The People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Ziane Achour Djelfa
Faculty of Literatures and Languages and arts
Department of Arabic Language and Literature

SEMIOTICS OF DIALOGICAL COMMUNICATION IN THE QUR'ANIC DISCOURSE

THE STORY OF MOSES -PBUH- "AS A MODEL"

Thesis presented to obtain the title of PhD Degree in Arabic Language and Literature
Speciality: The semiotics and the Technology of Communication and Media

Prepared by:
Embarka Safia Bensaad

The supervision of :
Pr. Ahmed Bousbiat

University year : 2019-2020

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور بالجلفة

كلية الآداب واللغات والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

سيميائيات التواصل الحواري في الخطاب القرآني

قصة سيّدنا موسى عليه السّلام "أنموذجا"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د) في اللغة العربية وآدابها

تخصص: السيميائيات وتكنولوجيا التواصل والإعلام

إعـــداد الطالبـــة:
أمباركة صفية بن سعد

إشـــــراف:
أ.د أحمد بوصبيعات

الموسـم الجامعـي:
(2020/2019م)

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور بالجلفة

كلية الآداب واللغات والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

سيميائيات التواصل الحواري في الخطاب القرآني

قصة سيّدنا موسى عليه السّلام "أنموذجا"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د) في اللغة العربية وآدابها

تخصص: السيميائيات وتكنولوجيا التواصل والإعلام

إعـــداد الطالبـــة:
أمباركة صفية بن سعد

إشـــــراف:
أ.د أحمد بوصبيعات

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
أ.د بوعمارة بوعيشة	جامعة الجلفة	رئيسا
أ.د. أحمد بوصبيعات	جامعة الجلفة	مشرفا ومقررا
أ.د عبد القادر بن زيان	جامعة الجلفة	ممتحنا
د. بايزيد جاب الله	جامعة الجلفة	ممتحنا
أ.د سعد بولنوار	جامعة الأغواط	ممتحنا
د. عامر بن شتوح	جامعة الأغواط	ممتحنا

الموسـم الجامعـي: 2020/2019م

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٢٩

إهداء

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

أهدي هذا العمل المتواضع:

إلى أماني ومأمني وإيماني وأمتي أغلى إنسانة في هذا الوجود أمي الحبيبة حفظها الله.

إلى من عمل بكد في سبيلي وعلمني معنى الكفاح وأوصلني إلى ما أنا عليه أبي الكريم أدامه الله لي.

إلى أغلى ماوهبني الرحمن سندي في الحياة إخوتي الأعزاء.

إلى كل الأهل والأقارب والأصحاب فردا فردا.

أمباركة صفية

شكر وعرفان

أشكر الله سبحانه وتعالى،وبعده

أشكر الأستاذ الدكتور أحمد بوصبيعات على متابعته هذا البحث وتقديم يد العون بكل تواضع .

وأتوجه بالشكر أيضا للأساتذةالأكارم: طيباوي عطية ومراح عبد الحفيظ وكرفاوي بن دومة.

على مساندتهم،والأستاذ الدكتور بن مسعود محمد العربي على مجهوداته والصديقة الكريمة بن ميلود وهيبة وكل عمال مكتبةالمدرسة القرآنية الإخلاص وعلى رأسهم مؤسسها فضيلة الشيخ سالت الجابري داعية العلم رمز الفخر والعطاء.

إلى كل غيور ومحب للعلم وللغة العربية

فلهم الشكر جزاء وفاقا لما قدموه ويقدمونه لخدمة العلم والمعرفة

كما أشكر كل من أعانني في إعداد هذا البحث بأي وجه كان

وخاصة الأخ المكي جحيش

وأسأل الله أن يجزيهم عني أحسن الجزاء

فإلى كل هؤلاء أزجي عبارات الود والتقدير.

أمباركة صفية

المقدمة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسّلام على أشرف المرسلين خير خلقه محمد الأمين.

