جامعة إب
مجلة الباحث الجامعي

التوحيديّ رائدًا في الحجاج والحواريّة الإمتاع والمؤانسة [الليلة السادسة] نموذجًا

ALTAWHIDI, A pioneer in Argumentation and Dialogism Enjoyment and Intimacy (the sixth night as a model)

ابتسام محفوض

قسم اللغة العربية، كلية الآداب للعلوم الانسانية، جامعة البعث، سوريا

الملخص :

تعدّدت جوانب الإبداع عند أبي حيّان التوحيدي، وتقدّم هذه الدراسة تحديدًا لمفهوم الحجاج وعلاقته بالحواريّة بوصفها أسلوبًا حجاجيًّا اعتمده التوحيدي في نتاجه بشكل عام، وفي ليالي الإمتاع والمؤانسة بشكل خاصّ (الليلة السادسة نموذجًا).

ABU HAYAN ALTAWHIDI had several faces of creation. This study gives a definition of argumentation concept and its relation to dialogism as an argumentative style, which ALTAWHIDI used in his production in general, and in Enjoyment and Intimacy specially.

الكلمات المفتاحية : التوحيديّ ـ الحجاج ـ الحواريّة ـ الإمتاع والمؤانسة.

Keywords: ALTAWHIDI, Argumentation, Dialogism, AL EMTAA WA AL MOANASA

الحجاج: Argumentation (لغةً واصطلاحًا):

لفظ مشتقّ من اللاتينيّة argumentum، عرّفه أندريه لالاند في موسوعته الفلسفيّة فذكر[1]:

- الحجـاج: طريقـة في تنظـيم الحجـج واستعراضـها وتقديمها.
- الحُجّـة: اسـتدلال يرمـي إلى تأكيـد قضـيّة معينـة أو دحضها أو تفنيدها.
- الدليل: استدلال يهدف إلى أن تكون النتائج منسجمة مع المقدمات التي انطلقت منها.
- البرهـان: استنباط يهـدف إلى تأكيد أو إثبـات سـبقَ نتيجـةً، بالاستناد إلى مقدّمات تتّسم بالصدق أو الحقيقة.

عرّفه ابن منظور في لسان العرب قائلاً: ((الحُجّة ما دُوفِع بـه الخصـم، ورجـل مِحجـاج أي جَـدِل. والتحـاجّ التخاصُم، وجمع الحُجّة: حُجج وحِجاج. وحاجّهُ محاجّة وحجاجًا: نازعه الحُجّة... والحُجّة: الدليل والبرهان))[2]. وذكر ابن فارس في (مقاييس اللغة): ((يقال: حاججت فلانًا فحججتُه أي غلبته بالحُجّة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حُجج والمصدر: المحاجّ))[3]. وهذا يعني أنّ الحجاج عند العرب يدلّ على إقناع الخصم بالأدلّة والـبراهين والحجـج. وقـد ألحقـوه قـديمًا بمسـائل البيـان والبلاغـة، ورأوا أنّ هـذا المفهـوم مـرادف للجـدل ويسـدّ مسدّه[4].

أمّا مفهوم الحجاج في الدراسات اللسانيّة الحديثة فهو بذل الجهد لغاية الإقناع، إنّه طائفة من تقنيّات الخطاب التي تقصد استمالة المتلقّين إلى القضايا [التي يسوقها الخطاب، وتُعرض عليهم]، أو إلى زيادة درجة تلك الاستمالة[5] وصولاً إلى الإقناع. وعلى هذا يكون مجال الحجاج: المحتمل، والممكن، والتقريبي، والخلافي، والمتوقّع، وغير المؤكّد... ويقوم أساسًا على التفاعل والاختلاف في الرأي. ويبقى خطابًا مفتوحًا أمام النقاش والتقويم، ويحضر في كلّ أنماط الخطاب التي تنزع منزعًا تأثيريًّا لا يقين فيه ولا إلزام[6]. إذْ لا يمكن وجود حجاج إلا حيث توجد نقاط اختلاف.

الحجاج عمل في اللغة يقتضي وجود طرفين فهو عبارة عن علاقة تخاطبيّة بين متكلّم ومتلقٍّ حول قضيّة ما، يسعى الطرف الأوّل (المُرسِل المحاجِج) من خلال خطابه الحجاجي إلى استمالة الطرف الثاني (المتلقّي) والتأثير عليه وإقناعه باستخدام الوسائل اللغويّة التي تتوزّع على مستويات اللغة كافّة بدءًا بالمستوى الصوتي فالصرفي فالمعجمي ثمّ التركيبي فالدلالي. وتشمل الأدوات والروابط اللغويّة والأساليب المنطقيّة والبلاغيّة.

ترتبط نظريّة الحجاج بالنظريّة التداوليّة، ليكون التداول الحجاجي يعني تقديم الحجج المؤدّية إلى نتيجة معيّنة. فالحجاج تداولي؛ لأنّ طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بالحسبان مُقتضيات الحال من معارف مشتركة ومتطلّبات إخباريّة. ويتجلّى البعد التداولي في الخطاب الحجاجي على مستويات عدّة، بعضها يركّز على أفعال اللغة المتداولة في الحجاج، وبعضها يركّز على مستوى السياق، إذ توجد أدوات وتعابير تضفي السمة الحجاجيّة على خطاب ما، وهناك مستوى ثالث هو المستوى الحواري، سواء أكانت ذوات هذا التحاور مضمرة أم متعدّدة الصوت، وتُعَدّ الحواريّة مكوّنًا لكلّ خطاب.

ويذهب د. طه عبد الرحمن إلى الاعتقاد بأنّ ((الحواريّة تنقسم إلى الحوار والمحاورة والتحاور، وكلّ منها يخضع لمنهج استدلالي وآليّة خطابيّة وبنية معرفيّة وشواهد نصّيّة))[7].

الحواريّة:

الحوار Dialogue: لغة واصطلاحًا:

أصل الحوار من الجذر (حور) وحاوره حوارًا ومحاورة: جاوبه، والمحاورة هي المجاوبة ومراجعة الكلام والمنطق في المخاطبة[8]. وقد ورد في القرآن الكريم قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝١ ﴾[المجادلة:1].

واصطلاحًا فإنّ الحوار حديث يقوم بين طرفين يتنقل الخطاب والحديث بينهما من الأوّل إلى الثاني وبالعكس، من دون أن يكون بينهما ما يدلّ بالضرورة على وجوب الخصومة[9]، ويلتقي في بعض معناه مع الجدل[10]، ويشمل الحوار الموضوعات المختلفة، وقد يكون كلامًا يصطنعه الأديب مع نفسه أو من ينزله مقامها...

والحوار مقوّم مهمّ في الأسلوب التعبيري الفنّي، وينتشر في الأدب المسرحي وفي أقسام مهمّة من الإبداع الروائي القصصي، ويُفترض فيه التعبير والإبانة عن المواقف والكشف عن خفايا النفس[11]. إنّه تمثيل للتبادل الشفهي الذي يفترض عرض كلام الشخصيّات بحرفيّة، وله أشكال عدّة كالاتّصال والمحادثة والمناظرة والحوار المسرحي[12]..، وله وظائف عدّة، فهو يكسر الرتابة من خلال إضفاء الحيويّة على المواقف والاستجابة الطبيعيّة للمناقشة، ويسمح بالتخلّص من جمود الأسلوب الأدبي من خلال استخدام ألفاظ وتعابير مستمدّة من اللغة الحيّة، كما يهتمّ بتقوية الشخصيّة أو إضعافها أو كشف التعاطف بينهما، ويسمح لها بالتعبير عن نفسها بصورة لا توفّرها التقنيّات الروائيّة الأخرى[13]، إنّه عمليّة تفاعليّة تواصليّة

لا تقف عند حدود المصطلح المعجمي وهي متعلّقة بالذات المتكوّنة من مجموعة تناقضات لا تحيا ولا تظهر إلا بحضور الآخر عندما تسعى لإقامة علاقة حواريّة معه، ويمكن للمحاجج أن يعتمد الحوار أسلوبًا حجاجيًّا في خطابه الحجاجي مع الطرف الثاني، ينتزع منه ما يريد انتزاعه وصولاً إلى تحقيق مبتغاه.

الحواريّة dialogism:

الحواريّة مصدر صناعيّ منحوت حديثًا من (الحوار) ولا وجود له لفظًا في البلاغة القديمة. لكنّنا نجد أنّ الشاعر أو الخطيب اعتمد منذ القديم على الحوار ليمنح خطابه اللغةَ التي تناسب مقامها، وقد يتّخذ الحوار شكل الجدال بين طرفين أو أكثر يمثّلون أفكارًا متعارضة بهدف توضيح قضيّة ما وتدعيمها، فمحاورات أفلاطون وسقراط في التراث اليوناني، ومناظرات المتكلّمين والفقهاء... في التراث العربي شكل من أشكال الحواريّة. والحواريّة dialogism بوصفها (نظريّة) تعود إلى العالم الروسي ميخائيل باختين M. Bakhtin[14] الذي أحال كلّ ملفوظ إلى علاقات مع ملفوظات مُنجَزَة سابقًا، ورأى أنّها ((أشدّ أشكال اللغة صبغة طبيعيّة وهو أكثر من ذلك: إنّ الملفوظات التي يطول بسطها ورغم صدورها عن متكلّم وحيد ـ مثل خطاب خطيب ودرس أستاذ، وحوار فردي لممثّل وخواطر يعبّر عنها جهرًا رجل وحيد ـ هي حواريّة فرديّة بشكلها الخارجي فقط، لكنّها في الواقع تحاوريّة أساسًا ببنيتها الدلاليّة وبأسلوبها))[15]. لقد جعل باختين الحواريّة ظاهرة مميّزة لكلّ خطاب إذ إنّ كلّ خطاب يتقاطع مع خطاب الآخر على كلّ الدروب المؤدّية إلى موضوعه، ويتفاعل معه تفاعلاً جادًّا نشيطًا.

فالخطاب الحواري هو كلّ خطاب ((أسير مُخْتَرَق بالأفكار العامّة والرؤى والتقديرات والتحديدات الصادرة عن الآخرين موجّهًا نحو موضوعه يرتاد الخطاب تلك البيئة المكوّنة من الكلمات الأجنبيّة المتهيّجة بالحوارات، المتوتّرة بالكلمات والأحكام والنبرات الغريبة))[16].

وبهذا فإنّ الحواريّة تتجاوز مفهوم الحوار الذي يقتضي حضور شخصين وجهًا لوجه، وهي تلتقي مع التواصليّة والتداوليّة فالصوت الأحادي المعزول لا يستطيع إنتاج المعنى خارج إطار التواصليّة والتداوليّة.

ولم تنشأ الحواريّة من عدم بل نهلت من معين الفلسفة والخطاب النقدي والبلاغي ومن النظريّات اللسانيّة التي سبقتها دون أن تتجاوز معطيات الواقع الاجتماعي.

اللغة والإيديولوجيا في المفهوم الباختيني:

يُعَدّ باختين رائد الحواريّة، وقد انطلق من أنّ اللغة ذات طبيعة تفاعليّة حواريّة، وأولى اهتمامًا كبيرًا لها بصفتها الكاشف عن الإيديولوجيا، تظهر من خلال الفعل الكلامي الذي يعبّر عن الوعي الخاصّ به. إنّ اللغة أحد التعابير المشخّصة للإيديولوجيا، وخلوّ اللغة من فحواها الإيديولوجي يعني تجريدها من دلالتها الرامزة للوعي الفردي داخل المجتمع. ويؤكّد باختين العلاقة المتينة بين اللغة والإيديولوجيا، فالوجود الاجتماعي ينجز أشكالاً مختلفة للوعي، ويخضع إلى طبيعة الأفراد ووضعياتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، إنّ طبيعة التواصل الإنساني تجعل اللغة تعبّر عن رؤاهم الفكريّة فتتخلّى عن شفافيّتها وتتلوّن وفق النزعة الاجتماعيّة التي توظّفها[17]. وعند تحليل عمل روائي أو (أدبي) نتعامل بشكل مباشر مع الواقع الاجتماعي والثقافي والإيديولوجي، ولكي نفهم هذا العمل لابدّ من الاعتماد على لغته التي تستعمل الكلمة أداةً لتجسيد الموقف الاجتماعي. فالكلمة هي أداة الوعي، تعبّر عن الفعل الإيديولوجي وبخاصّة العلاقات الاجتماعيّة. يقول باختين: ((لابدّ من تحليل عميق وجاد للكلمة كدليل مجتمعي حتّى يمكن فهم اشتغالها كأداة للوعي، وتستطيع الكلمة بفضل هذا الدور الاستثنائي

الذي تؤدّيه كأداة للوعي أن تشتغل كعنصر أساسي مرافق كلّ إبداع إيديولوجي...، إنّ الكلمة تصحب كلّ فعل إيديولوجي وتعلّق عليه))[18]. ويتحدّث عن العلامة[19] Signe بالمدلول الاجتماعي فيقول: كلّ ما هو إيديولوجي يملك مرجعًا، ويحيلنا على شيء ما له موقع خارج موقعه، وبعبارة أخرى فكلّ ما هو إيديولوجي هو في الوقت ذاته بمنزلة علامة[20].

