسيره؛ ولهذا استعمل الله - عز وجل - في مواضع من كتابه تكرير القصص، وتصريف القول؛ ليفهم من يبعد فهمه، ويعلم من قصر علمه، واستعمل في مواضع آخر الإيجاز والاختصار لذوي العقول والأبصار⁽⁵⁰⁾.

إنَّ الطبقة - سواءً أكانت خاصة ذات فهم عال أم عامة ذات فهم متدنٍ - هي الفارضة لمواضع الإيجاز والإطالة في النص السابق، وقد اختار ابن وهب الاحتجاج لرأيه بالمسلك النبوي والإمامي في الإيجاز، والمسلك القرآني في الإطالة والإيجاز، ويصب هذا الاحتجاج في حيِّز إصراره على إثبات الحكمة من مراعاة التفاوت من خلال نصوص عليا. وعلى الرغم من تمسكه بمسلك الاحتجاج بتلك النصوص؛ فإن نصه لم يخلُ من شاهد متصل بمجمعه، وهو شاهده في الإيجاز المتصل بما يعرض على الرؤساء في الجوامع.

لقد حملت التوجيهات السابقة سمة الترغيب من خلال الشواهد العليا كالشواهد القرآنية، لكن النظر في انعكاسات عدم الالتزام بخصائص المسلكين - جعل ابن وهب يؤثر الإلزام في التوجيهات اللاحقة على الترغيب، حيث قال: ((وإنما تحسن الإطالة وبسط الكلام - كما قلنا - في تفسير الجمل، وتكرير الوعظ، وإفهام العامة، ويليق ذلك بالأئمة والرؤساء، ومن يُقْتَدَى به، ويؤخَذُ عنه. فأما العامة والجمهور، فلا يليق ذلك بهم، ولا ينبغي أن يُتركوا يستعملونه؛ فإنها لقاح التباين، وسبيل الاختلاف وسبب التشتت))⁽⁵¹⁾.

إن النزعة الإجبارية في توجيه مسلكي الإيجاز والإطالة بادية للوضوح في النص السابق، فابن وهب - بعد بيانه للمواطن التي يحسن فيها مسلك الإطالة - خصّ الإمام والرئيس والقُدوة بهذا المسلك، وبينَ عدم انطباقه على العامة والجمهور، وقطع بحكم قاس بلغ حد إجبار العامة على ترك هذا المسلك؛ لانعكاساته السيئة على المجتمع، تلك الانعكاسات التي قد تصل إلى حد الشقاق، وهو حكم مبنّي - بالضرورة - على استقراء لما آل إليه استعمال الإطالة في المجتمع، ويدعم هذا الاستنتاج استخدام ابن وهب في النص لألفاظ دالة على الحكمة من تجنب العقابة كالتباين والاختلاف والتشتت. والتساؤل الذي يُتوقع أن يطرأ في ذهن القارئ بعد قراءته للصيغة الإلزامية في نص ابن وهب: ما حدود السلطة التي يمتلكها ابن وهب أو تمتلكها الطبقة العليا؟

ليست الإجابة عن التساؤل السابق باليسيرة؛ لتشعب أبعادها المتصلة بطبقة المتكلم وطبقة المنظر وموقعهما في المجتمع، ويمكن الاستعانة بنظرية مرآتية اللغة التي عرضها آدم شاف؛ لما لها من صلة بالطرفين: المتكلم ومحيطه الاجتماعي، حيث إن نظرية مرآتية نظرية قائمة على أن اللغة عبارة عن مرآة تعكس الواقع، أو هي بتعبير آخر انطباع عن الواقع، ويرتكز شاف في بيان هذه النظرية على معنيين للفظ «الانطباع»: المعنى الأول اجتماعي يتصل بعلاقة أفعال النفس وخصائص الوسط المجتمعي الذي يطبع الحياة النفسية للفرد ويشكل سلوكه ومواقفه؛ والمعنى الثاني معرفي يتصل بعلاقة المعرفة بمحتوى النفس وما يقابلها في العالم الخارجي المادي⁽⁵²⁾، وكلا المعنيين للفظ يتفق في وجود الطرف الأول - وهو النفس - وتأثره بالطرف الثاني وهو ما يحيط بها، فسلوك النفس يتشكل وفقاً للوسط المجتمعي والعالم المادي.

ويزيد شاف معنى الانطباع في النظرية وضوحاً عند بيانه للمُهيمن على الوسط المجتمعي والعالم المادي، والمتحكم في توجيه الطرف الأول [النفس]،

حيث قال: ((وعندما نقول: إن هذه النظرية تعكس، و«تعبّر» عن مصالح وآراء ومواقف طبقة مجتمعية معينة، فإننا نقصد أن نشأة هذه النظرية وتطورها وانتشارها كان كل ذلك مشروطاً بوجود هذه الطبقة المالكة والمسيطرة على تلك المصالح وأنواع السلوك والآمال والأمانى؛ أي: أنها طبقة تستخدم فيها النخبة المثقفة هذه النظرية من جهة كونها أداة للدعاية أو خطأ موجّهاً في الصراع الطبقي أو كليهما. وقد استخدم لفظ «انطبع هنا في معناه السوسيولوجي»⁽⁵³⁾.

إنّ المتحكم في تشكيل الانطباع على المستوى الاجتماعي - وفقاً للنص السابق - هم النخبة المثقفة المؤثرة، ومما لا شك فيه أن هذه النخبة استحوطت هذه الرتبة وما تلزمه من قدرة على التأثير؛ لاستيفائها لمتطلبات محددة من قبيل التعمّق في اللغة ومعرفة خصائص طبقات أفراد المجتمع، ولا يعني هذا أنها تستمد سطوتها من التعمق والمعرفة وحدهما، فالمصالح التي أشار إليها آدم شاف تتجلى في وجهتين: دعائية لطبقة عليا، داعمة لتلك الطبقة في ظل صراع طبقات المجتمع؛ ومن ثمّ فإنّ تشكيل سلوك الفرد ومواقفه بناءً على المعنى الاجتماعي لكلمة «انطبع» - قائمٌ على مراعاة مصالح الطبقة العليا وإبقاء خصائصها بمعزل عن الطبقات الدنيا، وتمايم هذا الأمر بالصورة المثلى يتم من خلال هذه النخبة المثقفة بما تملكه من سلطة علمية تسوّغ فعل السلطة العليا أمراً ونهياً.

فدعوة ابن وهب - إذن - بحجب الإطالة عن العامة في ضوء المنظور السابق - انبثقت عن وعي بمقدار ثقل وقع توجيهات الطبقة التي ينتمي إليها، وأثرها في إيجاد المخرج المقنع للطبقة العليا في الاستئثار بهذا القالب البلاغي [الإطالة]، والواقع أن المخرج ليس للطبقة فحسب؛ إذ إن ابن وهب الذي أشار إلى أن المسلك مختص بمن يقتدى به، أورد نماذج معتبرة

للطبقة التي ينتمي إليها، حيث قال: ((وممن استعمل في قوله وكتبه الإيجاز والاختصار من القدماء ليهوّن بذلك حفظ كتبه على من يريد حفظها، ويقرب على ناقل كتبه وأقواله نقلها - أرسطاطليس وإقليدس، فإنهما لم يأتيا في شيء من كلامهما لما لا يتهياً لأحد أن يختصره، أو أن يأتي بمعناهما بأقل من لفظهما فيه. وممن استعمل الشرح والإطالة منهم، ليفهم المتعلم، ويفصل المعاني للمتفهم - جالينيوس، ويوحنا النحوي، وكلّ قد قصد مقصداً لم يرد به إلا النفع والخير))⁽⁵⁴⁾.

إن استشهاد ابن وهب في النص السابق بمسالك العلماء - على تفاوتها - يكشف عن رغبته في إعادة بيان قيمة الإيجاز بعد أن أوضح ارتباط الإطالة بالطبقة العليا، وقد ارتكز في عرضه لمسالك العلماء على غاياتهم. وإشارة ابن وهب في ختام النص إلى المقاصد من نفع وخير - تكشف عن دقته في عرض الفارق بين طبقتيه وطبقة الرؤساء والملوك في استخدام القالب نفسه، فليس حصره للمقاصد بالنفع والخير إلا تمييزاً لاستخدام طبقتيه عن استخدام الرؤساء، وليس إلا إمعاناً في بيان انطباق هذه الأوصاف [القوالب الإيجاز والإطالة] على البلاغة وغيرها؛ ومن ثم القطع بخروجها عن حد البلاغة الذي بيّنه من قبل.

ولا يتم إدراك هذا التمييز في استخدامه للقالب وتوظيفه له بصورة جلية إلا عند استحضار خاتمة كتابه، إذ إنه بين فيها علة إطالته قائلاً: ((قد انتهينا إلى الغرض فيما أردنا أن نتكلم فيه من أقسام البيان، وتوهمنا أننا قد سلطنا من الإطالة له بعض ما لعله يظن بنا مخالفة لما وعدنا به في أول كتابنا من الإيجاز، ولم نأت في كل فصل إلا بأقل ما يمكن أن يؤتى به. وإذا نظرت في كل بابٍ منه، وجدتنا قد اختصرناه، وإنما طال الكتاب لكثرة فنون القول وأقسامه، واختلاف معاني البيان وأحكامه؛ لأننا لم نحب أن نخل بشيء منه حتى ندل عليه، ونشير إليه))⁽⁵⁵⁾.

لقد استحضر ابن وهب في خاتمته ما وعد به في مقدمته من إيجاز، لكن استحضاره لمقدمته التي وعد فيها بالإيجاز خلا من ذكر الغرض الذي نص عليه فيها، وهو تيسير حفظ كتابه وفهمه⁽⁵⁶⁾، وتأمل هذا الغرض يفضي إلى استنتاج تطابقه مع الغرضين اللذين أوردهما في حديثه عن مسالك العلماء في الإيجاز [الحفظ] والإطالة [الفهم]، وهو تطابق يتضمن بصورة غير صريحة جمع ابن وهب بين الإيجاز والإطالة وقصده بذلك للنفع والخير اللذين أشار إليهما عند ذكر مسلكي العلماء، ويدعم هذا الاستنتاج اشتغال تسويغه للإطالة في الخاتمة على ألفاظ من قبيل: توهمنّا، لعل، يظن؛ فهي ألفاظ تقع في دائرة الظن والترجيح لا اليقين والقطع؛ وبذا يكون تصنيف مسلكه نسبياً متحققاً باستبداله بالحفظ والفهم - عدم الإخلال واستيفاء أبواب الكتاب والدلالة على مضمون فنون القول والإشارة إليها، فالناظر إلى مضمون أبواب كتابه سيحكم ببنائها على الاختصار، والناظر إلى حجم كتابه سيذهب إلى الحكم بالإطالة.

ومن خلال عرض تنظير ابن وهب لمفهومي الإيجاز والإطالة: تبين أن إعادة توظيفيه لهما بعد إخراجهما عن حد البلاغة - متسقة مع مفهوم الحكمة الذي ينشده، ويسعى إلى تأمل مقتضياته كتفاوت طبقات المجتمع، وما تلزمه من توجيه للقلب الذي يتناسب مع كل طبقة، ويحسن الانتقال إلى توظيفه لتسابق اللفظ والمعنى وعلاقتهما بالقلب والسمع؛ لرؤية مدى استحضاره لفكرة الطبقية في ذلك المفهوم.

(ج) تسابق اللفظ والمعنى:

إن ارتباط اللفظ والمعنى بوصفهما جهتين من جهات الإرسال بالقلب والسمع بوصفهما جهتين من جهات الاستقبال - يرتد إلى نص أورده الجاحظ دون نسبة قائلًا: ((وقال بعضهم - وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوناه - لا

يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك⁽⁵⁷⁾.

يظهر في النص أن استحسان الجاحظ ليس نابعاً من تسابق اللفظ والمعنى بلوغ سمع المخاطب أو قلبه، بل نابع من غلبة شق المعنى وبلوغه القلب قبل بلوغ شق اللفظ السمع، ومن الواضح أن فكرة التسابق لا تخلو من انعكاسات قضية اللفظ والمعنى التي تفاوتت بها الآراء من حيث جعل المزية عائدة إلى اللفظ أو إلى المعنى، وليس الوقوف أمام هذه القضية موضوع البحث، لكن ما يمثله توظيف النص، فالتسابق - على غيبة الشاهد التوضيحي في عرض الجاحظ - متصل بالتأثير الأمثل في العرض؛ حتى يبلغ موطن المشاعر من استحسان واستهجان.

ويفسر هذا التأثير عرض ابن وهب لفكرة التسابق في موضعين متصلين بالخطيب وكاتب اللفظ [المرسل]، فكلاهما يستهدف التأثير الأمثل بمن يوجه الخطاب إليه، سواء أكان خطابه منطوقاً أم مكتوباً، لكن عرض ابن وهب اختلف عن عرض الجاحظ في الموضعين من حيث المضمون في الموضع الأول ومن حيث نسبة النص في الموضع الثاني، ومن حيث التعبير عن فكرة التسابق بالوصف وعلّة توظيف هذا الوصف، حيث بين ابن وهب أوصاف الخطيب في الموضع الأول قائلاً: ((ومن الأوصاف التي إذا كانت في الخطيب سمي سديداً، وكان من العيب معها بعيداً، أن يكون في ألفاظه ومعانيه جارياً على سجيته، غير مستكره لطبيعته، ولا متكلف ما ليس في وسعه ... وأن لا يظن أن البلاغة إنما هي الإغراب في اللفظ، والتعمق في المعنى، فإن أصل الفصيح من الكلام ما أفصح عن المعنى، والبليغ ما بلغ المراد، ومن ذلك اشتقاق، فأفصح الكلام ما أفصح عن معانيه، ولم يحوج السامع إلى تفسير له بعد أن لا يكون كلاماً ساقطاً، ولا لفظ العامة مشبهاً؛ ولذلك قال بعضهم في وصف البلاغة: «هي أن

يتساوى فيها اللفظ والمعنى، فلا يكون اللفظ أسبق من المعنى إلى القلب، ولا المعنى أسبق إلى القلب من اللفظ». وليس ينكر مع ذلك أن يكلم أهل البادية بما في سجيته علمه، ولا ذوو اللب بما في مقدار أدبهم فهمه، وإنما ينكر أن تكلم الحاضرة والمولدون من العرب بما لا يعرفون، وبما هم إلى تفسيره محتاجون، وأن تكلم العامة السخفاء بما تكلم به الخاصة الأدباء. وإنما مثل من يكلم إنساناً بما لا يفهمه وبما يحتاج إلى تفسير له كمثّل من كالم عربيّاً بالفارسية؛ لأن الكلام إنما وضع ليعرف به السامع مراد القائل، فإذا كلمه بما لا يعرفه فسواء عليه أكان ذلك بالعربية أم غيرها⁽⁵⁸⁾.

إنّ احتكام ابن وهب في مقدمة النص إلى السجية في اختيار الألفاظ والمعاني - ينبئ عن رغبة في وقف خروج الخطيب عن المألوف، ذلك الخروج النابع عن التباس حد البلاغة بأوصاف لها. وقد راعى ابن وهب بذلك ما قطع به في تأصيله لحد البلاغة الذي أورد فيه قيد (اختيار الكلام).

وانطلاقاً من الإطار السابق عمد ابن وهب إلى ذكر النص الذي استحسّنه الجاحظ من قبل، لكنه ذكر خلا من ترجيح، واتفقت فيه كفتا اللفظ والمعنى في بلوغ المخاطب، وترتد هذه المغايرة في النص إلى سببين: الأول التوافق مع ما قدّم ابن وهب من ضرورة مراعاة استدعاء غاية الفصاحة والبلاغة وعدم الاستغراق في اللفظ والمعنى طلباً للإغراب، والثاني التوطئة - وهو السبب الأهم - لمراعاة طبقات المجتمع بصورة لا تغفل تفاوتها. والتساؤل المترتب على السبب الثاني: هل إيراد نص الجاحظ - كما هو - متضمناً غلبة المعنى دون مساواة بينه وبين اللفظ - لا يسهم في التوطئة نفسها؟

تكمن الإجابة عن التساؤل السابق في خصوصية التوجيه اللاحق للنص الذي اعتمده ابن وهب، فقد قام توجيهه على طبقات المجتمع، ويظهر هذا في توجيهه للخطيب إلى عدم استنكاره مخاطبة أهل البادية بما علمه في

سجيتهم، وفي ارتكازه على السجية دعوة إلى التحرر من التكلف في الجانبين: اللفظ والمعنى، وفي توجيهه إلى عدم استنكاره مخاطبة ذوي اللب بما فهمه من أدبهم، وتعبيره عن هذه الطبقة بذوي اللب يسهم في التقليل من فاعلية ما استحسنة الجاحظ في بلوغ المعنى القلب؛ فمن يحتكم إلى عقله في تقييم ما يُلقى إليه من خطاب، من شأنه عدم التأثر بمعنى استفرغ فيه الخطيب جهده ليؤثر في وجدان متلقيه.

وعرض ابن وهب - بعد ذلك - للأمر المستنكر وهو مخاطبة المولدين من العرب بما يجهلون، ومخاطبة السخفاء بكلام الأدباء، وهذه التوجيهات لم تكن لتتوافق مع تفاوت طبقات المجتمع إذا انبثقت عن رغبة في التأثير الأمثل من خلال معنى يستقر في قلب المتلقي؛ فليس الأمر لدى ابن وهب قائماً على إمكان القول بتساوي طبقات المجتمع وخصائصها؛ حتى يسلم بانطباق هذا الوصف على البلاغة ويسقطه على كافة طبقات المجتمع؛ لذا أثر استواء اللفظ والمعنى في التسابق على ترجيح غلبة المعنى؛ رغبةً منه في تقليل سطوة هذه القضية على التنظير البلاغي دون وعي بما ينبغي أن يوجه طرفي القضية، وهو المضي في اكتناه الحكمة من تفاوت المجتمع، ويدعم هذا ما اختتم به نصه من مثال افتراضي دالٌّ على الحكمة من الكلام، تلك الحكمة التي لا تتجلى بصورة تامة دون مراعاة طبقات المجتمع، فمعرفة مراد السامع - وهو الحكمة - لا تتم في حالتين متماثلتين في النتيجة وإن كانتا متباينتين في التفصيل: محادثته بغير لغته كالفارسية، محادثته بما لا يعرفه، وليست معرفته إلا وليدة طبقته.

إن المتأمل للاستنتاج السابق سيفترض التزام ابن وهب في كتابه بالصورة التي آثرها للنص المستحسن لدى الجاحظ، لكن ابن وهب عمد إلى الاستشهاد بالنص كما ورد لدى الجاحظ مع اختلاف في الصياغة، حيث قال: ((فأما

كاتب اللفظ، فهو المترسل، وقد مضى من ذكر الرسائل والخطب ما فيه كفاية لذوي الأدب. وإذا استشعر الكاتب ما أتينا به هناك، وأخذ محاسنه، وجانب معاييه - رجوت أن يبلغ من هذه الصناعة مبلغاً. وكل ما حسن في الشعر حسن في القول، ولا بأس باستعمال الشعر وإدخاله في الكتب اقتصاراً وتمثيلاً، وأن يقصد بذلك مكاتبة النظراء، ومن دون النظراء المتوسطي المحل من الرؤساء. ولا تستعمل في الكتب إلى السلطان ووزرائه؛ لأن محلهم يكبر عن ذلك. واعلم أن الشعر أبلغ البلاغة؛ لأنه كلام بليغ موزون مؤلف، وقد قال أبو تمام: «البلاغة بعض الشعر». وحكى عنه أبو أيوب - رحمه الله - أنه قال وقد اطلع في كتاب يكتبه: «يا أبا أيوب، كلامك ذوب شعري».

وإذا استعمل المترسل في كتبه التمثيل بآداب الأوائل، والاستشهاد بالقرآن، كان ذلك أحلى لمنطقه، وأحسن عند سامعه، وقد ذكر أبو أيوب - رحمه الله - وحسبنا بقوله في هذه المصانعة رجالاً بالبلاغة، فأتى في ذكره بأوصافها، وما يستحسن منها فقال: «كان - والله - بارع المنطق، جزل الألفاظ، فصيح اللسان، ليس بالهذر في منطقه، ولا المتعسف في مقصده، ومعناه إلى القلب أسبق من لفظه إلى السمع». فجمع في هذه الألفاظ اليسيرة جميع ما وصفنا به البلاغة وذكرنا به أهلها⁽⁵⁹⁾.

لقد ابتدأ ابن وهب توجيهه لكاتب اللفظ [المترسل] بالإحالة إلى ما أورده عند حديثه عن الرسائل والخطب، وربط بلوغ الكاتب مرتبة متقدمة في الصناعة بالتزامه مضمون هذه الإحالة، ثم استحضر الشعر إمعاناً في الإحالة إلى ما تقدم، لكن استحضاره له ليس مقتصرًا على القياس بما حسن منه، بل عائدٌ لكون الشعر أكثر الأجناس الأدبية شيوعاً لدى العرب، ذلك الشيوع الذي صير الشعر متداولاً إلى حد يخرق فيه جنساً أدبياً آخر كالترسل، وابن وهب - لعلمه بصعوبة إزاحة الشعر تمامًا لدى العرب - رهن استخدامه في الترسل بطبقات

المجتمع وقصره على التمثيل، وذلك في مخاطبة النظراء ومن دونهم، وعلّل ابن وهب عدم استخدام الشعر عند مكاتبة السلطان ووزرائه بكبر محلهم، وكبر المحل هنا ليس نابعاً من استعلاء الطبقة الاجتماعية على الجنس الأدبي، بل نابع من وعي ابن وهب بخطورة خصائص القوالب الشعرية السائدة التي قد لا تخلو من توجيه مباشر أو غير مباشر لسلوك سامعها، ذلك التوجيه الذي قد يفضي إلى أحد أمرين كلاهما غير محمود العاقبة: الأمر الأول: حمل السلطان أو الوزير توظيف الشعر على تجاوز المترسل لطبقته الاجتماعية، والأمر الثاني: تأثر السلطان أو الوزير بهذا الضرب من الشعر الذي قد يكون ذا انعكاسات سلبية⁽⁶⁰⁾.

ومن الواضح أن ابن وهب استشعر انعكاس هذا التعليل بصورة سلبية في النظرة للشعر؛ لذا أتبعه ببيان قيمة الشعر من خلال قول لشاعر مبرز كأبي تمام، ثم أورد رأي أبي تمام في نصّ لبليغ معتبر هو أبو أيوب، وقد حمل تعقيب أبي تمام اعترافاً بقيمة كتاب أبي أيوب، وهو اعتراف ضمنى بقيمة الجنس الأدبي الآخر الذي يمكن لأثره أن يفوق أثر الشعر كما عبّر أبو تمام.

ولم يقف استدعاء ابن وهب لأبي أيوب في نصه عند اعتراف أبي تمام بقيمة الكتاب التي أذابت شعره، فقد نسب إليه الوصف الوارد في النص الذي استحسنة الجاحظ، لكنه قبل أن يورد الوصف وطأ لغايته منه من خلال لفظة «المُصانعة»، وهي لفظة دالة على المداراة⁽⁶¹⁾. فتوظيف النص – إذن – لن يخرج عن دائرة مراعاة الطبقة الاجتماعية؛ إذ إن الاستشهاد بذكر أبي أيوب لرجل بليغ بما تضمنه هذا الذكر من أوصاف للبلاغة – ليس إلا متابعة لما تقدّم من مراعاة الطبقة الاجتماعية، ويدل على هذا التوجيهات المتصلة بالجزالة والبراعة والفصاحة وعدم التكلف التي تكاد تتطابق مع ما أورده ابن وهب من قبل في حديثه عن الخطيب، فعرضها مع نص ذائع كنص التسابق – من شأنه

مضاعفة ترسيخها، وإن اختلف هذا النص مع النص الأول الذي عرضه ابن وهب للتسابق، فقد ورد الوصف فيه بلوغ المعنى القلب قبل بلوغ اللفظ السمع لا بتسابقهما دون ترجيح.

إنَّ النظر إلى الاختلاف في عرض النصين: التسابق دون ترجيح والتسابق مع ترجيح بلوغ المعنى القلب - ينبئ عن وقوع ابن وهب في دائرة التناقض، بإيراد الأمر وخلافه مع استحسانهما، وليس التناقض عائداً إلى صياغة العبارة التي تبدو ملبسة⁽⁶²⁾؛ لعدم بيان جدوى هذا التسابق ولا حقيقته بصورة جلية لا لدى الجاحظ ولا ابن وهب، ولكن التناقض ناشئ عن رغبة ابن وهب في استثمار كل الأوصاف التي عدها من قبله تعريفات للبلاغة؛ ليدعم من خلالها فكرة النظر في الطبقة عند التعبير بصورة منطوقة أو مكتوبة.

ويسهم استحضار خصائص فن الترسل في فهم التوجيه السابق لابن وهب، وقد كشف عن جذورها الاجتماعية توماس سلوان عند تأصيله لمسار فن كتابة الرسائل في العصور الوسطى قائلًا: ((وقد ظلت التنويعات على الأعراف والطقوس الهيكلية والأسلوبية سجيئة قيود صارمة، لم يتم التركيز على أصالة أو تفرّد الشخص، فكلُّ من المرسل والمتلقي يعتبران عضوين في فئة أو طبقة اجتماعية استنادًا إلى مكانة كلّ منهما [أعلى أو مساوٍ أو أدنى]))⁽⁶³⁾.

يتبيّن من النص السابق أن الفن مستندٌ إلى الطبقة الاجتماعية للمرسل والمتلقي، وهذا الاستناد يضيّق زاوية ابتكار المرسل من جهة، ويدفعه إلى متابعة الأعراف الاجتماعية والأنماط الأسلوبية الشائعة لضمان التأثير من جهة أخرى، فمن يُقبَلُ على فن الترسل لن يحوز شهرة الشاعر ولا ذیوع صيته؛ لغيبه سمة التفرّد التي يعرف بها فن الشعر؛ إذ إن القيود الخارجية الاجتماعية أشدّ ظهورًا في فن الترسل، وهذه القيود تنسحب - مع وجود اختلافات ليس المقام مقام رصدها - على ما كان ابن وهب بصدد التنظير له.

وفي ضوء ما سبق تظهر دقة ابن وهب في استدعاء النص ونسبته لأبي أيوب؛ ليكون النموذج الذي يشبع حاجة أفراد المجتمع ذوي الطبيعة الخطابية الشعرية، فاستحقاق وصف بالبلاغة قابل للتطبيق في هذا الفن؛ لوعي المترسل بطبقته الاجتماعية وطبقة متلقيه؛ ولقدرته على إذابة «الأنا» في إطار المجتمع الذي يحيا فيه.

وبذا يتضح أن تعاطي ابن وهب مع مفهوم تسابق اللفظ والمعنى وبلوغهما السمع والقلب بترجيح أو دون ترجيح وبنسبة لقائل أو دون نسبة - بُني على الانطلاق من طبقات المجتمع، فتساوي اللفظ والمعنى أو سبق المعنى ينبغي أن يتكئ على الطبقة الاجتماعية للمتكلم والمتلقي، وقد نظر ابن وهب إلى شيوع التعبير بوصفه معيناً له في التأصيل لأفكاره، مع وعيه بخطورة إغفال ما استقر من حاجة المتكلم خطيباً أو مترسلاً لاستحقاق الثناء، وقد منح ارتباط مفهوم التسابق بجانب رغبة المتكلم في انطباق وصف البلاغة - ابن وهب قدراً من الليونة في عرضه، وهذا القدر متوقف على وقع جانبي المفهوم وهما اللفظ والمعنى، وسيسهل النظر في أثر جانبي المفهومين القادمين الحق والباطل - في بيان انطباق هذه الليونة أو عدم انطباقها على عرض ابن وهب لمفاهيم البلاغة المعدودة من قبيل الأوصاف لديه.

(د) تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه:

يعود مفهوم تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه إلى نص أورده الجاحظ للعتابي تضمن ثناءً على هذا المفهوم بوصفه الأعلى بين المفاهيم الأخرى كالإفهام بلا استعانة أو حُبسة⁽⁶⁴⁾، والتوقف إزاء معنى الحق والباطل لدى ابن وهب سيسهم في قراءة موقفه من وصف تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه. وقد أوضح ابن وهب معنى الحق والباطل لديه في مطلع الكتاب الثالث: كتاب العبارة عند عرضه للخبر والطلب وبيان الفارق بينهما، حيث قال: ((وليس في

فنون القول ما يقع به الصدق والكذب غير الخبر والجواب، إلا أن الصدق والكذب يستعملان في الخبر، ويستعمل مكانهما في الجواب الخطأ والصواب، والمعنى واحد، وإن فرق في اللفظ بينهما. وكذلك يستعمل في الاعتقاد في موضع الصدق والكذب الحق والباطل، والمعنى قريب من قريب⁽⁶⁵⁾.

إن الاستنتاج الذي يخرج به قارئ النص السابق قائمٌ على أن اختلاف اللفظ لا يعني عدم تقارب المعنى، وأن المَعُول عليه في استخدام اللفظ هو الدائرة التي يقع فيها، فمعنى الحق والباطل قريب من معنى الصدق والكذب، لكن دائرة الحق والباطل هي الاعتقاد، على حين أن دائرة الصدق والكذب هي الخبر؛ ومن ثم فإن جانبي الحق والباطل من الخطورة بمكان لتجاوزهما حد الإخبار ووقوعهما في إطار العقيدة.

وهذا الإطار العقدي الذي يدور فيه الطرفان: الحق والباطل - يرجع قارئ الكتاب إلى بابي الاعتبار والاعتقاد؛ كون الباب الأول سيفضي إلى تكوين الاعتقاد [الباب الثاني]، ومن البين للمتتبع أن مفهوم تصوير الحق بصورة الباطل - على وجه التحديد - شغل ابن وهب منذ بداية باب الاعتبار، إذ مهّد لحديثه اللاحق عن هذا المفهوم عند عرضه لأنواع البحث والسؤال في الاستدلال والقياس، حيث أورد كيفية البحث عن الوجود والموجودات وأنواعها وفصلها وأحوالها ومكانها وزمانها وأشخاصها وعللها، وعند عرض عللها - قال: ((البحث عن علل الموجودات بـ«لم». وليس يقع الجدل والحجة إلا في العلة، ولا يجب الحق والباطل إلا فيها. ونحن نذكر اعتبار العلل والواجب منها والفساد إذا صرنا إلى ذكر الجدل في كتابنا هذا إن شاء الله))⁽⁶⁶⁾.