أمّا بعدُ:

القرآن الكريم هو كتاب الله المعجز في ألفاظه ومعانيه، وهو المعين الذي لا ينضب مع كثرة الناهلين منه والبحر الزّاخر الذّي لاينفذ مع كثرة الواردين عليه. والذّي أُنزل بلسان عربي مبين مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ (الشعراء:192-195). فجاءت لغة فريدة فصيحة وحجة بالغة بحسب ما أكده علماء الإعجاز في إثباتهم لوظيفة اللغة التواصلية. وهذا ما يُمكن إدراجه ضمن مساعي سيميائيات التواصل بتناولها لقضايا التواصل من نماذج وأساليب مستعملة بقصد التأثير والإقناع، وقد اتخذ القرآن الكريم من بين ما اتخذ من الأساليب أسلوب السرد طريقا لتبليغ رسالة التوحيد. فالوظيفة الأساسية للغة تكمن في الإبلاغ والتواصل الذّي يتجلى في كثير من الأحيان عبر توزيعات القصص القرآني وتنويعاته، فهذا نبيّ الله موسى عليه السّلام يخاطب قومه مستعملا أدلة مؤكدة لدعوته وشواهد معززة لفحوى رسالته جاهدا في دحض ادعاءات معانديه.

إنّ مباحث السيميائيات توسعت وتشعبت لتشمل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والنفسية والدينية من منطلق تحليل العلامة لتقدم تفسيرات للموجودات مما يسمح بفهم حركة العالم من حولنا. فالتحليل السيميائي يمثّل شبكة علاقات تستهدف دراسة أوجه النّشاطات والفعاليات الإنسانية في مظاهرها الدّالة، ودلالتها الممكنة ماضيا وحاضرا ومستقبلا.

وقد نال الخطاب القرآني الحظ الوفير من البحث والاجتهاد من قبل المهتمين بهذا الكتاب العزيز على أوسع نطاق في دراسات متنوعة، وهذه الدراسة جاءت إضافة لما سبقها

من تلك الدراسات. وما دفعني لاختيار هذا الموضوع الرغبة في خدمة كتاب الله العزيز واكتشاف إعجازه فوقع الاختيار على قصة سيّدنا موسى -عليه السّلام- لكثرة ورودها في القرآن الكريم وغناءها بالصور الحوارية. إضافة إلى الرغبة في تسليط المنهج السيميائي الحديث لقراءة النص القرآني في عملية مزاوجة لمعرفة مدى استجابة هذا المنهج لمحاولة القراءة في الدراسات القرآنية من مختلف الجوانب وبالتالي التعمق في فهم القرآن الكريم.

فكان عنوان البحث: **سيميائيات التواصل الحواري في الخطاب القرآني"قصة سيّدنا موسى عليه السّلام أنموذجا".**

ومن بين الأهداف التي يتوخى البحث تحقيقها:

اختبار المنهج السيميائي على مساحة القصص القرآني فهدَف البحث إلى استطلاع ميدان السيميائيات ومعالجة بعض قضاياها وتطبيقاتها على الخطاب القرآني مع استخراج آليات الحجاج في القرآن الكريم ودراسة بعض النماذج الحوارية وسياقاتها المتعددة وأهدافها الاقناعية المتوقفة على مقصدية المخاطِب ودرجة تأثيره. لذلك تم الربط بين المقاربة النقدية السيميائية الحديثة والخطاب القرآني (كمدونة تطبيقية) تم حصرها في قصة سيّدنا موسى -عليه السّلام- أين يتجلى فيها الحوار كأداة للتواصل الحجاجي بامتياز. والقصة القرآنية أهم وسيلة للدعوة إلى الله بالتأثير على العقل وإثارة الوجدان ولعل الصور الحجاجية هي التي أسست لبنيتها حيث تتجلى المحاججة بوضوح في الخطاب القرآني لأنّه يسعى إلى استمالة العقول وإرشادها بشتّى الطرق.