ولا يقف باختين عند المظهر الخارجي للّغة في تعبيرها عن الإيديولوجيا بل يتحدّث عن الجانب النفسي للكلمة أيضًا عندما تعيش صراعات نفسيّة داخليًّا، يتجلّى ذلك في كلّ قول أو فعل أو حوار وهذا ما يضمن لها سيرورتها الاجتماعيّة. لهذا اعتنى كثيرًا بالجانب النفسي في تحليلاته، بل جعل الوضعيّة النفسيّة في كثير من الأحيان قاعدة انطلاق تساعده على تحليل وفهم الأعمال الأدبيّة.

تحدّث باختين في حواريّته عن مجموعة من التقابلات، فانطلق من العلوم الإنسانيّة وميّزها عن العلوم الطبيعيّة؛ لأنّ فيها يكمن إنتاج المعرفة عن الآخر، وموضوعها الإنسان الاجتماعي بوصفه متكلّمًا ومعبّرًا عن ذاته باستخدام اللغة والكلام والخطاب التي تشكّل بمجموعها اللسان، متجاوزًا بذلك ما ذكره سوسور عندما حصر اللسان بمجموع اللغة والكلام.

أي عند باختين: اللسان = اللغة + الكلام + الخطاب

عند سوسور: اللسان = اللغة + الكلام

والخطاب Discourse لفظ مشتق من الأصل اللاتيني Discoursus أي الحوار[21]، وهو يقتضي وجود عمليّة تواصليّة، ويتّسع مفهوم الخطاب ليلتقي مع مفهوم النصّ[22]، وكلّ نصّ يحتمل من خلال علاقته بمتلقّيه دلالة تفاعليّة حواريّة، وبهذا يكون موضوع العلوم الإنسانيّة ليس الإنسان فقط إنّما الإنسان كمنتج للنصوص.[23] ((والنصّ هو الموضوع العام والمشترك لجميع العلوم الإنسانيّة))[24].

مهّد باختين لانفتاح النصّ على خارجه من خلال التقابل (لسانيات/ما بعد اللسانيات) فدعا إلى دراسة الظاهرة اللغويّة أي دراسة جانب حياة الكلمة من خلال العلاقات الحواريّة، فالعلامة اللسانيّة ليست وحدة ثابتة كما رأى سوسور، بل مكوّن فاعل من مكوّنات الكلام، تتحوّل في المعنى بواسطة النبر والتنغيم داخل شروط اجتماعيّة معيّنة. ونفى أي ظاهرة فرديّة للّغة خارج الظاهرة الجمعيّة.

قابل باختين بين: (الوعي/اللاوعي)[25]: ورأى أنّ الفرويديّة قيّمت الحياة النفسيّة بصورة أساسيّة على قاعدة بيولوجيّة، وفهم اللاوعي بوصفه يسبق اللغة، وهو خارج عنها كما في حالة المريض الذي يتكلّم في اللاوعي. فكلمات المريض التي يتلفّظ بها تتحدّد بالتفاعل الناشئ داخل المجتمع الصغير المكوّن من الطبيب والمريض. فالفرق بين الوعي واللاوعي هو اختلاف بين نموذجين من نماذج الخطاب بين الأنا Ego والأنا الأعلى Super-Ego، بين المُرسِل والمتلقّي المُتخيَّل الذي يصبح داخليًّا بالنسبة للمُرسِل، واقترَح تسمية الوعي بـ(الوعي المسؤول) وتسميته اللاوعي بـ(الوعي اللامسؤول).

وهذا يعني وجود نموذجين من نماذج الخطاب يختلفان في طبيعة المُرسِل والمتلقّي، فعندما يكون المُرسِل متخيَّلاً ينتج الخطاب عن وعي غير مسؤول، وعندما يكون المُرسِل واقعيًّا فنحن نتحدّث عن نوع مختلف من الخطاب. هذا الكلام قاده إلى التفريق بين الوعي الرسمي والوعي غير الرسمي، فالخطاب الداخلي يجعل الوعي ينتمي إلى الوعي غير الرسمي، حيث يستطيع الإنسان أن يقول كلّ ما يشاء دون خوف أو وجل. يضاف إلى هذه التقابلات الباختينيّة تقابل آخر هو (الشكل/المحتوى)[26]، لكنّ التقابل الأهم الذي وقف عنده هو إمّا (الموفوفوني (المونولوج) Monolog/ البوليفوني Polyphonie) واحديّة الصوت

وإمّا حوار فردي/تعدّد الأصوات.

استعمل باختين مصطلح المونولوج (الحوار الفردي) في معنيين مختلفين ؛ الأوّل خطاب لا يوجَّه إلا إلى المتكلّم نفسه، حيث يفكّر هذا المتكلّم بصوت مرتفع، ويمكن للحوار الفردي أن يكون بضمير أنا أو أنت، وأكثر ما يظهر هذا الحوار في المسرح، ويمكن حدوثه في الحياة اليوميّة، ولكنّه إذا ما استمرّ أو تكرّر عُدَّ مَرَضِيًّا، وقد يكون حدوثه في الحياة اليوميّة لوجه مجازي تواصلي أي انزياح بين المُرسَل إليه الظاهر والمُرسَل إليه الحقيقي، كأن تكلّم قلمك لكنّك في الحقيقة تقصد شخصًا آخر. والثاني خطاب طويل موجَّه لشخص آخر غير المُرسِل، لكن هذا المُرسِل لا يسمح لمخاطبيه بالكلام أو لا يجيبونه بردّ[27].

أمّا البولفونيّة (تعدّد الأصوات) فهي مصطلح مستعار من الموسيقا[28]، يحيل على كون النصوص تحمل في أغلب الحالات كثيرًا من وجهات النظر المختلفة، حيث يستطيع الكاتب أن يطلق أصواتًا عديدة خلال نصه، وكان هذا المصطلح جاريًا في عشرينيّات القرن الماضي، وأعطاه باختين معنى ومدى جديدين تمامًا. وقد انطلقت دراسة التعدديّة الصوتيّة من دراسة الرواية عند ديستويفسكي بشكل أساس، وتركّز على وجود صراع بين الواحديّة من جهة والنزوع إلى التنوّع والاختلاف من جهة أخرى. وتمتدّ دراسة الصراع إلى دراسة النماذج الزمكانيّة[29].

يؤكّد باختين أهميّة الحوار فالوجود الإنساني هو ما يوجد فقط في حالة حوار والحياة حواريّة بطبيعتها، فأن نعيش يعني أن ننخرط في حوار أن نسأل ونستمع ونجيب ونوافق، ويرى أنّه ما من تعبير إلا ويرتبط بعلاقة بتعبيرات أخرى وهذه العلاقة جوهريّة. والمصطلح الذي يستخدمه للدلالة على هذه العلاقة هو مصطلح الحواريّة (Dialogism) وهي تدخل ضمن دائرة التواصل اللفظي حيث ((يدخل فعلان لفظيّان، أي تعبيران اثنان في نوع خاص من العلاقات الدلاليّة ندعوها نحن علاقة حواريّة، والعلاقات الحواريّة هي علاقات دلاليّة بين جمع التعبيرات التي تقع ضمن دائرة التواصل اللفظي))[30]. إنّ العلاقات الحواريّة خاصّة ومميّزة بصورة عميقة وهي نمط استثنائي وخاصّ في العلاقات الدلاليّة يقف خلفها فاعلون متكلّمون حقيقيّون يعبّرون عن أنفسهم. إنّها تفترض إذا استعدنا تعبيرات ياكبسون في نوعيّة التواصل وجود مُرسِل مُستقبِل ورسالة[31] فالأثر الفنّي يتضمّن الثلاثة معًا لهذا رفض باختين البنيويّة ولم يتقبّل طرحها الذي عزل النصّ عن الحياة الاجتماعيّة ؛ لأنّه ضدّ أن يحبس المرء نفسه مع النصّ، وحاول من خلال ميله الماركسي العودة إلى الحياة الاجتماعيّة فطرح مفهوم الحواريّة بوصفها عمليّة تبادل وتحاور مُنظَّم تتمّ عندما يقوم المُرسِل أو الكاتب بتمثّل كلام الآخر وتضمينه، فكلّ تعبير يرتبط بتعبيرات أخرى. وتشير الحواريّة إلى علاقة الاستجابة والتبادل بين النصّ والقارئ عبر الكلمات التي تُعَدّ علامات إيديولوجيّة تصنع بطريقة معيّنة حوارًا مع الآخر تجعله يدخل بسياقه الخاصّ في سياق آخر تتقاطع فيه الرؤى المختلفة للعالم[32]. ويرى باختين أنّ هذه الكلمات ليست محايدة فكلّها مستعمَل من قبل، ومن يستخدمها فإنّه يستعيرها بما علق بها من آثار أصحابها السابقين، وبذلك فهو يتحاور مع صاحبه ومع آثاره ويحاور الكلمات نفسها ليخرج معناه الجديد[33].

لا نقول إنّ الحواريّة أعمّ من الحجاج أو الحجاج أعمّ من الحواريّة، فالحجاج قد لا يعتمد الحوار بل يلجأ إلى أساليب حجاجيّة أخرى وأدوات لغويّة مختلفة، كما أنّ الحوار قد لا يكون غرضه المحاججة والإقناع بل قد يهدف إلى الإبلاغ والإخبار أو الوصف، لهذا ارتأينا أنّ شغلنا على الحجاج يلتقي مع الحواريّة فلا هو يقع في دائرة أصغر منها ولا هي تقع ضمْنه، بل لكلٍّ منهما فلكه الخاصّ به إلا أنّهما يلتقيان في جانب كبير بينهما.

*** الحواريّة والحجاج عند التوحيدي (320-414)هـ[34]:**

تعدّدت جوانب إبداع التوحيدي، وما يهمّنا في هذه الدراسة هو الوقوف عند مفهوم الحواريّة في أدبه وصلاتها بالحجاج بوصفها شكلاً حجاجيًّا، هذه الحواريّة التي تجسّدت بأوسع صورها في نتاجه كلّه بشكل عام، وفي حواريّاته في ليالي الإمتاع والمؤانسة بشكل خاص. حيث برز الطابع الحواري الذي يقوم على مخاطبة الآخر، ويسمح للشخصيّات المتعدّدة بالتعبير عن آرائها وأفكارها دون أن ينسى نفسه، فقد كان دائم الحضور صوتًا ولغة.

إنّ حجاجيّة التوحيدي في حواريّته ما كانت لتحقّق هدفها لولا مجموعة من العوامل ساهمت في تكوينها وبلورتها، فكانت أعمدةً راسخة للبناء الحجاجي في نتاجه ومنها:

1. ملامح العصر الذي عاش فيه وتصويره (القرن الرابع الهجري)، وهو عصر ذهبي بامتياز بالنسبة للحضارة العربيّة الإسلاميّة.

2. امتهن التوحيدي حرفة الوراقة، فأثّرت فيه تأثيرًا كبيرًا، إذ ألقت إليه كنوز المكتبة العربيّة، وأكسبته علمًا وثقافةً، ومنحته أسلوب كتابة وتعبير.