لقد حصر ابن وهب في النص السابق وجوب الحق والباطل في العلة الواقعة في الجدل، ووعد ببيان اعتبارات تلك العلل، وليس عرض تلك الاعتبارات غاية هذا البحث، بل مضمون الإحالة الكاشفة عن وعي بخطورة جانبي الحق

والباطل، وقد انعكس هذا الوعي في باب الاعتقاد الذي استهله ابن وهب بقسمة البيان إلى ثلاثة أضرب: حق لا شبهة فيه وهو ما ظهر عن مقدمات قطعية كظهور الحرارة للمتطبب عند توقد اللون، ومشتبه يحتاج إلى تقوية لظهوره عن مقدمات غير قطعية ك رأي كل قوم في مذاهبهم، وباطل لا شك فيه وهو ما ظهر عن مقدمات كاذبة كاعتقاد السوفسطائية بأنه لا حقيقة لشيء من الأشياء⁽⁶⁷⁾.

إن اقتران تفرقة ابن وهب بين الأنماط الثلاثة بشواهد - يتجاوز فكرة إيضاح كنه الحق والمشتبه والباطل إلى التحذير من الركون إلى تصنيف خاطئ للشواهد؛ من جراء عدم قراءة المقدمات بصورة صحيحة، هذا التحذير يظهر بصورة جلية في شاهد اعتقاد السوفسطائية؛ لخروجه عن بيئة مجتمع ابن وهب، فالسوفسطائية جماعة عرفت بالمقدرة الفائقة على الإقناع ونشأت في القرن الخامس قبل الميلاد⁽⁶⁸⁾؛ أي: إن ذكرها في الاعتقاد الباطل لا يخلو من تحذير خفي من عدم التسليم بالقول لتمكّن صاحبه من ناصيته.

ويدعم وجود الصبغة التحذيرية الإتيان بشاهد يفوق شهرة السوفسطائيين في مجتمع ابن وهب وهو الراوندي الذي عرف بالإلحاد⁽⁶⁹⁾؛ إذ إن ابن وهب استهل باب أدب الجدل موطناً لمفهوم تصوير الباطل بصورة الحق وعكسه بعرض أنموذج «الراوندي»، حيث قال: ((فأما أدب الجدل، فأنا يجعل المجادل قصده الحق وبغيته الصواب، وأن لا تحمله قوة إن وجدها في نفسه ... على أن يشرع في إثبات الشيء ونقضه، ويشرع في الاحتجاج له ولضده، فإن ذلك مما يذهب ببهاء علمه ... وينسبه به أهل الدين والورع إلى الإلحاد وقلة الأمانة؛ ولذلك اطرح الناس الراوندي ومن أشبهه على قوتهم في الجدل، وتمكنهم من النظر، وليعلم أن عواقب اللسان وجنایات البيان على كثير من الناس كبيرة غير محمودة))⁽⁷⁰⁾.

لقد استخدم ابن وهب في بداية النص لفظتي: «الحق» و«الصواب»، والحق لديه - كما أورد في بداية باب العبارة - مرتبط بالاعتقاد، أما الصواب فمرتبط بالجواب، وهذا التوظيف للفظتين يظهر رغبته في تقنين عرض اعتقاد المُجَادِل وتقنين ردوده على الطرف الآخر المُجَادِل، ومنطلق تقنيته هو إيجاد قيمة توازي القيمة العليا لدى المُجَادِل؛ وذلك من خلال التركيز على العاقبة في جانبيها: الفردي والجمعي، ففي الجانب الفردي سيعرّف قاصد الحق والصواب بهما، وسيعرف القادر على إثبات الشيء ونقضه والاحتجاج للأمر ونقضه بهما، وفي الجانب الجمعي سيخضع من يعرف بجانبه الحق والصواب أو جانبي إثبات الشيء ونقضه والاحتجاج - لتقييم المجتمع على اختلاف طبقاته، سواء أكانت خاصة كأهل الدين والورع أم عامة كالناس. وإمعاناً في الكشف عن خطورة تغليب قوة الاحتجاج على قصد الحق؛ استدعى ابن وهب شاهد «الراوندي»، ليظهر عاقبة ارتكازه على قدرته لا قصد الحق، وهي خسارته لتقييم المجتمع على اختلاف طبقاته.

ولا يعني ما أظهره شاهد الراوندي من خطورة الارتكاز على مقدرة إثبات الشيء ونقضه - إنكار ابن وهب لفنية هذا المسلك والحاجة إلى الوعي به عند الجدل، فقد أبان ابن وهب عن أثر إتقانه قائلًا: ((وَأَنْ يَعْلَمَ بَعْدَ هَذَا أَنَّهُ لَا يَعْذَرُ فِي الْمَجَادِلِينَ الْحَذَاقَ حَتَّى يَكُونَ بِحَسَنِ بَدِيعَتِهِ، وَجُودَةِ عَارِضَتِهِ، وَحِلَاوَةِ مَنْطِقِهِ، قَادِرًا عَلَى تَصْوِيرِ الْحَقِّ فِي صُورَةِ الْبَاطِلِ، وَالْبَاطِلِ فِي صُورَةِ الْحَقِّ حَتَّى يَشْرَعَ فِي ذَلِكَ، وَإِقَامَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي مَقَامِ صَاحِبِهِ، فَقَدْ وَصَفَ الشَّاعِرُ بَعْضَ الْجَدْلِيِّينَ بِذَلِكَ، فَقَالَ:

يَسْرُكُ مَظْلُومًا، وَيَنْجِيكَ ظَالِمًا وَيَحْمِلُ إِنْ حَمَلَتْهُ كُلُّ مَغْرَمٍ
وقال آخر:

أَلَا رَبَّ خَصْمٍ ذِي فَنُونٍ عَلَوْتُهُ وَإِنْ كَانَ أَلْوَى يَغْلِبُ الْحَقَّ بَاطِلُهُ

وليستشعر مع هذا أن الأنفة عن الانقياد للحق عجز، وأن الاعتراف به والتجّرع له عز، فلا يمتنع من قبول الحق إذا وضع له، ولا يكونن قصده في الجدل أن لا يقطع، فإن كان ذلك غرضه لم يزل في تنقل من مذاهبه وتلون في دينه))⁽⁷¹⁾.

لقد أخرج ابن وهب في النص السابق مفهوم تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه من دائرة مفاهيم البلاغة، فالمفهوم لديه متصل بمهارة يبلغها المجادل فيعد بموجبها حازقاً، وعد المجادل الحاذق بليغاً - أمرٌ بدهي، أما البليغ المؤثر فليس شرطاً أن يعدّ مجادلاً بالضرورة، فابن وهب بحصر المفهوم في دائرة الجدل يقلص من امتداده من جهة، ويدفع به إلى التصادم مع القيمة العليا في أدب الجدل - وهي قصد الحق - من جهة أخرى، وهذا الدفع إلى التصادم لا يتناقض مع دعوته إلى التمكن من مهارة تصوير الحق بصورة الباطل وعكسها، فغاية هذا الدفع عدم تسلط المهارة على المجادل وتحكمها فيه، وقد تجلت هذه الغاية في ختام نصه الذي غلب عليه النزعة الخطابية الدينية المنبثقة عن شاهد «الراوندي» في مطلع الباب؛ من خلال الترغيب في الحق، والحد من الرغبة في الجدل للجدل دون حسم.

وقد عرض بدوي طبانة لنص ابن وهب محلاً ما ورد فيه وفقاً لرصده للأثر اليوناني في التنظير البلاغي، حيث قال: ((وقوله بعد ذلك أن المجادل لا يعد في المجادلين الحذاق حتى يكون ... قادراً على تصوير الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق، وتلك فكرة السفسطائيين الذين لا يرمون إلا إلى الغلبة والانتصار على الخصم بالقدرة البيانية من غير مراعاة لجانب الحق أو العدل. وقد اتهم سقراط بأنه يعلم تلاميذه كيف يجعلون الباطل حقاً والحق باطلاً. ولم يكن ابن وهب أول من ردد هذا الرأي فقد ذكره قبله عبد الله بن المقفع الذي عرف البلاغة بأنها «كشف ما غمض من الحق وتصوير الحق في صورة الباطل»))⁽⁷²⁾.

إن الزاوية التي انطلق منها تناول طبانة لنص ابن وهب حملته على إغفال ما أشار إليه ابن وهب في حديثه عن الباطل في مقدمة كتابه، فقد قرن الباطل بشاهد مبني على كشف تهافت الفكر السوفسطائي. وإضافة إلى ما سبق، تبدو في نص طبانة زاوية التأثير اليوناني هي الحاكمة لا توصيف المفهوم؛ إذ عبّر عن تصوير الحق بصورة الباطل بالفكرة عند حديثه عن السوفسطائيين وما اتُّهم به سقراط، وعبّر عنها بالرأي عند حديثه عن ابن وهب، وصيّرهما تعريفاً عند حديثه عن ابن المقفع. وتصوير الحق بصورة الباطل وعكسه لدى ابن وهب - وفقاً لنصه - مهارة ينبغي أن يتمتع بها المجادل دون أن تسيطر عليه، فهي ليست رأياً ولا تعريفاً للبلاغة لديه.

ويقود تتبع تناول ابن وهب لتصوير الحق بصورة الباطل إلى القول: إن مقصد الحق الذي صدر به باب أدب الجدل - مسيطر على عرضه، فقد أبان ابن وهب عن غاية أخرى يحققها تمتع المجادل بهذه المهارة، وهي غاية مرتبطة بحيل الخصم وسائل إقناعه وتأثيره، حيث قال: ((فإن وقع عليه خصم هو أحسن عارضة منه وألحن بحجته، وقصّر هو في عبارته عن إيضاح حقه، لم يتصور له الحق الذي قد قام في نفسه بصورة الباطل إذا قصّر هو عن حجته، وألا يسحره بيان خصمه فيظن أن حقه قد بطل لما انقطع هو عن الزيادة عليه، بل يدع الكلام في الوقف إذا وقف عليه، ويعاود النظر بعد الفكر والتأمل، فإنه لا يعدم من نفسه إذا استنجد بها ولاز بها مخرجاً مما قد نزل به، إن شاء الله))⁽⁷³⁾.

ليست المسألة إذن - وفقاً للنص السابق - محصورةً في بلوغ المجادل مرتبة الحذق من حيث التصنيف، بل تكوين سياق يحول دون التأثير المباشر بتوظيف المهارة لدى الخصم؛ حتى يوقف التأثير ولا ينجرّف إلى الاقتناع، وقد تنبّه عبد الله البهلول إلى حقيقة توصيف ابن وهب لتصوير الحق بصورة الباطل

وعكسه، إذ عرض له قائلًا: ((ومن شأن امتلاك المجال هذه الخصال وبلوغ هذه الرتبة أن يؤمنه من مغالطات المخالفين ومشبهات المموهين، ولكنه لا يجوز له اختبار الصفة بتأدية الوظيفة؛ لأن المحاج محكوم بالحق مقصدًا ونهج الصواب إليه دربًا، ولأن إثبات الشيء ونقضه والاحتجاج له مما يذهب ببهاء علمه ... فالحاجة إلى كفاءة إثبات الرأي الواحد ونفيه موصولة بما في تناول المسائل من التوجهات والحواشي بما في اللغة من اشتراك الأسماء، وما في التعبير من الضعف والجزالة، محكومة بالرغبة في إحباط مشروع المموه والمنتقد والتفطن إلى تنفيق المنفق وكشف حيل المناورين، وتخليص الحق من هوى المنتحلين وتعصب المنتقدين، وليكون في مأمن من باطل خصمه إذا سحر بالبيان، ومن ريائه إذا زخرف القول ونمقه، وليدرك أسلحته فيجرده منها، ويطعن في المقدمات التي بنى عليها نتائجه))⁽⁷⁴⁾.

إن استنتاج البهلولة متمم مع ما انطلق منه ابن وهب من ضرورة توافر المهارة للإسهام في تحقيق الحكمة من الجدل، وهي إظهار الحق بصورة جلية غير مشوبة بتزييف، وعلى الرغم من رصد البهلولة لمراد ابن وهب من عرض تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه؛ فإن قراءته لم تكشف عن الموقف الضمني الذي تحاشى ابن وهب التصريح به في باب أدب الجدل، وهو دعوة غير المجادل إلى استثمار هذه المهارة، فقد أورد ابن وهب هذه الدعوة عند تناوله لصاحب الخبر أحد عمال كاتب التدبير.

وكعادة ابن وهب في التوطئة لعرض ما يسوغ مسلكه ويتناسب مع أفكاره، مهدّ لدعوته في استثمار المهارة ببيان منزلة من تصب عائد المهارة في صالحه، إذ استهل عرض كاتب التدبير [آخر كتاب باب الكتاب] قائلًا: ((وأما كاتب التدبير، فهو وزير السلطان وأخص أصحابه، ولولا الرعية لم يكن سلطان، ولولا العامة لم تعرف الخاصة. ومنزلة السلطان من رعيته كمنزلة الروح من

جسدها الذي لا حياة له إلا بها. ومنزلة الرعية منه كمنزلة الجسد الذي لا يظهر للروح عمل إلا فيه. فحاجة الرعية إلى صلاح سلطانها كحاجة الجسم إلى بقاء روحه. وحاجة السلطان إلى إصلاح رعيته كحاجة الروح إلى صحة جسدها. والدين والسلطان مربوطان كل واحد منهما بصاحبه، فلولا ما أمر به الدين من طاعة السلطان، لكان أمره واهياً، ولولا ما عليه السلطان من أخذ الناس بشرائع الدين، لكان الدين متروكاً ... وليس يكون السلطان عزيزاً إلا في الأعوان، ولا تستقيم طاعة الأعوان إلا بالكفاية، وإلا كانوا مسطرين أو مسخرين. والضرر بهذين الصنفين أكثر من النفع. ولا يتهياً أن يكفوا إلا بالأموال))⁽⁷⁵⁾.

لقد ارتكز ابن وهب في تمثيله لحال السلطان والرعية بالروح والجسد على فكرة الحاجة المتبادلة للاستمرار، والتلازم الذي يكفل للطرفين البقاء، ثم أوضح دور الدين في ضبط هذه العلاقة بوصفه المصدر الذي يستمد السلطان منه نفوذه، والباعث على التزام الرعية باتباع السلطان، وانتقل بعد بيان المصدر بصورته المثالية القائمة على الالتزام إلى التعامل مع الواقع، وما يلزم السلطان من الوعي بخطورة عاقبة عدم كفاية الأعوان، وما يفرض عليه من إمكان تسليطهم عليه أو تسخيرهم ضده؛ لإيقاع الضرر بسلطانه.

ثم أراد ابن وهب معادلة كفة التوجيه - بعد تركيزه على أعوان السلطان - فعمد إلى تمثيل آخر يُعلي من خلاله من قيمة السلطان الجائر في المجتمع قائلاً: ((لا بد للناس مع فقد أئمة العدل من السلطان؛ لأنهم لو فقدوا السلطان مع عدم الأئمة لأكل بعضهم بعضاً. لكن مثل السلطان - وإن جار - كمثل المطر الدائم الري، إن كان يضر بالأبنية ويقطع المسافر وذا الحاجة، فما ينفع الله به من إخراج الثمرات والزيادة في الأقوات أكثر))⁽⁷⁶⁾.

إن وجود السلطان الجائر - طبقاً لنص ابن وهب - في ظل ما استقر عليه الأمر من غيبة أئمة العدل - يكفل للمجتمع حفظ أمنه، وعدم تعدي بعض

أفراده على حقوق بعضهم، وابن وهب في هذا التسويغ لتقبّل جور السلطان ما زال معتمداً على قراءة الواقع؛ يدل على هذا إقصاؤه لغيبة أئمة العدل بصورة قطعية، لكن تمثيله للسلطان الجائر بالمطر الدائم الري الضار والنافع - ليس تجاوزاً للواقع فحسب، بل يمكن القول: إنه الشرارة التي ستقود إلى استدعاء مفهوم تصوير الباطل بصورة الحق وعكسه؛ إذ إن ضرر الأبنية وتعذر بلوغ المسافرين وجهته وعدم قضاء ذي الحاجة لحاجته - كل هذه العواقب ذات ارتباط فردي غير منسحب على كافة أفراد المجتمع، على حين أن عوائد إخراج الثمرات وزيادة الأقوات ذات ارتباط أوسع بالمجتمع من حالات الأفراد.

والتحليل السابق لا يعني أن نص ابن وهب تضمن ممارسة صريحة لتصوير الباطل بصورة الحق؛ إذ إن التمثيل بالمطر الدائم الري تضمن جانبي الضرر والنفع، لكن تضمنه للجانبين مهدّ للممارسة الفعلية التي دعا إليها ابن وهب عند توقفه عند صاحب الخبر، حيث قال: ((ومتى ظفر الناس بعيب من عيوب صاحبه، اجتهد في ستر ذلك وتغطيته والتأول فيه حتى يخرج من العيب فيه، كما يحكى عن بعضهم، وقد قال بعض الملوك: «رسل الملوك، إني رأيت في مذهبكم مساكين يشكون الجوع ويسألون الناس في الطريق. فقد كان ينبغي لملككم أن يغنيهم عن ذلك». فقال له: «إن ملكنا لرأفته في رعيته، ومحبته لمنافعهم، على في رعيته قوماً في أموالهم حقوق لله - عز وجل - لا يستحقون من الله - عز وجل - الثواب في الآخرة إلا بإخراجها. فلو أغنى المساكين، لما وجد الأغنياء الذين في أموالهم الحقوق من يدفعون ذلك إليه. فكان ثوابهم يبطل. فترك ملكنا هؤلاء المساكين على أحوالهم، إنما هو لهذا المعنى، ولتعرض الأغنياء للثواب، بمواساتهم».

فتأول لملكه فيما عابه به رسول عدوه تأولاً حسناً أخرجه من العيب به، وكذلك ينبغي أن يكون كاتب الوزير له فيما يحمل به أمره، ويزيل به عيباً إن

لحق به ... وعلى الوزير إذا فعل الكاتب جميع ما ذكرناه، ولزم ما وصفناه، أن يكفيه مؤنته، ويزيد على الكفاية بالإحسان إليه والإفضال عليه، فإن الله - عز وجل - يقول: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26]]⁽⁷⁷⁾.

لقد خلا النص من ذكر الحق والباطل، واستبدل ابن وهب بهما التأول والعيب، فالتأول في المثال الذي ساقه لستر عيب الملك في عدم إطعام المساكين هو تصوير للباطل بصورة الحق، فرأفة الملك انصبت على العاقبة الأخروية للأغنياء الذين يتعين عليهم أداء الحقوق الشرعية، وأهملت العاقبة الدنيوية التي قد تخلف الأموات وتحمل على السرقات، فالحسن الذي أسبغه ابن وهب على التأول يرتد إلى إخراج الملك من دائرة العيب؛ من خلال خلعه عليه صفات كبعد النظر وتقليب الأمور الدنيوية والأخروية وتحكيم العاقبة، دون النظر إلى حقيقة استجابة الأغنياء بعد إيكال الأمر لهم وإمكان تطبيق مخطط الملك أو آليته، وابن وهب هنا يبدو مسكوناً بأفكاره [وأبرزها توظيف المقام البلاغي في حفظ طبقات المجتمع واستقراره] إلى الحد الذي جعله لم يعبأ بالوقوع في التناقض من خلال التغاير في تسمية المسلك وتوصيف المهارة وبيان حدودها، فدعا - صراحة - إلى مكافأة من يسلك هذا المسلك الذي كان يحذر من تبعاته في باب أدب الجدل، وقرن هذه الدعوة الموجهة إلى الوزير بمبدأ قرآني تعزيزاً لها.

ولفهم انحياز ابن وهب في النص السابق لأفكاره أعرض لمفهوم «التلاعب الاجتماعي في الخطاب» الذي أوضحه توين فان دايك، وهو مفهوم قائم على استثمار الأفراد المنتمين إلى المؤسسات العليا في المجتمع لموقعهم؛ وذلك لخدمة المؤسسة والعمل على بقائها، واستمرار هيمنتها على الجماعات الضعيفة في المجتمع من خلال تفريقها، وعدم المساواة بينها وبين غيرها من الجماعات⁽⁷⁸⁾.

إن فكرة تسخير الفرد لموقعه بغية خدمة المؤسسة العليا التي ينتمي إليها - تتطابق مع ما دعا إليه ابن وهب من التأول الذي يخرج الملك أو الوزير من دائرة العيب. أما عن ربط فان دايك لاستمرار هيمنة المؤسسة بعدم المساواة والتفريق، فلا يبعد عما وجه ابن وهب إليه الوزير من ضرورة تفريق الرعية وتشريدتهم متى وجدهم على تحزب وتجمع، وتوجيهه إلى العمل على إشغال العامة وإنزالهم منزلتهم⁽⁷⁹⁾.

ويسهم تأمل نص فان دايك في تجلية علة لجوء ابن وهب في ختام نصه لمبدأ قرآني هو الإحسان لمكافأة من يسلك مسلك تصوير الباطل بصورة الحق دون تسميته؛ خدمةً للسلطان ولبقائه، إذ عرض توين فان دايك إلى توصيف الإستراتيجية التي يبنى عليها الخطاب في بعض المجتمعات وفقاً لخصوصيتها قائلاً: ((ونظراً للوضع الاجتماعي الخاص، قد تكون هناك إستراتيجيات مميزة ومفضلة في عملية التلاعب، وهي «النماذج التلاعبية»، فمن الممكن اعتماد أنواع معينة من المغالطات لإقناع الناس باعتقاد شيء ما أو بفعل شيء، كالمغالطات التي يصعب مقاومتها، كأن تقدم السلطة الكاثوليكية حجةً قائلة بأن البابا يعتقد في عمل أو يوصي بعمله، أو مخاطبة المسلمين والإشارة إليهم بوجوب عمل ما؛ لأن القرآن الكريم يوصي به))⁽⁸⁰⁾.

في ضوء ما سبق يتبين أن لجوء ابن وهب إلى المبدأ القرآني «الإحسان» في تقدير استحقاق صاحب الخبر المتأول لعيب من يعلوه في المؤسسة - نابغ من وعيه بخصوصية مجتمعه، تلك الخصوصية المرتكزة على فكر ديني يحول دون الثناء على تصوير الباطل بصورة الحق صراحة؛ لذا كان تحويلها إلى لفظ التأول أنسب، مع بيان عاقبتها التي تستلزم الإحسان إلى من اتخذها مسلكاً لخدمة المؤسسة التي ينتمي إليها.

وبعد عرض المفاهيم السابقة والنظر في توزيعها؛ يتضح أن ابن وهب طوّعها لخدمة أفكاره، محكمًا طبقات المجتمع غير عابئ في الوقوع بالتناقض؛ من جراء سطوة الأمر عليه، ويدفع ما سبق القارئ إلى الرغبة في التحقق من مقدار تحكم أفكار ابن وهب في مواضيع أخرى تخرج عن نطاق أوصاف البلاغة وتوزيعها، وأهم هذه الموضوعات هو المقام الذي يعد حاكمًا في البلاغة.

المبحث الثاني: المقام

لقد درجت معظم الدراسات التي اختارت «المقام» موضوعاً لها على رصد تاريخي لمفهوم «المقام»، وليس هذا المسلك مناسباً لموضوع البحث القائم على الكشف عن أفكار ابن وهب، تلك الأفكار التي ظهرت في القرن الرابع الهجري، لذا فإن الأنسب هو الكشف عن مراده من لفظة «المقام» من خلال تتبعها في مواطن من كتابه. ومن شأن الاختصار على مواطن متنوعة من الكتاب - الكشف عن مفهومه للمقام والتمهيد لتوظيفه له. أما المواطن الأول، فمتصل بتوجيه الشاعر، حيث قال ابن وهب: ((ومما ينبغي للشاعر أن يلزمه فيما يقوله من الشعر أن لا يخرج في وصف أحد ممن يرغب إليه، أو يرهب منه ... عن المعنى الذي يليق به ويشاكله، فلا يمدح الكاتب بالشجاعة، والفقيه بالكتابة ... ولكن يمدح كل أحد بصناعته، وبما فيه من فضيلته ... فإن مفارقتها هذه السبيل التي نهجناها، وسلوكه غير الطريق وضعاً للأشياء في غير مواضعها. وإذا وضعت الأشياء في غير مواضعها، قصّرت عن بلوغ أقصى مواقعها))⁽⁸¹⁾.

إن الضابط لتوجيه ابن وهب للشاعر هو ما اختتم به النص، وهو وضع الأشياء مواضعها. ولما كان ذكر العاقبة سمة من سمات عرض ابن وهب، أورد عاقبة عدم وضع الأشياء في مواضعها، وهي التقصير عن بلوغ الذروة في الغاية التي ينشدها الواضع. وما سبق هذا الضابط من ضرورة العمل وفق التناسب بين الممدوح وصنعتة - يفسر ما قام عليه «وضع الأشياء في مواضعها»، فهذا الوضع للأشياء مبني على تناسبها مع خصائص ما ستوضع له؛ لبلوغ الغاية التي يستهدفها الواضع؛ أي بعبارة أخرى: هو مراعاة لخصائص ثابتة ينتج من مخالفتها حيدة عن الهدف، فوضع الأشياء مواضعها بعد إدراك خصائصها والإعداد لها هو المقام لديه.

ويتضح معنى الإعداد لوضع الأشياء مواضعها بصورة جلية لا في الحديث عن جانب الاختيار فحسب كما لدى الشاعر القاصد للمدح، بل في مقام الاضطرار كما عرضه ابن وهب في حادثة عثمان بن عفان - رضي الله عنه - عند مبايعته خليفة للمسلمين، إذ قال: ((وليس ينبغي للخطيب أن يحصر عند رمي الناس بأبصارهم إليه، ولا يعبأ بالكلام عند إقبالهم عليه. وقد روي أن عثمان - رضوان الله عليه - لما بويع صعد المنبر فحصر وأرتج عليه فقال: «يا أيها الناس، إنكم إلى إمام عادل أحوج منكم إلى إمام قائل. وإن أبا بكر وعمر - رضوان الله عليهما - كانا يعدان لهذا المقام مقالاً. وستأتيكم الخطبة على وجهها، إن شاء الله»))⁽⁸²⁾.

لقد اصطفى ابن وهب شاهداً يتضمن كيفية التصرف في مقام الاضطرار، فارتقاء عثمان بن عفان - رضي الله عنه - المنبر ناتج من مبايعته، تلك المبايعة التي تتوج باتفاق المسلمين على أمير لهم، وهو - رضي الله عنه - وإن كان قابلاً للخلافة مستعداً لها راغباً في توجيه المسلمين - يتعامل مع خصائص الخطبة بوصفه خطيباً لا خليفة فحسب، ومن أهم تلك الخصائص التواصل البصري مع عدد كبير من الناس، وهو الأمر الذي قد يدفع الخطيب إلى الحصر، وقد عرض ابن وهب إلى كيفية تعامل عثمان بن عفان - رضي الله عنه - مع الحصر، وذلك من خلال صرف الجمهور إلى ما يرغبون به وهو إقامة العدل على أرض الواقع لا الحديث عنه بصورة خطابية مؤثرة فقط، وهذا الصرف إلى ما يرغب الجمهور به تم دون إنكار لوقوع الحصر، فقد تضمن ختام النص عبارة تقطع بصعوبة المقام وتتضمن اعترافاً به، فالإشارة إلى إعداد أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - لهذا المقام - تؤكد صعوبته، كما ينبئ عن هذا وعد عثمان - رضي الله عنه - بقول الخطبة بعد ما قدّم لها بما سبق.

فالمقام اختياريًا واضطرارًا يلزم الإعداد الأمثل لوضع الأشياء مواضعها، واحتفاء ابن وهب في الشاهدين السابقين بالجنسين الأدبيين الشعر والخطابة - لم يحل دون عرضه للمقام فيما يتصل بأحاديث الناس وتعاملهم مع محيطهم، إذ أشار في باب «الاستعتاب» إلى العائق الحائل دون بلوغ العتاب للمعاتب قائلًا: ((وإن كانت المعاتبة على كل ذنب والتعلق بكل جرم من دلائل التجني والملالة، وقد قال الشاعر:

وَإِذَا الْعِتَابُ أَتَى فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ فَإِنَّهُ مَفْصِحٌ عَنْ شِدَّةِ الْمَلِلِ

ونتيجة كثرة العتاب في غير موضعه - قلة احتفال المعاتب، فإن الشيء إذا كثر هان⁽⁸³⁾.

إن أول ما يستوقف قارئ النص السابق اختيار ابن وهب لبیت تضمن تعبيره المرتبط بالمقام: «في غير موضعه»، ثم تعقيبه المتوافق مع ما ورد في البيت مع بيان عاقبة العتاب في غير موضعه، وهي عدم الاكتراث.

ومما تقدم يمكن القول: إن المقام يتضمن التقليل من النزعة العاطفية وتقنينها بما يكفل إنجاح مراد المتكلم وبلوغ مقصده، فالمقام معين على بلوغ المقصد وليس هو المقصد، وقد ذهبت كل من آمال مرزاق ووداد كعال إلى أن القصد - لدى ابن وهب - هو المقام، حيث قالتا: ((يظهر اهتمام ابن وهب بظاهرة السياق من خلال معالجته لما يسمى القصد من الحديث أو ما يعرف بالمقام الذي يراعي فيه كل ظروف الكلام الذي يجري بين المتكلم والمخاطب⁽⁸⁴⁾.

لقد ارتكزت الباحثتان في قراءة تناول ابن وهب للحديث على المطابقة بين القصد والمقام، وإشارتهما إلى مراعاة ظروف الكلام تقود إلى نقض تلك المطابقة بين القصد والمقام، فالمقام وما فيه من مراعاة لظروف الكلام⁽⁸⁵⁾ - يعد وسيلة

إلى بلوغ الغاية التي يتهيأ لصاحبها تحقيق مقصده عند اعتماده الوسيلة المثلى، وهي مراعاة المقام.

وليس عرض الشواهد الكاشفة عن مفهوم ابن وهب للمقام سوى تمهيد للكشف عن هدفه من توظيف المقام في كتابه، وعلاقة ذلك التوظيف بأفكاره، أما عن قسمة جانبي المقام: الاختيار والاضطرار - فعائدة إلى البعد الاجتماعي المسيطر على أفكاره، وقد أشار محمد العمري إلى نزعة عملية واضحة في الأفكار، حيث قال: ((يتناول إسحاق بن وهب في كتابه «البرهان في وجوه البيان» شروط المعرفة، والأسباب الموصلة إليها ووسائل التبليغ والتواصل. ونزعته العملية [تداول المعرفة واستثمارها في الواقع الملموس] أقوى من نزعته الأدبية البلاغية الصِّرف))⁽⁸⁶⁾.