وإذا كان الخطاب القرآني يحمل في طياته علامات لها وظيفة تواصلية باعتباره الباعث والموجه الحقيقي للدرس السيميائي فإنّ بحثنا هذا يبحث في إشكالية مفادها:

- إلى أي مدى يمكن اعتبار التواصل الحواري في الخطاب القرآني هدفا تبليغيا على ضوء المنهج السيميائي؟

وتنضوي تحتها أسئلة فرعية أبرزها:

- ما مدى فاعلية تطبيق المنهج السيميائي ومساهمته في إعادة تشكيل فهم النص القرآني واستجلاء بنيته العميقة؟
- ما هي خصوصيات التواصل في الخطاب القرآني ومقاصده وتقنياته الحجاجية؟
- فيم تجلى التواصل الحواري وحكمته الإلهية في قصة موسى عليه السّلام؟

وتحقيقا لأهداف البحث تمّ اعتماد المنهج اللّساني السيميائي التداولي في فهم النص القرآني باعتباره –كما قيل– المنهج الذي يقوم على فهم الدلالة التي يكون عليها محل الاتفاق أكثر من مساحات الافتراق، فهو يرتكز على أسس علمية في دراسة حياة العلامات اللغوية داخل الحياة الاجتماعية التي يختلف مفهومها باختلاف النظريات والاتجاهات. حسب خطواته القائمة على التحليل والاستقراء والوصف وصولا إلى النتائج، كما استعنا بالمنهج التاريخي خاصة في سرد أحداث قصة سيدنا موسى عليه السّلام.

وتمت معالجة الموضوع من خلال منهجية تتحدد في مدخل وفصلين نظريين وفصل تطبيقي. أما الفصل الأول فكان تحت عنوان (سيميائيات التواصل- مفاهيمها وأبعادها-) تم توزيع المباحث فيه انطلاقا من تحديد مفهوم السيميائيات والعلامة وأنواع العلامة. ليتناول المبحث الموالي العملية التواصلية وعناصرها من مفهوم وخصائص ثمّ يعرّج لنظرية التواصل وأهم نماذج التواصل اللّساني ليُختتم هذا المبحث بإبراز العلاقة التي تجمع التواصل بالسيمياء، وذلك باعتبار"سيميائيات التواصل" فرعا معرفيا يمثّل أحد أبرز اتجاهات السيميائيات المعاصرة. أمّا المبحث الثّالث والأخير فكان الحديث فيه عن الحوار كأحد أنجع أساليب التواصل وأهمها على الإطلاق إذ حُددت ماهيته وخصائصه ومنهجه وشروطه وآدابه وتجلياته في الخطاب القرآني مع توضيح الأهداف المستنبطة منه.

أمّا الفصل الثّاني فيتمحور حول(الخطاب القرآني ونظرية الحجاج) ويتفرع بدوره إلى مبحثين أولهما يتضمن الخطاب القرآني والسردية من خلال التعريف بالخطاب القرآني وإبراز حوار المتخاطبين فيه والوقوف على دور المتلقي، ويليه التّطرق إلى توظيف السرد في الخطاب القرآني واستحضار عاملي الزمان والمكان فيه، وثانيهما خُصّص لدراسة الحجاج

وآلياته عبر جملة من العناصر تتضمن مفهوم الحجاج، والحجاج في القرآن، وأهم أعلام الحجاج وخصائصه، ومسلماته، وتقنياته المختلفة، ثمّ عرض علاقة التواصل بالحجاج لأن هذا الأخير لا يتطور إلّا في إطار أشمل وهو التواصل.

أما الفصل الثّالث فيتعلق بالجانب التطبيقي الذّي يحمل عنوان(التحليل السيميائي للتواصل الحواري في قصة سيدنا موسى- عليه السّلام-) المفتتح بتقديم لمحة عن قصة سيّدنا موسى -عليه السّلام - تجلت فيها أهم الأحداث التي مرّ بها في مراحل حياته لينتقل إلى التحليل السيميائي للمقاطع القرآنية الحوارية في القصة.