3. حياته الطويلة وأسفاره التي منحته معرفة وثقافة، وأتاحت له الاطلاع على المعارف المتنوّعة، وأكسبته خبرة واسعة بمعرفة طبائع الناس، وفهما عميقًا للطبيعة البشريّة.

4. تفكيره الموسوعي التحرّري: لقد كان التوحيدي أديبًا موسوعيًّا ومفكّرًا جريئًا، استقى معرفته من مناهل عدّة، أبرزها القرآن الكريم والسنّة الشريفة والعقل والتجربة والحكمة التي كان يقبلها أيًّا كان مصدرها، سواء أجاءت من الفرس أم من اليونان أم من غيرهم. واتّسم نتاجه بطابع تحرّري منفتح لا نكاد نجد له نظيرًا بين مفكّري عصره، فقد ارتبط بالناس ارتباطًا عقليًّا بعيدًا عن الانتماء المذهبي أو الديني، ودرس على جملة من العلماء دون أن يتعصّب في اختياره لمذهب أو رأي.

5. براعته اللغويّة وامتلاكه قاموسًا لغويًّا واسعًا، تضمّن حصيلة ثريّة من الكلمات، مكّنته من انتقاء ما يلائم الفكرة التي يعبّر عنها، والهدف الذي يصبو إليه.

6. براعته في النقد وقدرته على الغوص إلى أعماق الشخصيّة، فيسبر أغوارها، ويقتحم مجاهيلها، ليرسم لوحة يحدد بها ملامح تلك الشخصيّة من الداخل والخارج، ويضعها أمام المتلقّي، وكأنّه يهيئه لتقبّل ما سيطرح عليه.

7. حواره الفكري: آمن التوحيدي بالاختلاف، ورأى فيه مظهرًا من مظاهر نموّ الفكر، واستطاع أن يطرح أفكاره من خلال إقامة نوع من المواجهة الفكريّة والحوار العقلاني.

إن قراءة أوليّة لمحاورات التوحيدي تظهر أنّه اعتمد الحواريّة بوصفها شكلاً حجاجيًّا أراد من خلالها تبسيط الموضوع المطروح عبر أصوات متعدّدة تجسّد الاختلاف والتعارض أو الاتّفاق، والثقافة التي كان يحاورها هي ثقافة الخاصّة من علماء وفلاسفة وأدباء ومفكّرين ممّن خرجوا على النمط التقليدي المألوف وهم جماعة العلماء الذين انتمى إليهم، أو ممّن ساروا على نمط الثقافة التقليديّة. واستطاع من خلال هذا الأسلوب الحجاجيّ أن يطرح العديد من المشكلات الخلافيّة وأن يقف عند علاقة الـ(نحن/ الآخر) من خلال أسلوب المقارنة بين العرب والعجم، أو المقارنة بين العلوم المختلفة كالمقارنة بين النحو والمنطق، الفلسفة والشريعة، الشعر والنثر، الحساب والبلاغة.

8. فلسفته: آمن التوحيدي بالفلسفة، واطّلع على مسائلها، ونهل من مشاربها المختلفة والمتضادّة أحيانًا، إلا أنّه لم يكن فيلسوفًا بالمعنى الدقيق للمصطلح، ومع ذلك فقد كانت الأفكار الفلسفيّة حاضرة في مؤلّفاته

مصطلحات ومضامين، إلى جانب أسماء عدد كبير من الفلاسفة معروفين ومغمورين، ذكرهم أو أحال عليهم وجعل نتاجهم ظلالاً ومراجع لفكره ونصوصه لا ينشرها ولكنّه يومي بها، ولهذا لُقِّبَ فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، إذ هبط بالفلسفة من برجها العاجي، وأسكنها مساكن الجمهور، وعمِل على نشر الوعي الفلسفي بين الخاصّة والعامّة، مازجًا الحسّ بالعقل والأدب بالفلسفة.

قامت محاورات التوحيدي على استعادة مناقشات دارت في مجالس مختلفة كمجلس الوزير ابن سعدان في الإمتاع، أو مجالس العلماء أمثال السجستاني في المقابسات، وهي تشبه محاورات سقراط مع تلاميذه، فكلّ منها اتّسم بالطابع الإبداعي الحرّ المجاوز للتسجيل الحرفي لِما كان يدور في تلك المجالس من مناقشات وقد عبّر التوحيدي في بعض محاوراته عن عدم قدرته على تذكّر أسماء المتحاورين[35].

وكان باختين قد تحدّث عن محاورات سقراط لأفلاطون بوصفها ((صنفًا أدبيًا تحرّر من قيوده التاريخيّة المتعلّقة بالذكريات، واتّسم بالطابع الإبداعي الحر))[36].

لم تقف محاورات التوحيدي عند قالب معين، فقد كانت تتطوّر لتصبح أداة معرفيّة وشكلاً تعبيريًّا يسهم في الكشف عن الحقيقة أو الفكرة التي يسعى إليها عندما يتجاوز فكرة الحوار (سؤال وجواب) إلى التفاعل ما بين المتحاورين، بما يحقّق المتعة والفائدة واستثارة العقل. ولم تكن تلك المحاورات تتمّ بين أطراف متّفقة فيما بينها، بل كانت تتمّ بين أطراف على طرفي نقيض فقد غدت المحاورة فضاء يتّسع لعرض الآراء المتعدّدة أو لعرض الرأي ونقيضه من زوايا مختلفة، وبهذا تجاوزت الشكل المونولوجي في تقديم الحقيقة أو الفكرة، ساعد على ذلك الطبيعة الثنائيّة لإشكالات مثقّفي عصر التوحيدي التي جسّدتها هذه المحاورات.

اعتمد التوحيدي طرقًا عدّة في عرض محاوراته متجاوزًا الطابع المونولوجي إلى الطابع الحواري لعرض الفكرة من زوايا مختلفة.

تجسّدت الحواريّة بأروع صورها في ليالي الإمتاع والمؤانسة، وما دار فيها من حديث وحوار جعل من الكتاب عملاً حيًّا، ونصًّا ينبض بالحياة ويقترب من فنّ القصّة ويكشف عن مكنونات مؤلّفه الأدبيّة واللغويّة والدينيّة والفلسفيّة والسياسيّة حيث تفاعلت الأصوات، وتعدّدت، فهناك خطاب الكاتب وخطاب الوزير وخطاب العلماء والفقهاء والشعراء والفلاسفة والعامّة والخدم والماجنين... واستطاع من خلالها الدخول إلى عوالم لم يكن لأحد الجرأة على اقتحامها وسبرها كالمقارنة بين العرب وما يمثّلون من علوم: الدين والنحو والشعر والإنشاء، والعجم وما يمثّلون من علوم: الفلسفة والمنطق والنثر والحساب، وبرزت من خلال محاورة التوحيدي التي قامت على خطاب الآخر دون أن تغيب الأنا الحاضرة من خلال استنادها إلى نصوص سابقة تستدعيها إما لتعارضها أو لتظهرها أو لتتخفّى خلفها.. لقد استطاع التوحيدي أن يستنطق التراث بكلّ ما فيه واستنطق ذاته وأنطق الأصوات مستخدِمًا لذلك لغة شعريّة، جعلها تحقّق وظيفتها التواصليّة بدقّة بين الذات والآخر.

ونورد فيما يأتي تطبيقًا على ما ورد في ليلةٍ من ليالي (الإمتاع والمؤانسة) يؤيّد ما ذهبنا إليه من أنّ التوحيديّ اعتمد الحواريّة أسلوبًا للحجاج:

* الليلة السادسة:[37] دراسة تطبيقيّة في الحواريّة والحجاج:

تناولت المحاورة التي دارت في الليلة السادسة من كتاب الإمتاع والمؤانسة فكرة أفضليّة العرب على الفرس، لكنّ التوحيدي رفض أن يقدّم هذه الحقيقة جاهزة أو مُسلَّمًا بها سلفًا، بل عرض رأيه بشكل غير مباشر عبر إيهام المتلقّي بعدم تملّك هذه الحقيقة، مُظهِرًا براعته في صياغة السؤال

ثمّ طرحه عبر أسلوب الحواريّة، ليترك الأصوات الأخرى تعبّر عن رأيها، مبتعدًا عن أحاديّة الصوت في عمله لئلا يشعر المتلقّي بتسلّط الأديب عليه أو يقع في خطأ التأويل.

بدأ التوحيدي هذه الليلة بسؤال طرحه الوزير ابن سعدان عليه: ((أتفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب))[38]. لم يصرّح الوزير بلفظ الفرس - وهم من قصدهم - بل استعان بلفظة جامعة مرادفة هي (العجم)، فأجاب التوحيدي: ((الأمم عند العلماء أربع: الروم والعرب، وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع مالها وتفاريق ما عندها))[39]. شكّلت هذه الإجابة استدراجًا سعى إليه التوحيدي لينتزع من الوزير اعترافًا وتصريحًا بمَن قصدهم، ليقول (أي الوزير): ((إنما أريد بهذا الفرس))[40] مستعينًا بعامل حجاجي هو (إنّما) موجّهًا الملفوظ نحو نتيجة محدّدة ضيّقة، لئلا يتوهّم التوحيدي (المتلقّي) غير ذلك، فالأداة (إنّما) تفيد القصر يلجأ إليها المحاجِج ليخاطب متلقّيًا مخطئًا أو شاكًّا، لِما تحمله من قوّة توكيديّة، فهي أقوى من غيرها في تأكيد المثبَت الذي يأتي بعدها، وهي تصل به إلى درجة اليقين الذي لا جدال فيه. لكنّ التوحيدي أعاد سؤال الوزير ذاتَه بصيغة أخرى، وعلى لسان شخصيّة جديدة تَمَّ استدعاؤها قصدًا هي شخصيّة ابن المقفّع، ((وهو أصيل في الفرس، عريق في العجم، مُفضَّلٌ بين أهل الفضل، وهو صاحب اليتيمة القائل: تركت أصحاب الرسائل بعد هذا الكتاب في ضحضاحٍ من الكلام))[41]. وابن المقفع شخصيّة إشكاليّة من شخصيّات الماضي، له مكانته العلميّة والأدبيّة، فارسي الأصل، أي إنّ عروبته ليست نقيّة، وهو متّهم بالزندقة، (نلاحظ هنا التناصّ بين ما فعله التوحيدي في هذه المحاورة في دفاعه عن العرب واستدعائه لشخصيّة ابن المقفّع وما فعله الجاحظ في ردّه على الشعوبيّة التي أخذ أصحابها على العرب حَمْلَهم المنسأة فاستدعى أمثلة من أنبيائهم كسليمان بن داود وموسى عليهم السلام، والشعوبيّة إليهم أميل وعلى فضائلهم أحرص[42]. وفي هذا حجاج قويّ على مبدأ: وشهد شاهد من أهله).