إن إشارة العمري إلى النزعة العملية - وإن لم تتضمن صراحة البعد الاجتماعي - استوعبت جانباً مهماً شغل ابن وهب، وهو جانب عدم الاكتفاء بتوظيف المقام في الأجناس الأدبية، بل تجاوز التوظيف الأدبي إلى التوظيف الاجتماعي، وهو التوظيف الذي يكفل للمجتمع سيادة الحكمة المنشودة لديه، ويمكن عرض هذا التوظيف لدى ابن وهب على النحو الآتي:

(أ) الظن ومقام الحكم.

(ب) المداراة ومقام التحكم.

(ج) الاحتراز ومقام الأمن.

(أ) الظن ومقام الحكم:

لقد اختتم ابن وهب حديثه عن قسمة العقل: الموهوب والمكسوب في مقدمة كتابه بذكر تلازم الظاهر والباطن، وعدم إمكان الاتكاء على أحدهما دون

النظر في الآخر لاكتناه الحكمة، ولعدم الوقوع في بخس الناس حقوقهم من خلال اعتماد الباطن فقط في تقييمهم، ثم شرع في باب الاعتبار، وهو الباب القائم على فكرة أن الأشياء تبين لمن اعتبر، وأورد جانبي الظاهر والباطن، ونصّ على أن طريق معرفة الباطن [ما غاب عن الحس واختلفت العقول في إثباته واحتاج إلى ضرب من ضروب الاستدلال] يكون من جهتين: القياس والخبر، ثم علل اختياره للجهتين بنصوص قرآنية وأحاديث نبوية⁽⁸⁷⁾.

إن ذكر الجهتين الكاشفتين عن الباطن يحمل القارئ على عدم توقع وجود جهة ثالثة⁽⁸⁸⁾، لكن ابن وهب خالف هذا التوقع، إذ عرض - بعد استيفائه للجهتين - جهة ثالثة هي الظن قائلاً: ((وقد يستنبط علم باطن الأشياء بوجه ثالث، وهو الظن والتخمين، وذلك فيما لا يوصل إليه بقياس ولا يأتي فيه خبر، وفي الظن حق وباطل، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: 12]، وقال في موضع آخر فأخرجه مخرج اليقين: ﴿وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ [التوبة: 118] ... وظن كل امرئ على مقدار علمه وعقله، فإن من كان عقله صحيحاً، وكان تمييزه معتدلاً، وعلمه ثاقباً، وسلم من متابعة الهوى فيما يواقع الظن فيه فقد صدق ظنه. وقد قيل: «ظن الرجل قطعة من عقله»، وقيل: «إذا ازدحمت الظنون على سر أظهرته»، وقال أردشير: «الظنون مفاتيح اليقين».

وقال الشاعر:

الألمعي الذي يظنُّ لك الظنُّ نَ كَأَنَّ قَدْ رَأَى، وَقَدْ سَمِعَا

وقال آخر:

تَنَاصَرَتِ الظُّنُونُ عَلَيْكَ عِنْدِي وَبَعْضُ الظَّنِّ كَالْعِلْمِ الْيَقِينِ⁽⁸⁹⁾

يظهر من خلال استعانة ابن وهب بنصين قرآنيين وأقوال ذائعة وبيتين شرعيين لتقديم الجهة الثالثة الكاشفة عن الباطن - خروج تلك الجهة عن نطاق المؤلف، فالظن بوصفه وسيلة للعلم أمر لم يبلغ مرحلة الاعتماد والتسليم بجدواه بصورة كبيرة كما هو شأن القياس والخبر؛ وهو ما يسوغ تأخير ذكر الوجه الثالث: «الظن» دون النص عليه في مطلع باب «الاعتبار»، كما يكشف عن علة استهلال ابن وهب شواهد بالجانِب السلبى الذى يشمل بعض الظن، وقد أوقف ابن وهب معيار دقة الظن على العلم والعقل؛ ليصيرهما بذلك مرجعية تجعل الظن مقبولا قابلا للاحتكام إليه.

وقد أمعن ابن وهب في بيان احتكام الناس إلى الظن في عدة أمور منها العيافة [زجر الطير] واستخراج المعنى [الكلام الذى يخفى معناه] والتطير⁽⁹⁰⁾؛ ليبين أن اللجوء إلى الظن قائم على اعتباره منشأ للحكم على أمر لا يبدو واضحا كل الوضوح، وباعثا على فهمه كالتكهن والبحث عن المعنى المعنى. ولوعى ابن وهب بما أحاط بالظن من صبغة سلبية؛ عمد إلى تقنين اللجوء إليه وقصره على مقام يتعذر فيه اللجوء إلى جهتي: القياس والخبر، حيث قال: ((فإذا أردت أن يصدق ظنك فيما تطلبه بالظن مما لا تصل إلى معرفته بقياس ولا خبر، فاقسم الشيء الذى يقع فيه ظنك إلى سائر أقسامه فى العقل، وأعط كل قسم حقه من التأمل. فإذا اتجه لك أن الحق فى بعض تلك الأقسام على أكثر الظن وأغلب الرأي، جزمته عليه وأوقعت الوهم على صحته. وذلك مثل أن تظن بإنسان عداوة لك ولا يتبين ذلك فى تغيير وجهه لك، ولا نبؤ طرفه عنك، ولا فى شيء مما يظهر من فعله بك؛ فتحضر الأشياء التى توقع العداوة بين المتعادين ببالك، وهى: الشراكة، والمناسبة، والمنازعة، والميراث، والجوار، والصناعة ... وما أشبه ذلك من الوجوه الموجبة للعداوة، ثم تنظر، فإن اجتمعت بينكما تلك الأحوال أو أكثرها، أوقعت وهمك على أنه لك عدو، وكان قوة التوهم

منك في ذلك على حسب كثرة ما يجتمع بينكما من الأحوال الموجبة للعداوة، فتجنبته وعاملته معاملة العدو الذي قد بان أمره. وإن وجدته ينفرد ببعضها استبريت صحة الظن بأن تنظر هل جمعكما بعض ما يوجب اللطف والمودة، ويزيل تلك الخلّة من موافقة في مذهب، أو إحسان متقدم، أو غير ذلك، ثم وازنت بين الخلال الموجبة للعداوة، والخلال الموجبة للصدّاقة، وكنت في حيز الأقوى من الصنفين. وإن لم تجد بينكما ما يوجب العداوة، أزلت عن قلبك باب الظنة، وكنت على ما لم تزل عليه لصاحبك من الثقة⁽⁹¹⁾.

إن المثال الذي انتقاه ابن وهب لعرض مسار الظن عند اختياره في مقام الحكم - متصل بالجانب الاجتماعي، وقد حرص ابن وهب - قبل تناول المثال - على بيان تعذر اتخاذ القياس والخبر في الحكم، ويظهر هذا الحرص رغبته في بيان انطباق الظن على مقام الاضطرار، فالحكم من خلال الظن على إنسان بالعداوة يستلزم استدعاء ما يوجب العداوة، ثم التأمل في مدى انطباق العناصر الموجبة للعداوة على الشخص، وكثرة عدد تلك العناصر المنطبقة هو الباعث على ترجيح الظن بعداوته والعمل بموجبه، على حين أن قلة عدد العناصر المنطبقة من شأنها إضعاف الظن من جهة، واستدعاء خلال الصداقة النقيضة للعداوة لترجيح الثقة بالشخص وإزاحة صفة العداوة عنه من جهة أخرى.

ولفهم الجانب الاضطراري للمقام ودقته التي حملت ابن وهب على إضافة «الظن» بوصفه وجهًا ثالثًا لاكتناه الباطن؛ يمكن الوقوف إزاء فكرة المشروط المحتمل؛ لبيان خصوصية مسلك «الظن».

لقد تتبع دليّيب جونكار مفهوم المشروط بالبلاغة الغربية، وبين ارتباطه بالأمر المحتمل الممكن الذي يثبت من خلال أدلة احتمالية، ولا تأتي تلك الأدلة من زاوية إحصائية رياضية بل مما يتكرر بصورة اعتيادية يومية، أي أن المشروط مرتبط بالفعل الإنساني⁽⁹²⁾، ويبين جونكار طبيعة المواقف

التي يحتكم من خلالها إلى المشروط، مستعيناً بتناول فارل صاحب مفهوم المعرفة الاجتماعية [الحكمة التقليدية لثقافة ما، أو مجموعة الافتراضات غير المعلنة]⁽⁹³⁾، حيث قال جونكار: ((يستخدم فارل في مقاله كلمة المشروط مرة واحدة ليصف نوعاً من المعرفة المشتركة «تتكون من إشارات واحتمالات ومُثل»، وهي المعرفة التي تكون مادة البلاغة، ولكن الشرط موضوع محوري في كتابه «أنماط الثقافة البلاغية» حيث يدعو لفهم أوسع للشرط ليصبح أكبر من مجرد حدث أو سمة من سمات أي مقولة، فالمشروط هنا يشير لمواقف تحفها الصراعات الاجتماعية والخيارات الأخلاقية، وليس لها تنويعات بديلة. ويجب على البلاغي أن يواجه هذا الموقف في خضم من الظروف المنتهية والمعرفة الناقصة والسلوك الإنساني القابل للخطأ. وعليه أن يصل لقناعته بالحضور التعاوني للمتلقى))⁽⁹⁴⁾.

يتبين من خلال النص السابق أن مفهوم المشروط متصل بالمعرفة الاجتماعية أو - بتعبير آخر - بافتراض سائد غير معلن. وعند تأمل المواقف التي يمكن من خلالها إسقاط مفهوم المشروط؛ يتبين أن هذا المفهوم يتوافق مع الظن من زاويتين، ويختلف معه من زاوية، أما زاويتا الاتفاق: فالأولى مرتبطة بالطبيعة الحادة للمواقف التي تغيب فيها البدائل، وتحيط بها الصراعات وتتنازعها الجوانب الأخلاقية، على حين أن الزاوية الثانية مرتبطة بضرورة المواجهة مع التسليم بإمكان الوقوع في الخطأ؛ بسبب غيبة المعرفة التامة بتلك المواقف وعدم عصمة النفس البشرية، وكلا الأمرين منطبق على ما أورده ابن وهب حول الظن، فليس لدى الظان معرفة تامة، كما أنه ليس معصوماً، ولا يمكنه في الوقت نفسه تجنب هذا الموقف الذي يتطلب حسماً؛ لذا يكون «الظن» [المشروط وفقاً لفارل] هو الحل.

وتكمن زاوية الاختلاف بين «الظن» و«المشروط» - في ضرورة تعاون

المتلقي التي يطرحها فارل، فالشاهد المتصل بالظن لدى ابن وهب خلا من تعاون المتلقي، وكذلك شواهد اللاحقة غاب عنها تعاون المتلقي وحفلت برغبة ابن وهب في التقليل من شأن إمكان الوقوع في الخطأ عند اللجوء إلى الظن؛ وذلك من خلال ارتكازه على صنيع خليفتين هما: عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهما - إذ أشار إلى أن عمر بن الخطاب قاسم قومًا أموالهم على الظن، وأن علي بن أبي طالب حكم بأمومة امرأة بدت عليها أمارات الشفقة والرحمة؛ إذ احتكمت إليه امرأتان ادعت كل منهما أنها أم لصبي واحد، فأمر بتقطيع الصبي نصفين ومنح كل منهما حصة، وعند تنازل إحدهما عنه حكم بأنها الأم، كما فعل برجلين ادعى كل منهما أنه عبد للآخر، فدعا إلى تقديمهما وأمر بضرب عنق العبد؛ فثنى أحدهما عنقه خوفًا؛ فحكم بأنه العبد⁽⁹⁵⁾.

وابن وهب في الشواهد السابقة يمنح «الظن» صبغةً دينيةً مليئةً بالحكمة، ليعضد من خلالها ما دعا إليه من اعتماد «الظن» وجهًا من وجوه استخراج الباطن، وتلك الصبغة القائمة على شواهد متصلة بأحكام ناجعة خلّت من الجانب الآخر للظن، وهو جانب احتمالية وقوع الخطأ، وقد عرض ابن وهب هذا الجانب عرضًا ينطلق من تحكيم المقام، حيث قال: ((وقد شبهت القدماء «اليقين» من هذه العلوم بحكم القاضي، و«التصديق» بحكم صاحب المظالم، و«الظن» بحكم صاحب الشرطة. وطلبوا في الأشياء اليقين، فإذا وجدوه تركوا غيره، فإذا عدموه طلبوا الإقناع الذي يقع به التصديق، فإن وجدوا أخذوا به، وإن لم يجدوا أعملوا الظن حتى يستخرجوا به علم ما يحتاجون إليه. وكذلك الحقوق إنما تطلب من الحكام بالبيّنات العادلة ... فإن كان الحق مما لم يشهده العدول؛ طلبوا الإقناع، وطلب من أصحاب المظالم بالكشف ومسألة أهل الخيرة من المشهورين ... فإن كان مما لم يشهده أحد ... طلب من صاحب الشرطة فيوقع

الظن على أهل التهمة، ومن قد جرت عادته بالريبة فيبسط عليهم ويحتال في تقريرهم إلى أن يظهر ما عندهم ... فليس في هذه الأحكام الثلاثة إذا خرج كل واحد منها من معدنه وجرى على ترتيب ما وضع له، ما ينسب إلى ظلم ولا إلى جور، ولكن إن اختلفت مواقعها ومخارجها فقضى القاضي بالكشف والمسألة، وقضى صاحب المظالم بالظن والتهمة، وقضى صاحب الشرطة بالعدول والبيّنة، نسب كل واحد منهم إلى الجور؛ لعدوله عما توجبه رتبته، وخروجه عن الرسم الذي رسم له. وكما لا يستغنى بواحد من هؤلاء الحكام الثلاثة عن باقيهم، فكذلك لا يستغنى في استخراج بواطن العلوم من هذه الوجوه التي ذكرناها عن سائرهما))⁽⁹⁶⁾.

إن نسبة ابن وهب تشبيه اليقين والتصديق والظن إلى القدماء - توضح صعوبة ما يؤصل له، فقد أراد بهذه النسبة بيان تجذّر العمل بالظن ورسوخه، ومن البين أنه في التشبيه اعتمد صفة التدرّج في عرض الظن، فليس الظن المطلوب الأول إلا عند استنفاد مطلبي اليقين والتصديق، فالمسار يبدأ بطلب البيّنة ثم شهادة العدول، ويؤول إلى الظن عند تعذرهما، ويكون اللجوء إلى صاحب الشرطة⁽⁹⁷⁾ اضطرارياً بعد غيبة البيّنة وشهادة العدول، وتكمن علة اللجوء إليه في مخزونه المعرفي بأصحاب التهمة والريبة.

وقد توغل ابن وهب في بيان مساوئ الظن ومحاسنه، إذ ابتدأها بطرحه لجانب إمكان وقوع الخطأ في تقدير إيقاع التهمة، ثم بجانب تعذر وجود مسلك آخر سوى الظن، وما يفضي إليه من بقاء الأمر معلّقاً في حال عدم إعمال الظن، ويظهر احتكامه للمقام في ختام النص عند استحضاره لما ابتدأ به نصه من تفاوت وسائل القاضي وصاحب الحكم وصاحب الشرطة، فقد قطع بخلو الأحكام - على تفاوت وسائل تبلورها - من الجور والظلم حال وضعها مواضعها، وهذا التعبير الأكثر ارتباطاً لديه في وصف المقام والدلالة عليه.

وأعاد - بعد ذلك - وضع الوسائل في غير مواضعها؛ ليبين عاقبة مخالفة المقام، وهي انطباق الجور على تلك الأحكام التي لم تُراعَ فيها الوظيفة الاجتماعية [الرتبة] وما تحتويه من رسوم راسخة، ورسوخ تلك الرسوم نابع من دورها الناجع في حفظ حقوق المجتمع، وهو دور اكتسب صفة تراكمية عصية على التغيير استقرت عبر التاريخ، كما تؤكد ذلك إشارة ابن وهب إلى تشبيه القدماء في بداية النص، ولكن ابن وهب في ختام النص وبعد تأصيله «للظن» وتحديد له مقامه أثر أن يشبه - هو دون نسبة لأحد - تعذر الاستغناء عن وجه من الأوجه الثلاثة: القياس، الخبر، الظن - بعدم إمكان الاستغناء عن الحكم الثلاثة: القاضي، صاحب المظالم، صاحب الشرطة.

وقد عرض⁽⁹⁸⁾ ابن وهب «الظن» في ختام الكتاب بعد استيفائه لأبواب الكتابة الظاهرة، إذ خصص الصفحات الأخيرة من باب «الكتاب» للكتابة الباطنة، وهي ضرب قائم على ستر ما يحتاج إلى ستره من خلال التعمية؛ حتى لا يصل إليه إلا من يوثق به⁽⁹⁹⁾، وقد أنهى تناوله لأضرب التعمية بعرض كيفية الكشف عن المراد منها، واعتمد «الظن» وسيلة للكشف عنها، حيث قال: ((وإذا كان ذلك [نوع من المعنى طويل يستغرق كافة حروف المنظوم لا السطر أو السطرين] فينبغي أن يستعمل في استنباطه حيلة أخرى، وهي أن يعرف ما يأتلف من الحروف في اللسان العربي، وما لا يأتلف. فإذا وقع الظن على حرفين، نظرت هل هما مما يأتلف أم لا؟ فإن كان مما يأتلف طلبت كل واحد منهما في موضع آخر، ونظرت أيضًا هل هو مما يقتنر أو لا يقتنر؟ ثم ذلك فافعل حتى تظهر لك الألفاظ بحقائقها))⁽¹⁰⁰⁾.

إن احتكام ابن وهب إلى «الظن» لاستخراج الضرب الطويل من المعنى - وثيق الصلة بما أورده في باب «الاعتبار»، فالراغب في الكشف عن هذا النمط من المعنى يتفق مع صاحب الشرطة في اختيار مسلك الظن؛ لغيبة تعاون

المتلقي واختياره لستر الأمر خشية العقوبة في المقامين، كما أن المعول عليه لدى كل من الراغب في الكشف عن المعنى وصاحب الشرطة هو انطباق خصائص الظن على الأمر المراد كشفه، فانطباق خصائص الحروف المؤتلفة يقود إلى حل معضلة المعنى والحكم بالمراد، كما أن انطباق خصائص التهمة المراد إثباتها على أحد أهل الريبة سيفضي إلى الكشف عن هوية الجاني؛ ومن ثم الحكم عليه.

وقد أبان ابن وهب عن هذا الارتباط بصورة صريحة، عند ذكره لوسيلة أخرى من وسائل استخراج المعنى، حيث قال: ((ومما يستدل به على استخراج المعنى - أيضاً - استدلالاً قوياً - فواتح الكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم»، وكالتحميد، والتمجيد في أوائل الكتاب، وكالصدور التي قد كثر استعمالها من أهل الدهر مثل: «أطال الله بقاءك»... وأشباه هذا. وإذا اتفقت الشهادات، ووجدتها في التكرار تصح، فاقض باليقين فيها. فإن هذا من جنس ما يستخرج الحق فيه بالظنون مما قدمنا ذكره في أول الكتاب))⁽¹⁰¹⁾.

إن تأمل إحالة ابن وهب عند عرضه لوسائل استخراج المعنى يقود إلى استنتاج ثلاثة أمور: الأول إصراره على إيضاح ترابط كتابه، فاكتناه الباطن كان آخر ما اختتم به باب الاعتبار، والكتابة الباطنة التي يندرج في حيزها المعنى كانت ما اختتم به آخر أبواب كتابه. الثاني اطراد الكتابة الباطنة واستخدام مسلك التعمية في زمن ابن وهب، ويظهر هذا في تعبيره الذي صيّر فيه مرجعية المعنى لـ «أهل الدهر»، وهذا التصيير يعني أن مقام الحكم المبني على الظن ناشئ عن استجابة لما ساد في مجتمعه. الثالث خطورة مسلك الظن على الرغم من كونه الحل الأوحد في مقام الحكم الاضطراري، ويدل على هذا توقّف الحكم باليقين على اتفاق الشهادات والتكرار، كما يدل عليه ذكره للفظ «الحق» ذات الدلالة الإسلامية قبل أن يحيل إلى باب الاعتبار الذي يعد التأمل من لوازمه.

وبناءً على ما تقدّم؛ يمكن القول: إن مقام الحكم الذي لا تنهياً فيه أية وسيلة أخرى سوى الظن - شغل ابن وهب؛ لكونه داخلياً في جنس الواقع المتكرر في مجتمعه إلى الحد الذي لا يمكن تجاهله؛ لمجرد عدم وضوح الظروف المحيطة به أو عدم تعاون الأشخاص المرتبطين به، وسمة الاضطرار الغالبة على هذا المقام هي التي حملته إلى توظيف «الظن» في مقدمة كتابه في مثال صاحب الشرطة. أما سمة الاختيار التي يعمد إليها من يختار التعمية سبباً للكتابة، فناشئة عن وعي بخطورة إتاحة المضمون للجميع؛ وبذا يتبين أن استخدام لفظة «الباطن» كان مرتبطاً بمقامي الحكم اضطراراً واختياراً، وبأن إدراك مراده منها لا يتأتى إلا بتتبعها بكافة أبواب كتابه⁽¹⁰²⁾.

إنّ تناول ابن وهب لتجنب الخطاب المباشر ليس مقتصرًا على جانب التعمية، بل يظهر بصورة جلية في مقام التحكّم المبني على المداراة، وهو محور النقطة الآتية.

(ب) المداراة ومقام التحكّم:

تستدعي لفظة «المداراة» في ذهن قارئها الرغبة في تجنب الصدام مع المتلقي، وهذه الرغبة في تجنب الصدام مبنية على استقرار الموقع الاجتماعي الطبقي الذي يجعل صاحبه يتخذ من المداراة مسلكاً ليتحكم في تهيئة المقام، وتتجلى هذه المداراة في عدة صور، وقد ابتدأ ابن وهب عرضها في الصفحات الأولى من باب «العبرة»، بعد بيان انطباق الصدق والكذب على الخبر، حيث قال: ((والمعارضة في الكلام المقابلة بين الكلامين المتساويين في اللفظ، وأصله من معارضة السلعة بالسلعة في القيمة والمبايعة. وإنما تستعمل المعارضة في التقية وفي مخاطبة من خيف شره فيرضى بظاهر القول، ويتخلص في معناه من الكذب الصراح. وذلك مثل قول بعضهم وقد سأله بعض أهل الدولة العباسية عن قوله في لبس السواد، فقال: «وهل النور إلا في السواد» وأراد نور

العين في سوادها، فأرضى السائل ولم يكذب. وكقول شريح وقد خرج من عند عبد الملك في الساعة التي مات فيها وسئل عن حاله، فقال: «تركته يأمر وينهى» فلما فحص عن ذلك، قال: «تركته يأمر بالوصية، وينهى عن النوح». وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأس العقل بعد الإيمان بالله - عز وجل - مداراة الناس»⁽¹⁰³⁾.

لقد انطلق ابن وهب في تناوله للمعارضة في الكلام من منطلق إيجاد بديل عن الكذب في مقام لا تؤمن فيه عاقبة قول الصدق، وهنا يتضح لقارئ الكتاب أن استخدام ابن وهب للفظ «التقية» في سياق حديثه عن مسلك بياني كالمعارضة - يرتد إلى وعيه بسطوة البعد الديني، فبلورة بديل للكذب الذي نهى الإسلام عنه لا بد أن تتم من خلال إطار ديني - هو التقية - لذا أتبع التقية بقيد: «مخاطبة من خيف شره»، وهو قيد مبني على الموقع الاجتماعي لمن اختار المعارضة لمخاطبه، وقد اتسم شاهدها بسمة التخلص من الوسم بالكذب، والتخلص من عاقبة قول الصدق في مقام يغلب عليه التوتر، كعدم التصريح بقبح اللباس الأسود الشائع من خلال تحسين السواد، وكعدم التصريح بقرب رحيل خليفة عن الدنيا من خلال حذف متعلق الفعل؛ وبذا يكون من يسلك مسلك المعارضة - تحكّم في توجيه المقام توجيهًا خفيًا، ويدل على فكرة التوجيه الخفي تعبير ابن وهب: «ظاهر القول»، فابن وهب في عرضه ما زال مستحضرًا للظاهر والباطن اللذين أشار إليهما في أول أبواب كتابه.

إن حذر ابن وهب في عرض المعارضة بوصفها بديلاً مغنياً عن الكذب - يبدو واضحاً في ختام نصه، إذ استثمر حديث النبي - عليه الصلاة والسلام - وما تضمنه من حث على مداراة الناس بعد الاحتكام إلى العقل، وابن وهب بعد معالجته لقضية تجنب الكذب من خلال «المعارضة» - شرع في التأصيل لتجليات المعارضة من خلال باب: «اللغو»، إذ قال فيه: ((وأما اللغو فإنه من ألغز

اليربوع ولغز إذا حفر لنفسه مستقيماً ... وهو قول استعمل فيه اللفظ المتشابه طلباً للمعاياة والمحااجة. والفائدة في ذلك في العلوم الدنيوية رياضة الفكر في تصحيح المعاني وإخراجها من المناقضة والفساد إلى معنى الصواب والحق، وقدح الفطنة في ذلك ... والفائدة في استعمال ذلك في الدين المعارضة التي ذكرناها، وقلنا للإنسان استعمالها حتى يخرج بهذا الكلام عن الكذب باشتراك الاسم. ومن هذه الأسماء المشتركة، المجنون: الذي به الخبل، والمجنون: الذي قد جنّه الليل. والنبيز: الذي يشرب، والنبيز: الصبي المنبوز ... وأشباه هذا كثير، وقد جمعه أهل اللغة. وممن جوّره وجمع أكثره ابن دريد في كتاب «الملاحن». فإن أردته فاطلبه منه، إن شاء الله⁽¹⁰⁴⁾.

لقد بنى ابن وهب استعمال اللغز على جانبيين: الأول دنيوي يتصل بإعمال الذهن، والثاني ديني يجنب الإنسان الكذب، وعلى الرغم من هذا الفصل بين الجانبين، فقد تضمّن الجانب الأول مسحة دينية، إذ ربط ابن وهب إعمال الذهن بتصحيح المعاني وإخراجها إلى الحق والصواب، وهذا الربط بين تقبّل مسلك الإلغاز⁽¹⁰⁵⁾ بوصفه رياضة ذهنية وغاية الحق والصواب بوصفها غاية دينية نبيلة - عائدٌ إلى رغبته في إشاعة الجانب الثاني [المعارضة] في المجتمع بوصفه مندوحة عن الكذب؛ فإضافة القيد المرغّب في ضرب الإلغاز وهو الحق والصواب - وإن بدت مقحمة على جانب رياضة الذهن - ترتد إلى محاولة صرف مستخدم المسلك إلى الغاية لا الوسيلة، ثم النظر في جانب المعارضة من المنظور نفسه؛ إذ إن ما شغل ابن وهب هو إيجاد بديل للكذب في مقامات الاضطراب. أما ذكر الحق والصواب في الجانب الأول [الإلغاز] الذي لا خلاف حول غايته، فليس إلا تسويغاً للجانب الثاني المختلف حوله.

ويدعم تركيزه على الجانب الثاني [المعارضة] ورغبته في استثمار تقبّل المجتمع لمسلك الإلغاز - استشهاده بابن دريد صاحب كتاب «الملاحن»؛ إذ

ابتدأ ذكر ابن دريد بالنص على حكمه القاضي بتجويز المعارضة، وهو الأمر الذي يدل على نزاع خفي دائر في مجتمعه حول إمكانية استخدامها من الوجهة الشرعية، ويقود التوقف إزاء مقدمة ابن دريد لكتاب «الملاحن» إلى الكشف عن غايته منه والنظر في مدى انطباقها مع ما أورد ابن وهب، فقد استهل ابن دريد كتابه قائلاً: ((هذا كتاب ألفناه ليفزع إليه المُحِبُّ المضطهد على اليمين المكره عليها فيُعَارِض بما رسمناه، ويضمّر خلاف ما يظهر ليسلم من عادية الظالم، ويتخلص من حيف الغاشم وسميناه «كتاب الملاحن»))، واشتققنا له هذا الاسم من اللغة العربية الفصيحة التي لا يشوبها الكدر، ولا يستولي عليها التكلف، وما توفيقنا إلا بالله عز وجل))⁽¹⁰⁶⁾.

لقد اتفق ابن دريد في مقدمته مع ابن وهب في جانب واحد وهو خوف الظالم أو من يعلو المتكلم من حيث الطبقة الاجتماعية والسلطة التي تخوله إجبار المتحدث على القسم، لكن ارتكاز ابن دريد في كافة شواهد على اليمين قبل استخدام المعارضة⁽¹⁰⁷⁾ - يدل على أن الكتاب بني على الحد الأقصى من الاضطرار، وهو إيجاد بديل للكذب في مقام يضطر فيه المتكلم إلى اليمين، على حين أن ابن وهب في تناوله لمقام الاضطرار انطلق من الموقع الاجتماعي للمتكلم في توجيهه إلى استخدام المعارضة، كما أنه في تنظيره للمعارضة حرص على لفظة «المدارة» التي لا تقتصر على من يعلو المتكلم طبقياً؛ وبذا يمكن القول: إنَّ استشهاد ابن وهب بتجويز ابن دريد للمعارضة - بني على فكرة تنبيه القارئ على تنوع مقامات استخدامها لدى ابن وهب ووحدة مقام استخدامها لدى ابن دريد، وإلى التوسط في استخدامها إلى حد لا يبلغ مرحلة القسم لدى ابن وهب، وإلى بلوغها أقصى مراحلها وهي مرحلة اليمين لدى ابن دريد.