أمّا خاتمة البحث فتضمنت نتائجه المتوصل إليها في شقيه النّظري والتّطبيقي.

وقد تفاوتت المصادر والمراجع المعتمدة بين قديم وحديث وبين عربيّ ومترجم. فالدراسة اعتمدت دراسات لسانية حديثة بنيوية وسيميائية تداولية، وكان المصدر الأول والمهم هو(القرآن الكريم) ومصادر ومراجع أخرى متنوعة ومعاجم منها لسان العرب لابن منظور وكتب التفسير منها الكشاف للزمخشري والتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور وكتب علوم القرآن بحسب ما يخدم الموضوع ومن الكتب الحديثة: كتاب"السيميائيات -مفاهيمها وتطبيقاتها-" لسعيد بن كراد وكتاب "نظرية التواصل واللسانيات الحديثة" لمؤلفه رايص نور الدين وكتابا "أصول الحوار" و"اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي" لمؤلفهما طه عبد الرحمن وكتاب "الحوار في القرآن الكريم"لإدريس أوهنا وكتاب الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية لعبد الله صولة، واستراتيجيات الخطاب لعبد الهادي بن ظافر الشهري واللغة والحجاج لأبي بكر العزاوي، وبعض المجلات والرسائل المتخصصة أبرزها الرسالة ذات الصلة الوثيقة بالموضوع للباحث غمشي بن عمر الموسومة بـ"سيمولوجيا الاتصال في الخطاب الديني-قصص الأنبياء في القرآن الكريم نموذجا-".

تجدر الإشارة إلى وجود دراسات سابقة تناولت الدراسات القرآنية منها:

– التواصل اللغوي في الخطاب القرآني(دراسة في الاستئناف البياني) للباحث العزوزي حرزولي، وهي أطروحة دكتوراه عالج فيها الباحث إشكالية سر تواصل القراء بمختلف مستوياتهم مع الخطاب القرآني وخاصة ما يتعلق بالاستئناف البياني.

– الإقناع: المنهج الأمثل للتواصل والحوار -نماذج من القرآن والحديث- مقال لآمنة بلعلى عملت فيه الباحثة على تحليل الخطاب القرآني بواسطة أفعال الكلام المنجزة.

– فهم النص القرآني في ضوء المنهج السيميائي (دراسة تنظيرية وتطبيقية) مقال لخالد كاظم حميدي، تناولت دراسته في جانبها التطبيقي التفسير العلمي لدلالة عنوان سورة الكوثر وذلك بوصف السيمياء ممارسة علمية تستعين بتقنيات منهجية.

– الحوار طريق إلى التواصل -سورة طه أنموذجا- مقال لنورة بن حمزة استعرضت خلاله الباحثة الحوار القصصي في سورة طه وبيّنت فيه تعدد أشكال الحوار.

ومن الصعوبات التي واجهتنا حداثة الموضوع وطبيعة طرحه وتشعبه إذ يقتضي الدّقة في دراسته، وعدم تمكننا من الحصول على بعض المراجع وبوجه أخص الأجنبية منها وندرة الدّراسات التّطبيقية في ميدان السيميائيات. ومن ناحية أخرى كوننا باحثين في بداية التكوين لشق الطريق نحو البحث العلمي ما يعني حاجتنا لمزيد من المعرفة والتحصيل العلمي بالإضافة إلى قداسة القرآن الكريم التّي تتطلب نوعا من الحيطة والحذر في تناوله كمدونة تطبيقية. وكذا إشكالية تعدد المصطلح خاصة لدى الدارسين العرب يؤدي إلى التّردد والتخوف من استعمالها ما يستوجب الدّقة في الانتقاء.

وفي الأخير أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الفاضل الدكتور أحمد بوصبيعات لما قدّمه من نصح وتوجيه وتشجيع، ولتحمله مسؤولية الإشراف على البحث كي يشق طريقه إلى النور، وكل الشكر لأعضاء اللّجنة الموقرة لتفضلهم بقراءة هذا البحث.

فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان إذ إن أعمالنا يعتريها النقص والكمال لله وحده سبحانه وتعالى .

أمباركة صفية بن سعد

الجلفة في:2019/06/29م

المدخل

السيميائيات وتجلياتها في الخطاب القرآني

- أصول النظرية السيميائية
- جذور موضوع النظرية السيميائية في الخطاب القرآني

أصول النظرية السيميائية :

بتتبع المسار التاريخي للمنهج السيميائي يتضح أن بوادر ظهوره تعود إلى الفلسفة اليونانية والمنطق الرواقي ليمتد ويتطور على بساط النقد الأدبي الحديث وتكتمل صورته وفقا لأسس علمية مضبوطة .

نشأت النظرية السيميائية على يد أعلام الفكر الإنساني الحديث وهما: فرديناند دو سوسير(Ferdinand de Saussure) الذي بشّر بميلاد علم جديد أطلق عليه اسم (السيميولوجيا) في مؤلفه(محاضرات في اللسانيات العامة). وشارل ساندرس بيرس (Charles Sanders Pierce) الذي اختار مصطلح السيمياء(أو السيميوطيقا في بعض الترجمات).

لقد ظهرت السيميائيات باعتبارها اختصاصا معرفيا معترفا به في حقل العلوم الإنسانية منذ بداية القرن العشرين، وعرفت توسعا وانتشارا كبيرا نظرا لزيادة الاهتمام بها.

وهي تعد حصيلة لانشغالات قديمة جدا تمثلت في دراسة ما هو مشترك بين كل اللغات التي يستعملها بنو البشر وحتى الحيوان في اختصاص يهتم باللغة باعتبارها نظاما من العلامات المستخدمة للتواصل.

وهذا يحيل إلى أن« للسيميائيات جذورا قديمة جدا وأنّها تنبع من الاهتمام بوضع قواعد كبرى تحكم التواصل البشري في المجتمع ».[1] فقد كانت حاجة الإنسان الملحة وراء البداية الأولى لظهور السلوك السيميائي وذلك حين شعر بانفصاله عن الطبيعة والكائنات الأخرى، ومنه كان السعي الجاد في البحث عن أدوات مختلفة ومبتكرة للتواصل.

يعود الفضل لفرديناند دو سوسير في انبثاق أول فكرة عن علم السيميولوجيا من خلال ما قدّمه من أبحاث ودراسات كان أساسها الاهتمام بالأنساق اللغوية وعلى رأسها

[1] جان ماري كلينكنبرغ: الوجيز في السيميائيات العامة.تر: جمال حضري.مجد.بيروت–لبنان–ط1.2015م. ص16

اللسان لأنّه« الأداة الوحيدة التي عبرها نعقل الكون ونحوله من مجرد (معطيات حسية بلا نظام) إلى كون يُعقل من خلال كيانات أخرى هي المفاهيم».[1] وهذا ما يثبت أهمية اللسان وتميُّزه عن بقية الأنساق« فاللسان هو أداة الوصف والتصنيف، بل هو الأداة الخالقة والمؤولة للمجتمع كله ».[2] ومن هذا التصور يرى دو سوسير أن اللّسان هو أرقى الأنساق وأكثرها استقلالا وانسجاما بل إنّه المصفاة التي تسمح بعبور الأنساق الأخرى إلى الذهن. فيمكن وصفه على أنّه المفتاح الذي يفك شفراتها ويحيط بجوهرها ويعرف طرق اشتغالها « فاللسان وحده يستطيع أن يكون في نفس الآن أداة للتواصل (فهو أرقى وسيلة للتواصل وتبادل المعارف و الخبرات الإنسانية)، ويشتغل كنسق يوضح نفسه بنفسه... ».[3]