لقد استطاع التوحيدي من خلال استدعاء شخصيّة ابن المقفّع أن يبني محاورة داخل محاورة أعمّ عندما استحضر شخصيّة جديدة لتروي ما دار بينها وبين ابن المقفّع، وهذه الشخصيّة هي شبيب بن شبّة الذي استضافه ابن المقفّع مع صَحْبٍ له من أشراف العرب في المِرْبَد، فما إن تمهّدوا الأرض واستراحوا حتّى أقبل عليهم قائلاً: ((أيُّ الأمم أعقل؟))[43]. فيصانعه القوم قصدَ مقاربته ويقولون: ((فارس أعقل الأمم))، فيرفض إجابتهم مدعّمًا رفضه بأسباب أقرّها قائلاً: ((كلا ليس ذلك لها ولا فيها، هم قومٌ عُلِّموا فتعلّموا، ومُثِّل لهم فامتثلوا، واقتدوا وبُدِئوا بأمرٍ فصاروا إلى اتّباعه، ليس لهم استنباط ولا استخراج))[44]، ثمّ ذكروا الروم، فنفى، وقال: ((ليس ذلك عندها، بل لهم أبدان وثيقة، وهم أصحاب بناء وهندسة...))[45] ولم يرَ أنّهم الصين ولا الترك ولا الهند ولا الزنج. فردّت الجماعة الأمر إليه، فقال: ((العرب))[46]. ولمّا تَلاحظَ القومُ وهمس بعضهم إلى بعض امتقع لونُه وعلّل جوابه ليخرج من ظِنّة المداراة وتوهّم المصانعة، فذكر صفات العرب، وأسباب تفوّقهم وبيّن أفضليّتهم على الأمم الأخرى، ليختم حديثه قائلاً: ((فلذلك قلت لكم: إنّهم أعقل الأمم، لصحّة الفطرة، واعتدال البنية، وصواب الفِكْر، وذكاء الفهم))[47]. نرى براعة العرب الأشراف في الإجابة عن تساؤل ابن المقفّع قصد مقاربته وتوخّي مصانعته، إذ نجحوا في جعل الرجل يبرز نواقص كلّ أمّة تمهيدًا للحكم النهائيّ الذي أقرّه، وهو أفضليّة العرب على العجم. وتبدو براعة التوحيدي في جانبين حجاجيّين: الأوّل حواري من خلاله استدعاء

شخصيّة ابن المقفّع، والثاني اعتماده أسلوب استحضار الحدث من خلال طريقة عرض المحاورة وتمثّلت هذه الطريقة ((في استحضار العنصر المنتقَى للمحاجّة وجعله ماثلاً في أعين المخاطَبين وفي أذهانهم. وهذه الوسيلة، أي وسيلة الإحضار عامل جوهري في الحجاج لطالما أهمله المنظور العقلاني في الاستدلال، ويستمدّ الإحضار أو الحضور أهميّته الحجاجيّة من كونه يؤثّر في وجداننا تأثيرًا مباشرًا))[48] فاستحضار الحدث يمنح الخطاب الحجاجي قيمة حجاجيّة تؤثّر في المتلقّي فيصبح في إمكانه أن يعيش الحدث، ويشعر بمصداقيّته، فيرسّخ اليقين في القلوب الشاكّة، ممّا يؤدّي إلى اقتناعها وتحقيق النتيجة المرجوَّة. وقد بدا ذلك واضحًا في اقتناع الوزير الذي تأثّر تأثّرًا بارزًا، فاستعان بأسلوب التعجّب الحجاجي وما فيه من تنغيم يدلّ عليه للتعبير عن استحسانه بما سمع من كلام ابن المقفّع ورواية التوحيدي فقال: ((ما أحسن ما قال ابن المقفّع! وما أحسن ما قصصته وما أتيت به!))[49] إلا أنّه سرعان ما ألحق إعجابه بطلبٍ وجّهه إلى التوحيدي ليدلي بدلوه في هذه الحواريّة، فيقدّم ما لديه، ويُسمعَه وجهةَ نظره الخاصّة قائلاً: ((هات الآن ما عندك من مسموع ومستنبَط))[50].

لقد برع التوحيدي في إيهام المتلقّي أنّ الحدثَ بدا وكأنّه أمر من خلال محاضرة الوزير له بالسؤال ذاته، ولكنّه في الحقيقة استدراج من التوحيدي نفسه لا من الوزير كي لا يبدو كمن يقدّم رأيه قسرًا أو فرضًا، وقد استعان بفعل لغوي جاء على صيغة الأمر أراد من خلاله إحداث تأثير في المتلقّي آخذين بالحسبان أنّ إنجاز فعل من هذا النوع مشروط بأكثر من شرط سياقي لإتمام تحقيقه، ومن هذه الشروط أن يكون المُرسِل صاحب سلطة وهذه السلطة عرفيّة ومتواضع عليها، فلو تلفّظ بهذا الخطاب غير الوزير فإنّه لن يُفْلح في إنجاز هذا الحدث الكلامي، ولن يؤدّي هذا الحدث الكلامي دوره الحجاجي المنوط به ولَمَا كنّا رأينا تأثير هذا الفعل في المتلقّي (التوحيدي) الذي استجاب لطلب الوزير. فالتوحيدي لم يعلن لغته في المرّة الأولى بل أحال إلى لغة ابن المقفع وتوارى خلفها، ولهذا خاطب الوزير قائلاً: ((إن كان ما قال هذا الرجل البارع في أدبه، المقدَّم بعقله كافيًا فالزيادة عليه فضلٌ مُستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه))[51]. لكنّه ما لبث أن أظهر لغته واضحة جليّة، وجعلها طافية على سطح الخطاب بناء على طلب الوزير ليرمي بسهمه ويبدي ما لديه، فكان ممّا قاله: ((...لكلّ أمّةٍ فضائل ورذائل، ولكلّ قوم محاسن ومساوئ، ولكلّ طائفة من الناس في صناعتها وحلّها وعقدها كمالٌ وتقصير، وهذا يقضي بأنّ الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مُفَاضة على جميع الخَلق، مفضوضة بين كلّهم. عرض التوحيدي فكرته بشكل كلّي، فالأمم كلّها تتشارك الخيرات والفضائل والشرور، ثمّ ذكر ما لكلّ أمّة من الفضائل والعلوم معتمدًا أسلوب التفريع أي تقسيم الكلّ إلى أجزائه وهو أسلوب بلاغي يرفض المحاجِج من خلاله الوقوف عند الصورة الكليّة، بل يعمد إلى استقصاء أجزائها المكوِّنة لها للإحاطة بها إحاطة تامّة، ليكون كلّ جزء من تلك الأجزاء بمنزلة حُجّة تخدم القضيّة الكليّة وتعضدها، ممّا يؤدّي إلى تقوية موقعه وتدعيم دعواه. وليمنح كلامه مزيدًا من القوّة الحجاجيّة عمد إلى أسلوب التقديم والتأخير وهو أسلوب من أساليب القصر، لكنّه أسلوب معنوي مرتبط بالسياق لا بوجود أداة تميّزه، لهذا يلجأ إليه المحاجِج لما فيه من سعة وخفاء، فكلّ ما يخالف العادة يكون أكثر تأثيرًا في تحقيق الفهم من المألوف، وهذا ما فعله التوحيدي، إذ قدّم الأهمّ حتّى يكون واضحًا، فذكر الأمة ثمّ أَلحق ذِكرها بذكر فضائلها وما تتميّز به، مكسبًا كلامه قوّة إقناعيّة تجذب المتلقّي وتحقّق الإقناع قائلاً: فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والرويّة

والخفّة والسحر والأناة، وللتّرك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكدّ والفرح، وللعرب النجدة والقِرى، والوفاء، والبلاء، والجود والذِّمام والخَطابة والبيان))[52]. ثمّ تابع وذكر: ((أنّ لكلّ أمّة زمان على ضدّها، وهذا بيّن مكشوف إذا أرسلت وهمك في دولة يونان والإسكندر...))[53]، ولتحقيق مزيد من الإقناع قام باستدعاء صوت جديد لعَلَمٍ آخر من أعلام الفرس هو أبو مسلم الخراساني[54] يؤيّد ما ذهب إليه إذ قال: ((... ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أيُّ الناسِ وجدتهم أشجع؟ فقال: كلّ قوم في إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق))[55].

وبهذا يكون التوحيدي قد استدلّ على مكانة العرب باستدعاء أصوات تنتمي إلى الفرس نفسها للتأكيد وإقناع المتلقّي بما ذهب إليه، لا كما فعل الجاحظ في ردّه على الشعوبيّة عندما لجأ إلى سرد أخبار وروايات وأشعار ونصوص عربيّة مستنبطًا الدليل من الداخل.

ويعلو صوت التوحيدي راسمًا بلغته صورة تعبِّر عن حياة العرب في الجاهليّة والإسلام، فضلاً عمّا رآه من ((نصوع العربيّة))[56] وتميّزها عن باقي اللغات.

وتجلّت براعة التوحيدي وحنكته في حواريّته عندما استدعى أقوال الخصم تأكيدًا لحرصه على استيعاب المحاورة للآراء المختلفة والمتعارضة حول الموضوع الواحد، واستكمالاً لعمليّة الإيهام بعدم تملّك الحقيقة الواحدة الثابتة، إذ استدعى نصوصًا من كتاب الجيهاني يسبّ فيه العرب، ويتناول أعراضهم، ويحطّ من قدرهم، ويتّهمهم بالبداوة، وافتقاد الفضائل البشريّة، وممّا أورده: ((يأكلون اليرابيع والضباب والجرذان والحيّات، ويتغاورون ويتساورون، ويتهاجَون ويتفاحشون، وكأنّهم قد سُلِخُوا من فضائل البشر، ولبسوا أُهُبَ الخنازير. قال: ولهذا كان كسرى يسمّي ملك العرب سَكَان شاه، أي ملك الكلاب...))[57]. فيعلو صوت التوحيدي وتتدفّق كلماته وهو يفنّد آراء الجيهاني، مستعينًا بالأدلّة المنطقيّة والحجاج العقلي، مصوّرًا حياة العرب في باديتهم وظروف العيش القاسية التي فرضت عليهم أمورًا كثيرة معتمدًا أسلوب الاستفهام التقريري لأنّه لا يطلب إجابة عن أسئلته، فالجواب مقدّر سلفًا، ويعدّ أسلوب الاستفهام من أنجع الأفعال اللغويّة حجاجًا، وهو ما يتوسّل به الكثيرون في حجاجهم، يمكن أن يكون استفهامًا حقيقيًّا غرضه الحصول على جواب يوصّفه المحاجج ليصبح عنصرًا من عناصر العلاقة الحجاجيّة له بُعده وطابعه الحجاجي كالسؤال الذي طرحه الوزير على التوحيدي منذ بداية الليلة أو سؤال الأشراف لابن المقفع. ويمكن أن يكون استفهامًا حجاجيًّا، وهو ((نمط من الاستفهام يستلزم تأويل القول المراد تحليله انطلاقًا من قيمته الحجاجيّة))[58]. كقول التوحيدي مخاطبًا الجيهاني: ((أتراه لا يعلم لو نزل ذلك القفر وتلك الجزيرة، وذلك المكان الخاوي وتلك الفيافي والموامي، كلّ كسرى كان في الفرس، وكلّ قيصر كان في الروم، وكلّ بَلهْوَرَ كان بالهند... ما كانوا يعدّون هذه الأحوال لأنّ من جاع أكل ما وجد وطعم ما لحق، وشرب ما قدر عليه، حبًّا للحياة، وطلبًا للبقاء، وجزعًا من الموت، وهربًا من الفناء))[59].

إنّ اعتماد السؤال في الاستفهام التقريري سيكون أشدّ إقناعًا للمتلقّي وأقوى حُجّة عليه، إذ يقوم بدور كبير في العمليّة الحجاجيّة لِما يعمله من جذب المتلقّي في عمليّة الاستدلال. وهو أسلوب إنشائي طلبي، يخدم مقاصد المتلقّي، ويسهم في بناء النصّ الحجاجي بما يملكه من قدرة على الإيحاء وقوّة الإبلاغ. لذلك ترى التوحيدي يكرّر هذا الأسلوب الحجاجي وهو يوجّه خطابه إلى الجيهاني مدافعًا عن العرب وما ألفوه في حياتهم في تلك الفيافي والأماكن القفرة قائلاً: ((أترى أنوشروان إذا وقع إلى فيافي بني أسد

وبَرٍّ وبار وسفوح طيبة، ورمل يَبْرين وساحة هبير، وجاع وعطِش وعَرِيَ، أما كان يأكل اليَرْبوع والجُرذان، وما كان يشرب بول الجمل وماء البئر، وما أَسَنَ في تلك الوهَدَات؟ أو ما كان يلبس البُرْجَدَ والخَمِيصة والسَّمِل من الثياب وما دونه وأخشن؟))[60] ثمّ يؤكّد ما يذهب إليه مستعينًا بأسلوب القسم: ((بلى والله، ويأكل حشراتِ الأرض ونباتَ الجبال، وكلّ ما حَمّضَ ومَرّ وخَبُث وضَرّ...))[61].