إن التزام ابن وهب فيما مهّد به للمعارضة - وهو الاتكاء على لفظة «المدارة» - انعكس على تخيّره لإيثارها في باب الحديث، وهو الباب الذي

انطوى على بعد اجتماعي متصل بالتعامل مع الناس على اختلاف مستوياتهم، فقد عرض ابن وهب لكيفية التعامل مع من هو أدنى طبقة من المتكلم، حيث قال: ((وأما مجالس السوقة فليس يخلو من عاش بينهم من حضوره... فحقّ العاقل أن لا يلقاهم بكل رأيه... وأن يستعمل في مخاطبتهم ومعاملتهم بعض المقاربة لأحوالهم، فإن ذلك أولى بسياستهم. وقد روي أن عمر - رضي الله عنه - صرف زيادًا عن بعض عمله، فقال له: «الذنب كان صرفك إياي؟» فقال: «لا، ولكنني كرهت أن أحمل فضل عقلك على العامة»... وربما كان التغابي من الإنسان للعوام، والتغاضي لهم في الأمور العظام أحد الطرق المستقيمة لبلوغ المراد منهم؛ لأنهم متى تصوروا الإنسان صورة من هو أعلى في الفهم والضبط منهم حذروه واستعملوا الاحتراس منه... واستشعروا فيه في جميع أمره الحيلة عليهم، فاستدّت الطرق بذلك على معاملهم في بلوغ مراده منهم. وإذا كان عندهم مساوياً لهم في العقل والحيلة... استرسلوا إليه وعاملوه بمثل معاملة بعضهم لبعض، فلا بأس أن يتغابى العاقل لهم... من غير أن يزيد في ذلك على مقدار ما توجبه السياسة، فإنهم متى اجتروا عليه وطمعوا فيه، لحقه من الضرر بذلك أكثر مما يلحقه بانقباضهم عنه. وقد أمر معاوية عَمراً حين أرسله للحكومة - هذا الذي ذكرناه بعينه... وينبغي أن تجعل وكذك مداراتهم على طبقاتهم، وإعطاء كل صنف منهم من القول ما يُرضيه، فإن العاقل من دارى أهل زمانه))⁽¹⁰⁸⁾.

لقد نص ابن وهب على أن المدارة للسوقة والعوام هي حق العاقل، وإيثاره للفظ «حق» على لفظة أخرى من قبيل: «مسلك» أو «مسار» - يحمل صفة الإلزام، فليس للعاقل أن يجازف في التعامل مع تلك الطبقة من خلال الاحتكام إلى عقله في محادثتهم. والنظرة العجلة لدعوة ابن وهب في تجنب استخدام العقل - تغلب جانب التعالي القاضي بصيانة العاقل لمكانته، لكن تأمل نص

ابن وهب يفضي إلى القول: إن هذا التنازل الذي يسلكه العاقل - تنازل قائم - بالدرجة الأولى - على التحكم في مسار الحوار معهم، فهو تنازل يستهدف إيهام مساواة صاحب العاقل بهم؛ بغية إبعاد أية وسيلة دفاعية يتسلح بها كل من ينتمي إلى طبقة دنيا في محادثة من ينتمي إلى من يعلوه طبقة، أما فكرة صيانة العاقل لنفسه، فلا تعدو الوقوف عند مقدار معين من التنازل لا يجعله أدنى من العوام؛ حتى لا يقع عليه الضرر، ويظهر من خلال شاهدي ابن وهب حول صرف عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لزياد وتوجيه معاوية لعمر - سيطرة البعد الاجتماعي على أفكار ابن وهب، فالاستشهاد بهما يعني الارتكاز في التناول على انعكاس أحاديث أهل العقل مع العامة على المجتمع، لا الانعكاس الشخصي من ارتياح أو غضب لكلمة أو موقف، ويتضح ارتكازه على الانعكاس على المجتمع في ختام النص، فحصر قصد العاقل في مداراة أهل زمانه على اختلاف طبقاتهم - يعني الخروج من دائرة الأنا وخصائصها إلى دائرة المجتمع وطبقاته.

ولفهم مقصود ابن وهب من هذه المداراة بصورة جليّة؛ يمكن عرض خصائص الأحاديث اليومية التي أشار إليها توين فان داك، إذ أبان عن محتواها وشروطها وعواقبها قائلاً: ((تكون أحاديث الناس اليومية عادة عن الآخرين، فمن الممكن أن يكون الحديث عن أي شيء، وعندما تكون أحاديث مجموعة الداخل عن الأقليات أو المهاجرين تتناول موضوعات معينة غالباً ما تتخذ صورة سلبية، وقد تكون أكثر من ذلك؛ إذ يمثل الآخرون المحور السلبي في موضوعات: الاختلافات الطبقية ... وهذا يعني أن الحديث عن مجموعة الخارج العرقية يدور - في المقام الأول - عن هيئة هذه الأقليات ... وأخيراً قد يأخذ الحديث عن الأقليات والمهاجرين طابعاً سلبياً آخر بوصفهم يمثلون تهديداً لأصحاب البلد ... وهذا واضح في خطاب النخبة الذي يعد الآخرين تهديداً لثقافتنا السائدة ... وكما

أكدنا ... فإن لخواص الخطاب عن الآخرين شروطاً ووظائف وعواقب اجتماعية تفاعلية فضلاً عن الخصائص الإدراكية؛ لذا فإن الانتقاص من مجموعة الخارج - هو في حد ذاته - ممارسة تمييز اجتماعية⁽¹⁰⁹⁾.

إن ما أشار إليه فان دايك من تمييز بين خطاب النخبة والأقليات من حيث الاختلاف الطبقي - يسهم في رؤية الحواجز التي تتسبب بها كل طبقة للحفاظ على خصائصها، فطبقة النخبة ترى في طبقة الأقليات تهديداً لثقافتها، وطبقة الأقليات ترى في طبقة النخبة ازدراءً لمكانتها وتسفيهاً لدورها، ويمكن قياس رؤية كل طبقة للطبقة الأخرى من خلال أحاديثها اليومية التي تتسم بالأريحية والتحرر من القيود في توصيف من لا ينتمي إليها؛ لعدم مشاركته في تلك المحادثة ولانعدام ردة الفعل اللحظية، وتناول فان دايك - وإن انصب على معالجة مسألة العرقية - يتقاطع مع ما دعا إليه ابن وهب حول إدارة العامة، فابن وهب منح العاقل وسيلة اختراق السياج الذي تتخذه الطبقة الدنيا: السوق والعامة، ليأمن الطرفان العاقل والطبقة الدنيا عاقبة التفاعل الاجتماعي؛ وليوقف الممارسة التي يطلق عليها فان دايك التمييز الاجتماعي - وإن اختلفت تفاصيل عرضه للمسألة - فالعاقل إذن بالتزامه بالمداواة تحكّم في المقام الذي سيكون عصياً على التحكم غير مأمون العواقب عند تجاهل خصائص طبقات المجتمع.

وقد عُني ابن وهب بمسألة عاقبة المقام عند تجاهل خصائص الطبقات؛ فأعاد عرضها في باب الحق مستبدلاً بالمداواة لفظة «التقية»، حيث قال: ((ومن الحق أيضاً عند ذوي الحكمة أن لا يبذلوا نصيحتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يعاديهم على ذلك ويخافون سطوته فيه ... ونظيره التعرض للسُّبُع بما يغضبه، وللأفعى بما يوثبه، فهو إنما يتعرض من بلاء هذه الطبقة لما لا يطيقه؛ ولذلك استعمل أهل الدين والفضل والحكمة والعقل التقية هذه،

وأمرُوا بها، وأطلقها الله ورسوله ... فإن قال قائل: إن الأمر والنهي لمن هو دونك، ثم ذكرت هاهنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فجعلتهما لمن هو دونك ولمن هو فوقك ممن يبسط يده عليك، وتخاف أن يسبق بمكروه إليك، فما وجه ذلك؟ قلنا: إن المأمور المنهي من الملوك وغيرهم، فإن كانوا فوق الأمر لهم والناهي بالقدرة والسلطان، فإنهم دونه في حقيقة الإيمان؛ لأنهم إذا ارتكبوا من الأمور الموبقة المفسدة توجب عليهم نهيم عنها، ووعظهم فيها ... فأما من دون الإنسان من تابع وعبد وغيرهما، فالواجب على العاقل أن لا يأمرهم من حوائجه إلا بما يطيقونه ... وأن يعلم أنهم بشر مثله، فإن الله - سبحانه - فضله عليهم ليلو شكره، وصيرهم دونه ليبتلّي صبرهم⁽¹¹⁰⁾.

إن درجة التحذير - في النص السابق - من عاقبة إقصاء التقية في مقام يصعب التحكم به - فاقت النصوص السابقة، فقد أتبع ابن وهب بيان حق ذوي الحكمة في عدم بذل النصح [الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] لمن يخشى من الطبقة العليا - بتمثيلين تضمننا مواجهة لحيوان لا يؤمن جانبه ويعرف بالغدر، ويلفت قارئ النص إضافة ابن وهب أوصافاً أخرى بعد اكتفائه في مطلع النص بوصف الحكمة، فقد سوّغ دعوته في تجنب بذل النصح واتخاذ مسلك «التقية» باستعمال أهل الدين والفضل والحكمة والعقل، ثم بذكر الأصل الشرعي للتقية، وتتابع هذه الأوصاف السابقة للأصل الشرعي يدل على أن مسألة المداراة لديه حتمية من زاوية دينية أكانت أم عقلية، وهو الأمر الذي قاده في ختام النص إلى المزج بين المعيارين: الديني والعقلي، إذ افترض محاورة معارض له قائمة على التعامل مع من يعلوه كالسلطان ومن هو دونه كالتابع، فقد عمد إلى الجانب الديني وهو حقيقة الإيمان؛ أي: جانب الباطن غير الظاهر في التعامل مع السلطان، وقدّم في الجانب الآخر جانب التابع والعبد - العقل على الإيمان.

وبذا يتبين أن ابن وهب في مزجه بين عدة جوانب في التنظير لمقام التحكم كان على وعي بثقل وقع المداراة على سالكها، ولم يكتفِ ابن وهب في عرض وسيلة يستطيع من خلالها الفرد التحكم في توجيه المقام، بل عمد إلى بيان آلية سابقة قبل مواجهة المقام، وهي محور النقطة الآتية.

(ج) الاحتراز ومقام الأمن:

يرتبط لفظ الاحتراز بإزاحة احتمال إيجاد مطعن في الكلام، وتغيب ما من شأنه الحيلولة دون بلوغ المراد بالصورة التامة؛ أي: الأمن من تلك المنقصة التي قد تعتري حديث المتكلم من جراء عدم وعيه بالمقام. وقد عمد ابن وهب إلى بيان خطورة إقصاء فكرة الاحتراز وعاقبتها، حيث عرض لها في باب أدب الجدل قائلاً: ((ثم إن للمتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعاً ليست في كلام غيرهم؛ مثل الكيفية والكمية والمائية والكمون والتولد والجزء والطفرة، وأشباه ذلك. فمتى كلم به غيرهم كان المتكلم بذلك مخطئاً، ومن الصواب بعيداً. ومتى خرج عنها في خطابهم كان في الصناعة مقصراً، وكذلك للمتقدمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متى استعملت مع متكلمي أهل هذا الدهر وأهل هذه اللغة - كان المستعمل لها ظالماً وأشبه من كلم العامة بكلام الخاصة، والحاضرة بغريب أهل البادية. فمن ألفاظهم: السولوجسموس، والهيولي، والقاطاغورياس، وأشباه ذلك مما إذا خاطبنا به متكلمينا، أوردنا على أسماعهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نفسره، فكان ذلك عيًّا وسوء عبارة، ووضعاً للأشياء في غير مواضعها. ومتى اضطررنا حال إلى أن نكلهم بهذه الأشياء، عبرنا لهم عن معانيها بألفاظ قد عهدوها وعرفوها. فقلنا مكان السولوجسموس: القرينة، وفي موضع الهيولي: المادة، وفي موضع القاطاغورياس: المقولات، وكذلك ما أشبهه من ألفاظ الفلاسفة))⁽¹¹¹⁾.

إن أول ما يلفت قارئ النص السابق هو حشد ابن وهب للمصطلحات الكلامية والفلسفية اليونانية، وهو حشد لا ينبغي أن يُجتزأ من سياقه ويرتكز فيه على الأثر اليوناني، فقد أشار إبراهيم سلامة - وهو المختص الرائد في مسألة الأثر اليوناني - صراحة إلى أن ابن وهب في هذا النص أخطأ في ترجمة السولوجسموس؛ إذ إن معناها هو «القياس المنطقي» لا «القرينة»⁽¹¹²⁾. وبقطع النظر عن الخطأ في الترجمة، فإن ما ارتكز عليه ابن وهب في النص هو إيجاد بديل يغني عن مخالفة المقام والخروج من حيز البلاغة إلى العي، ويظهر حرصه بصورة جلية على إيجاد هذا البديل في افتراض اضطراب المتكلم إلى استخدام مثل هذه المصطلحات، وفي وصف صنيع مستخدمها مع مخاطب يجهلها - بوضع الأشياء في غير مواضعها؛ أي: مخالفة المقام.

ولإدراك الصورة التي يريد ابن وهب رسمها للمتكلم والمجادل في ضوء البعد الاجتماعي الذي يشغله؛ يحسن عرض ما أشار إليه كل من زينايدا بوبوفا ويوسف ستيرنين حول الدور الاجتماعي والدور التواصلي، حيث قالوا: ((التمييز بين أفراد المجتمع في الأدوار الاجتماعية يستلزم تمييزاً في الوسائل اللغوية. فهناك أدوار اجتماعية وتواصلية لأعضاء المجتمع، والدور الاجتماعي هو سلوك الإنسان الذي يفرضه وضعه الاجتماعي والسمات الخاصة به في الواقع [رئيس، مرؤوس، أم، أب، بالغ، طفل، تلميذ، معلم ...]. والدور التواصلي هو الصورة التي يكوّنها الإنسان في الحوار: أي: كيف «يقدم» نفسه في الحوار [متطلب، كثير الشكوى، باحث عن العدالة، إنسان بسيط، عاجز، عنيف ...] ... ولكل دور اجتماعي وتواصلي هناك قواعد وأساليب للسلوك الكلامي ولهجة اجتماعية. ويعتمد نجاح الحوار على القدرة على استعمال ذلك الدور))⁽¹¹³⁾.

يمكن القول بناءً على النص السابق: إننا إزاء دورين: الأول اجتماعي يفرضه الوضع الاجتماعي، والثاني تواصلي يتصل بالصورة التي يقدم الإنسان فيها

نفسه. وعند تأمل نص ابن وهب في ضوء الدورين؛ يتبين أن ابن وهب أراد للمجادل تقنين مسلكه وتحسين دوره التواصل ليكون مجادلاً من حيث الدور الاجتماعي وليكون باحثاً عن الحقيقة من حيث الدور التواصل، ولينجح في الحوار أو الجدل من خلال مراعاة المقام دون تزيد أو تعالم عن تعمد أو غفلة؛ وليس أدل على هذا من إيراد النص في باب «أدب الجدل».

والمراعاة السابقة لم تقف عند حدود استخدام المصطلحات وفقاً لذيوعتها، بل امتدت إلى اختيار الأحاديث والأقوال طبقاً للمعيار نفسه. ويتضح من خلال قسمة ابن وهب لباب الحديث وما يتضمنه - مقدار انشغاله في انعكاسات البيان على المجتمع، فعند توطئته للحديث، وهو ما يجري بين الناس في مخاطباتهم ومجالسهم ومناقلاتهم، لم يذكر من بين وجوهه الكثيرة كالحسن والقبيح والمهم والفضول⁽¹¹⁴⁾ - وجه الأخذ بالمشهور، لكنه بعد باب التودد أورد ما أطلق عليه الأخذ بالمشهور قائلًا: ((وأما الأخذ بالمشهور من الحديث والقول، وحكايته، وترك الغريب والمنكر منهما، واجتناب روايته؛ فإن المنفعة في ذلك عظيمة ... وذلك أنك تحرز به النبل في عيون الناس والجلالة في صدورهم، ومتى أخذت بالشذوذ وبالبديع والغريب من الأحاديث والروايات، وحكيت ذلك ونقلته، كنت عند الناس غير محصل ... واحذر الحذر كله من شهوة الاستطراف وطلب الغرائب، فإن كثيراً من الناس يطلب ما كان طريفاً ولم يكن عند الناس معروفاً، وذلك لما في النفوس من التطلع إلى استماع إلى ما لم يسمعه، والكلف بما لم يعهدوه ويعرفوه ... ومن هاهنا ضل كثير من الناس، ودخلت عليهم الشبه في اعتقاداتهم ودياناتهم، فإنك إذا نظرت في كثير من مذاهب أهل المذاهب، وجدت لها لم تنفق على أهلها إلا بطرافتها وغرابتها وامتناع دعائهم في إظهارها لهم. والنفوس طلعة، وهي ضئيلة بما تمنعه، وليس عندها فيما قدرت عليه من الرأي والهوى مثل الذي عندها في الغريب المستطرف ... ولهذا صار أزهى الناس

في العالم جيرانه ... فاحترس في هذا الباب، ولا تراعين في مستطرف من الأمور إلا ما كانت أمارات الحق فيه ظاهرة))⁽¹¹⁵⁾.

من البين في النص السابق أن التوجيه الغالب عليه متصل بتجنب الغريب وعدم الميل إليه، وهذا التوجيه - وإن كانت سمته دينية تتصل بالحق والعقيدة - لا يخلو من مراعاة البعد الاجتماعي للحديث؛ فقد أبان ابن وهب عن الطبيعة المتناقضة للمجتمع، تلك الطبيعة المذبذبة بين النفور من الغريب والإقبال عليه حال كونه لدى غيرها، إذ قرن عاقبة اختيار الغريب على المشهور بعتب الناس وتجهيلهم للمتحدث بالغريب من جهة، وبين طبائعهم وميلهم إلى الغريب وزهدهم في العالم على قرب موقعه منهم من جهة أخرى؛ وهو ما يستدعي احتراز المتكلم ومراعاة هذه الطبيعة في الأحاديث العامة حتى يأمن العاقبة. ولعل التساؤل الذي يدور في ذهن قارئ النص: هل هذه القيود التي وضعها ابن وهب على الأحاديث مقتصرة على أفكاره؟

للإجابة عن التساؤل السابق ينبغي استدعاء ما أشار إليه توين فان دايك حول خصائص الحديث اليومي؛ إذ قال: ((وعلى الرغم من أنه من المقبول أن نميز بين الحديث اليومي الشخصي، أو الحديث غير الرسمي من جهة، وبين الخطاب الرسمي والمؤسساتي من جهة أخرى؛ فإنه ينبغي تأكيد أن الخطاب الخاص أو غير الرسمي يكون مشبعًا بالقيود الرسمية والمؤسساتية))⁽¹¹⁶⁾.

إن إشارة فان دايك إلى حضور القيود الرسمية والمؤسساتية في الحديث اليومي غير الرسمي - تسهم في بيان وعي ابن وهب بخطورة التحرر من القيود الرسمية على أحاديث مجتمعه، ويظهر هذا الوعي بصورة جلية في إشارته إلى المذاهب والاعتقاد، تلك الإشارة الممتدة منذ باب الاعتقاد⁽¹¹⁷⁾، إذ إن التحرر من مسألة مبنية على التثبيت وإقامة الحجة - يخلو من الاحتراز الذي بموجبه

يتحقق مقام الأمن من متابعة هوى النفس؛ من جراء التحرر مما أرساه في البيان الثاني من كتابه من وسائل لتكوين الاعتقاد والتثبت منه قبل التعبير عنه في البيان الثالث: بيان العبارة.

وعلى الجهة الأخرى المقابلة لجهة الأحاديث العامة، لم يخلُ تناول ابن وهب لمقام الأمن المبني على الاحتراز من الجانب المؤسسي الرسمي، حيث عرض لكاتب الحكم في البيان الرابع: بيان الكتاب، مبيناً حاجته إلى الاحتراز في اختياره للعبارات؛ إذ قال: ((وإذا أضاف إليها علم الكاتب باختلاف الفقهاء والعلماء حتى يحتاط على ألفاظه ويخرجها من الخلاف إلى الإجماع فيحوطها من تأول يبطلها، وذلك مثل قولهم: «لا شرط فيه ولا خيار»، وقوله: «وتفرقا جميعاً بعد عقد البيع بينهما عن تراضٍ بذلك»، وقوله: «واختاراً فيما وقع عليه عقد هذا البيع فثبتنا على إمضائه». وإنما ذلك لما قد روي في باب الخيار من الاختلاف، وأنه قد جاء البيع صفقة أو خياراً. وجاء أن الخيار إلى ثلاث، وجاء «البيعان بالخيار لم يتفرقا» ... فتكرر هذه الألفاظ قد أخرج البيع عن شروط الخيار كلها، وأوجب صحته. وكان مع علمه بمذاهب الفقهاء وخلافهم، عالماً بوجوه الكلام، مميزاً لما تحتمله ألفاظ الخواص والعوام حتى يأتي في لفظه، وتعلم قوله بحراسة الشروط من الاشتباه في المعاني، والاشتراك فيها. وذلك مثل استعمال كثير من أصحاب الشروط في موضع ذكر التسليم قولهم: «بغير دافع ولا مانع»، وظنهم أن «غير» لما كانت جحداً في بعض أحوالها أنها تقوم مقام «لا»، وليس الأمر كذلك؛ لأن «لا» حرف جحد لا يجوز أن ينصرف في معناه في هذا الموضع إلى معنى آخر؛ و«غير» قد تكون بمعنى الكثرة فيقال: «لقيت فلاناً غير مرة»، و«جاءني غير واحد من أصحابنا»؛ بمعنى: «لقيته أكثر من مرة» و«جاءني أكثر أصحابنا». فإذا قلت: «بغير دافع»، جاز أن يحتمل معنى القول أنك أكثر من دافع، وإذا قلت: «بلا دافع»، جاز أن يحتمل شيئاً من

ذلك. فإذا فهم هذا الاشتراك والاشتباه، وأخرج لفظه عن التأويل والاشتباه، وأخرج لفظه عن التأويل والاحتمال مع إخراجهم إياه عن الحادث الذي يوجبه الفقه؛ كان بالكفاية موصوفاً، وبالحذف في صناعته معروفاً، إن شاء الله تعالى⁽¹¹⁸⁾.

لقد كست الاحتراز في النص السابق سمتان: الأولى فقهية تتصل بالمعاملات، والثانية لغوية متصلة بالباب الأول من البيان: بيان الاعتبار؛ فقد غلبت السمة الأولى على شاهد البيع بالخيار المتصل بإمضاء البيع أو عدم إتمامه، وذلك بعرض عبارات تقطع برضا طرفي البيع دون وجود عائق يوجب رد البيع، أو مدة زمنية محددة لازمة لتأجيل إتمام البيع⁽¹¹⁹⁾. وعند النظر في حرص ابن وهب على عرض هذه العبارات وتكرارها؛ يتبين أنه نشد الصورة الواضحة التي تغلق باب التأويل في بيان الأحكام، لكن اتصال هذه العبارات بفقه المعاملات يصير إدراك مضمونها مقتصرًا على ذي الدراية بتلك الأحكام. وبناءً عليه يكون التساؤل: أقتصر علة إيراد ابن وهب لهذه العبارات التفصيلية على توجيه كاتب الحكم أم تجاوزت توجيه الكاتب؟

قبل الإجابة عن التساؤل، يمكن عرض خصائص هذه العبارات المتصلة بالأحكام حتى تستبين غايتها بصورة واضحة، وقد أبان توين فان دايك عن خصائص السلطة القانونية للعبارات الداخلة في حيز العقود واللوائح، حيث قال: ((إن تفعيل السلطة القانونية وإعادة إنتاجها يظهر بنحو ملموس في الحوارات داخل قاعة المحكمة، كما يظهر - أيضاً - في أنواع أخرى من الخطاب القانوني والبيروقراطي، كالقوانين والعقود واللوائح وكثير من النصوص المطبوعة الأخرى، فضلاً عن السلطة المتجسدة في الوظائف التداولية للتوجيهات القانونية؛ إذ إن مثل هذه النصوص تبين - أيضاً بنحو غير مباشر - السلطة عن طريق «الكلام القانوني»، فالمفردات والبنى النحوية القديمة التي

عفا عليها الدهر والأسلوب البلاغي لا تقوم بترميز التقاليد القانونية وإعادة إنتاجها - ومن ثمّ تسهل التواصل بين العاملين في المهن القانونية - فحسب، بل تستثني بوضوح الأشخاص العاديين من الفهم والاتصال الفعّال⁽¹²⁰⁾.

إنّ إشارة فان دايك إلى فاعلية الكلام القانوني بما يحوي من مفردات وبنى نحوية وأساليب بلاغية - تضمنت استثناءً للأشخاص غير المختصين؛ أي: إن وقع العبارات ذات الطابع الفقهي القانوني - لا يظهر بصورة جلية عليهم؛ لانتمائهم إلى طبقة اجتماعية تقع - من حيث التصنيف - خارج نطاق النخبة. وبناءً عليه يمكن القول: إن ابن وهب في تنظيره نشد الصورة المثالية لكاتب الحكم بوصفه ممثلًا لمؤسسة الحكم التي ينبغي أن تتسم بالدقة وتخلو من المثالب؛ وذلك لوعيه بخطورة انعكاسات تلك المؤسسة على المجتمع، مع الأخذ بالحسبان اختلاف طبقاته من زاوية، ومراعاة المقام [مقام الأمن] من خلال الاحتراز المبني على الالتزام بعبارات فقهية معتبرة مستقرة قاطعة من زاوية أخرى.

ولم يقصّ ابن وهب بهذا المسلك العوام من دائرة اهتمام كاتب الحكم؛ فقد نصّ في تتمة النص على ضرورة معرفة كاتب الحكم بألفاظ الخواص والعوام، ودار شاهده حول لفظة «غير» واحتماله معنى «أكثر» من مرة، واحتمالها معنى «النفي» بلا، وتأمل هذا الشاهد وما أحاطه به ابن وهب من ألفاظ تدور في فلك الاشتباه في المعاني والاشتراك والتأويل - يقود إلى استحضار ما أشار إليه في البيان الأول: بيان الاعتبار، حيث عرض عند ذكر القياس للاشتباه في الأسماء، وبينّ أنه لا يلزم الاتفاق في المعاني، وضرب مثالاً بلفظتي: الهوى [الواقع في النفس] والهواء [الواقع بين السماء والأرض]، ودعا إلى عدم التعجل في الحكم عند الاستماع إلى الألفاظ المتشابهة⁽¹²¹⁾.

إن ابن وهب في تنظيره لمقام الأمن استوفى الجوانب التي تعرض لأفراد المجتمع في الجدل والأحاديث والكتب الرسمية، وقد بنى استيفاءه على بيان عاقبة إغفال الاحتراز في تقديم النفس وإيصال المراد حال الجدل والحديث والحكم، مع اعتماده على ما أرساه في الأبواب الأولى من كتابه كبيان: الاعتبار وبيان الاعتقاد في الأخذ بالمشهور وتجنب الغريب، وفي الاحتراز من اشتباه الألفاظ.

الفصل الثاني: كُنه الأفكار

لقد غلبت سمة توجيه المتكلم والكاتب على بياني: العبارة والكتاب؛ إذ نص ابن وهب في البيانين على ضرورة توافر مجموعة من المقومات التي يستطيع بموجبها المتكلم أو الكاتب بلوغ غايته أو أداء مهمته. وعند تأمل خصائص التعليمات المتصلة بالتعبير الشفاهي والكتابي في ضوء ما تقدم في أصول الأفكار؛ يتضح بناؤها على استيفاء متطلبات المقام، وتثير هذه النتيجة التساؤل الآتي: هل يقتصر عائد الالتزام بتوجيهات ابن وهب على الفرد المتكلم أو الكاتب بعد استيفائه لمتطلبات المقام؟

إن الإجابة عن التساؤل السابق تسهم في الكشف عن كُنه أفكار ابن وهب. ولفهم حقيقة هذه التعليمات بصورة واضحة؛ يمكن النظر إليها من خلال ما أبان عنه الفيلسوف جون سيرل حول صعوبة التفرقة بين القصدية⁽¹²²⁾ الجماعية والقصدية الفردية، ورد القصدية الجماعية إلى القصدية الفردية، حيث قال: ((يظن معظم الفلاسفة أن هذا اللغز [المقصود من اللغز رد القصدية الجماعية إلى الفردية] لا يمكن حله بالصورة التي وضعته بها الآن، ويسعون إلى رد القصدية الجماعية أو قصدية «نحن» إلى القصدية الفردية أو قصدية «أنا» ... وأظن أن هذه الطريقة الكاملة في المعالجة التي تحاول رد القصدية الجماعية إلى القصدية الفردية زائد الاعتقاد المتبادل - هي طريقة ملتبسة ... ولكنني أود أن تتذكر أن الحياة الواقعية خير شاهد على أن القصدية الجماعية شائعة وعملية جوهرية بالفعل لوجودنا الحقيقي. انظر إلى أي مباراة كرة قدم واجتماع سياسي وأداء حفلة موسيقية، وسوف ترى القصدية الجماعية في الفعل .. قارن بين أداء الفرقة الموسيقية لسيمفونية بالأعضاء الفرادى في الفرقة الموسيقية وهم يؤدون أدوارهم في عزلة. حتى لو كان الأعضاء الفرادى بالمصادفة يتدربون جميعاً على أدوارهم بطريقة تصادف أن تكون متزامنة،

إلى درجة أنها تبدو سيمفونية، فلا يزال يوجد اختلاف حاسم بين قصدية السلوك التعاوني الجماعي وقصدية السلوك الفردي ... والصراع الإنساني في معظم صورهِ يتطلب تعاونًا. تأمل في مباراة ... أو انظر إلى اثنين من الفلاسفة يشتركان في مناظرة، لكي تحدث هذه الأنواع من الصراعات لا بد من أن يوجد مستوى أعلى من التعاون ... أعتزم بأن أعرف بطريقة تعسفية «الواقعة الاجتماعية» بوصفها أية واقعة تتضمن فاعلين أو أكثر لَديهما قصدية جماعية⁽¹²³⁾.

لقد توقف سيرل في النص السابق أمام مُعضلة القصدية مبيّنًا حاكمية القصدية الجماعية دون ردها إلى قصدية فردية في أية واقعة تتضمن شخصين أو أكثر، وقد اشتملت شواهدهُ المتنوعة على دلائل قاطعة بوجود القصدية الجماعية في فعل الفرد بوصفها ضربًا من أضرب التعاون المحقق للواقعة الاجتماعية كالمناظرة، وليس الغرض من إيراد نصه الحكم بإمكان رد القصدية الجماعية إلى الفردية أو عدم ردها، فهذا نمط من أنماط المسائل الفلسفية التي تخرجنا عن دائرة البحث، لكن الارتكاز على ما نظر له في حديثه عن حقيقة القصدية الجماعية يقود إلى القول: إن مُرتكز ابن وهب في عرضه لمتطلبات المتكلم والكاتب هو النظر في انعكاسات استيفاء المتطلبات، أو بمفهوم سيرل هو تحقيق القصدية الجماعية، من خلال إذكاء وعي المتكلم والكاتب بخطورة الدور المؤدى وعواقبه في بياني: العبارة والكتاب.