وتتدفّق كلمات التوحيدي، وهو يقدّم الحُجّة تلو الحُجّة مصوّرًا حال العرب ومظاهر تحضّرهم في باديتهم، مستعينًا بأسلوب التكرار الحجاجي وهو يتحدّث عن أسواقهم التي كانت تقوم طول السنة وفي أماكن مختلفة من جزيرتهم فكان ممّا قاله: ((وممّا يدلّ على تحضّرهم في باديتهم، وتبدّيهم في تحضّرهم، وتحلّيهم بأشرف أحوال الأمرين، أسواقهم التي لهم في الجاهليّة مثل دومة الجندل بقرى كلب وهي النصف بين العراق والشام، وكان ينزلها الناس أوّل يوم من شهر ربيع الأوّل، فيقيمون أسواقهم بالبيع والشراء والأخذ والعطاء، وكان يعشّرهم أكَيْدِر دُومة، وربّما غلبت على السوق كلب فيعشّرهم بعض رؤساء كلب، فيقوم سوقهم إلى آخر الشهر، ثمّ ينتقلون إلى سوق هجر، وهو المشقّر في شهر ربيع الآخر، فتقوم أسواقهم، ... ثم يرتحلون إلى عمان، فتقوم سوقهم بديار دَبا، ثم بصحار، ثم يرتحلون فينزل إرَم وقرى الشِّجْر فتقوم أسواقهم أيامًا، ثمّ يرتحلون فينزلون عدَن أبْيَنَ...))[62]. اختار التوحيدي عبارة (تقوم أسواقهم) وكرّرها في هذا المقطع تلك الأسواق التي كانت تقوم طول السنة، فيحضرها مَنْ قرب من العرب ومن بَعُدَ. وكان لها دور كبير في الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة للعرب آنذاك. وهذه حُجّة للخصم (الجيهاني) برهن من خلالها تحضّر العرب في باديتهم، وقد اعتمد التوحيدي في حجاجه أسلوب التكرار وهو أسلوب حجاجي أُحْسِنَ استخدامُه فاستطاع أن يمنح خطابه قوّة وتأكيدًا، ودفعًا للشكّ، وإسهامًا في زيادة الفهم، وجذب انتباه المتلقّي وامتلاكه.

كما استطاع التوحيدي أن يمنح كلامه مصداقيّة وفعاليّة حجاجيّة من خلال استحضار الحدث الذي تمثّل بذكر المكان (دومة جندل، قرى كلب، العراق، الشام، سوق هَجَر، ديار دَبا، صحار، إرَم، عَدَن، ...) وذكر الزمان (أوّل يوم من شهر ربيع الأوّل، شهر ربيع الآخر)، إلى جانب أسماء بعض الشخصيّات.

إنّ قوّة هذه الطريقة الحجاجيّة لا تقف عند دورها في التأثير على المتلقّي لإقناعه، بل يمتدّ ذلك التأثير ليجعل من خطاب التوحيدي نفسه وثيقة تاريخيّة مرتبطة بزمان ومكان محدّدَين تؤكّد تحضّر العرب في باديتهم، وتبديهم في تحضّرهم.

ثمّ يعرض نصًّا آخر من نصوص الجيهاني يقول فيه مفاخرًا العرب: ((ممّا يدلّ على شرفنا وتقدّمنا وعزّنا وعلوّ مكاننا، أنّ الله فاض علينا النعم، ووسّع لدينا القِمَم، وبوّأنا الجنان والأرياف ونعّمنا وأترفنا. ولم يفعل هذا بالعرب، بل أشقاهم وعذّبهم، وضيّق عليهم وحرمهم، وجمعهم في جزيرة حرجة، ورُقعة صغيرة، وسقاهم بأرنقَ ضاحٍ، وبهذا يعلم أنّ المخصوص بالنعمة والمقصود بالكرامة فوق المقصود بالإهانة))[63] ليعلو صوت التوحيدي من جديد وهو يدافع وينافح، وكان ممّا قاله: ((... وعنده أنّ الجاهل إذا لبس الثوب الناعم، وأكل الخبز الحُوّارى وركب الجياد، وتقلّب على الحشيّة، وشرب الرحيق، وباشر الحسناء، وهو أشرف من العالم إذا لبس الأطمار وطعم العشب، وشرب الماء القراح، وتوسّد الأرض... وهذا خطأ من الرأي ومردود من الحكم عند الله تعالى أوّلاً ثمّ عند جميع أهل الفضل والحِجا... ألا يعلم أنّ المدار على العقل الذي مَنْ حُرِمه فهو أنقص من كلّ فقير، وعلى الدّين الذي عري منه فهو أسوأ حالاً من كلّ موسر،

ونعمة الله على ضربين: أحد الضربين عمّ به عباده، وغمر بفضله خليقته... وهذا هو العدل المخلوط بالإحسان... والضرب الثاني هو الذي يُستحقّ بالعمل والاجتهاد والسعي والارتياد والاختيار والاعتقاد.. ولهذا حرَم العاصي المخالف وأنال الطائعَ الموافق...))[64].

أظهرت النصوص السابقة براعة التوحيدي من خلال استدعائه شخصيّة ابن المقفّع وحواره مع الأشراف، ثمّ استدعاء نصوص الخصم (الجيهانيّ) وتقديمها كما هي، ثمّ العمل على دحضها مستعينًا بشتّى الأدوات والأساليب الحجاجيّة التي توزّعت على مستويات اللغة كافّة بدءًا من التنغيم على المستوى الصوتي، إذ إنّ قدرة التوحيدي الأدبيّة بدأت من إدراكه معنى الصوت، وأثر الصوت، وتتابعت عندما وجد أنّ هذا التأثير يرتبط بما هو أبعد من ذلك، فانتبه إلى ما يثيره ترتيب هذه الأصوات بجانب بعضها، فناغم بين حروف الهمس والجهر، لأنّه كلّما اختلفت مخارج الحروف في الكلمة كان لها موسيقا أجمل ووقع وتأثير أكبر. واهتم بالتركيب نفسه إلى جانب الموسيقا الناتجة عن تتابع الأصوات في اللفظ الواحد، عندما سعى إلى تنويع تراكيبه بين طول وقصر، كأنّه ينوّع الإيقاعات التي تتّفق وتجاوب تجربته الشعوريّة، أو رؤاه وأفكاره، كقوله مدافعًا عن العرب: ((والعرب قد قدّسها الله عن هذا الباب بأسره، وجَبَلها على أشرف الأخلاق بقدرته، ولهذا تجد أحدهم وهو في بتّ[65] حافيًا حاسرًا يذكر الكرم، ويفتخر بالمحمدة، وينتحل النجدة، ويحتمل الكَلّ، ويضحك وجه ضيفه، ويستقبله بالبشر...))[66]. وقد يوظّف التوحيدي أسلوب التنغيم بوصفه أسلوبًا حجاجيًّا ينتمي إلى المستوى الصوتي يسهم في إيضاح المعنى وإظهار حال المُرسِل، فهو يقوم بوظيفة نحويّة وأخرى تمييزيّة من حيث الدلالة، وقد أشار النحاة العرب إلى هذه الظاهرة في أكثر من موضع، وتحدّثوا عن أهميّة التنغيم في التأويل النحوي، ويروي السيوطي دليلاً على أنّ التنغيم حقيقة صوتيّة نطقيّة في تأويل المعنى[67]. هذا يؤكّد أهميّة التنغيم عند إنتاج الخطاب الحجاجي، فهو يسهم في تحديد دلالة الخطاب، وقد يمنحه قوّة إنجازيّة تنقل دلالته من فعل لغوي إلى آخر، فالاستفهام قد يحمل معنى الأمر، أو التعجب أو النفي... وقد تختفي الأداة النحويّة، فيخرج المعنى الظاهر إلى معنى آخر لا يحدده إلا التنغيم الذي يكشف الدلالة ويحقّق الفهم بين المتكلّم والمتلقّي بما يؤدّي إلى تحقيق الإقناع المطلوب.

أمّا على المستوى الصرفي فقد استعان التوحيدي بالضمائر والأفعال والمشتقّات لِما تملكه من قدرة على خدمة المعنى. وتُعَدّ المشتقّات من نماذج الوصف وهي تختلف في دلالتها الصرفيّة وتتفاوت في قوّتها، لذلك يستعمل المحاجِج الصفة التي يرى أنّها الصيغة الأكثر ملاءمة في خطابه الحجاجي للتعبير عن وجهة نظره. ولعلّ اسم التفضيل أبرز المشتقّات التي استخدمها التوحيدي واحتجّ بها وهو من الصيغ الصرفيّة التي تستخدم في ترتيب الحجج وتوجيهها في سبيل الإقناع، لذلك يمكن عدّه طريقة من طرائق السلّم الحجاجي[68] بفضل ما يمتلكه من قوة حجاجيّة، كما أنّ من نماذج الوصف التي يلجأ إليها المحاجِج ليسوّغ لنفسه إقامة الحُجّة التي يسعى إليها.

يقول التوحيدي معبّرًا عن تميّز اللغة العربيّة دون سائر اللغات: ((فالْحَظْ عرضَ اللغات الذي هو بين أشدّها تلابسًا وتداخلاً وترادفًا وتفاظُلاً وتعسّرًا وتعوّصًا، وإلى ما بعدها ممّا هو أسلس حروفًا وأرقّ لفظًا، وأخفّ سمعًا، وألطف أوزانًا وأحضر عِيانًا، وأحلى مخرجًا وأجلى منهجًا، وأعلى مدرجًا، وأعدل عدلاً، وأوضح فضلاً، وأصحّ وصلاً، إلى أن تنزِل إلى لغة بعد لغة، ثمّ تنتهي إلى العربيّة، فإنّك تحكم بأنّ المبدأ الذي أشرنا إليه في العوائص والأغماض، سرى قليلاً قليلاً حتّى وقف على العربيّة في

الإفصاح والإيماض))[69]. وبرزت حجاجيّة التوحيدي على المستوى المعجمي للّغة من خلال اختيار الألفاظ الملائمة للمعنى، اهتمامه لقضيّة اللفظ والمعنى، فقد أشار في أكثر من موضع إلى ما بينهما من فروق[70]، لكنّه تنبّه إلى ظاهرة مشتركة بينهما وهي أنّ الألفاظ ذات مراتب متفاوتة في الفضل، وكان التوحيدي ومَن تحدّث عن لسانهم من العلماء قد عَدّوا المعاني سابقةً على الألفاظ[71]، فالمعنى مطلوب العقل، أمّا الألفاظ فلا تتجاوز أن تكون كالحلل والمعارض، لكنّ الألفاظ متفاوتة في الفصل في تعبيرها عن المعنى؛ لأنّ الوصول إلى المعنى يتطلّب حسن اختيار اللفظ ليقع في النفس والعقل الموقع المناسب. وهنا يكمن ارتباط الحجاج بالمستوى المعجمي الذي تشكّل فيه الكلمة وحدته الأساسيّة، إذ يعمد المحاجِج إلى انتقاء لفظ دون آخر لغاية حجاجيّة، فيحلّ اللفظ المحدّد مكانًا معيّنًا يقود من خلاله المتلقّي إلى الغاية التي يقصدها. والانتقاء ((قانون حجاجي عام يعني الاختيار الدقيق والواعي لدقائق الخطاب قبل قضاياه الكبرى))[72].

يقول التوحيدي: ((فليستحِ الجيهاني بعد هذا البيان والكشف والإيضاح))[73]، اختار التوحيدي لفظة (ليستحِ)، والاستحياء هو الخجل، فما قاله الجيهاني، بعيد عن الحقيقة ومُنافٍ للواقع، وينمّ عن جهل وعدم معرفة بدقائق الأمور، وقد شكّل هذا الاختيار اللفظي رافدًا قويًّا دعمَ ما قدّمه التوحيدي، وقاد المتلقّي إلى الغاية المرجوّة وهي قبح ما جاء به الجيهاني. ويقول التوحيدي في موضع آخر: ((أتراه لو نزل ذلك القفر، وتلك الجزيرة، وذلك المكان الخاوي وتلك الفيافي والموامي كلّ كسرى كان في الفرس...))[74]. استعان التوحيدي بألفاظ (القفر، الخاوي، الفيافي، الموامي) ليعبّر عن قساوة الحياة وصعوبة العيش في تلك الجزيرة التي عاب الجيهاني على أهلها ما أكلوه وما شربوه وما لبسوه، فلا هي سهول خصبة ولا جبال خضر ولا بادية يمكن للإنسان أن ينتفع بما فيها، بل مفازات ممتدّة وفلوات واسعة لا ماء بها ولا أنيس، لذلك يضطرّ الإنسان أن يأكل ويشرب ما يجده طلبًا للبقاء وهربًا من الفناء.