ويمكن من خلال عرض بعض تجليات اهتمام سيرل بالواقع الاجتماعي إدراكُ عمق ما رمى إليه ابن وهب في تنظيره، فقد أحصى جون سيرل سماتٍ خاصةً بالواقع الاجتماعي ذي الصبغة المؤسسية، من تلك السمات: خصوصية المفاهيم الاجتماعية الداخلة في النظام المؤسسي، من قبيل العلامات الرمزية المعتمدة كالنقود، ومن السمات أيضًا استخدام تعبيرات أدائية إنجازية من

شأنها التأسيس لواقعة من قبيل العبارات التي تقال في المحاكم عند النطق بالحكم، ومن تلك السمات وجود علائق بين المؤسسات المختلفة التي تعمل على تماسك المجتمع من خلال النص على عواقب الفعل، كالشراء والبيع وما يترتب عليهما من حقوق وواجبات، لا على مستوى العقد فحسب، بل على مستوى المؤسسات التي يناط بها محاسبة الطرف المُخل بشرائط العقد⁽¹²⁴⁾.

إن النظر في السمات السابقة المرتبطة بالوقائع الاجتماعية المؤسسية يفضي إلى القول باشتمالها على صبغة تنظيمية، وهي صبغة اتسمت بها أفكار ابن وهب الذي احتفى عند تناوله لبيان الكتاب بالعبارات الإنجازية وما يترتب عليها من عواقب، ولم يخل بيان العبارة عنده من الربط بالعاقبة وذكر انعكاساتها. أما فكرة الرمزية التي عرضها سيرل، فتتجلى لدى ابن وهب في عرضه للأحكام الفقهية القائمة على قواعد دينية متينة، بخاصة الداخلة في حيز الحقوق الشرعية كالزكوات.

وبناءً على ما تقدم يمكن القول: إن ابن وهب في توجيهه للمتكلم والكاتب انطلق من وعي بحاكمية القصيدة الجماعية وعاقبة ما يترتب عليها، ويظهر هذا الوعي بصورة بيّنة في معالجته لمسألتين في غاية الأهمية، تتصل الأولى منهما بمفهوم الكفاية الذي يمكن المتكلم من بلوغ غايته بالصورة المثالية، وتتمحور الثانية حول المؤسسة التي سادت في الزمن الذي عاش فيه وما شهدته من متغيرات في مستويات التخاطب والأعراف وكيفية مقاربتة لتلك المتغيرات، وسيتناول هذا الفصل المسألتين على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم الكفاية.

المبحث الثاني: المؤسسة ومفهوم التأشير.

المبحث الأول: مفهوم الكفاية

لقد ارتكزت معظم الأبحاث التي دارت حول رصد الأبعاد التداولية في كتاب البرهان في وجوه البيان - على إسقاط قوانين الخطاب لغرايس على بعض مباحث ابن وهب في باب العبارة. وقبل عرض إسقاط تلك القوانين، يمكن التعريف بها بصورة موجزة تكشف عن أصلها وغايتها، أما أصلها فيرتد إلى أحد فلاسفة اللغة وهو بول غرايس الذي درس المحادثة في ضوء المنطق، فاستنتج وجود مبادئ استلزامية أو بتعبير آخر قوانين بين المتحاورين تضمن التواصل والتفاهم، منها مبدأ التعاون الذي تكون فيه مساهمة المحاور في المحادثة موافقة لهدفه، وتتفرع من تلك المساهمة قواعد: منها: الكم وهي قاعدة قائمة على أن تكون المساهمة مساوية للمطلوب، ومنها الكيف وهي قاعدة تنص على أن المساهمة ينبغي أن تكون صادقة ومقنعة غير مفتقرة إلى الحجة، ومن تلك القواعد العلاقة وهي قاعدة تراعى فيها علاقة المقال بالمقام⁽¹²⁵⁾.

وقد عمدت الباحثة نزيهة رويينة إلى تطبيق غير قاعدة من القواعد السابقة المنبثقة عن مبدأ التعاون، ومن ذلك إسقاطها قاعدة الكم على نص ابن وهب الذي أوضح فيه في بيان الاعتبار أنواع البحث والسؤال من خلال استخدام أدوات الاستفهام: هل، ما، أي، كم، متى ... إلخ. والحق أن الباحثة لم تكتفِ بالقواعد السابقة، فقد تناولت مبدأ التأدب الأقصى الذي تبدو تجلياته في إسباغ صفة الأدب على الكلام، والتواضع وتجنب مواجهة السفهاء، كما تناولت مبدأ الإخلاص القائم على تقديم حقوق المخاطب على حقوق المتكلم دون الحط من مكانة المتكلم، واكتفت فيه بذكر ما أورده ابن وهب حول الدعاء وكيفية مخاطبة الله جل وعلا⁽¹²⁶⁾.

إنّ الناظر إلى تطبيق الباحثة للقواعد المتصلة بقانون التعاون - يستنتج وجهة معظم التطبيق؛ لتقاطع فحواه مع بعض مباحث ابن وهب، لكن سمة التقاطع دارت في حيز الفصل بين تلك المباحث الواقعة في أبواب البيان المختلفة دون النظر في مبدأ سائد في أفكار ابن وهب، إضافة إلى أن الحديث عن ضرورة الصدق في قاعدة الكيف يصطدم مع غير موضع في كتاب ابن وهب من قبيل تصوير الباطل بصورة الحق وعكسه، وكذلك الاكتفاء بشاهد واحد في تقديم المبادئ كدعاء الله تعالى في مبدأ الإخلاص، فالشاهد لا يكشف عن خصائص المبدأ ولا يسهم في بيان المراد من تقديم حقوق المخاطب على المتكلم دون الحط من مكانة الأخير، ويرتد هذا - بطبيعة الحال - إلى موضوع الباحثة القائم على رصد الأبعاد التداولية دون الكشف عن كنه الأفكار، أما موضوع بحثنا فيفرض علينا الكشف عن معيار يمكن من خلاله النظر في أفكار ابن وهب للإسهام في إظهار صبغتها الاجتماعية التداولية، وعليه يكون التساؤل: هل من الممكن الاكتفاء بمبدأ تداولي لرصد تلك الصبغة؟

ليس التعجل في الإجابة عن التساؤل السابق بالإيجاب والإقرار بضرورة وجود مبدأ سائد في الكتاب كله - بغاية هذا المبحث، لكن ترابط أبواب الكتاب يدفع إلى البحث عن معيار سائد فيه يسهم في تجلية كنه الأفكار؛ لذا لا بد من وقفة متأنية إزاء ما تركز عليه هذه المبادئ؛ أي: الأرضية الصُّلبة التي يريد ابن وهب لأفراد مجتمعه أن يقفوا عليها، ثم يمكن بعد ذلك النظر في إمكان انطباق بعض المبادئ أو عدم انطباقها على تنظيره، والقطع بسيادة مبدأ على آخر.

إنّ الأرضية الصُّلبة التي تتكون بعض قوائمها من تلك المبادئ المنبثقة عن قوانين الخطاب هي ما يعرف بمفهوم الكفاية، وهو مفهوم يتضمن نظاماً من المعرفة يمتلكه المتكلم أو المستمع المثالي بلغته، ويتنوع توصيف هذه الكفاية فيقال فيها: كفاية اجتماعية، ويراد منها المنظومة المعرفية التي

يمتلكها المتكلم ليكون قادرًا على استعمال اللغة بصورة مناسبة في الموقف الاجتماعي، ويقال في نوع آخر منها: كفاية بلاغية تداولية، وهي التي تتضمن مجموع المعارف التي يمتلكها المتكلم، ومن ضمنها المبادئ الخطابية كقواعد التكوين الجيد التركيبي الدلالي، وكقوانين الخطاب أو المبادئ الحوارية⁽¹²⁷⁾.

يتبين مما سبق أن الكفتيتن الاجتماعية والبلاغية التداولية ترتكزان على الاستخدام اللغوي المثالي المستقر في ذهن المتكلم، سواء أكان هذا الاستقرار نابعا من الوعي بالموقف الاجتماعي أم نابعا من المخزون المعرفي المتصل بالتركيب والجانب الحوارى، وهذا الارتكاز على الاستخدام اللغوى المثالى كان محل احتفاء ابن وهب في غير موضع من مواضع تنظيره في الجانبين: الجانب المؤسسى المتصل ببيان الكتاب، والجانب المعاشى المتصل بالمحاورات كما في بيان العبارة. وللنظر في انطباق مفهوم الكفاية على أفكار ابن وهب دون إغفال لمضمون المفهوم كقوانين الخطاب؛ يمكن تسليط الضوء على مسألة تشمل الجانبين المؤسسى والمعاشى، وهي مسألة تعامل ابن وهب مع الصورة التي ينبغى أن يتركها المتكلم عن نفسه بحسب موقعه في المجتمع، وبحسب وعيه بعاقبة انعكاس الصورة على مجتمعه، مع الأخذ بالحسبان المسلمات الدينية كالتقوى والقيم الأخلاقية كالصدق.

وفور النظر إلى المسألة في ضوء الموقع الاجتماعى يتبادر إلى الذهن رأس المؤسسة وهو الملك، وقد حظى باهتمام ابن وهب الذى دعا في بيان الكتاب إلى إخفاء الملك لحقيقة تدنى معرفته بالدين وحرصه عليه قياسا بمعرفة النساك وحرصهم، حيث قال: ((ولا ينبغى للملك أن يعترف للعباد والنساك بأن أحدا منهم أسدك منه بالدين، ولا أحذب عليه، ولا أشد تقصيا له منه، وأن لا يدعم من الأمر والنهي في نسكهم ودينهم، فإن خروج النساك من أمر الملك ونهيه عيب عليه وثلمة في سلطانه))⁽¹²⁸⁾.

إن الدعوة إلى تجنب الاعتراف بمحدودية معرفة الملك عند موازنتها مع معرفة النساك - تقصي التقوى في التعامل والصدق في الحديث؛ للحفاظ على صورة قائد المؤسسة وهو الملك، وهو الأمر الذي يعيدنا إلى حقيقة إسقاط قوانين الخطاب ومبادئها من قبيل الصدق والوضوح والتأدب الذي يرتبط التواضع به - على أفكار ابن وهب بصورة مباشرة حرفية دون النظر في سماته، وقد توقفت ذهبية الحاج حمو أمام إشكالية تطبيق قوانين الخطاب قائلة: ((لقد حددت الإشكالية المتعلقة بحالة تطبيق قوانين الخطاب وشروطها [الإشكالية تتصل بطبيعة الخطاب ونوعه]، والتساؤل يركز على مدى اعتبارها من مكونات البنية المتعلقة بالكفاءة اللسانية، أو من مكونات كفاءة بلاغية تداولية، مستقلة عما يتبلور في الناحية اللسانية، بينما من الناحية النفسية تظهر علامات المشاركة الفردية في المجتمع من حيث كون المتكلم (المخاطب) مشاركاً، وصادقاً، ومتواضعاً، ومتأدباً ... فهي إذن مرتبطة بما يدعى بـ«الذهنيات» أو «العقليات»، والكذب ضمنها قاعدة معيارية وذهنية أيضاً، ثم لا أحد يجهل أثر المجتمع في سلوكيات الفرد اللغوية ... إن إشكالية تطبيق هذه القوانين تطرح بالنسبة لكل قانون من قوانين الخطاب ... نقيضاً، ليس الشأن أن تكون شمولياً ولكن بالقدر الكافي فقط. الإكثار من التواضع كذلك غير مرغوب فيه مثلما تكون المبالغة في مدح الذات غير مرغوب فيها))⁽¹²⁹⁾.

لقد تنبّهت الباحثة إلى أن تطبيق قوانين الخطاب لا ينبغي أن يتم من خلال إقصاء طبيعة الخطاب، ولا من خلال عزل موقع القانون من الكفاءة البلاغية التداولية، ولا من خلال الغفلة عن نقيض القانون وأثره في رسم صورة المتكلم، ولا من خلال تجاهل قوة المجتمع في توجيه لغة الفرد والاتكاء على تلك القوانين، فالتطبيق - إذن - خاضع لعوامل يصعب مع استحضارها - الإسقاط الحرفي للقانون أو المبدأ، إن لم يتعذر الإسقاط؛ ومن ثم يكون النظر

إلى نص ابن وهب داخلاً في حيِّز الكفائيتين الاجتماعية والبلاغية التداولية، فمن خلال الكفاية الاجتماعية يدرك الملك الصورة التي ينبغي أن يرسمها لسلطانه في عيون رعيته، ومن خلال الكفاية البلاغية التداولية يتخيّر التركيب الأنسب لمحادثة النساك والعباد، أما إسقاط مبدأ من مبادئ قوانين الخطاب عليه كالصدق أو الوضوح، فمخرج لتنظيره من إطار أفكاره.

وإمعاناً في بيان أثر أفكار ابن وهب في رسم الصورة وتوظيف الكفائيتين؛ نقف إزاء منظرٍ معاصر له وهو قدامة بن جعفر الذي عرض في كتابه «الخراج وصناعة الكتابة» لما ينبغي أن يكون عليه الملك، حيث قال: ((فينبغي للملوك الرجح أن يعدلوا عنه، وينتفوا منه فإنه يكفي إذا كانت معه الخلائق التي قدمناها أن يعظم بها خطره ويجزيه أن يكرم من أجلها، فإن الكبر يكسب صغراً ومقتاً، والتواضع يجلب لمستعمله كبراً ووداً. وقد قالت حكماء الفرس: التواضع مع السخف والبخل - أحمد من الوقار والسخاء مع الكبر ... وقالوا: إن أصل التكبر إعجاب المرء بنفسه، ووضعه إياها الموضع الذي يتزيد فيه على حقه، وذكروا أن ذلك غاية التكدر، والبلوغ فيه نهاية حال المتزيد ... والمنزلة المتناهية في الكذب هي منزلة من يكذب باعتقاده؛ لأنه يعتقد في نفسه ما لا يجده منه غيره ... فإن كان الكذاب مذموماً، فإن المرائي أذم منه ... وإذا كان الملك أولى الناس بالبعد عن الكذب باللسان، وأزيد من ذلك أن يبعد عن الكذب بالفعال، وأزيد منهما أن يكون كاذباً بالاعتقاد الذي ينضاف إليه الكذب باللسان والفعال، وواجب عليه أن ينفي العجب بالتواضع، ويغني عن الكبر بلين الجانب؛ لأنه لا شيء أن تقابل النعمة كلما عظمت بالشكر ... كما كان من أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم))⁽¹³⁰⁾.

لقد دار نص قدامة حول صفة واحدة ينبغي لديه على الملك تجنبها هي: الكبر؛ لكونها باعثةً على الكذب والرياء ومبعدةً للتواضع ومتضمنةً للعجب

ولجود النعم التي من الله بها على الملك، وقد حمل نصه تفصيلاً في أنماط الكذب وتدرجاً في تصنيفه من حيث جدارته بالذم، كالكذب باللسان والكذب بالفعال والكذب بالاعتقاد، واختتم بدعوة صريحة للاقتداء بالنبي - عليه الصلاة والسلام - بشكره للنعم وتواضعه. والنظر إلى هذا النص في ضوء مبادئ ناشئة عن قانون تداولي كمبدأ الصدق - متاحٌ ممكنٌ قابلٌ للتطبيق خلافاً لنص ابن وهب، فالطابع الديني غالب على نص قديمة في حديثه عن شكر النعم والقدوة النبوية والتواضع المغاير للكبر، على حين أن الطابع الاجتماعي المسيطر على نص ابن وهب في بيانه لانعكاسات صورة الملك أمام رعيته وتجنبه لأي مطعن في استحقاقه للملك، وإن كان حقيقياً.

إن الموازنة السابقة بين مسلكي ابن وهب وقديمة في معالجة قضية سلوك الملك أو هيئته أمام رعيته - قد تحمل قارئها على إقصاء قوانين الخطاب أو المبادئ الناتجة عنها من حيّز عرض ابن وهب، وهو حكم لا ينبغي أن يعمم دون تتبع تناوله لتجنب قول الصدق أو الكذب في مواضع أخرى، فقد تأرجحت نظرته إلى الكذب وفقاً لما ينظر له، إذ إنه في مطلع بيان العبارة أشار إلى أن الكذب على ثبات قبحة في العقل والشريعة جائز إن أريد به الصلاح العام، واستدل على ذلك بروايات تدعم فكرة الإصلاح⁽¹³¹⁾.

والحق أن هذا التأرجح المقيد بالصلاح العام لا يفهم حق الفهم دون النظر إليه في ضوء مفهوم الكفاية، اجتماعية أكانت أم بلاغية تداولية؛ ففي باب اختيار الرسول الناقل لرسالة مختاره أقصى ابن وهب صفة الكذب قائلاً: ((وعليه [أي: على المرسل] أن يتخير من الرسل من لا يكون فيه العيوب التي نذكرها، وهي ... الكذب: فإنه مجانب للإيمان، وليس لكذب رأي، وإذا اعتمد الإنسان في أمره على من يكذبه كان في ذلك شينه وعطبه))⁽¹³²⁾.

إن انعكاس الاختيار الخاطئ للرسول متصلٌ بالصورة التي يريد المرسل ترسيخها لدى مستقبل رسالته، فالرسول الكاذب من حيث الكفاية الاجتماعية لم يراعِ الموقف الاجتماعي الذي يفرض عليه أمانة نقل الرسالة دون تزيد أو نقصان، وينسحب هذا على مختار الرسول الذي لم يراعِ إسقاط معيار الصدق وتجنب الكذب على رسوله؛ حتى يدفع عن نفسه عاقبة الذم التي ستلحقه من جراء اختياره، وكذلك الأمر في الانعكاس على المجتمع الذي سيصبح تقبله للرسائل - حال التساهل مع صفة الكذب في الرسول - مشوبًا بشكوك حول صدق مضامينها ودقتها.

وقد ظل التنبيه على عاقبة ارتباط التساهل بالكذب حاضرًا لدى ابن وهب في باب أدب الحديث حيث قال: ((وَأَنْ لَا يَتَهَاوَنَ [أَي: المتحدث] بِالْكَذِبَةِ تَحْفَظَ عَلَيْهِ فِي الْجَدِّ أَوْ الْهَزْلِ؛ فَإِنَّهَا سَرِيعَةٌ فِي إِبْطَالِ مَا يَأْتِي مِنَ الْحَقِّ. وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((إِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ الْكَذِبَةَ فَلَا يَزَالُ بِهَا حَتَّى يَصِيرَ عِنْدَ اللَّهِ كَاذِبًا)) ... وليستحي من تكذيب صاحبه في حديثه، وإن كذب فأراد تنبيهه على كذبه، تلطف له في ذلك بالطف القول؛ فإنه يجمع بذلك البقيا على مودته وقضاء حقه في التأتي لإصلاح خلقه))⁽¹³³⁾.

من الواضح أن ابن وهب في النص السابق راعى حساسية الصورة المراد رسمها للمتكلم ودقة تكوينها، فساوى بين كذب المتكلم حال الجد والهزل من حيث اتصاله بصورة الكاذب لدى المجتمع؛ حتى يزيل عن المتكلم سمة العلوق بدائرة الكذب على إطلاقه، ويبقي على صورة يمكن لمخاطبه من خلالها تقبل مضمون كلامه والنظر فيه دون إسباغ تلك السمة عليه، وقد أتبع هذه المساواة بين الجد والهزل - بحديث للنبي - عليه الصلاة والسلام - يدعم فيه عاقبة تتابع الكذب بصورة تنفر المتحدث منه.

أما ختام النص، فقد عكس فيه ابن وهب موقع المتكلم، فصيّره سامعاً لكذب صاحبه، وبيّن ما يفرضه هذا الموقع من الانطلاق من الحياء والتلطف في كشف الكذب، وما يحققه من الإبقاء على الصلة بين المتكلم وصاحبه من زاوية، وقضاء حق الصديق - وهي مسألة شُغل بها وصدر بها كتابه - والإسهام في تقويمه من زاوية أخرى.

وكلا التوجيهين الناهي عن الكذب والداعي إلى التلطف في التعاطي مع صاحبه بحسب موقعه الاجتماعي - متصل بالكفاية الاجتماعية والبلاغية التداولية، فصيافة التركيب المناسب الذي يمكن من خلاله التعبير عن جدية المتكلم أو هزله تلزم كفاية بلاغية تداولية تحول دون رسم صورة مغايرة لمراد المتكلم، والوعي الناتج عن كفاية اجتماعية بطبيعة الموقف يفرض التمهّل في تكذيب الصديق والتلطف في كشف ذلك له، وبناءً على ما سبق يكون التساؤل: أليس وقوع التوجيهين في باب أدب الحديث كفيلاً بإسقاط مبدأ الصدق أو الإخلاص عليهما؟

إن وقفةً متأنيةً إزاء خصائص بعض المبادئ التداولية كالصدق والإخلاص والوضوح ستسهم في بلورة الإجابة عن هذا التساؤل، وفي حسم إمكان تطبيق تلك المبادئ على أفكار ابن وهب بصورة عامة وخاصة كما في باب أدب الحديث، والحق أن هذه الوقفة المتأنية الحاسمة قد تمت علي يد طه عبد الرحمن الذي بيّن أن مبدأ الصدق ذو ثلاث جوانب؛ هي: القول، والعمل، ومطابقة القول للعمل؛ وأن هذه الجوانب تجعل أسباب التقارب بين المتكلم والمخاطب تتزايد. أما مبدأ الإخلاص القائم على تقديم المتكلم لحقوق المخاطب على حقوقه، فيصب في ازدياد المنافسة في عامل التخلّق، فكلما زاد أدب المتكلم، دعا ذلك المخاطب إلى الزيادة. وقد توصل طه عبد الرحمن بعد عرض تفصيلي لغير مبدأ من مبادئ التواصل إلى أن مبدأ الإخلاص هو الأصل الذي تقرره الممارسة التراثية الإسلامية⁽¹³⁴⁾.

من الممكن إذن بناءً على ما أقره طه عبد الرحمن إسقاط مبدأ الإخلاص على توجيه من توجيهي ابن وهب؛ فقد تنازل المتكلم عن حقه وقدم حق صاحبه وتلطف، ولم يعبر عن عدم قبوله لكذبه بوصفه خداعاً، أو امتعاضه منه أو احتقاره لشأن سالكه. أما التوجيه الأول المتضمن لعدم التهاون بالكذب حال الجد والمزاح، فمبني على حفظ حق المتكلم لا المخاطب، فالمتكلم في إحجامه عن الكذب حال الهزل - قد حفظ سمعته من الالتصاق بتلك الصفة، وأي حمل لإسقاط مبدأ الإخلاص في هذا الشاهد سيعد متكلفاً، فلو حملناه على أن المتكلم تنازل عن حقه في الترويح عن المخاطب باستخدام الهزل، لما انطبق الأمر.

إن ما تقدم كفيل ببيان إمكان إسقاط مبدأ من المبادئ التداولية على جزء من التنظير لا على أفكار ذات بعد اجتماعي واضح كأفكار ابن وهب، وإذا كان ما تقدم من شواهد قد بني على الكفاية بنوعيتها وتضمن علاقة الملك بالرعية وعلاقة الصديق بصديقه، فإن وقفة أمام شاهد ختامي لهذا المبحث يتصل بتعامل الإنسان مع عدوه سيسهم في النظر في انطباق مفهوم الكفاية على أفكار ابن وهب مع النظر في إمكان انطباق المبادئ كمبدأ الإخلاص الذي انطبق من قبل على الشاهد الأخير.

لقد أشار ابن وهب في باب حفظ السر إلى علاقة الإنسان بعدوه وكيفية التعامل معه في موقف خاص يطلب فيه العدو الاستشارة، حيث قال: ((وإن استشارك عدوك في أمر فانصح له فيه، فإنك تجمع بذلك مع تأدية الأمانة شيئين:

أحدهما: أن يكون عدوك عاقلاً، ويراك قد اجتهدت في نصحه، فيتبين عقلك وفضلك، وربما كان ذلك سبيلاً إلى نزوعه عن عداوتك ورجوعه إلى تلافيك واستقالتك.

والآخر: أن يكون عدوك جاهلاً بموقع النصيحة ومخارج الرأي، وهو مع ذلك معتقد لعدواتك، فيتيقن أنك تغشه فيما تشير به، فربما خالف مشورتك بجهله بصحتها، وقد محضته النصيحة فيها، فإذا فعل ذلك فقد أهلك نفسه، وأراحك من عداوته، وكنت موفوراً وعند ذوي العقول مشكوراً⁽¹³⁵⁾.

إن عدم اكتفاء ابن وهب في النص السابق بما انطلق منه في ترغيبه للمتكلم من فكرة تأدية الأمانة - يدل على عدم فاعلية الباعث وحده في حث المتكلم على تقبل دعوته لنصح عدوه. وعند النظر في الشئيين اللذين سيتحققان حال إخلاص المتكلم في نصحه لعدوه، يتبين اشتراك عاقبتهم في إبعاد العدو عن طريق المتكلم، ففي الأمر الأول سيدرك العدو عدم استحقاق المتكلم لعداوته وسيحجم عن الاستمرار فيها، وفي الأمر الثاني سيخالف النصيحة ظناً منه أنها مكيدة يريد المتكلم أن يوقعها بها؛ فيعاكسها ويهلك نفسه.

وتقود إعادة قراءة دعوة ابن وهب للمتكلم في نصيحة العدو في ضوء مبدأ الإخلاص - إلى القول: إن أداء الأمانة هو المعيار الذي ينطبق عليه المبدأ، فقد تجاوز فيه المتكلم ما ناله من أذى عدوه وسما إلى مرتبة أخلاقية عليا حملته على نصح ذلك العدو والإحسان إليه على الرغم من إساءته. أما عن الشئيين المغربيين اللذين يتحققان بصحبة أداء الأمانة، فطابعهما - وإن انبثق عن أداء الأمانة - يغلب عليه الجانب النفعي المنصب في مصلحة المتكلم؛ إذ إنه سيحمد على فعله ويتخلص من عداوة عدوه دفعة واحدة، فلا يمكن إذن خلوص التنازل التام من الجانب النفعي. وعليه، فإن مبدأ الإخلاص - وإن انطبق جزئياً في غير موضع - لا يمكن تعميمه لقراءة أفكار ابن وهب.

أما ما ظل حاكماً على هذا الموقف وما سبقه من عدم اعتراف الملك واختيار الرسول وعدم التهاون في الكذب حتى حال الهزل، فهو تحقُّق الكفاية الاجتماعية والبلاغية التداولية، فعرض ابن وهب للتعامل مع هذه المواقف

الاجتماعية المختلفة بُني على تهيئة أرضية صُلبة، من شأنها أن تمد المتكلم بمعارف متصلة بأداء الكلام بصورة مطابقة للموقف وبعاقبة الإقبال على الفعل المخوف اجتماعياً؛ حتى يستطيع من خلال تلك المعارف تجاوز تلك المواقف على دقتها وحساسيتها، وليست تلك المعارف إلا ضرباً من أضرب الكفاية التي سعى ابن وهب من خلال توظيف أفكاره إلى تحقيقها، وإن غلب عليه الارتكاز على الجانب الاجتماعي منها.

المبحث الثاني: المؤسسة ومفهوم التأشير

إن المنظر الراغب في عرض أفكاره لا يستطيع أن يرسّي قواعده دون وجود ثوابت تعينه على التحرك في إطارها، ومن تلك الثوابت التي انطلق من استقرارها ابن وهب وأولاها اهتماماً كبيراً بخاصة في البيان الأخير من كتابه - النظام المؤسسي كدواوين الملك وما يتفرع عنها، وما يحويه هذا النظام من تراتبية تفرض على المنتسب إليه الوعي بها ومراعاة قواعدها. وقبل النظر في الشواهد التي يظهر فيها اتكاء ابن وهب على رسوخ المؤسسة في تنظيره، يحسن عرض علة بقاء المؤسسة واستمرارها وأهم خصائصها.

لقد أشار جون سيرل إلى أن استمرار الوقائع المرتبطة بالمؤسسة يرتد إلى أن أعضاء المجتمع قبلوا تلك الوقائع واعترفوا بها. ويقصد سيرل بالوقائع المرتبطة بالمؤسسة ما ينتج عنها من أحكام وقوانين وتنظيمات، ويكون ما يخرج عن المؤسسة مكتسباً بشكل من أشكال التعبير اللغوي المكتوب أو المنطوق. أما عن قبول أعضاء المجتمع لتلك الوقائع، فمبني على وجود منزلة عليا كالملكية، ويكون رفض أولئك الأعضاء لتلك المنزلة باعثاً على سقوط المجتمع. ويرتبط تحقق المنزلة لديه بما يعرف بالمؤشرات الدالة عليها؛ أي: إن توقيع صاحب المنزلة الرفيعة التي تهئ له إصدار القوانين - على سبيل المثال - يعد مؤشراً من مؤشرات المنزلة، وكذلك الشأن في تعبير صاحب المنزلة بصيغة مؤسسية معينة، سواء أكانت مكتوبة أم منطوقة، وتحقق هذه المؤشرات الدالة على المنزلة دوراً جوهرياً هو توفير المقومات التي بموجبها تتجلى الواقعة المرتبطة بالمؤسسة⁽¹³⁶⁾.

ليست الغاية من عرض توصيف سيرل للمؤسسة وخصائصها - تطبيقه على تنظير ابن وهب، لكن إدراك مقدار ما تفرضه طبيعة المؤسسة على أعضاء

المجتمع في مخاطبة المنتمين إليها هو الأمر الذي ينبغي استخلاصه والتركيز عليه، ويمكن القول: إنه أمر داخل في حيز المؤشرات الدالة على المنزلة على حد تصنيف سيرل، على الرغم من أنه لم يفصل القول بها وارتكز على جانب صاحب المنزلة لا مخاطبه، وقراءة تنظير ابن وهب في ضوء هذه المؤشرات اللازمة لمفهوم المؤسسة - ستسهم في إيضاح وجهة أفكاره الاجتماعية التداولية.