إنّ عمليّة انتقاء الألفاظ تعني امتلاك الكلمة المختارة طاقة حجاجيّة أكبر من غيرها لتحلّ المحلّ المناسب في الخطاب الحجاجي فتكون أقدر على الإقناع. وقد أكّد التوحيديّ كثيرًا أهميّة توخّي الدقّة في اختيار الألفاظ المناسبة، واهتمّ بالنص على الفروق الدقيقة ولاسيّما بين الكلمات المترادفة وهو القائل: ((إذا لحظنا المعاني مختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة ليكون ذلك معونة لنا في تحديد الأشياء، أو في وصف الأشياء من طريق الإقناع الكافي للجدل والتهمة، أو من طريق البرهان القاطع بالحُجّة، الرافع للشبهة، أو من طريق التقليد الجاري على السنّة والعادة))[75]. فإذا ما تناول فكرة أحاط بجوانبها كلّها، واستقصى المعاني التي تتضمنها كلّها وانتقى اللفظ المناسب ليعبّر به عن المعنى المطلوب بكلّ دقّة كقوله مدافعًا عن العرب: ((... وهذا فاشٍ في العرب، لطول وحدتها، وصفاء فكرتها، وجودة بنيتها واعتدال هيئتها، وصحّة فطرتها، وخلاء ذرعها، واتّقاد طبعها، وسعة لفتها، وتصاريف كلامها في أسمائها وأفعالها وحروفها، وجولانها في اشتقاقاتها، ومآخذها البديعة وفي استعاراتها، وغرائب تصرّفها في اختصاراتها، ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها، وفنون تبحبحها في أكناف مقاصدها، وعجيب مقاربتها في حركات لفظها...))[76].

إنّ حرص التوحيدي الشديد على توخّي الدقّة في تحديد معاني الألفاظ إنّما هو ثمرة من ثمرات معرفته وفلسفته، ونتيجة لطبيعة الحياة العقليّة التي كانت سائدة في عصره وما رافقها من نموّ معرفي تطلّب المزيد من الدقّة في تحديد معاني الألفاظ. واستعان التوحيدي بمجموعة من العوامل والروابط الحجاجيّة، وتشتمل اللغة العربيّة على

عدد كبير منها بعضها يرتبط بالمستوى الصرفي، وبعضها ينتمي إلى المستوى المعجمي بوصفه وحدات معجميّة وبعضها يرتبط بالمستوى التركيبي وجميعها تقوم بدور فعّال في العمليّة الحجاجيّة.

وقد ميّزت الدراسات اللسانيّة الحديثة بين صنفين من هذه الأدوات هما[77]: العوامل الحجاجيّة Les operateurs والروابط الحجاحيّة Les connecteuers.

يعرَّف العامل الحجاجي بأنّه صرفيمة أو لفظة إذا جرى تطبيقها في محتوى معيّن أو ملفوظ معيّن أدّى إلى تحويل القيمة الحجاجيّة لهذا الملفوظ. ومن تلك العوامل النفي والاستثناء التي كنّا قد وقفنا عند أمثلة منها. أمّا الروابط الحجاجيّة فتكمن قيمتها في أنّها تضطلع بدورين: الربط الحجاجي بين قضيّتين أو أكثر، وترتيب درجاتها بوصف هذه القضايا حججًا في الخطاب الحجاجي، حيث يُسنَد لكلّ منها دورٌ محدّد داخل العمليّة الحجاجيّة. يقوم المحاجِج بوضع هذه الروابط مواضعها الصحيحة بحيث تؤدّي دورها في إيصال الرسالة إلى المتلقّي لتحقيق التأثير المطلوب. وتنقسم هذه الروابط إلى أقسام، فمنها روابط مدرجَة للحجج وأخرى مدرجَة للنتائج وهناك روابط تُدرَج حججًا قويّة وأخرى تُدرَج حججًا ضعيفة إلى جانب وجود روابط تعارض حجاجي، وروابط تساوق حجاجي.

يقول التوحيدي: ((والعرب قَدْ قدّسها الله عن هذا الباب بأسره، وجبلها على أشرف الأخلاق بقدرته، ولهذا تجد أحدهم وهو في بتّ[78] حافيًا حاسرًا يذكر الكرم، ويفتخر بالمحمدة، وينتحل النجدة...))[79]. استعان التوحيدي في هذا المثال بمجموعة من الروابط الحجاجيّة منها الأداة (لهذا) وهي رابط يرْبط بين الحُجّة التي قبله (الله جبل العرب على أشرف الأخلاق بقدرته) والنتيجة التي تليها (تفاخر العرب بالمحامد والنجدة رغم قساوة العيش). كما استعان بحرف العطف (الواو) وهي من أهم الروابط الحجاجيّة، فهي رابط حجاجي مدعّم للحجج المتساوقة أو المتساندة لا تقوم بدور الجمع بين الحجج فحسب، بل تقوّي تلك الحجج ببعضها. كما برع التوحيدي في استعمال الأساليب النحويّة، كأسلوب الشرط وأسلوب التوكيد، وأسلوب التعجّب، وأسلوب القصر، إلى جانب اعتماد الأساليب البلاغيّة كالاستعارة والازدواج والمقابلة والتفريع.

ويختم التوحيدي ليلته باستدعاء صوتين جديدين هما القاضي أبو حامد المرْوَرُّذيّ، وأبو الحسن الأنصاري اللذان أيّدا ما ذهب إليه التوحيدي، واستحضرا خصلة لئيمة وفعلة ذميمة للفرس لا يقبلها العقل ولم تُجِزْها الطبيعة، ولا أقرّتها الشريعة، ومع ذلك استحسنوها وعملوا بها على الرغم من ادّعائهم الحُلْم والعِلم والحزم والعزم، فكان ذلك دليل جهلهم وضعف عقولهم. ساق التوحيدي قول القاضي أبي حامد، وصاغه في قالب حجاجي ليصرّح بزور ما جاء به الفرس ويدحض ادّعاءاتهم معتمِدًا أسلوب القياس، والقياس نوع من الاستدلال، فكما يستدلّ بالخبر لإيقاع الصدق والإقناع فكذلك يستدلّ بالقياس، وللقياس أنواع أبرزها القياس المنطقي، وهو بنية أساسيّة في كلّ خطاب حجاجي يُبنَى على ثلاثة أركان: مقدّمة كبرى تكون موضع اتّفاق وقبول لدى المتلقّي، مقدّمة صغرى ثمّ نتيجة، وتكون وظيفة القياس المنطقي في الخطاب الحجاجي هي الانتقال ممّا هو مسلَّم به عند المتلقّي أي من المقدّمة الكبرى وصولاً إلى النتيجة المتوخّاة. ويمكن للمحاجِج أن يعرض هذه الأركان في الترتيب السابق، أو ربّما يوزّعها في خطابه الحجاجي بالطريقة التي يريد.

يقول التوحيدي: ((ومن تمام طغيانهم، وشدّة بهتانهم، أنّهم زعموا أنّ هذا بإذن من الله تعالى، وشريعة أتت من عند الله، والله تعالى حرّم الخبائث من المطعومات فكيف حلّل الخبائث من المنكوحات؟ قال: وكذب القوم، لم يكن زرادشت نبيًّا، ولو كان نبيًّا لذكره الله تعالى في

عـرض الأنبيـاء الـذين نـوّه بأسمـائهم، وردّدَ ذكـرهم في كتابه))[80].

اعتمـد التوحيـدي في خطابـه السـابق علـى القيـاس المنطقي ليصل إلى نتيجتين يمكن أن نصوّرهما على النحو الآتي:

مقدّمة كبرى (1): الله تعالى حرّم الخبائث.

مقدّمة صغرى (2): الفرس حلّلوا الخبائث.

النتيجة (1): طغيان الفرس وشدّة بهتانهم.

مقدّمـة كـبرى (2): الله تعـالى نـوّه بأسمـاء أنبيائـه ورد ذكرهم في كتابه.

مقدّمة صغرى (2): لو كان زرادشت نبيًّا لذكره الله.

النتيجـة (2): كـذب القـوم (الفـرس)، لم يكـن زرادشت نبيًّا.

ثـمّ تـابع التوحيـدي علـى لسـان أبـي الحسـن الأنصـاري ليؤيّد بحُجّة الـدليل علـى اختلاف أنواعهـا مـا كـان قـد ذهـب إليه القاضي أبو حامد، فكان هناك:

- الحديث الشريف: ((اغتربوا ولا تضووا))[81].
- الشـاهد الشـعري كقـول أبـي الحسـن علـى لسـان الأصـمعي منشـدًا عـن العـرب قـول قائلـهم في مـدح صاحب له[82]:

فتىً لم تلدْه بنت عمّ قريبةٍ

فيَضْوى، وقد يضوى رديدُ الأقاربِ

- المثل: ((وقـال أيضًـا: العـرب تقـول: ليـس أضـوى من القرائب، ولا أنجب من الغرائب))[83].

وتُعَـدّ حُجّـة الـدليل مـن دعامـات الحجـاج القويّـة، فهي قادرة على تجاوز معارضة الخصم، وتبكيته وانتزاع تسليمه، إنّها حجج جاهزة تكتسب قوّتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها، وينحصر تدخّل المحاجِج في اختيارهـا وتوجيههـا إلى الغـرض المقصـود للاسـتدلال عليـه. وقـد ربطهـا بعضـهم بالحواريّـة ((فالشـاهد خطـاب داخـل خطـاب، أقـوال تنتمـي إلى خطابـات أخـرى...، وتعود أهميّة الشاهد إلى أنّ الخطاب لا ينبغي لـه أن يـأتي أحـاديّ اللغـة والصـوت، فالبلاغـة تقتضـي أن يستشـهد بنصـوص وأقـوال مـن خطابـات أخـرى، وأن لا يسـمع صـوت المـتكلّم فقـط بـل يدعمـه بأصـوات أخـرى لهـا مصداقيّتها وقوّتها))[84]. استعان التوحيدي بحُجّة الدليل في أكثـر مـن موضـع، وكـان أجلاهـا استشـهاده بالآيـات القرآنيّة، إذ اقتبس من آيات القرآن الكريم ليؤيّد صـواب فكرة عرضـها، فعمـل هـذا الاقتبـاس علـى إشـباع المعنـى وإغنائـه وإكسـابه قـوّة ومتانـة، فالشـاهد القرآنـي أبـرز حجج الدليل وأشدّها تأثيرًا وإقناعًا.

يقول التوحيدي واصفًا حال العرب وقد جاءتهم المناقب والمفاخر، ووقعت فضائل الأجيال عليهم، وقطنت بين أطناب بيوتهم ((وهكذا يكون كلّ شيء تولاه الله بتوفيقه، وساقه إلى أهله بتأييده، وحلّى مستحقّيه باختياره، ولا غالب لأمر الله، ولا مُبدِّل لحكم الله، ولذلك قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٦﴾ [آل عمران: 26]))[85]. وكذلك فعل عندما أراد النيل من الفرس ومن ملكهم زرادشت الذي أزال الله ملكه، فقال التوحيدي: ((واتّفق لزرادشت ملك ركيك فرفع باطله، وما نزع الله عنهم الملك إلا بالحقّ. كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ فَأَغۡرَقۡنَٰهُمۡ أَجۡمَعِينَ ٥٥﴾[الزخرف:55]))[86]. أدّى الاقتباس وظيفة معرفيّة تجلّت في توافق المعاني المستلهَمة مع ما يريد المحاجِج التعبير عنه تعبيرًا صادقًا للاستدلال والبرهنة على صحّة الرأي الذي قدّمه، ولإثارة انتباه المتلقّي، فكان هذا الدليل حُجّة دامغة لا يمكن ردّها، رفعت ذات المحاجِج إلى أعلى درجة،

ومنحتها سلطة استمدّها من سلطة الخطاب الذي نقلهُ، وأصبحت بمنزلة حجاج توارى المحاجِج وراءه.