لقد بلغ احتفاء ابن وهب بطبقات المجتمع في البيان الرابع - بيان الكتاب - ذروته، ويظهر الاحتفاء بصورة جلية في الباب الذي عقده لبيان ما يحتاج المحرر إلى استعماله؛ إذ استهل الباب ببيان ضرورة معرفة المحرر بالمراتب الثلاث للمكاتبين: مرتبة من فوقه، ومرتبة نظيره، ومرتبة من دونه. وقد بنى المرتبة العليا [مرتبة من فوق المحرر] على الجانب المؤسسي، إذ تضمنت لديه الخليفة ووزيره ومن يعد نظيراً للوزير، والأمراء ومن جرى مجراهم، ثم الرؤساء من أصحاب الدواوين والعمال⁽¹³⁷⁾.

وبناءً على تحديد الأعضاء المنتمين إلى المؤسسة، فصل القول ابن وهب بطرائق مخاطبتهم، حيث قال: ((وقد كانت المكاتب في القديم على ترتيب مرتبة الناس واستحسنوا غيره، وجرت بذلك عاداتهم. ثم خولف بعض ذلك في زماننا هذا، ولم يكونوا في الزمان القديم يستعملون كثرة الدعاء، ولا المخاطبة بالسيادة ... وكانوا يدعون للخلفاء والأمراء وولاة العهود والوزراء بـ «أبقاه الله»، و«أكرمه الله»، و«أعزه الله» ونحو هذا، حتى كان أول من غير هذا ... أبو أيوب - رحمه الله - فإنه قال: «إذا قلت أمير المؤمنين أعزه الله، أو أكبره الله، أو أيده الله، فإنه قيل له: «عزيز»، أو: الله قد أكرمه بخلافته. ولربما ينبغي أن تسأل له إدامة ما وهب له فتقول: «أدام الله تأييده وعزه وكرامته». واستحسن الناس ذلك من قوله، وأخذوا به من بعده، ورتبوا الدعاء على ما رتبته⁽¹³⁸⁾.

إنَّ مسلك ابن وهب في عرض المكاتبه بحسب مراتب الطبقات - اتسم بثلاث سمات: الأولى التّأصيل الزمني للعبارات المستخدمة في المكاتبه وموازنتها بزمّنه الذي عاش فيه. والثانية الاتكاء في رصد التغيير الطارئ على العبارات - على استخدام علمٍ مُعتبر في الكتابة كأبي أيوب. والثالثة معيار شيوع التغيير، وهو استحسانُ الناس له وجريان كتاباتهم عليه. وتلك السمات الثلاث المتصلة بما تفرضه الطبقات تبعث على التساؤل: هل من الممكن الاستغناء عن سمة منها في العرض كسمة التّأصيل الزمني أو استحسان الناس؟

تكمّن الإجابة عن التساؤل السابق في الكشف عن الغاية من بناء العرض على تلك السمات. وللتوغل في أهمية سمات التواصل بصفة عامة، سواء أكانت كتابية أم شفاهية، مع أخذ البعد الاجتماعي بالحسبان؛ يمكن التوقف أمام مصنّف «التواصل الجديد»، وهو كتاب حرره غير باحث في رحاب مدرسة بالو ألتو في سان فرانسيسكو، وقد عُرِفَت هذه المدرسة بتناول ظاهرة التواصل البشري من زاوية تداولية اجتماعية، وبالتأصيل للمبادئ التي تشكل التفاعلات البشرية، ومنها أربعة مبادئ:

- 1- مبدأ الكلية الذي ينص على أن المجموعة البشرية ليست جمعاً من أفراد معزولين، بل ثمة حركية خاصة بينهم تُنتجُ التفاعل المفسر لتصرفاتهم.
- 2- مبدأ التغذية الراجعة القائم على كشف العلاقة بين السبب والنتيجة وتصنيف التغذية الراجعة تصنيفاً إيجابياً يعمّق من استخدام الظاهرة الوارد في الكلام، أو سلبياً يقلل من تلك الظاهرة.
- 3- مبدأ المماثلة، وهو مبدأ قائم على فكرة التوافق مع المحيط للمحافظة على هويته، وللعمل على ديمومة النسق الذي قد يخضع للتحويل إن لم يسعَ محيطه إلى المحافظة عليه.

4- مبدأ التوازن الغائي، وهو مبدأ يرتكز على غاية النسق في اشتغاله الآني لا في أصوله التاريخية؛ فلكي يفهم النسق لا بد من النظر في آثاره التداولية وفي دلالة سياقه⁽¹³⁹⁾.

إن النظر إلى نص ابن وهب في ضوء المبادئ الأربعة - يفضي إلى استنتاج عدم انطباقها التام على تنظيره وإن تقاطعت معه، وليس الحديث هنا عن المبدأ الأول بما فيه من فكرة تفاعل الأفراد وفق حركية خاصة لا يمكن عزلها عن المجتمع؛ إذ إن التفاعل متحقق في أفكار ابن وهب، ولكن عن المبادئ المتبقية المرتكزة على مراعاة الزمن والمحيط والتركيز عليهما دون استدعاء الأصول التاريخية، وهو الأمر الذي تضمنه نص ابن وهب، بل وسار عليه في عرض هذا البيان، فلم يشرع بصورة مباشرة في بيان السائد في محيطه والمعتبر في زمنه، وعمد إلى العودة في المكاتبات السابقة لزمنه، ثم رصد نقطة التحول فيها عند ذكره لاستخدام أبي أيوب وشيوعه بعد ذلك، وهذا لا يعني أنه لم يراعِ زمنه ولا محيطه؛ إذ إنه بعد التأصيل الزمني بنى عرضه على استحسان المحيط وهم الناس في زمنه.

ومما سبق يتبين أن اعتماد ابن وهب معيار التأصيل الزمني للمكاتبات قبل الولوج في تفاصيلها - مبنيٌّ على التوطئة المثلى لما استقر في زمنه؛ لذا يمكن القول: إن سمات ابن وهب في العرض - كما تقدم - وهي: التأصيل الزمني، والالتكاء على علمٍ معتبر، واستحسان الناس - متماهية مع أفكاره الرامية إلى الإسهام في تنظيم مجتمعه والمحافظة على مؤسساته؛ ومن ثم فإن تجاهل التأصيل التاريخي والتوقف أمام ما حواه من تغيير مفصلي دون استغراق فيه - سينزع عن محيطه صفتي التجذر والامتداد، وسيغيّب مسوغ استحسان الناس في زمنه، فضلاً عن هوية مجتمعه وهي النقطة الواردة في مبدأ المماثلة لدى مدرسة بالوالتو.

ولحساسية معيار استحسان الناس؛ أثر ابن وهب التفصيل على الإجمال في عرضه لمكاتبة الطبقات مع بيان علة هذا الاستحسان؛ حتى لا يبدو صادراً عن هوى من جهة، وحتى يسبغ عليه المنحى البلاغي في التناول من جهة أخرى، حيث قال: ((فمن كانت رتبته عالية، كانت مكاتبته: «أطال الله بقاءه». ومن كانت رتبته دون ذلك، كانت مكاتبته: «مد الله في عمرك»، ومن كانت مرتبته دون ذلك، كانت مخاطبته: «أبقاك الله»، وإنما صارت «أبقاك الله» دون ما تقدمها؛ لأنه يسأل له «بقاء» قل أو أكثر، فصارت «مد الله في عمرك» أكثر من ذلك؛ لأنه قد سأل أن يمد له في ذلك، وقد يمد مدًّا لا يطيله، فإذا سأل أن يطيل بقاءه، فقد سأل أكثر ما يسأل في البقاء. ثم يلي ذلك بـ «أدام عزه» لمن مرتبته عالية. وبـ «أعزه الله» لمن مرتبته دون ذلك. وجعل الإنسان العز تالياً للبقاء؛ لأن أول ما ينبغي أن يسأل الله - عز وجل - للإنسان بعد البقاء العز؛ ولذلك قيل: «الموت في قوة وعز - خيرٌ من الحياة في ذلة وعجز» ... ثم يلي ذلك بالتأييد على هذا الترتيب. وجعل السلطان وحده وأولياءه الذين يحتاجون إلى التأييد، ويقع لأمثالهم، ولا يجعل لغيرهم. وأسقط من مكاتبات النساء وإن جل محلهن ومن مكاتبات أهل الذمة؛ لأن التأييد من الله - عز وجل - لا يقع لأمثالهم))⁽¹⁴⁰⁾.

لقد برز في النص السابق احتكام ابن وهب إلى مقدار علو رتبة المتلقي، ويظهر الاحتكام بصورة جلية في تصنيفه لانطباق عبارة: «أبقاك الله» على صاحب المرتبة الدنيا، ثم ببيان أن السؤال لصاحب المرتبة الوسطى بالمد في العمر يعد أدنى من عبارة صاحب المرتبة العليا؛ لكون المد في العمر غير مقيد بفترة زمنية طويلة، كما في تعبير: «أطال الله بقاءه»، وهو بهذا التسويع للعبارات ينطلق من تصوّر حذر إزاء ما رسخه من قبل في عرض أفكاره حول مكانة صاحب المرتبة العليا في المجتمع.

ومن البين أنه في جميع ما تقدم مستحضر للمبنى البلاغي لأفكاره وهو المقام، مع توازن في التعامل مع بعدين مهمين: البعد الديني والبعد الاجتماعي، أما البعد الديني فهو الأكثر وضوحاً من خلال استثناء أهل الذمة من التأييد الذي خص به السلطان وأولياءه؛ فاتصال المعيار بالدين الإسلامي واضح في هذا الاستثناء، على حين أن البعد الاجتماعي يظهر باستثناءه النساء من مسألة التأييد أيضاً، فهذه الإشارة تشي بعلو مكانة النساء في مجتمعه وبتبوئهن مناصب عليا تدخلهن في حيز المكاتبات، لكنها لا تخلو في الوقت نفسه من نظرة معينة إليهن حملته على استثناءهن.

إن هذه النظرة إلى النساء لا تعني تصنيفها تصنيفاً متدنياً يزدريها، فليست هذه السمة من سمات تنظير ابن وهب للمكاتبات ولا عرضه لأفكاره، ولكنها نظرة متصلة بخصوصية وقع عبارات معينة سائدة على جنس النساء اللائي لم يألفن وقوعها في هذا المقام؛ أي: إن ابن وهب بوصفه منظراً - انطلق من التعامل مع المتغيرات بصورة عميقة لا سطحية، فلم يسقط السائد في المكاتبات الرجال على النساء دون اعتبار للخصوصية، ويظهر هذا الاعتبار بصورة جلية في نصه الذي قال فيه: ((ولما كانت الدول في كثير من الأزمان، وبخاصة زماننا هذا قد علت عليها النساء، وصار الرؤساء فيها الخدم والإماء، وكانت لهم أوضاع في المكاتبات وسنن في الدعاء والمخاطبات، متى خالفها مخالف نسبوه إلى قلة الفهم ونقص العلم - احتجنا إلى ذكر جمل من ذلك وإضافتها إلى هذا الباب. فمن ذلك أنه لا يدعى لهن بالكرامة ولا السعادة؛ لأن كرامة المرأة وسعادتها موتها عندهن. ولا يقال لهن: «وتم الله نعمته عليك»؛ لأنهن يتصوّن أن يكون شيءٌ عليهن، ولا يخاطبن بـ «جعلني فداك» ولا «قدمني قبلك»؛ لأنهما يجريان مجرى المغازلة والمهازلة. ولا يقال: «بلغني أمني فيك»، ولا «كان هذا تقدير فيك» لاستقباحهن أن يكون شيءٌ فيهن. وقد رأيت شيخنا أبا الحسن

علي بن عيسى - رحمه الله - ي كاتب أم المقتدر فيتخلص في مكاتبتها من هذه الألفاظ المنكرة عندهن لما ظهر من إنكارهن ذلك على حامد وأمثاله، والسعيد من اتعظ بغيره))⁽¹⁴¹⁾.

لقد سوَّغ ابن وهب عرضه لمسألة مكاتبة النساء بعلوهن في زمانه وفي غيره من الأزمان، وهو تسويغ لا يخلو من تعريض بدم ما آل إليه الأمر، لكن هذا التعريض بالنذم لم يتضمن دعوة إلى تغيير واقع المجتمع، بل تلتته توجيهات متصلة بالتأقلم معه⁽¹⁴²⁾؛ لما له من عواقب منها إسباغ صفة الجهل على غير المتأقلم، ومنها اصطدام بسلطة عليا بطشت من قبل بمن اصطدم بها، فابن وهب كمنظر بلاغي يتعامل مع التغييرات الاجتماعية ولا يفرض بديلاً عنها، وهو الأمر الذي يفسّر تبنيه وجهة نظر المرأة في هذا النص من حيث وقع العبارة عليها، فتارة تحمل لديهن لفظة «الكرامة» على أن المتكلم أراد لها الموت، ويحمل الأمر على المغازلة تارة أخرى، إضافة إلى حساسيتهن إزاء أن يكون شيءٌ عليهن أو فيهن، ولم يخلُ نصه من السمة المسيطرة عليه وهي الاستعانة بحدث تاريخي يعضد تنظيره، وهو إشارته إلى أم المقتدر وتمكنها من مقاليد الأمور إبان حكم ابنها، وليست العبارة الأخيرة الداعية إلى أخذ العبرة في نصه إلا شاهداً على تمكنهن وطغيانهن.

ويقود النظر إلى ما صنعه ابن وهب في التعامل مع المتغيرات إلى التساؤل حول أهمية التكيف مع تلك المتغيرات، وحول إمكان تجاهلها أو رفضها من زاوية المنظر الراصد لها، والحق أن الدراسات الحديثة انتهت إلى أن انعكاس العوامل الاجتماعية على نظام اللغة - أمر متحقق، فلا يمكن للمنظر إقصاء تلك المتغيرات لكونها مخالفةً لاعتقاده أو رأيه، ويشير إلى هذا كل من زينايدا بوبوفا ويوسف ستيرنين، حيث نصا على أن علة التغيرات في التعبير وما يعتريه من تطور - ترتد إلى عوامل متعددة، من أهمها اختلاف من يتقصد بعض المهن؛

إذ قالوا: ((ترتبط صفة الظاهرة النحوية بكون الكثير من المهن كانت في السابق ذكورية بحثة خالصة، أما الآن فصارت تقوم بها النساء كذلك))⁽¹⁴³⁾.

إن ارتباط التعبير النحوي التركيبي في التغيير الذي طرأ على تقلد النساء لبعض المهن - ينسحب على ما تلزمه تلك المهن من اعتبارات خطابية؛ ومن ثمَّ فإن تناول ابن وهب لتلك الاعتبارات قائم على وعيه بضرورة الإحاطة بمقتضياتها؛ حتى يُمكن قارئ أفكاره منها ويهيئ له الوسائل التي بموجبها يبني خطابه بعد مراعاة حاكمية الطبقات في المجتمع.

ولم يقتصر تنظير ابن وهب على التفصيل في العبارات الموجهة للمتلقى، بل تجاوزه إلى اختيار الضمائر التي يخاطبُ بها؛ إذ بنى توجيهه على الضمائر كالكاف والهاء عند تناول للمرتبة الثانية من الطبقة العليا كالأمراء ومن جرى مجراهم قائلًا: ((أما الطبقة الثانية من المرتبة العليا، فقد وقع اصطلاح الناس في هذا الوقت على مكاتبة الأمراء منهم بثلاثة أدعية:

فأعلاها: «أطال الله بقاء سيدنا الأمير».

والثاني: «سيدي، الأمير».

والثالث: «الأمير» بلا سيادة.

فإن قلت: «سيدنا الأمير» اختصرت الدعاء.

وأما من ليس بأمير وله رئاسة تداني الوزارة، أو الإمارة، أو كان وزيراً أو أميراً، فصرف مخاطبته «سيدنا» وباللهاء، فتقول: «أطال الله بقاء سيدنا وأدام عزه»، وكلما عظم محله يقصر الدعاء له ... ودون هذا: «أطال الله بقاء السيد»، ثم: «يا سيدي ومولاي ورئيسي» وهذان يخاطبان بالكاف. وإن كان المخاطب قاضياً خوطب بالقاضي وباللهاء، فقول: «أطال الله بقاء القاضي وأدام عزه». فإن نقصت منزلته عن ذلك خُوطب بـ«أطال الله بقاءك أيها القاضي»⁽¹⁴⁴⁾.

إن أول ما استهل به ابن وهب نص هو الإشارة إلى ما اصطلح عليه الناس حول المكاتب في زمنه، وهو بهذه الإشارة لم يخرج عن الإطار الذي ارتضاه من قبل وهو ما جرى عليه الناس، لكن هذا النص حوى تفصيلاً في استخدام الضمائر المتصلة؛ بناءً على علو المرتبة المهنية الاجتماعية التي تفرض المكاتب بصيغة الجمع والغيبة، ودنوها الذي يفرض المكاتب بصيغة الأفراد والخطاب.

وعند النظر في التفصيل السابق؛ يتبين تقاطعه مع مفهوم التأشير التداولي أو ما يعرف بالإشارية الاجتماعية، وهو مفهوم قائم على تشفير المنزلة الاجتماعية للمتكلم أو المخاطب أو كيان ثالث يشار إليه، ويكشف هذا المفهوم عن العلاقة الاجتماعية القائمة بين أطرافه، ويتضمن تشفيره للطبقة الاجتماعية والجنس والمهنة، ويتم ذلك عن طريق الضمائر وصيغ المخاطبة وعبارات التبجيل واختيار المفردات؛ لبيان المنزلة الاجتماعية لأطراف الخطاب، ويكشف الاستعمال اللامتناظر بين أطراف الخطاب عن انعدام توازن القوى والمنزلة الاجتماعية، ويدخل مفهوم التأشير أو الإشارية الاجتماعية في حيز الفعليات الاجتماعية، وهي حقل بحثي مبني على دراسة منظمة لاستعمال اللغة في المجتمع والعوامل المتحركة في ذلك الاستعمال، ويركز على غير موضوع منها التأشير، ومنها الأعراف الاجتماعية، ومنها القوانين الخطابية وقواعدها كالتأدب⁽¹⁴⁵⁾.

يمكن القول إذن بناءً على ما تقدم: إن تفصيل ابن وهب في الضمائر - متماهٍ مع المنزلة الاجتماعية لأطراف الخطاب، وإن توظيفه لتلك الضمائر أو بناء تناولها على مفهوم التأشير - ينطلق من خطورة انعدام التوازن بين أفراد المجتمع، وفكرة انعكاس انعدام توازن القوى بين أفراد الخطاب تظهر بصورة دقيقة من خلال وظيفة القاضي التي احتفى بها ابن وهب في هذا الباب، حيث قال: ((والعنوان إلى القاضي إذا كان رفيع المحل وخوِطَ بالهاء: «للقاضي أبي

فلان بن فلان بن فلان» بلا دعاء. وإذا خُوطِبَ بالكاف: «للقاضي أبي فلان بن فلان، يدعى له من فلان». ولم يكن القدماء يستجيزون أن يكتبوا إلى القاضي: «لسيدنا القاضي»، ولا يكتبون على عنواناتهم إليهم «عبد» ولا «خادم». وكانت القضاة تنكر على من يفعل ذلك ولا تقبله، حتى كُوتِبَ بذلك أبو الحسين عمر بن محمد بن يوسف، فقبله. ورأيت جماعة من القضاة يكتبون به، ومخاطبة جميع هذه المرتبة في الحاجة: «فَإِنْ رَأَيْتَ»، فَإِنْ كَانَ مِمَّنْ يَخَاطَبُ بِالْهَاءِ مِنْ سَائِرِ أَصْنَافِهَا، قِيلَ لَهُ: «إِنْ رَأَى أَنْ يَفْعَلَ كَذَا، فَعَلَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ». وَإِنْ كَانَ مِمَّنْ يُخَاطَبُ بِالْكَافِ قِيلَ لَهُ: «فَإِنْ رَأَيْتَ فَعَلْتَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ»⁽¹⁴⁶⁾.

لقد بات من الواضح في النص السابق أن مفهوم التأشير مسيطرٌ على المكاتبات، فقد برز منذ الشروع في عُنْوَنَةِ الكتاب الموجه إلى القاضي، إذ استثنى ابن وهب فيه صاحب المرتبة العليا المخاطب بالهاء من الدعاء، وأثبت الدعاء لمن دونه ممن يخاطب بالكاف، ثم توقَّفَ إزاء تعابير سادت في عصره مبيِّناً علة سيادتها بعد إذ كانت غير مقبولة، من قبيل: «لسيدنا القاضي» للمخاطب، و«عبد»، و«خادم» للمتكلم، وقد اعتمد في بيان العلة السمة المسيطرة على تنظيره للمكاتبات، وهي التأصيل التاريخي الكاشف عن التحول، وهي في النص قبول قاضٍ معتبر لهذا المسلك الكتابي.

وتدعم الفقرة الثانية من نصه سيطرة مفهوم التأشير على تنظيره في مسألة المكاتبة وفقاً للضمير: «الهاء» أو «الكاف»، كما تدعم الفقرة نفسها ترابط أفكاره؛ إذ إنه - وإن ارتكز على مفهوم التأشير - لم يغفل عن المقام بوصفه المبنى البلاغي المحقق لأفكاره، فأورد استخدام الضميرين في مقام الحاجة، مراعيًا بذلك خصوصية علو الطبقة الاجتماعية للقاضي في استخدام الضمير من جهة، ومقدار وعي الكاتب بالصيغة التي ستسهم في بلوغ حاجته للقاضي تمهيداً لمضيها وتحقيقها من جهة أخرى.

ولفهم تفاصيل مفهوم التأشير بصورة موسعة: يحسن التوقف أمام تناول جورج يول له، إذ قسّم التأشير إلى تأشير شخصي يتم التركيز فيه على طرائق الخطاب بالضمائر واختلافها، وتأشير مكاني يتم في الاتكاء على الموقع بالنسبة إلى الأشخاص واختلاف استخدام الألفاظ الدالة عليه، وتأشير زماني يبنى على اعتبار الوقت والتغاير في توظيف الألفاظ المعبرة عنه⁽¹⁴⁷⁾. ومن البين عند النظر في الأنماط الثلاثة أن تنظير ابن وهب متصل بالتأشير الشخصي المتحقق بالضمائر، وقد عرض جورج يول لكنه هذه الضمائر المشيرة إلى المكانة قائلًا: ((يقوم التأثير الشخصي في الإنجليزية بجلاء على تقسيم أساس ذي ثلاثة أجزاء، مثلًا بضميري الشخص الأول «I, We»، وضمير الشخص الثاني «You»، وضمائر الشخص الثالث «He, She, It»، في الكثير من اللغات، تتوسع تصنيفات التأشير هذه للمتكلم وللمخاطب ولغيرهما لتضم مؤشرات markers المكانة الاجتماعية «مثلًا الفرق بين مخاطب ذي مكانة عليا وآخر ذي مكانة دنيا». تسمى التعابير التي تشير إلى مكانة عليا بالمُبجَلات hon-orifics. وتسمى دراسة الظروف التي أدت إلى اختيار إحدى هذه الصيغ دون سواها بالتأشير الاجتماعي (social deixis)⁽¹⁴⁸⁾.

لقد وسّع يول في النص السابق من إطار مفهوم التأشير الاجتماعي، فهو لديه دراسة الظروف المؤدية إلى اختيار صيغة كالضمائر، وتدل إشارته إلى أن اللغات تأخذ بالحسبان المكانة الاجتماعية العليا والدنيا - على حضور هذا المفهوم وأهميته. أما عن تسمية الضمائر الداخلة في مفهوم التأشير بالمُبجَلات، فهي تسمية متسقة مع غرض ابن وهب في التنظير، لكونها أدل على غاية استخدامها، وهي التبجيل المبني على عدم تجاوز عرف اجتماعي مستقر قد يحول دون بلوغ المراد.

وتظهر مراعاة ابن وهب للمكانة الدنيا أيضاً في إشارته إلى الطبقة الثالثة الدنيا من المرتبة العليا، وهي طبقة الرؤساء من العمال وأصحاب الدواوين، حيث عرض تفاصيلها قائلاً: ((والى الطبقة الثالثة إذا كان الصدر بـ«أخي» و«سيدي»: «لأخي وسيدي أبي فلان» وتدعو له، وتسقط من الدعاء النعمة، وتكتب تحت اسمك: أخي وسيدي أبو فلان بن فلان أعزه الله، ولا تذكر اسمك واقتصر على ذلك، وإلى من تخاطبه في الصدر بأخي: لأبي فلان وتدعو له وتسقط ذكر النعمة، وتجعل اسمه يمناً الكتاب بلا كنية، وتدعو له بـ«أعزه الله». ومخاطبة أهل هذه المرتبة على صنفين: فإن كان في أعلاها خوطب: بإن رأيت وب فعلت، وإن كان في أدونها: فبأحبّ وبإن شاء الله))⁽¹⁴⁹⁾.

إن التعليمات التي تضمنها النص السابق بنيت على المجلات الداخلة في حيز التأشير الاجتماعي، ومن الواضح تفاوت تلك المجلات وفقاً لتفاوت الطبقة المخاطبة، ويقود تأمل تفاصيل نص ابن وهب إلى القول: إن أثر الطبقات بلغ إسقاط الاسم والكنية وتخير الفعل الأنسب للمكانة الاجتماعية؛ وبذا يتبين أن طبقات المجتمع التي استهل بها كتابه وسوّغ من خلال انتماء صديقه لإحداها - ظلت مشعّة على تنظيره لتحقيق أفكاره.

الخاتمة:

لقد تبين أن تسويغ عدم امتداد أفكار ابن وهب بفكرة مُسقطّة سابقة لقراءته من قبيل: الأثر اليوناني أو الأثر العقدي - هو الذي حصر تصنيفه في حيّز: المنطق والدين، وحمل - بالتبعية - من يقرأ المصطلحات التي وظفها ابن وهب كالظاهر والباطن والعقل الموهوب والمكسوب والتقيّة والسولوجسموس وقاطاغورياس - على القول بانتماء الكتاب إلى الزاوية المنطقية والعقدية؛ وذلك من خلال النظر إلى المعاني الحرفية للمصطلحات السابقة دون ربط بغاية

ابن وهب من إيرادها، ودون النظر في وعيه بثقل وقعها ورغبته في استثمارها. وسمة استثمار التنظير السابق ليست مقتصرة على المصطلح؛ فقد وظف ابن وهب غير مفهوم من المفاهيم التي عدها من قبيل أوصاف البلاغة لخدمة أفكاره، وعمد إلى عزل الأوصاف عن مفهوم الحد بعد التأصيل له في البيان الأول من كتابه.

والحق أن تأمل أفكار ابن وهب المبنية على فاعلية المقام في الإبقاء على المجتمع بأفراده ومؤسساته هو الذي يقود إلى إدراك علة عدم امتدادها؛ فقارئ هذا الكتاب الراصد لمبناه البلاغي المسيطر عليه سيجد نفسه أمام محاولة متكاملة في بواكير التنظير لتحكيم المقام في حياة المجتمع ومعاملاته، لا صياغة الأجناس الأدبية فحسب كما انصب اهتمام المنظرين.

وما سبق جعل المقاربة الاجتماعية التداولية لهذه الأفكار ذات المبنى البلاغي المقامي - أنسب؛ للصلة الوثيقة بين المقام والجانبين الاجتماعي التداولي من جهة، ولما تحمله بعض المفاهيم الاجتماعية التداولية من تفاصيل من شأنها الإسهام في الكشف عن تلك الأفكار من جهة أخرى. وظهرت الصلة - دون اعتساف - بصورة جلية بين الطرفين في مفهوم الكفاية الذي من خلاله يتمكن الفرد من التناغم مع موقعه الطبقي الذي احتفى به ابن وهب منذ مقدمة الكتاب، كما ظهرت الصلة في مفهوم التأشير الذي يمكن استخدامه من إدراك حدود مؤسسات المجتمع وضوابطها، ويقوده إلى استخدامه الاستخدام الأمثل.

الهوامش

- (1) ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، الطبعة التاسعة، دار المعارف - القاهرة، د.ت، ص 95-101. وينظر: بدوي طبانة، البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 1976م، ص 109-115. وينظر: محمد كريم الكواز، البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد، الطبعة الأولى، مؤسسة الانتشار العربي - بيروت، 2006م، ص 68-72. وينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، الطبعة الثالثة، دار الكتاب الجديد المتحدة - طرابلس، 2010م، ص 69، 428.
- وحول نسبة الكتاب وعنوانه بنقد النثر منسوباً لقدامة، أشير إلى أن تلك النسخة المنسوبة تضمنت مقدمة وثلاثة أبواب: الاعتبار، الاعتقاد، العبارة، وخلت من الباب الرابع وهو: الكتاب، وقد وطأ في تلك الطبعة طه حسين للكتاب مبيناً أن مؤلفه ليس قدامة بل هو مؤلف ذو دراية واسعة بالمنطق والفقه والبيان مع ميول أرسطية وشيعية، وقد عثر - لاحقاً - علي حسن عبد القادر على مخطوط تضمن الباب الرابع الذي صدر باسم ابن وهب، ثم طبع الكتاب لاحقاً تحت عنوان البرهان في وجوه البيان بتحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي في الستينيات. وفي العقد نفسه قام حفني محمد شرف بتحقيق الكتاب مستدركاً على المحققين في بعض المواضع. وفي عام 2015م قام محمد العازي بإعادة تحقيق الكتاب، وسأعتمد في هذا البحث على طبعة مطلوب والحديثي لجودتها، مع الرجوع إن لزم الأمر في بعض المواضع لطبعة حفني شرف لاستدراكاته الجيدة. ينظر: قدامة بن جعفر، نقد النثر، حققه وعلق حواشيه طه حسين، عبد الحميد العبادي، الطبعة الرابعة، مطبعة مصر - القاهرة، 1938م، ص 19-30. وينظر: ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، مكتبة الشباب - القاهرة، د.ط، 1969م، ص 1-23، 364، 376.