ولم يخلُ خطابه الحجاجي من لغة شعريّة اخترقت أوصاله، وأضاءت جوانبه، وقد تجسّدت تلك اللغة في صور بيانيّة كحُجّة التمثيل في قوله: ((ولذلك يُقال: إذا كثرت المؤتفكات زكت الأرض، لأنّ الرياح إذا اختلفت حوّلت تراب أرض إلى أرض، وإذا كان الاغتراب يؤثّر من التراب إلى التراب فبالحريّ أن يؤثّر الإنسان في الإنسان بالاغتراب؛ لأنّ الإنسان أيضًا من التراب))[87].

أظهرت الحُجّة السابقة أهميّة الاغتراب في حياة الإنسان، وتجنّب الضّوى، وقد قاس المحاجِج حال اغتراب الإنسان وتأثّره بالإنسان بحال اغتراب التراب بفعل الرياح التي تحوّل تراب أرض إلى أرض، انطلق من فكرة عامّة أصبحت مثلاً سائرًا (إذا كثرت المؤتفكات زكت الأرض) انعقد عليها إجماع الناس، وهي حُجّة دامغة لا يمكن ردّها، وضّحت المعنى، وحرّكت النفس وتمكّنت من القلب، وانتصبت دليلاً على المعنى وشاهدًا عليه من خلال إيجاد العلاقة المشتركة التي جمعت بين صورة المشبّه والمشبّه به. واستعان التوحيدي في حجاجه بالفنون البديعيّة كقوله: ((ليس على وجه الأرض جيل من الناس ينزلون القفر، وينتجعون السحاب والقطر، ويعالجون الإبل والخيل والغنم وغيرها، ويستبدّون في مصالحهم بكلّ ما عزّ وهان، وبكلّ ما قلّ وكَثُر، وبكلّ ما سَهُلَ وعَسُر، ويرجون الخير من السماء في صوبها، ومن الأرض في نباتها، مع مراعاة الأوان بعد الأوان، وثقة بالحال بعد الحال، وتبصّره فيما يُفعَل ويُجتنَب، ما للعرب فيما قدّمنا وصفه، وكرّرنا شرحه من علمهم بالخِصْب والجَدْب، واللين والقسوة والحرّ والبرد... وهذا لأنّهم مع توحّشهم مستأنسون، وفي بواديهم حاضرون، فقد اجتمع لهم من عادات الحاضرة أحسن العادات، ومن أخلاق البادية أطهر الأخلاق))[88].

ضمّ النصّ السابق مجموعة من الثنائيّات الضديّة (عزّ/هان، قلّ/كثر، سهل/عسر، السماء/الأرض، الخصب/الجدب، الليل/القسوة، الحرّ/البرد، توحّشهم/مستأنسون، بواديهم/حاضرون).

وظّف التوحيدي هذه الثنائيات التي برزت على شكل طباق لا لأغراض تزيينيّة أو زخرفيّة تنمّق القول وتجمّله، بل من أجل بلوغ غاية حجاجيّة قادت إلى نتيجة ضمنيّة أكّدت أفضليّة العرب على العجم.

واعتمد التوحيدي على تدعيم طرحه بحجج أوردها على شكل سجع ممّا ازدان به خطابه الحجاجي في مواضع كثيرة كقوله على لسان القاضي أبي حامد المَرْوَرُّوذي الفرس فطرة خاطئة: ((وهذا بيان نافع في كذبهم، وإنّما جاؤوا إلى وهي فرقّعوه، وإلى حرام بالعقل فأباحوه، وإلى خبيث بالطبع فارتكبوه وإلى قبيح في العادة فاستحسنوه))[89].

فجاءت حجّته على شكل سجع دون مبالغة أو إسراف، وجاءت تراكيبه عفو الخاطر مع ما فيها من طباق ومقابلة، استطاع من خلالها إيصال المعنى مع تناغم في الجرس، ورونق في الإيقاع، ولّده السجع في (رمقوه، أباحوه، ارتكبوه، استحسنوه)، وزاد من بهاء السجع ما في العبارات من نظام هندسي بديع تآلفت فيه التعابير، إذ بدت الجمل المسجوعة كأنّها جملة واحدة، يسري فيها نغم واحد، لتصل مجتمعة إلى هدف واحد ونتيجة واحدة سعى إليها المحاجِج تظهر أفضليّة العرب على الفرس.

وقد يلجأ التوحيدي في حجاجه إلى الازدواج كما في المثال السابق وكحاله عندما علّل سبب تفاوت الأمم في الفضائل قائلاً: ((فقد بان هذا الكشف أنّ الأمم كلّها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة. ولم يكن بعد ذلك إلا ما يتنازعه الناس بينهم بالنسبة الترابيّة والمادة المنشئيّة والهوى الغالب من النفس الغضبيّة،

والنزاع الهائج من القوة الشهويّة))[90].

تضمّن القول الحجاجي السابق نوعين من الازدواج، تمثّل الأوّل في قوله: (باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة) حيث برز التوازن بالاتّفاق التامّ في زنة الوحدات وترتيبها وعددها وتماثل فاصلتها. وتمثّل الثاني في قوله: ((ما يتنازعه الناس بنهم بالنسبة الترابيّة، والمادّة المنشئيّة، والهوى الغالب من النفس الغضبيّة، والنزاع الهائج من القوة الشهويّة حيث كان التوازن ناقصًا في زنة الوحدات وترتيبها وعددها مع اتّفاقها في الفاصلة. وكان العسكري قد رأى أنّ هذين النوعين من أعلى مراتب الازدواج والسجع))[91].

ويخاطب التوحيديُّ الجيهاني مدافعًا عن العرب: ((وقد رأيتَ حين هبّت ريحهم، وأشرقت دولتهم بالدعوة، وانتشرت دعوتهم بالملّة، وعزّت ملّتهم بالنبوّة، وغلبت نبوّتهم بالشريعة، ورسُخت شريعتهم بالخلافة، ونضُرت خلافتهم بالسياسة الدينيّة والدنيويّة، كيف تحوّلت جميع محاسن الأمم إليهم، وكيف وقعت فضائل الأجيال عليهم، من غير أن طلبوها وكدحوا في حيازتها أو تعبوا في نيلها، بل جاءتهم هذه المناقب والمفاخر، وهذه النوادر من المآثر عفوًا، وقطنت بين أطناب بيوتهم سهوًا رهوًا..))[92].

بدأ التوحيدي خطابه معتمدًا أسلوب الازدواج معادِلاً بين كلّ عبارة وتاليها معادَلة صوتيّة دقيقة، مستغِلاً قدرته الفكريّة في تفريع الجمل بعضها من بعض، إذ بدأ بالدولة وانتهى بالسياسة الدينيّة والدنيويّة جاعلاً من كلّ نتيجة ممّا سبق حُجّة لنتيجة جديدة فيشعر المتلقّي في هذا النوع من الحجاج أنّ المحاجِج يتعامل معه بعقلانيّة، وبمقدّمات معيّنة تليها نتائج طبيعيّة ومنطقيّة يقبلها العقل فيرضى بها ولا يشكّك بصحّتها. فالتكرار بهذا المعنى ليس عيبًا بل هو أسلوب حجاجي يقوم على تطوّر الطاقة الدلاليّة التأويليّة للوصول إلى النتيجة النهائيّة فالمحاجِج لا يستعيد ما كان قد ذكره تمامًا إنّما يضيف إليه فينطلق من أمر ويبني عليه، فما كان مقدّمة يصبح حُجّة وما كان حُجّة يصبح مقدّمة لحُجّة أخرى، ورأى الباحثون في هذا النوع من التكرار طريقة حجاجيّة عدّوها من أدوات التعليل، وأطلقوا عليها (الوصل السببي)[93] كما أطلقوا عليها التوليد، حيث يدع المحاجِج العبارة تتسلسل تسلسلاً منظّمًا مولِّدًا ما يلي ممّا سبق[94]. ويبدو التوحيدي من خلال اعتماده هذه الازدواجات وما فيها من تكرار وتفريع وتوليد للمعاني كأنّه ((يريد أن يكتسح قارئه اكتساحًا دون أن يستطيع تخلّصًا أو إفلاتًا))[95] ثمّ يأتي بالازدواج القائم على السجع ليحقّق في ذلك جماليّة موسيقيّة عالية أضفت على الكلام حسنًا ورونقًا، وعلى المعنى قوّة وتأثيرًا.

كشفت النصوص التي عرضها التوحيدي وما حوته من لغات متعدّدة عن صراع قائم بين فريقين (العرب والفرس) وهو ما تمثّل بالشعوبيّة التي اعتقد كثير من الباحثين أنّها قد انتهت في القرن الثالث الهجري بفضل الجاحظ ت(255) هـ وابن قتيبة ت (276) هـ الذي اعتُقِدَ ((أنّه أخرس إلى الأبد أصحاب الشعوبيّة))[96]، لكنّ الوقوف عند هذه الليلة جعلنا نسمع أصداء هذه الحركة ما تزال تتردّد في القرن الرابع الهجري، لهذا خصّ التوحيدي هذا الصراع بليلة مقدَّمة من لياليه (الليلة السادسة).

- تُظهر لنا هذه الليلة تنوّع اللغات وتعدّدها فكانت هناك لغات أدبيّة مثّلتها لغة التوحيدي وابن المقفّع والوزير وبعض الحاضرين أبي حامد المرْوَروذيّ وأبي الحسن الأنصاري، وشبيب بن شبة، وقد سارت جميعها في المسرى ذاته؛ لهذا قام التوحيدي باستدعاء أقوال الخصم (الجيهاني) وعرض نصوصًا من كتابه دون حذف أو تغيير حرصًا على عرض الآراء المتعدّدة والمتعارضة حول الموضوع الواحد لعرض الرأي ونقيضه من زوايا مختلفة، متجاوزًا الشكل المونولوجي في تقديم الحقيقة إلى الطابع الحواري لعرض الفكرة من زوايا متعدّدة.

- مثّلت اللّغات السابقة طبقات اجتماعيّة وأدبيّة وسياسيّة، وقد استطاعت أن تكشف عن حقائق معيّنة كسعة العلم والاطّلاع (التوحيدي وابن المقفّع، وأبي الحسن الأنصاري وأبي حامد المَرْوَروذيّ)، الإذعان والخضوع لأمر الوزير (التوحيدي)، والتعّصب (الجيهاني).

- كانت لغة التوحيدي واضحة جليّة وقد ظهرت بشكلين:

الأوّل: بدا فيها التوحيدي راويًا وناقلاً، فقد استنطق التراث ونقل ما سمع بأسلوبه وطريقته.

الثاني: بدا فيه التوحيدي محاورًا ومحاجِجًا يدفع أقوال الخصم من خلال الأدوات والأساليب الحجاجيّة المختلفة. لتنتهي المحاورة بتأكيد أفضليّة العرب على الفرس، وقد بدا ذلك في تأثر الوزير الذي أبدى إعجابه بما سمع، وأكّد شوقه الشديد وشهوته العميقة لمثل هذا النوع من الخطاب آمرًا التوحيدي أن يدوِّن كلّ ذلك قائلاً: ((لله درُّ هذا النفَس الطويل والنفَث الغزير! لقد كنت قَرِمًا إلى هذا النوع من الكلام، ففرِّغ نفسك لرسمه في جزء لأنظر فيه، وأُشرِبَ النفسَ حلاوته... فقلت أفعل سامعًا مطيعًا إن شاء الله))[97].

الإحالات المرجعية:

(1) André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, éd, puf, pp78-79.

(2) لسان العرب، ابن منظور، مادّة حجج.

(3) مقاييس اللغة، ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن فارس)، مج2، ص30.

(4) ينظر مثلاً: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، بدر الدين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج2، ص17، و: البرهان في وجوه البيان، ابن وهب (إسحق)، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ص76.

(5) الحجاج مفهومه ومجالاته، د. حافظ إسماعيلي علوي، ج1، ص4.

(6) السابق نفسه.

(7) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، ص51.

(8) لسان العرب، ابن منظور، مادة (حور).

(9) في أصول الحوار، الندوة العالميّة للشباب الإسلامي، ص11.

(10) يلتقي الحوار والجدل في كونهما حديثاً أو مناقشة بين طرفين إلا أنهما يختلفان في أن الحوار لا يدل بالضرورة على وجوب الخصومة، أما الجدل فهو لغةً: المناظرة والمخاصمة (لسان العرب، مادة جدل) واصطلاحاً هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة)) المفردات في غريب القرآن، (الأصفهاني أبو القاسم الحسن بن محمد)، ج1، ص197.