(2) الحديث هنا عن امتداد واضح في الموروث البلاغي، لا التنظير الفلسفي المنطقي، فقد أشار طه عبد الرحمن إلى تأثر ابن رشد بابن وهب في تأويل «الاعتبار» بمعانٍ متعددة كالقياس الأرسطي. ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي - بيروت، 2012م، ص 159. كما أشار محمد العمري إلى أن كتاب ابن وهب فهم على أنه كتاب في المنطق؛ إذ بنى ابن حزم في كتاب التقريب لحد المنطق - مقدمته على مفهوم البيان من خلال العناصر الأربعة التي اعتمدها ابن وهب. ينظر: محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة: دراسات وحوارات، د.ط، أفريقيا الشرق - المغرب، 2013م، ص 133. وليس الحديث في جانب الموروث البلاغي عن تأثر يسير مبني على محاولة ربط تصور الهيكل العام لكتاب ابن وهب - دون توغل في التفاصيل - بأفكار ابن سنان وابن البناء المراكشي، كما صنع مولاي عبد العزيز ساهر. ينظر: مولاي عبد العزيز ساهر، قضايا النقد الأدبي عند ابن البناء العددي: دراسة في الروض المريع في صناعة البديع وعلاقتها بإعجاز القرآن، د.ط، النادي الأدبي بمراكش - أفريقيا الشرق - المغرب، 2016م، ص 144.

(3) شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص 102.

(4) حول تأثر قدامة بالفكر اليوناني؛ ينظر: بدوي طبانة، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، د.ط، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954م، ص 283-296. والربط بين قدامة وأرسطو كان في غير موضع، ومنه ما دار حول مقاييسه في غرض المديح؛ إذ ربط طبانة بين الفضائل النفسية التي أوردها قدامة وما أشار إليه أرسطو في الفصل السادس [في الخير: الشريف والنافع] من كتاب «الخطابة». ينظر: قدامة بن جعفر، نقد الشعر، د.ط، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت، ص 95-113. وينظر: أرسطاطاليس، كتاب الخطابة، الطبعة الأولى، ترجمه وقدم له وحقق نصوصه وعلق حواشيه إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 1950، ص 134-138.

(5) عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، الطبعة الأولى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط – سلسلة رسائل وأطروحات رقم 40، 1999م، ص 420 – 421. وينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الطبعة الحادية عشرة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، 2013م، ص 37. وسأعرض لتناول الجابري بصورة أوسع عند الحديث عن قراءة أفكار ابن وهب.

(6) الأمثلة على هذا الأمر كثيرة، منها تأثر الأشاعرة بالمعتزلة وقراءة ما ذهبوا إليه في البلاغة كقراءة الباقلاني الأشعري للرماني المعتزلي، وكقراءة عبد القاهر الجرجاني الأشعري للقاضي عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي، ومن تلك الأمثلة تأثر الشيعة بالمعتزلة كقراءة ابن سنان الخفاجي الشيعي للرماني المعتزلي.

(7) ينظر: ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص 40-44. وقد أشار المحقق في الصفحات السابقة إلى أن إتباع المؤلف لاسم علي بن أبي طالب بعبارة: عليه السلام – لا يكفي للقول بتشيعه؛ إذ أتبع اسم عمر بن الخطاب بعبارة: «عليه السلام» أيضاً، كما التفت المحقق إلى أن ابن وهب عند توقفه عند أحكام الديات لدى الشيعة قال: إنه ليس يحفظ تفصيل ذلك، وهو الأمر الذي لا يتناسب مع مقام التأليف من جهة ويدعم استنتاج عدم تشيع المؤلف من جهة أخرى. وتجدر الإشارة إلى أن المحقق على الرغم مما سبق لا ينكر حب المؤلف لأهل البيت وميله إليهم.

(8) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 37 – 38. وللجابري في كتابه الآخر الذي يعد صنو هذا الكتاب نص يشير فيه إلى أن النظر إلى كتاب ابن وهب في ظل وجود صراع بين النحو والمنطق – يفضي إلى استنتاج أن صاحبه يريد أن يكون بالنسبة للبيان العربي بمنزلة كتب أرسطو المنطقية، والحق أن موازنة كتاب كالبرهان في وجوه البيان بكتب ككتب أرسطو – تبين ضعف هذا الاستنتاج، إضافة إلى عدم تحرر

الموازنة المطلق من قضية الأثر الأرسطي، وإن لم تتضمن الإشارة الصريحة إليه. ينظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الطبعة الرابعة عشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 2019م، ص 257 - 258.

(9) محمد العمري، الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية: نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة والشعر، د.ط، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2001م، ص 84 - 85. وقد عرض العمري خطاطة للكتاب لخص فيها محتواه، ونص قبل عرضه للخطاطة صراحة على أنها تخلو من الجانب الصوتي الذي لا يظهر إلا في تعريف البلاغة والشعر. ينظر: المرجع نفسه، ص 86.

(10) محمد العمري، البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، الطبعة الثانية، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2010م، ص 213.

(11) ينظر: جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، د.ط، دار غريب - القاهرة، 2000م، ص 152، 159.

(12) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد ناشرون - المملكة العربية السعودية، 2012م، ص 67.

(13) المصدر السابق، ص 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57.

(14) ذهب محمد الجابري إلى أن ابن وهب لاحظ أن الجاحظ لم يدرس البيان دراسة منتظمة، وذهب عباس أرحيلة إلى أنه ألف الكتاب ليعارض الجاحظ. ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص 32. وينظر: عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، ص 410.

(15) محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة: دراسات وحوارات، ص 131 - 132.

- (16) يزيد - من حيث عدد الصفحات - الباب الثالث العبارة عن الباب الرابع: الكتاب - قرابة مئة وإحدى وسبعين صفحة.
- (17) ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص163.
- (18) ينظر: السابق، ص333.
- (19) ينظر: قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص62.
- (20) ينظر: أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، 1952، ص 4 - 5.
- (21) عرض عباس أرحيلة إلى ازدهار حركة التأليف وقوتها في القرن الرابع على الرغم من تفكك الدولة المركزية وسوء أحوالها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ينظر: عباس أرحيلة، هاجس الإبداع في التراث: دراسة في مقدمات الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للفكر والإبداع - بيروت، 2017م، ص323. وفي إشارته إلى سوء الأحوال الاجتماعية تحديداً ما يدعم قراءة هذا البحث.
- (22) تنصب التداولية على دراسة استعمال اللغة مقابل دراسة النظام اللساني الذي تعنى به اللسانيات، وقد ارتبطت نشأة التداولية بعلاقة العلامة اللغوية بمستخدمها وبارتباط الصيغ بالمقام، وكان أوستين أحد أعلام التداولية يرى أن اللغة ليست مجرد وصف للكون أو الإخبار والتواصل، بل يراها أداة لإنجاز الأفعال، وقد انصرفت الدراسات التداولية إلى المقام، إذ إنها تتجاوز الوصف التركيبي للجملة، لتدرس تأثير المقام في معنى الأقوال، ولتتأمل في تأثير المعارف غير اللغوية في تأويل الأقوال وفهم المقاصد. ينظر: جاك موشر - آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، بإشراف عز الدين المحجوب، د.ط، المركز الوطني للترجمة - تونس، 2010م، ص21. وينظر: جاك موشر - آن ريبول، التداولية اليوم: علم

جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة لطيف زيتوني، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، لبنان، 2003م، ص264.

(23) توماس فارل، باب المعرفة الاجتماعية، ترجمة خالد توفيق، ضمن كتاب الموسوعة البلاغية، تحرير توماس.أ.سلون، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم عماد عبد اللطيف، مراجعة عماد عبد اللطيف، مصطفى لبيب، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2016م، الجزء الثالث، ص628.

(24) ينظر: السابق، ص633 - 636.

(25) عمرو بن بحر، الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، د.ط، مكتبة الخانجي - القاهرة، 2003م، الجزء الأول، ص 96، 97، 107، 113، 115، 116، 194، 200.

(26) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص163.

(27) ينظر: السابق، ص 78 - 80. يضرب ابن وهب أمثلة توضيحية: منها: أن حد الحي هو الجسم المتحرك، فالجسم الأصل والحساس المتحرك هو ما ينفصل به عن غيره، وأما الوصف وعدم ثباته واشتراكه مع غيره فيضرب مثلاً بالرجل الطويل الأسمر والأقنى [وصف لصاحب الأنف المرتفع أعلاه]، وهي أوصاف لا تأتي على الحد، ويشترك فيها الموصوف مع غيره.

(28) أشار محمد العمري إلى أن هذا التعريف جاء على هذه الصورة التي غلبت عليها الخطابة بسبب وظيفة الإقناع المسيطرة على ابن وهب، وتتبع رافد التعريف لا يعزز هذا الاستنتاج. ينظر: محمد العمري، الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية: نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة والشعر، ص87.

(29) ينظر: فتحي علي عبده، نقد النثر في التراث النقدي والبلاغي، الطبعة الأولى، الدار المصرية للكتاب بالقاهرة، 1993م، ص 172-173. وبحسب اطلاعي؛

فإن فتحي عبده هو الباحث الوحيد الذي تنبّه إلى ارتباط تعريف ابن وهب بتعريف المبرد عند تناول كتاب البرهان في وجوه البيان. والجدير بالذكر أن تعريف المبرد ورد في معرض الإجابة عن سؤال يدور حول أي البلاغتين: الشعر أم النثر – أحق بالتقديم؟

(30) أبو العباس المبرد، رسالة البلاغة، حققها وقدم لها وصنع فهرسها رمضان عبد التواب، الطبعة الثانية، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، 1985م، ص 81.

(31) عبد الله عبد الرحمن بانقيب، حدّ البلاغة عند ابن وهب والخطيب القزويني: دراسة تحليلية تاريخية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية – جامعة الكويت، العدد الثامن والثلاثون بعد المئة، السنة الخامسة والثلاثون – ربيع 2017م، ص 141.

(32) نزيهة رويّة، التفكير التداولي عند ابن وهب في كتابه البرهان في وجوه البيان، مذكرة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الآداب واللغة العربية، إشراف نعيمة سعدية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – جامعة محمد خير – بسكرة، كلية الآداب واللغات – قسم الآداب واللغة العربية، عام 2018/2019، ص 224 – 225.

(33) ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 302 – 303.

(34) السابق، ص 254 – 353.

(35) السابق، ص 67.

(36) جان جاك لوسركل، عنف اللغة، ترجمة وتقديم محمد بدوي، مراجعة سعد مصلوح، الطبعة الثانية، المنظمة العربية للترجمة لبنان، 2006م، ص 443 – 444. قام عرض لوسركل في فصل عقده تحت عنوان: عنف اللغة الاجتماعي – على دحض قواعد غرايس للمحاورة، لبنائها على فكرة التعاون وصدق المتكلم ووضوحه وعدم الزيادة في إسهامه على المطلوب منه، مع مناسبة ما

يقوله للغرض. للمزيد حول المبادئ التداولية السابقة؛ ينظر: آن روبول - جاك موشلار، التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، ص 270 - 271. وسأعرض لبعضها في الفصل الثاني من هذا البحث.

(37) ينظر: السابق، ص 444.

(38) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 249 - 250.

(39) المسألة خلافية في حمل الآية على أن السائل لا يسأل مطلقاً أم لا يسأل إلحافاً؛ أي: إلحافاً، وقد فصل القول فيها الطاهر ابن عاشور وعرض فيها آراء المفسرين وانتهى إلى أن النفي في الآية يحمل على مطلق السؤال لا السؤال الملح، بدليل فصل الجملة عن الجملة التي قبلها، وهو فصل يدل على أنها كالبيان لها. ينظر: الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، دط، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، 1997م، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص 75 - 76.

(40) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 63 - 66.

(41) السابق، ص 256 - 258. إن الحديث عن دفع الضرر هو ما يسوغ استخدامه للفظ «التقية» الواردة في النص، فهو ينظر في إطار مفهوم الحكمة وما يحتويه من تفكير في العاقبة، والتقية لدى الإمامية تدور في هذا الحيز، فهي لديهم اتخاذ الوقاية من الشر وإظهار الكفر وإبطان الإيمان أو التظاهر بالباطل وإخفاء الحق، وذلك في ظل ظروف القاهرة وبيئة صودرت فيها الحرية في القول والعمل، وغاية التقية هي صيانة النفس والعرض والمال؛ لما يترتب على قول الحق من عواقب ضارة تصل إلى حد الهلاك، ودليلها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: 28]. ينظر: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، الطبعة الثالثة، مؤسسة الإمام الصادق - قم، 1433هـ، الجزء السادس، ص 292 - 300.

- (42) فتحي علي عبده، نقد النثر في التراث النقدي والبلاغي، ص 81.
- (43) ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 304.
- (44) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 307.
- (45) السابق، ص 307 – 308.
- (46) السابق، ص 194 – 195.
- (47) آدم شاف، اللغة والواقع – ضمن كتاب المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، تأليف تودوروف وشاف وآخرين، ترجمة عبد القادر قنيني، الطبعة الثانية، دار أفريقيا الشرق – المغرب، 2000م، ص 50 – 51.
- (48) إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان: دراسة تحليلية نقدية تقارنية، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1952م، ص 190. وينظر ما أورده عن أرسطو في: أرسطو، كتاب الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني، د.ط، دار إفريقيا الشرق – المغرب، 2008م، ص 200-198. لم أرجع لطبعة إبراهيم سلامة لكتاب الخطابة؛ لأنها لم تستوف هذا الجزء من الكتاب؛ إذ إنه تضمن ترجمة الكتاب الأول فقط، والنص الذي أشار إليه في حديثه عن ابن وهب يقع في الكتاب الثالث.
- (49) ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، بحث نقد النثر وشخصية مؤلفه المجهول، ضمن كتاب الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الثالثة، دار الجيل – بيروت، د.ت، المجلد الثاني، الجزء السادس، ص 187.
- (50) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 195 – 196.
- (51) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق محمد العزازي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية – بيروت، 2015م، ص 124. لم أرجع إلى طبعة مطلوب في عرض هذا النص لتضمنه العبارة الآتية: (فإنه لقاح البيان) عوضاً عن

عبارة: (فإنها لقاح التباين)، وقد وردت في طبعة طه حسين وعبد الحميد العبادي من قبل: (فإنها لقاح التباين)، وأحسب العزازي تابعهما، على حين أن طبعة حفني شرف – اتفقت مع طبعة مطلوب والحديثي بعبارة: (فإنه لقاح البيان)، وتقديري أن التوقف إزاء الضمير ليس بأهمية النظر في لفظة «التباين» الأنسب للسياق من «البيان»؛ إذ إن الضمير سواءً أكان في تعبيره: «فإنها» أم في تعبيره: «يستعملونه» يمكن تأويله من خلال اتصاله بالإطالة في لفظة «فإنها»، واتصاله ببسط الكلام [في طبعتي: مطلوب وشرف «وسط الكلام»] في الفعل «يستعملونه». أما لفظة «البيان» فتأويلها متكلف في سياق غلب عليه التفاوت والاختلاف والتشتت؛ لذا فإن التباين أنسب للسياق. ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، طبعة مطلوب والحديثي، ص204، وطبعة حفني شرف ص161. وينظر: نقد النثر، ص103. وتنظر مادة [ل.ق.ح] في: لسان العرب، د.ط، دار الحديث – القاهرة، 2003م. واللقاح: اسم ماء الفحل من الإبل والخيول.

(52) آدم شاف، اللغة والواقع – ضمن كتاب المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ص 52 – 53.

(53) السابق، ص54.

(54) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص205.

(55) السابق، ص437.

(56) ينظر: السابق، ص54.

(57) الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأول، ص115.

(58) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 205 – 206.

(59) السابق، ص 350 – 351.

(60) ينظر: السابق، ص 284 – 285. وقد عرض ابن وهب في نص سابق لنصه هذا لخطورة وقع الأخذ ببعض أشعار العرب، ومن ضمن الأبيات التي أوردها قول الشاعر:

إِذَا هُمْ أَلْقَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزْمَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ قَوْلِ الْعَوَازِلِ جَانِبًا
وَلَمْ يَسْتَشِرْ فِي رَأْيِهِ غَيْرَ نَفْسِهِ وَلَمْ يَرْضَ إِلَّا قَائِمَ السِّيفِ صَاحِبًا

وعقّب ابن وهب على ثناء العرب شعراً على الاستبداد بالرأي قائلاً: ((وليس ذلك أخلاق ذوي العلم والأدب، وإنما هو شيء امتدحت به العرب على طريق الوصف لأنفسها الجرأة والأنفة والإقدام)).

(61) لقد حمل المحقق حفني شرف إيراد المحققين أحمد مطلوب وخديجة الحديثي لفظة «المصانعة» في النص على التحريف، وأشار إلى أن المراد هو الصناعة، ولا معنى للفظ المصانعة التي آثرها على «الصناعة». والواقع أن لفظة المصانعة تنطبق تماماً على نص الترسل وما فيه من مراعاة طبقات المجتمع، إذ يشير ابن منظور إلى أن معناها المداراة، فمن يصانع قائده يداريه، ومعناها أيضاً أن تصنع شيئاً ليُصنع لك شيء، فهي مفاعلة من الصُّنع، ولا يخلو معنى المداينة -إضافة إلى الرفقة - من معاني الخداع والرشوة وطلب الحاجة بصور تكفل تحقيقها، كما أن إشارة ابن وهب لأبي أيوب وتقديمه له في غير موضع من كتابه - تجعله المثل الأعلى في الترسل؛ ويدل على هذا تعبير أبي تمام عنه، والشاهد في النص يصف فيه أبو أيوب رجلاً مبهماً غير معين بالنسبة لقارئ النص، ومن ثم لا يمكن أن يكون المبهم مقدماً في الصناعة على من يعرف بها، لمجرد استيفائه لمسلك مراعاة الطبقات، فاستحقاقه لوصف أبي أيوب يرتد إلى مصانعته لا تقدمه في الصناعة. ينظر: البرهان في وجوه البيان، طبعة حفني شرف، ص 284 – 285. وتنظر مادة [ص.ن.ع] في: لسان العرب.

(62) يدل على أن العبارة ملبسة - على شيوعها - ما ذهب إليه المحقق محمد عبد المنعم خفاجي؛ إذ نص على أن ابن وهب أورد العبارة على الصورة التي

أوردها الجاحظ في الموضع الأول، وأنه بإيراده للعبارة على هذه الصورة - استطاع أن يؤثر في عبد القاهر الجرجاني. ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، بحث نقد النثر وشخصية مؤلفه المجهول، ضمن كتاب الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني، المجلد الثاني، الجزء السادس، ص188. وتأمل نص عبد القاهر الجرجاني حول تسابق اللفظ والمعنى - ينبئ عن توظيف مختلف لتوظيف ابن وهب؛ فتوظيف عبد القاهر متصل بالنظم وبمقتضياته كالصورة البيانية ووصولها إلى المتلقي، ويدل على هذا - الشواهد اللاحقة للنص، وما سبق يدعم فكرة استثمار النص الشائع لخدمة الأفكار، سواءً أكان لدى ابن وهب أم عبد القاهر. ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، الطبعة الخامسة، مكتبة الخانجي - القاهرة، 2004م، ص 267 - 268.

(63) ينظر: توماس.أ.سلوان، بلاغة الرسائل ضمن كتاب الموسوعة البلاغية، الجزء الأول، ص 775 - 776.

(64) الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأول، ص 113، 220.

(65) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص114.

(66) السابق، ص86.

(67) ينظر: السابق، ص101 - 103.

(68) يشير عبد الرحمن بدوي إلى أن ظهور السوفسطائية يرتد إلى تغيير في الوضع السياسي وما يلزمه من اختلاف حول الفضائل التي يراد للمواطن الاعتقاد بها، وكانت الحركة تستهدف إيجاد طبقة من القادة لتسيير أمور الدولة، ويتسم أفراد هذه الطبقة بنزعة فردية. ويشير بدوي إلى أن جماعة السوفسطائيين هي الواضع الحقيقي لعلم الخطابة. ينظر: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الأولى، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع - القاهرة، 2010م، ص223-226.

(69) هو أحمد بن يحيى بن الراوندي، له مقالات في علم الكلام وكتب منها: «فضيحة المعتزلة» و«الزمردة» و«نعت الحكمة»، ينسب إليه الإلحاد. اختلف في سنة وفاته؛ فقليل: 310هـ، وقيل: 311هـ. ينظر: شهاب الدين بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، الطبعة الثانية، دار ابن كثير، دمشق - سورية، 2016م، المجلد الرابع، ص 7 - 8. وقد ذهب المحقق حفني شرف إلى أن وفاة الراوندي 250هـ. تنظر إشارته في: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 189.

(70) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 235.

(71) السابق، ص 240 - 241.

(72) بدوي طبانة، النقد الأدبي عند اليونان، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 1967م، ص 238. وقد اعتمد طبانة في نسبة النص لابن المقفع - ما نص عليه أبو هلال العسكري الذي أيد مفهوم تصوير الحق بصورة الباطل وعكسه، وعده من أعلى رتب البلاغة، وكفى بموازنة ما ذهب إليه العسكري بما ذهب إليه ابن وهب دليلاً على إدراك ابن وهب لخطورة المفهوم، حتى أخرجه من دائرة أوصاف البلاغة وفقاً لتصنيفه. ينظر: أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص 53.

(73) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 241.

(74) عبد الله البهلول، بلاغة الجدل في مصنفات النقد الأدبي «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب الكاتب أنموذجاً، العدد الرابع، المجلد الحادي والأربعون، مجلة عالم الفكر - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، إبريل - يونيو 2013م، ص 169.

(75) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 401. صير المحقق حفني شرف هذا النص دليلاً على أن ابن وهب من أهل السنة والجماعة، حيث قال: ((فمؤلف

يدين بهذه المبادئ، ويرى أن في الجماعة صلاح هذا الكون ... ويؤمن بأن الشعب مصدر السلطة، وأنه لا دين إلا بسلطان، ولا سلطان إلا بالدين، أقول: إن مؤلفاً هذا شأنه لا يمكن أن يكون شيعياً بحال ما، بل لا بد أن يكون سنياً سائراً على مذهب الجماعة عاملاً بالكتاب والسنة، ومع هذا لا نستطيع أن ننكر حبه للشيعه وميله لآرائهم)). ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان [طبعة حفني شرف]، ص 44. ولا أرى النص دليلاً على نفي تشيعه أو القول به، ولا أرى أن في نفي المذهب أو القول به - أثراً على فهم أفكاره المتصلة بتوظيف البلاغة في التعامل مع المجتمع وما تلزمه خصائصه من مراعاة الطبقات.

(76) السابق الأول، ص 403.

(77) السابق، ص 418 - 419. أورد المحققان مطلوب والحديثي العبارة المتصلة بالأغنياء على النحو الآتي: «علّى في رعيته قومًا في أموالهم حقوق»، على حين أن المحقق حفني شرف حمل «علّى» على التصحيف وأوردها على الصورة الآتية: «أغنى في رعيته قومًا في أموالهم حقوق». أما محمد العزازي، فأوردها على النحو الآتي: «عالم في رعيته قومًا في أموالهم حقوق». وما أورده المحققان مطلوب والحديثي أنسب؛ إذ إن الطبقة غنية؛ فكيف يغني السلطان أهلها. أما عن إشارة العزازي، فإن العبارة لا تستقيم على تلك الصورة، ويمكن حمل مراد ابن وهب - وفقاً لما نص عليه مطلوب والحديثي - على معنى الإعانة؛ أي: إن تعليه السلطان للقوم من قبيل ما أورده ابن منظور حول الفعل: علّى، إذ أشار إلى أن علّى الحبل: أعاده إلى موضعه من البكرة، ويقال للرجل الذي يرد حبل المستقى بالبكرة إلى موضعه منها إذا مرسّ المعلّى، وقيل: المعلّي الذي يرفع الدلو مملوءة إلى فوق يعين المستقي بذلك. فاستخدام الفعل «علّى» بناءً على ما سبق يكون مرتبطاً بالإعانة، ومعنى تعبيره: «علّى قومًا»: أي: أعانهم ليشربوا من البئر [ليعطوا المساكين؛ حتى يجزوا يوم يعرضون على الله تعالى]. تنظر: طبعة حفني شرف، ص 343، وطبعة العزازي، ص 263. وتنظر مادة [ع.ل.ا] في: لسان العرب.

- (78) ينظر: توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2014م، ص434، 438 - 440.
- (79) ينظر ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص422. وقد أتبع ابن وهب توجيهه لصاحب الخبر والحاجب توجيهه للوزير بتشريد الرعية حال تحزبهم.
- (80) توين فان دايك، الخطاب والسلطة، 463.
- (81) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص181.
- (82) السابق، ص212.
- (83) السابق، ص287.
- (84) آمال مرزاق، وداد كعال، الأبعاد التداولية في كتاب البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب، إشراف هشام بلخير، جامعة العربي بن مهيدي - الجمهورية الجزائرية، كلية الآداب واللغات، 2016/2017م، ص66.
- (85) تظهر الإشارة الواضحة إلى فكرة مراعاة المقام في نص ابن وهب الذي تناول فيه الإيجاز والإطالة وعدم استعمال ألفاظ الخاصة مع العامة والعكس، واحتكم فيه ابن وهب للعبارة المعدودة من جوامع الكلم. ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 194 - 195.
- (86) محمد العمري، الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية: نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة والشعر، ص84. عرض محمد العمري لمفهوم المقام في بحث آخر له، وهو لديه يتسع ليشمل مجموع الشروط الخارجية المحيطة بعملية إنتاج الخطاب، شفوياً كان أم مكتوباً، مع ارتباطه في البلاغة العربية بأقدار السامعين ومقتضيات أحوالهم؛ مما يجعله يرتبط بالإقناع. وما سبق يتوافق مع ما أشار إليه ابن وهب، إلا أن الارتكاز على الإقناع لا ينسحب على كثير من شواهد ابن وهب. ينظر: محمد العمري، نظرية الأدب في القرن العشرين، الطبعة الثانية، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2004م، ص122.

- (87) ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 69، 73.
- (88) يظهر أثر عرض طريقة ابن وهب للظن في جميل عبد المجيد الذي أشار إلى أن ثمة طريقتين لاستبانة الباطن هما: القياس والخبر، دون أي ذكر للظن. واستنتج من هذا أن البيان عند ابن وهب ليس قضية بلاغية فحسب، بل منطقية قائمة على الاستدلال وإقامة الحجة. ولو عرض عبد المجيد جانب «الظن»؛ لدعم رأيه لتوافر البعد الاستدلالي من زاوية، ولتنبّه لتلك السطوة البينانية الاجتماعية لدى ابن وهب من زاوية أخرى. ينظر: جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، ص 154-159.
- (89) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 91-92.
- (90) ينظر: السابق، ص 93.
- (91) السابق، ص 94 - 95.
- (92) ينظر: ديليب جونكار، الشرط والاحتمال، ترجمة محمد الشرقاوي، مراجعة عماد عبد اللطيف، الموسوعة البلاغية، الجزء الأول، ص 491 - 492.
- (93) عرضت المفهوم في مقدمة هذا الفصل.
- (94) ديليب جونكار، الشرط والاحتمال - الموسوعة البلاغية، ص 498.
- (95) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 80، 83.
- (96) السابق، ص 97 - 98.
- (97) عرض ابن وهب بالتفصيل إلى دور صاحب الشرطة في الباب الرابع «الكتاب»، وحصر علة تنصيبه في أمرين: معونة الحكام وأصحاب المظالم والدواوين في حبس من يستحق، والنظر في الجنايات وإقامة الحدود، وتفحص أهل الريب والفساد وقمعهم. وعند تناوله للأمر الثاني وهو التفحص المبني على الظن، بين ابن وهب قيام التعزير على نظر صاحب الشرطة في تكرار وقوع الأمر المريب من الشخص المعزّر. ينظر: السابق، ص 393، 400.

(98) بعد التأصيل السابق للظن في باب الاعتبار، أعاد ابن وهب عرضه في باب «الاعتقاد» وفقاً لقسمة ثلاثية مبنية على الباب الأول، حيث استهل باب «الاعتقاد» بالنص على أن ما ورد في باب «الاعتبار» - يجعل البيان على ثلاثة أضرب: حق لا شبهة فيه، علم مشتبّه يحتاج إلى تقوية بالاحتجاج، وباطل لا شك فيه، وصير ابن وهب «الظن» في دائرة المشتبه المحتاج إلى التقوية والتثبت، وبين وجوب العمل به في حال قويت شواهد، وعضده من الرأي ما يوجب، لكن عرضه للظن لم يحمل تفصيلاً كما في باب الاعتبار، وسمة الإيجاز منسحبة على جميع عناصر باب الاعتقاد لا «الظن» فقط. ينظر: السابق، ص 103.

(99) السابق، ص 425.

(100) السابق، 429 - 430.

(101) السابق، ص 430.

(102) يشير جميل عبد المجيد إلى أن الباطن من البيان في وجوه الأربعة - لدى ابن وهب - هو المحتاج إلى أن يستدل عليه بضروب الاستدلال، وتقام عليه الحجة ويتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر. والواقع أن التوقف إزاء تناول ابن وهب للمعنى بوصفه ضرباً من الكتابة الباطنة - يجعل قارئ الكتاب يدرك أن الكشف عن كنه الباطن لا يقف عند حدود ربطه بالحاجة إلى الاستدلال، بل إن الباطن قد يكون متصلاً بمقام اختياري كما في المعنى، أو اضطراري كما لدى صاحب الشرطة؛ أي: إنه وجه بياني استقر في المجتمع لا يمكن تجاوزه أو الحيدة عنه في التنظير البلاغي. ينظر: جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، ص 154.

(103) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 118 - 119.

(104) السابق، ص 147-149.

(105) عند النظر في موقع الإلغاز والتعمية بعد ابن وهب لدى البلاغيين؛ يتبين - إضافة إلى استقرارهما في زاوية بديعية - الاحتفاء بشواهدهما وتوحيد المراد منهما دون التركيز على وسائل الكشف عنهما؛ فقد تناول ابن أبي الإصبع - على سبيل المثال - باب الإلغاز والتعمية، وبين أن التعمية هي أعم أسماء الباب، وكان تناوله مبنياً على الشواهد النثرية والشعرية، وارتكز على جانب الرياضة الذهنية التي تحقق المتعة كالإلغاز في مسائل مسلية من قبيل: الإبرة والملح. ومن البدهي أن هذه المسائل مأمونة الجانب لا يخشى الملغز الخوض فيها صراحة، وتغير موقع الإلغاز والتعمية وزاوية تناولهما لدى ابن أبي الإصبع - يسهم في بيان ارتباط أفكار ابن وهب بما ساد في مجتمعه من حاجة ملحة إلى الإغراق في مسلك الإلغاز والتعمية إلى الحد الذي جعل تسويغهما مهماً وتناول استخراجهما معيناً على إدراك هذا الفن الذي واجه صعوبة في تقبله في تلك الفترة، خلافاً لأفكار ابن أبي الإصبع وما قامت عليه من جمع لفنون بديعية زعم صاحبها في غير موضع من كتابه ابتكاره لها. ينظر: ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، د.ط، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1383هـ-1963م، ص 579-581.