(11) المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ص100.

(12) معجم مصطلحات نقد الرواية (عربي- إنكليزي- فرنسي)، د. لطيف زيتوني، ص79.

(13) السابق، ص82.

(14) ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin (1895-1975) عالم روسي - سوفييتي، من أشهر كتبه: الخطاب الروائي، الماركسيّة وفلسفة اللغة، قضايا شعريّة ديستويفسكي.
ينظر: المبدأ الحواري (دراسة في فكر ميخائيل باختين)، تزفيتان تودوروف، تر: فخري صالح، ص13 وما بعدها.

(15) معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودور، دومنيك منغنو، تر: عبد القادر المهيري، حمادي حمود، ص170-171.

(16) الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، ص86.

(17) ينظر: في مناهج تحليل الخطاب السردي، عمر عيلان، ص270-271.

(18) الماركسيّة وفلسفة اللغة، ميخائيل باختين، تر: محمد البكري ويمنى العيد، ص29-30.

(19) العلامة Signe = الدال + المدلول، وقد ترجمها المغاربة إلى (دليل)، ورفض المشارقة هذه الترجمة لأنّ كلمة (دليل) تعني فيما تعنيه البرهان والحُجّة في قولهم: ما دليلك؟ أي: أين برهانك وحجتك؟ واستقرت المعاجم اللسانيّة على ترجمة signe بـ(علامة).

(20) الماركسيّة وفلسفة اللغة، ميخائيل باختين، ص48-49.

(21) ينظر: آفاق العصر، جابر عصفور، ص64.

(22) يلتقيان لأنّ النصّ خطاب أثبت كتابة فاتّسم بالكليّة والتواصل، ولا يتحقق ذلك إلا إذا أثبت الخطاب بالتواصل.

(23) المبدأ الحواري، تودوروف، ص30.

(24) المبدأ الحواري، تودوروف، ص39.

(25) ينظر: السابق، ص47 وما بعدها.

(26) السابق، ص52 وما بعدها.

(27) معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودو، دومينيك منغنو، ص378 وما بعدها.

(28) البوليفوني في الموسيقا هو تعدّد الأصوات من آلات مختلفة في السيمفونيّة الواحدة من دون أن يشكل نشازاً في الوحدة الكليّة لتآلف الأصوات داخلها. هذا ما تعنيه البوليفونيّة في الموسيقا، وهو ذاته داخل النص الواحد في كليته.

(29) الزمكانيّة أو (الكرونوتوب Chronotope) كما سماها باختين: هي مجموعة من المظاهر المحددة الخاصة بالزمان والمكان ضمن كلّ نوع أدبي. ينظر: المبدأ الحواري، ص109-52.

(30) المبدأ الحواري، تودوروف، ص82.

(31) أعاد باختين تشكيل نموذج الاتصال الذي قدمه باكسبون والمتضمن مرجع ـ مرسل ـ رسالة ـ مستقبل ـ اتصال ـ نظام رمزي ويقابله عند باختين الترتيب موضوع المتكلم تلفظ مستمع علاقات التناص اللغة وهذا يعني وجود مجموعة من الاختلافات بين النموذجين. انظر المبدأ الحواري، ص75 وما بعدها.

(32) المتقن معجم المصطلحات اللغويّة والأدبيّة الحديثة، سمير حجازي (فرنسي/عربي ـ عربي/فرنسي)، ص207.

(33) المصطلحات الأدبيّة الحديثة، محمد عناني، ص17.

(34) تعددت المصادر التي ترجمت أبا حيّان التوحيدي، نذكر منها: معجم الأدباء لياقوت الحموي، سير أعمال النبلاء للذهبي، بغيّة الوعاة للسيوطي... أما أهم المراجع والدراسات فنذكر: أبو حيان التوحيدي للكيلاني، أبو حيان التوحيدي لإحسان عباس، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء لزكريا إبراهيم... ينظر: أبو حيان التوحيدي ومؤلفاته المخطوطة والمطبوعة، أيمن فؤاد سيد، مجلة فصول، مج14، ع4، شتاء 1996، ص11-12.

(35) يصرح التوحيدي في نهاية المناظرة التي دارت بين السيرافي ومتّى قائلاً: ((هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرماني الشيخ الصالح بإملائه، وكان أبو سعيد قد روى لمعاً من هذه القصة. وكان يقول: لم أحفظ عن نفسي كل ما قلت، ولكن كتب ذلك أقوام حضروا في ألواح كانت معهم، ومحابر أيضاً، وقد اختل علي كثيرٌ منه)). الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، الليلة (8)، ص77 -78.

(36) قضايا الفنّ والإبداع عند دوستويفسكي، ميخائيل باختين، تر: جميل نصيف التكريتي، ص159.

(37) الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، الليلة السادسة، ص45.

(38) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص45.

(39) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص45.

(40) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص45.

(41) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص45.

(42) البيان والتبيين، الجاحظ، ج3، ص30 -31.

(43) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص45.

(44) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص45.

(45) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص45.

(46) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص45.

(47) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص46.

(48) الحجاج أطره ومنطلقاته، عبد الله صولة، في كتاب أهمّ نظريّات الحجاج، ص314.

(49) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص46.

(50) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص46.

(51) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص46.

(52) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص46-47.

(53) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص47.

(54) أبو مسلم الخراساني قائد عسكري شغل دوراً خطيراً في سياسة الدولة الداخليّة والخارجيّة في العصر العباسي زمن الخليفة المنصور. ينظر: في التاريخ العباسي والأندلسي، د. سهيل زكار، ص37-38.

(55) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص47.

(56) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص48-49.

(57) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص49.

(58) الخطاب والحجاج، أبو بكر العزاوي، ص57.

(59) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص49.

(60) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص49.

(61) السابق نفسه.

(62) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص51.

(63) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص52.

(64) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص52.

(65) البَتّ: الكساء الغليظ من الصوف.

(66) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص51.

(67) يقول السيوطي: ((حدثنا المرزباني عن إبراهيم بن اسماعيل الكابت، قال: سأل اليزيدي الكساني بحضرة الرشيد فقال: انظر، أفي هذا الشعر عيب؟ وأنشده: لا يكون العيرُ مهراً لا يكون العير عيرُ

فقال الكسائي: قد أقوى الشاعر، فقال له اليزيدي: انظر فيه، فقال: أقوى، لابد أن ينصب المهر الثاني على أنه خبر كان، فضرب اليزيدي بقلنسوته الأرض، وقال: أنا أبو محمد... الشعر صواب إنما ابتدأ فقال: المرُ مهرُ)) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي، تح: إبراهيم محمد عبد الله، ص1245.

(68) السلم الحجاجي ((عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة تراتبيّة ومُوفيّة بالشرطين التاليين:

أ - كلّ قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عندما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

ب - كلّ قول كان في السلم دليلاً على مدلول معين كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى منه)). اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، ص277.

(69) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص48-49.

(70) الإمتاع والمؤانسة، ل (8)، ص70، والمقابسات، المقابسة (22)، ص71.

(71) الإمتاع والمؤانسة، ل (25)، ص227.

(72) الحجاج في الشعر العربي القديم، د. ساميّة الدريدي، ص102.

(73) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص52.

(74) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص49.

(75) الإمتاع والمؤانسة، ل (37)، ص347.

(76) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص48.

(77) الحجاج في اللغة، أبو بكر العزاوي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص64.
(78) البتّ: الكساء الغليظ من الصوف.
(79) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص51.
(80) الإمتاع والمؤانسة، ل (66)، ص54-55.
(81) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص56.
(82) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص57.
(83) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص57.
(84) مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص498.
(85) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص50.
(86) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص55.
(87) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص57.
(88) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص50.
(89) السابق، ص55.
(90) السابق، ص47.
(91) كتاب الصناعتين، العسكري، ص363.
(92) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص50.
(93) إستراتيجيات الحجاج (مقاربة لغوية تداولية)، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط4، بيروت، 2004، ص480.
(94) أبو حيان التوحيدي، إحسان عباس، ص153.
(95) تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف، ص462.
(96) العصر العباسي الثاني، د. شوقي ضيف، ص622-623.
(97) الإمتاع والمؤانسة، ل (6)، ص57-58.

المصادر والمراجع

1. آفاق العصر، جابر عصفور، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1997.
2. أبو حيان التوحيدي، إحسان عباس، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1956.
3. أبو حيان التوحيدي ومؤلفاته المخطوطة والمطبوعة، أيمن فؤاد سيد، مجلة فصول، مج14، ع4، شتاء 1996.
4. إستراتيجيات الحجاج (مقاربة لغوية تداولية)، عبد الهادي بن ظافر الشهري، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط4، 2004.
5. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، عُني به: عبد الرحمن المصطاوي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2004.
6. البرهان في علوم القرآن، الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار التراث.
7. البرهان في وجوه البيان، ابن وهب (إسحق)، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديتي، ط1، طباعة ونشر جامعة بغداد، 1967.
8. البيان والتبيين، الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تح: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط7، 1998.
9. تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات)، شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1996.
10. الحجاج أطره ومنطلقاته، عبد الله صولة، ضمن كتاب أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، تونس، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية.
11. الحجاج في الشعر العربي القديم، بنيته وأساليبه، د. ساميّة الدريدي، الأردن، عالم الكتب الحديث، ط2، 2011.
12. الحجاج في اللغة، أبو بكر العزاوي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إشراف د. حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010.
13. الحجاج مفهومه ومجالاته، إشراف د. حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010.
14. الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، تر: د. محمد برادي، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2009.
15. الخطاب والحجاج، أبو بكر العزاوي، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 2010.
16. الأشباه والنظائر، السيوطي، تح: إبراهيم محمد عبد الله، منشورات مجمع اللغة العربيّة، 1986.
17. العصر العباسي الثاني، د. شوقي ضيف، منشورات جامعة البعث، سورية.
18. André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie.
19. في أصول الحوار، الندوة العالميّة للشباب الإسلامي، دار التوزيع والنشر الإسلاميّة، د.ط، 1419-1998م.
20. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط1، الدار البيضاء، 1987.
21. في التاريخ العباسي والأندلسي، د. سهيل زكار، ط4، مطبعة دار الكتاب، دمشق، 1992.

22. في مناهج تحليل الخطاب السردي، عمر عيلان، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2008.
23. قضايا الفنّ والإبداع عند دوستويفسكي، ميخائيل باختين، تر: جميل نصيف التكريتي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، 1986.
24. كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل)، تح: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952.
25. لسان العرب، ابن منظور، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
26. الماركسيّة وفلسفة اللغة، ميخائيل باختين، تر: محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1.
27. المبدأ الحواري (دراسة في فكر ميخائيل باختين)، تزفيتان تودوروف، تر: فخري صالح، ط1، 1992م دار الشؤون الثقافيّة العامة، بغداد.
28. المتقن معجم المصطلحات اللغويّة والأدبيّة الحديثة، سمير حجازي (فرنسي/عربي - عربي/فرنسي)، د.ط، د.ت. دار الراتب للنشر والتوزيع، القبة، الجزائر.
29. المصطلحات الأدبيّة الحديثة، محمد عناني، دراسة ومعجم إنكليزي عربي، لبنان، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1996.
30. المعجم الأدبي، جبور عبد النور، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1984.
31. معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودور، دومنيك منغنو، تر: عبد القادر المهيري، حمادي حمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008.
32. معجم مصطلحات نقد الرواية (عربي - إنكليزي - فرنسي)، د. لطيف زيتوني، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، ط1، 2002.
33. المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني أبو القاسم الحسن بن محمد، ج1، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1418هـ، 1997م.
34. المقابسات، أبو حيان التوحيدي، راجعه: د. عبد الأمير الأعسم، دمشق، دار الفرقد، ط1، 2011.
35. مقاييس اللغة، ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن فارس)، مج2، ط1، دار الجيل، بيروت، 1410-1991.