(106) محمد بن دريد الأزدي، الملاحن، صححه وعلق عليه وذيله إبراهيم الجزائري، الطبعة الأولى، دار الباز - مكة المكرمة، 1987م، ص 15.

(107) جميع شواهد المعارضة لديه تسبق بواو القسم ولفظ الجلالة، ومن تلك الشواهد التي أوردها قول من يريد إنكار رؤية إنسان على الرغم من رؤيته له: «والله ما رأيت فلاناً قط ولا كلمته»، فمعنى ما رأيته؛ أي: ما ضربت رثته، ومعنى كلمته: جرحته. ومن الأمثلة كذلك عند إنكار نصح رجل لآخر، قول المنكر: «والله ما نصح فلان فلاناً ولا يحسن أن ينصح»، فالنصح الخياطة، والمنصحة الإبرة، والنصاح الخيط الذي يخاط به. ينظر: السابق، ص 19، 23.

(108) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، طبعة حفني شرف، ص 215 – 216. أثرت اعتماد طبعة شرف على مطلوب في هذا النص؛ لإثبات مطلوب والحديثي في أول النص التعبير الآتي: وأما مجالس السوق، فليس تخلو من غاش بينهم. على حين أن ما أثبتته شرف أدق في قول ابن وهب: فليس يخلو من عاش بينهم من حضورها. تنظر: طبعة مطلوب والحديثي، ص 262 – 263.

(109) توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ص 232 – 233، 236.

(110) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 277.

(111) السابق، ص 243 – 244.

(112) أورد النص الذي تضمن عبارة الفهم الخاطئ لأهميته، قال إبراهيم سلامة: ((وقد حفظ صاحب «نقد النثر» عن هؤلاء المتقدمين بعض كلمات يونانية كتبها كما سمعها ممن يعرفون اليونانية؛ مثل كلمة «سولوجسموس» ومعناها «القياس المنطقي»، ينطقها صحيحة ولكنه يخطئ في ترجمتها حينما يترجمها بـ«القرينة»، ومثل كلمة «قاطاغورياس» بمعنى «مقولات»، ينطقها صحيحة ويترجمها صحيحة)). إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان: دراسة تحليلية نقدية تقارنية، ص 182.

(113) زينايدا بوبوفا، يوسف ستيرنين، اللسانيات العامة، ترجمة د. تحسين رزاق عزيز، مراجعة د. عبد الجبار محسن الربيعي، الطبعة الأولى، نديم للترجمة – ابن النديم للنشر والتوزيع – دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2017م، ص 367.

(114) ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 246.

(115) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، طبعة حفني شرف، ص 240 – 241. نقلت النص من نسخة حفني شرف؛ لعدم وضوح النص في طبعة مطلوب بخاصة في العبارة الآتية: «وامتناع ذلك عليهم في إظهارها». تنظر: طبعة

مطلوب والحديثي، ص294. وفي طبعة شرف وردت كما في النص المثبت بالمتن على النحو الآتي: «وامتناع دعائهم في إظهارها لهم».

(116) توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ص106.

(117) تظهر الإشارة إلى المذاهب في باب الاعتقاد في قول ابن وهب: ((فأما المشتبه الذي يحتاج إلى التثبت فيه، وإقامة الحجة على صحته؛ فكل نتيجة ظهرت عن مقدمات غير قطعية، ولا ظاهرة للعقل بأنفسها ولا مسلمة عند جميع الناس، بل تكون مسلمة عند أكثرهم، أو يظهر للعقل تغييرها وتغير الفحص عنها والاستدلال عليه؛ وذلك كراي كل قوم في مذاهبهم، وما يحتجون به لتصحيح اعتقادهم ونحلهم)). ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص102.

(118) السابق، ص 373 - 374.

(119) الخيار معناه أن المتعاقدين أو أحدهما إذا كان له الخيار في إتمام عقد البيع أو فسخه فإن البيع لا يلزم، ولا تتعلق به آثاره إلا إذا سقط الخيار، فإذا سقط لزم البيع. والخيار في البيع سبعة: خيار المجلس وهو ما اختار المتبايعان من إمضاء أو فسخ ما دام في مجلس العقد، خيار الشرط وهو ما يكون فيه إمهال لمدة لا تزيد على ثلاثة أيام عند بعض أهل المذاهب، خيار الغبن وله ثلاث صور: تلقي الركبان وهو أن يخرج مريد الشراء إلى خارج البلاد، النجش: وصورته أن يزيد في ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها، المسترسل وهو الإنسان الذي لا يحسن المساومة، خيار التدليس وهو ما سببه الغش والتدليس والخداع، مثل تجميع اللبن في ضرع الشاة، خيار العيب وهو متصل بالعيوب؛ أي: النقائص الموجبة لنقص المال في عادات التجار، خيار التولية والشركة والمراوحة والمواضعة، وهي أنواع من البيع يثبت فيها الخيار إذا أخبره بزيادة في الثمن، وخيار الاختلاف في الثمن أو السلعة، يكون إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة. ينظر: حسن أيوب، فقه المعاملات المالية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار السلام للنشر والتوزيع - القاهرة، 2003م، ص122-126. وقد

عرض المحققان: مطلوب والحديثي لمعنى البيع بالخيار في الهامش، واكتفيا بذكر ثلاثة أضرب منه التزاماً بما أورده ابن وهب في النص. ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، هامش ص 373 - 374.

(120) توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ص 123.

(121) ينظر ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 77. وقد أشار محققا الكتاب: مطلوب والحديثي إلى أن توقف ابن وهب إزاء لفظة غير بمعنى «أكثر» أو «لا» - يعد من مبالغاته في الاحتياط؛ إذ إنها لم ترد وحدها لتفيد الاشتراك، بل وردت مع لفظة «لا مانع». والحق أن تأمل شاهد ابن وهب من خلال النظر في هيكل كتابه - لا يؤيد استنتاجهما، بل ينبئ بعكسه؛ فالشاهد داخل في إطار حرص ابن وهب على تقنين ما ورد في بيان الكتاب: الباب الرابع وفقاً لما أورده في البيان الأول - بيان الاعتبار. تنظر إشارة المحققين في: المصدر نفسه، هامش ص 374.

(122) القصدية لدى سيرل ملمح للعقل عن طريقه تتجه الحالات العقلية إلى حالات واقعية في العالم، أو تدور حولها أو تتعلق بها، أو تشير إليها، أو تهدف إليها، وتملك هذا الملمح الاعتقادات والرغبات والآمال والمخاوف والحب والكراهية والغرور والحياء والإدراك الحسي والقصد. ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة وتقديم صلاح إسماعيل، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2011م، ص 104.

(123) السابق، ص 153-156.

(124) ينظر: جون سيرل، بناء الواقع الاجتماعي، ترجمة وتقديم حسنة عبد السميع، مراجعة إسحاق عبيد، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2012م، ص 65-70. وثمة سمات أخرى لم أذكرها لضيق المقام من قبيل: تحديد الأولويات.

(125) ينظر: بول غرايس، المنطق والمحادثة، ترجمة محمد الشيباني، سيف الدين دغوس - ضمن كتاب إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف

الثاني من القرن العشرين: مختارات معرّبة، بإشراف وتنسيق عز الدين مجدوب، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، د.ط، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2012م، الجزء الثاني، ص 611-622. وينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني: من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف - دار الأمان، الرباط - المغرب، 1432هـ-2011م، ص 97-102. ومن الجدير بالذكر أن مسألة النظر في هذه القواعد ليست مقتصرة على غرايس، فقد شهدت تطوراً لدى ديكر، وسبرير وولسن.

(126) نزيهة رويّة، التفكير التداولي عند ابن وهب في كتابه البرهان في وجوه البيان، ص 72، 80، 127، 132، 143، 150، 158، 160، 171، كما صبت الباحثة اهتمامها - وفقاً لموضوع بحثها - على إسقاط نظرية الأفعال الكلامية على شواهد ابن وهب لا أفكاره، كالتوقف إزاء تناوله للأمر والنهي وما يتضمنانه من إنجاز. تنظر: نصوص ابن وهب حول أدوات الاستفهام وحول تجنب السفهاء وخصائص الدعاء في: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 85، 87، 262، 263، 270.

(127) ينظر: يان هوانغ، معجم أوكسفورد للتداولية، ترجمة وتقديم هشام إبراهيم الخليفة، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة - ليبيا، 2020م، ص 160، 610. وينظر: أ.مولز، ك.زيلتمان، ك.أوريكيوني، في التداولية المعاصرة والتواصل: فصول مختارة، ترجمة وتعليق محمد نظيف، د.ط، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2014م، ص 131. تردّد نشأة مفهوم الكفاية إلى دي سوسير وترتبط بمفهوم اللسان الوضعي، ولا يقتصر ما يندرج تحت مفهوم الكفاية على الكفاية الاجتماعية والبلاغية التداولية، فثمة كفاية منطقية تتصل بإدراك البنى القياسية والمعرفة بمقدمتيها: الكبرى والصغرى ونتيجتها، وثمة كفاية موسوعية تتصل بالمعارف والاعتقادات والسياق الخارجي. تنظر: الإحالة الثانية، ص 84، 85، 87، 88.

(128) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص424. ومعنى لفظة «أسدك» الواردة في النص؛ أي: ألصق. وقد أورد ابن منظور معنى السدك مبيّنًا أنه المولع بالشئ. تنظر مادة [س.د.ك] في: لسان العرب. وعلى الرغم من دقة معنيي الإلصاق والولوع، فقد أورد حفني شرف النص بصورة أخرى مُخطئًا مطلوب والحديثي، وذهبًا إلى أن معنى الإلصاق يعد معنىً هيئًا لا يحتاج إلى ادعاء، وأن المحققين لم ينتبهوا إلى الاضطراب في النص وإلى النقص الوارد فيه، وأنه ينبغي أن يُسد بزيادة يقتضيها السياق على النحو الآتي: ((ولا ينبغي للملك أن يعترف للعباد والنسك بأنه ليس أعرف بالدين...))، المصدر نفسه، بتحقيق حفني شرف، ص348.

(129) ذهبية الحاج حمو، التداولية وإستراتيجية التواصل، الطبعة الأولى، رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، 2015م، ص267.

(130) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق محمد حسن الزبيدي، د.ط، دار الرشيد - الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام - سلسلة كتب التراث «110»، 1981م، 446، 447. يقع النص المستشهد به في باب أطلق عليه قدامة «أخلاق الملك»، وله نص آخر في الباب نفسه يدعو فيه الملك إلى عدم متابعة الهوى وإلى الحذر منه ومجاهدته. ينظر: الكتاب نفسه، ص442، 443. ومن الجدير بالذكر أن كتاب «الخراج وصناعة الكتابة» - قد بلغنا ناقصًا، وعلى الرغم من هذا فإن ملامح أفكار قدامة تبدو واضحة، ولعل باحثًا حريصًا على تراثنا يتصدى لقراءة أفكار قدامة في هذا الكتاب ويوصل لها بصورة موسعة.

(131) ينظر ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص119، 120. من تلك الروايات: «لا كذب إلا في ثلاثة مواطن: كذب في حرب، وكذب في إصلاح بين الناس، وكذب الرجل لامرأته ليرضيها به». ورواية لعلي بن أبي طالب أمير المؤمنين: «الكذب كله إثم إلا ما نفعت به مسلمًا، أو دفعت به عن دين».

(132) السابق، ص220.

(133) السابق، 306، 307.

(134) ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 2012م، 250-253، حمل استنتاجه جانباً تطبيقياً مهماً على نماذج إسلامية من تراثنا يضيق المقام عن إيراداتها.

(135) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص284.

(136) ينظر: جون سيرل، بناء الواقع الاجتماعي، ص153-160.

(137) ينظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص333.

(138) السابق، ص334، 335.

(139) ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تعريب صابر الحباشة، عبد الرزاق الجماعي، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث - الأردن، 2012م، ص82-84.

(140) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، طبعة حفني شرف، ص274. اعتمدت في نقل النص على طبعة شرف لإيراده العبارة المتصلة بالنساء على هذه الصورة: «وإن جل محلهن»، خلافاً لما أورده مطلوب والحديثي، إذ إنهما أورداها على النحو الآتي: «وإن حل محلهن»، ومن البين أن الصورة التي أثبتتها حفني شرف أنسب للسياق. تنظر: طبعة مطلوب والحديثي، ص336.

(141) السابق الثاني، ص343.

(142) يدل على هذا - إشارة ابن وهب إلى أم المقتدر التي أطلق عليها زوجها المعتضد لقب «شغب»، إذ إنها تدخل في حيز رغبته في الإبقاء على تماسك المجتمع، وإن لم يقتنع بما آلت إليه الأمور من تمكين النساء، كما تحدث من قبل عن بقاء السلطان وإن لم يكن أهلاً لا من حيث التقوى ولا الكفاية، إذ عُرِفَ عن «شغب» تدخلها في شؤون الدولة في عهد ابنها المقتدر بالله؛ مما نتج عنه ضعف

الدولة، وقد بلغ أثرها مبلغًا كبيرًا حتى أصبح عزل الوزراء بيدها وتوليّتهم كذلك. أما عن إشارته إلى حامد بن العباس بوصفه عبْرَة، فيدخل في حيز سطوة النساء في تلك الفترة؛ إذ يرجع موضوع عزله إلى سوء تعامله مع النساء. ومن أشهر تلك الحوادث الذي ظهر فيها سوء تعامله - قدوم قهرمانة شغب عليه وطلبها المال منه [المقصود بقهرمانتها: القائمة بأعمالها أو وكيلتها أو مديرة شؤونها - وهنا تتضح إشارته في النص للخدم والإماء]، إذ أخجلها حامد في الحديث ولم يمر العام حتى عُزل ولقي أشد أنواع العذاب وسُقي السم، وكذلك شأن علي بن عيسى الذي عبر عنه ابن وهب في النص بشيخنا، فقد عزل بعد توليه الوزارة بعامين وإن كان أكثر حذرًا في التعامل مع أم المقتدر وابنها بخاصة في قبول الوزارة ورفضها. ينظر: إبراهيم محمد مرجونة، تيسير محمد شادي، الدور السياسي والحضاري للنساء خلال العصر الإسلامي، د.ط، دار التعليم الجامعي - الإسكندرية، 2020م، ص 68-73.

(143) زينايدا بوبوفا، يوسف ستيرنين، اللسانيات العامة، ص 373.

(144) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 338، 339.

(145) ينظر: يان هوانغ، معجم أوكسفورد للتداولية، ص 607، 608، 610، 611، 654.

(146) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 340.

(147) ينظر: جورج يول، التداولية، ترجمة قصي العتّابي، الطبعة الأولى، الدار العربية

للعلوم ناشرون - بيروت، 1431هـ-2010م، ص 28-36.

(148) السابق، ص 29.

(149) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني شرف، ص 279. عمدت

إلى نقل النص من طبعة شرف؛ لوجود لفظة لا تناسب السياق بطبعة مطلوب وهي: سقط من الدعاء النعمة، وقد أوردها شرف على النحو الآتي: وتسقط من

الدعاء النعمة. تنظر: طبعة مطلوب، ص 341.

المراجع

- ابن أبي الإصبع، زكي الدين، *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن*، تقديم وتحقيق حفي محمد شرف، دط، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1383هـ - 1963م.
- ابن جعفر، قدامة، *الخراج وصناعة الكتابة*، شرح وتعليق محمد حسن الزبيدي، دط، دار الرشيد - الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام - سلسلة كتب التراث «110»، 1981م.
- ابن جعفر، قدامة، *نقد الشعر*، دط، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية - بيروت، دت.
- ابن جعفر، قدامة، *نقد النثر*، حققه وعلق حواشيه، طه حسين، عبد الحميد العبادي، الطبعة الرابعة، مطبعة مصر - القاهرة، 1938م.
- ابن عاشور، الطاهر، *التحرير والتنوير*، دط، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، 1997م.
- ابن العماد، شهاب الدين، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، الطبعة الثانية، دار ابن كثير، دمشق - سورية، 2016م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دط، دار الحديث - القاهرة، 2003م.
- ابن وهب الكاتب، إسحاق، *البرهان في وجوه البيان*، تحقيق أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد - ناشرون، المملكة العربية السعودية، 2012م.
- ابن وهب الكاتب، إسحاق، *البرهان في وجوه البيان*، تقديم وتحقيق حفي محمد شرف، دط، مكتبة الشباب - القاهرة، 1969م.
- ابن وهب الكاتب، إسحاق، *البرهان في وجوه البيان*، تحقيق محمد العازي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، 2015م.
- أدراوي، العياشي، *الاستلزام الحوار في التداول اللساني: من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها*، الطبعة الأولى منشورات الاختلاف - دار الأمان، الرباط - المغرب، 1432هـ - 2011م.
- أرحيلة، عباس، *الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري*، الطبعة الأولى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 40، 1999م.
- أرحيلة، عباس، *هاجس الإبداع في التراث: دراسة في مقدمات الكتاب الإسلامي*، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للفكر والإبداع - بيروت، 2017م.

أرسطو، كتاب الخطابة، الطبعة الأولى، ترجمه وقدم له وحقق نصوصه وعلق حواشيه إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 1950.

أرسطو، كتاب الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني، دبط، دار إفريقيا الشرق - المغرب، 2008م.

الأزدي، محمد بن دريد، الملاحن، صححه وعلق عليه وذيله إبراهيم الجزائري، الطبعة الأولى، دار الباز - مكة المكرمة، 1987م.

أمولز.أ، زيلتمان.ك، أوريكيوني.ك، في التداولية المعاصرة والتواصل: فصول مختارة، ترجمة وتعليق محمد نظيف، دبط، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2014م.

أيوب، حسن، فقه المعاملات المالية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار السلام للنشر والتوزيع - القاهرة، 2003م.
بانقيب، عبد الله عبد الرحمن، حدّ البلاغة عند ابن وهب والخطيب القزويني: دراسة تحليلية تاريخية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية - جامعة الكويت، العدد الثامن والثلاثون بعد المئة، السنة الخامسة والثلاثون - ربيع 2017م.

بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الأولى، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع - القاهرة، 2010م.
بلانشيه، فيليب، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تعريب صابر الحباشة، عبد الرزاق الجماعي، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث - الأردن، 2012م.

البهلول، عبد الله، بلاغة الجدل في مصنّفات النقد الأدبي «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب الكاتب أنموذجاً، العدد الرابع المجلد الحادي والأربعون، مجلة عالم الفكر - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، إبريل - يونيو 2013م.

بوبوفا، زينايدا، ستيرنين، يوسف، اللسانيات العامة، ترجمة د.تحسين رزاق عزيز، مراجعة د.عبد الجبار محسن الربيعي، الطبعة الأولى، نديم للترجمة - ابن النديم للنشر والتوزيع - دار الروافد الثقافية - ناشرون، 2017م.

تودوروف، شاف، آدم، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ترجمة عبد القادر قنيني، الطبعة الثانية، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2000م.

الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الطبعة الحادية عشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 2013م.

الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، الطبعة الرابعة عشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 2019م.

-الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دبط، مكتبة الخانجي - القاهرة، 2003م.

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، الطبعة الخامسة، مكتبة الخانجي - القاهرة، 2004م.

حمو، زهية الحاج، التداولية وإستراتيجية التواصل، الطبعة الأولى، رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، 2015م.
روينة، نزيهة، التفكير التداولي عند ابن وهب في كتابه البرهان في وجوه البيان، مذكرة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الآداب واللغة العربية، إشراف نعيمة سعدية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - جامعة محمد خيضر - بسكرة، كلية الآداب واللغات - قسم الآداب واللغة العربية، عام 2018/2019.

ساهر، مولاى عبد العزيز، قضايا النقد الأدبي عند ابن البناء العددي: دراسة في الروض المربع في صناعة البديع وعلاقتها بإعجاز القرآن، دط، النادي الأدبي بمراكش - أفريقيا الشرق - المغرب، 2016م.

السيحاني، جعفر، بحث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، الطبعة الثالثة، مؤسسة الإمام الصادق - قم، 1433 هـ.

سلامة، إبراهيم، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان: دراسة تحليلية نقدية تقارنية، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1952م.

سلوان، توماس.أ.، الموسوعة البلاغية، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم عماد عبد اللطيف، مراجعة عماد عبد اللطيف، مصطفى لبيب، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2016م.

سيرل، جون، بناء الواقع الاجتماعي، ترجمة وتقديم حسنة عبد السمیع، مراجعة إسحاق عبید، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2012م.

سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة وتقديم صلاح إسماعيل، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2011م.

صمّود، حمادي، التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، الطبعة الثالثة، دار الكتاب الجديد المتحدة - طرابلس، 2010م.

ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، الطبعة التاسعة، دار المعارف - القاهرة، دت.

طبانة، بدوي، البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 1976م.

طبانة، بدوي، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، دط، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954م.

طبانة، بدوي، النقد الأدبي عند اليونان، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 1967م.

عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي - بيروت، 2012م.

- عبد الرحمن، طه، *اللسان والميزان أو التكوثر العقلي*، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 2012م.
- عبد المجيد جميل، *البلاغة والاتصال*، د.ط، دار غريب - القاهرة، 2000م.
- عبد، فتحي علي عبده، *نقد النثر في التراث النقدي والبلاغي*، الطبعة الأولى، الدار المصرية للكتاب بالقاهرة، 1993م.
- العسكري، أبو هلال، *كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر*، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، 1952م.
- العمرى، محمد، *أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة: دراسات وحوارات*، د.ط، أفريقيا الشرق - المغرب، 2013م.
- العمرى، محمد، *البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها*، الطبعة الثانية، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2010م.
- العمرى، محمد، *الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية: نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة والشعر*، د.ط، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2001م.
- العمرى، محمد، *نظرية الأدب في القرن العشرين*، الطبعة الثانية، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2004م.
- فان دايك، توين، *الخطاب والسلطة*، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2014م.
- القزويني، جلال الدين، *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الثالثة، دار الجبل - بيروت، د.ت.
- الكواز، محمد كريم، *البلاغة والنقد: المصطلح والنشأة والتجديد*، الطبعة الأولى، مؤسسة الانتشار العربي - بيروت، 2006م.
- لوسركل، جان جاك، *عنف اللغة*، ترجمة وتقديم محمد بدوي، مراجعة سعد مصلوح، الطبعة الثانية، المنظمة العربية للترجمة لبنان، 2006م.
- المبرد، أبو العباس، *رسالة البلاغة*، حققها وقدم لها وصنع فهرسها رمضان عبد التواب، الطبعة الثانية، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، 1985م.
- مجدوب، عز الدين، *إطلاقات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين: مختارات معربة*، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، د.ط، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2012م.
- مرازق، أمال، كعال، وداد، *الأبعاد التداولية في كتاب البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب*، إشراف هشام بلخير، جامعة العربي بن مهيدي - الجمهورية الجزائرية، كلية الآداب واللغات، 2016/2017م.

مرجونة، إبراهيم محمد، شادي، تيسير محمد، *أدور السياسي والحضاري للنساء خلال العصر الإسلامي*، د.ط، دار التعليم الجامعي - الإسكندرية، 2020م.

موشلر، جاك، ريبول، أن، *التداولية اليوم: علم جديد في التواصل*، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة لطيف زيتوني، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، لبنان، 2003م.

موشلر، جاك، ريبول، أن، *القاموس الموسوعي للتداولية*، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، بإشراف عز الدين المحجوب، د.ط، المركز الوطني للترجمة - تونس، 2010م.

هوانغ، يان، معجم /وكسفورد للتداولية، ترجمة وتقديم هشام إبراهيم الخليفة، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة - ليبيا، 2020م.

بول، جورج، *التداولية*، ترجمة قصي العنّابي، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، 1431هـ - 2010م.



Abstract

This research aims to discover the essence of the thoughts in the book "Al Burhan Fi Wojoh Al bayan" by Ibn Whab. The research goal will be achieved by finding the motivations that led the author to elaborate his subjects, in addition to poetry and prose. The addition subjects to the literature forms includes dialogues and debates related to social pragmatic studies, therefore the research is divided into two directions, the first direction highlights the difference between defining rhetoric and the common concepts about it. The second direction focuses on the social pragmatic aspects, so both directions cover the thoughts in a way that reconsider the importance of it.

Keywords: Rhetorical heritage, pragmatic studies, The thoughts of Ibn Whab Alkateb ,The context, "Al-Burhan Fi Wojoh Al-Bayan".



The Author:

Dr. Yousif Ibraheem Khalaf Jumaa

- Ph.D in Rhetoric, literary criticism and Comparative literature with First Honor, College of Dar Al-uloom, Cairo University, 2019.
- Faculty Member, Assistant Professor, Arabic Language and Literature Department, College of Arts, Kuwait University.

Doi. 10.34120/0757-043-950-004

Monograph (4)

**The Thoughts of Ibn Whab in His Book
«Al-Burhan Fi Wojoh Al-Bayan» :
Reading From the Pragmatic Perspective**

Yousif Ibraheem Khalaf Jumaa, Ph.D.

Department of Arabic Language and Literature

Faculty of Arts - Kuwait University

Kuwait

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES - KUWAIT UNIVERSITY

Editorial Board

- **Prof. Taghreed Alqudsi**
Editor - in - Chief
Department of Information Studies
Kuwait University
- **Prof. Baqer Salman Alnajjar**
Bahrain University - Bahrain
Visiting Prof. Sociology and Social
Service Department - Kuwait University
- **Prof. Numan M. Jubran**
Irbid University - Jordan
Visiting Prof. History Department -
Kuwait University
- **Prof. Adnan Y. Alotoum**
Psychology Department - Yarmouk
University - Jordan
- **Prof. Mashael Al-Hamly**
English Department and Literature
Kuwait University
- **Dr. Abdullah Mohamed Aljasmy**
Philosophy Department
Kuwait University
- **Dr. Ibraheem Nagy Al-Hadban**
Department of Political Science
Kuwait University
- **Dr. Ahmed Mubarak AlHasem**
Geography Department
Kuwait University
- **Dr. Asad H. AL-Saleh**
Arabic Department
Indiana University - USA
- **Maha Ibrahim Al-Msad**
Editorial Manager

Advisory Board

- **Prof. Basil Hatim**
American University
Sharjah - United Arab Emirates
- **Prof. Ibrahim Al-Sa'afin**
Department of Arabic Language
and Literature - Jordan University
- **Prof. Hamdi Hasan Abul Enein**
Faculty of Mass Communication
Misr International University
- **Prof. Sari Hanafi**
President of the International Sociological
Association - American University- Beirut
- **Prof. Mona Baker**
Manchester University
United Kingdom
- **Prof. Abdul Qader Al-Fasi Al Fehri**
Department of Arabic Language and
Literature -Mohammed V University
- **Prof. Abdullah Al-Walee'i**
Geography Department
King Saud University
- **Prof. Ma'moun Fandi**
Director of London Institute of
Strategic Studies - United Kingdom

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Academic Publication Council - Kuwait University

**REFEREED SCIENTIFIC QUARTERLY THAT PUBLISHES
TOPICS IN THE HUMANITIES, SOCIAL SCIENCES &
LITERATURE**

Special Issuance (Literature,4)

Rates:

Kuwait: K.D. 0.500, Bahrain: BD 1, Qatar: RQ 10, Emirates: DH 10,
Saudi Arabia: RS 10.

Cost per issue in Arab Countries: Equivalent to one US dollar

Cost per issue in other Countries: Equivalent to three US dollar

● Annual Subscription (individuals):

1 Year: Kuwait: 4 K.D., Arab Countries: 6 K.D., Foreign Countries 22 dollars.
2 Year: Kuwait: 7 K.D., Arab Countries: 10 K.D., Foreign Countries 37 dollars.
3 Year: Kuwait: 10 K.D., Arab Countries: 14 K.D., Foreign Countries 52 dollars.
4 Year: Kuwait: 13 K.D., Arab Countries: 18 K.D., Foreign Countries 67 dollars.

● Annual Subscription (institutions):

1 Year: Kuwait: 22 K.D., Arab Countries: 22 K.D., Foreign Countries 90 dollars.
2 Year: Kuwait: 37 K.D., Arab Countries: 37 K.D., Foreign Countries 150 dollars.
3 Year: Kuwait: 53 K.D., Arab Countries: 53 K.D., Foreign Countries 210 dollars.
4 Year: Kuwait: 67 K.D., Arab Countries: 67 K.D., Foreign Countries 270 dollars.

All correspondence and enquiries must be addressed to:

Editor

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

P.O.BOX 17370 EL-KHALDIAH - KUWAIT 72454

Tel: 24830256 - Fax: 24830256

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-Adab

E-mail: aass@Ku.edu.Kw

[http:// apc. kuniv.edu.kw/AASS/](http://apc.kuniv.edu.kw/AASS/)

تتوفر نصوص البحوث كاملة لدى:

EBSCO Publishing Products

دار المنظومة: www.mandumah.com

The Publications of The Academic publication council

journal of the Social Sciences 1973, Kuwait Journal of Science and Engineering 1974, journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies 1975, Authorship Translation and Publication Committee 1976, Journal of law 1977, Annals of the Arts and Social Sciences 1980, Arab Journal for the Humanities 1981, The Sducational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Arab Journal of Administrative Sciences 1991.

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

A Refereed Academic Quarterly, Academic Publication Council - University of Kuwait

أفكار ابن وهب في كتابه
(البرهان في وجوه البيان):
قراءة من المنظور التداولي

The Thoughts of Ibn Whab in His Book
«Al-Burhan Fi Wojoh Al-Bayan» :
Reading From the Pragmatic Perspective



جامعة الكويت
KUWAIT UNIVERSITY

Academic
Publication Council

Yousif Ibraheem Khalaf Jumaa, Ph.D.

Department of Arabic Language and Literature

Faculty of Arts - Kuwait University

Kuwait

ISSN: 1560 - 5248

Special Issuance - literature (4)

1445 A.H / 2023 A.D