ولأن اللغة نظام من العلامات التي يعبر بها الأفراد عن أفكارهم فإن الوسائل الأخرى للتواصل كلغة الصم والبكم وإشارات المرور تحتاج -في إنتاج دلالاتها- إلى لغة ثانية تشرح آلية اشتغالها حيث إنه في كثير من الأحيان لا يمكن فهمها مستقلة مكتفية بلغتها الأصلية ومنه كانت الحاجة إلى علم يحلل الأنساق الناجمة في هذه اللغات. فإدراك العالم لا يتم إلّا عبر مايسمح به نظام اللّسان إذ أنّ العالم بكل موجوداته يحضر في الذهن على شكل مضمون لساني ولا يمكن معرفة شيء دون الاستعانة بعلامات اللّسان. وهذا اللّسان يتكون في نظر دو سوسير من جانبين أحدهما جوهري هدفه اللغة وهو الجانب الاجتماعي والآخر ثانوي هدفه الجزء الفردي من اللّسان وهو الكلام.[4]

أمّا العلامة اللّسانية عند دو سوسير فإنّها تتشكل من اتحاد عنصرين هما: الفكرة والصورة الصوتية واختار لهما مصطلحين على التوالي(المدلول والدال) اللّذين تجمعهما علاقة اعتباطية[5] والصلة بين هذين الجانبين جد وثيقة فالرابط الذّي يجمعهما يعمل على

---

(1) سعيد بن كراد: السيميائيات - مفاهيمها وتطبيقاتها- دار الحوار. سوريا. ط2.2005م. ص61،62

(2) المرجع نفسه.ص63

(3) المرجع نفسه.ص63،64

(4) Ferdinand de Saussure:Cours de linguistique générale.éd Payot.Paris.1997.p37

(5) Ibid.p99-100

توحيدهما داخل الدماغ البشري ومنه تكون الصورة في نظره ذات طابع مادي بينما الفكرة ذات طابع تجريدي.

فمفهوم العلامة يتمظهر« من خلال ربط قطعة من العالم المادي (عالم الأصوات والألوان والأشكال والروائح) بقطعة من العالم المفهومي(عالم الأفكار والتمثيلات الذهنية والعواطف والقيم وتنظيم الأشياء)، إن العلامة تنظم تبنيّن في آن واحد العالم المادي والعالم المفهومي، إنها تقطع داخل الأول وحدات نسميها الدوال وداخل الثاني وحدات نسميها مدلولات ». [1]

ركّز دو سوسير في طرحه اللّساني على الجانب النفسي حين اعتبر العلامة الأثر النفسي الذي تتركه الصورة الصوتية لدى سامعها انطلاقا من اعتباره اللغة نشاطا اجتماعيا ناتجا عن تعاقد بين أفراد المجتمع بغية التّفاهم والتّواصل ليصح القول إنّ اللغة اجتماعية ذات طابع نفسي.

وتطبيق القوانين المتحكمة في اشتغال اللسان على الأنساق الأخرى يتضمن « تمهيدا لخلق علم يقوم بدراسة مجمل الأنساق الدالة التي تحكم الوجود الإنساني في كليته. فهذه الأنساق، مثلها مثل اللسان، هي أنساق دالة وخاضعة لمجمل التسنينات الاجتماعية التي تحكم إنتاج الدلالة وتداولها، وهي أيضا قادرة على أن تشكل عناصر للتواصل ونقل المعرفة وتخزينها وصيانتها...». [2] وعليه يحصُر دو سوسير اهتمامه في معرفة كنه اللّسان والكشف عن قوانينه التي يعتقد أنّها نفسها التي ينبغي أن تقود إلى معرفة قوانين بقية الأنساق .

إن الفكر اللغوي عند دو سوسير نابع من تحديده الصارم والدقيق للسان الذي يعتبره مدخلا أساسيا لفهم كنه العلامات« فهو نسق شكلي يتكون من علامات من طبيعة

---

[1] جان ماري كلينكنبرغ: الوجيز في السيميائيات العامة. ص33

[2] سعيد بن كراد: السيميائيات - مفاهيمها وتطبيقاتها- ص65

خاصة»[1] وهذه العلامات ذات وظيفة اختلافية في الفكر السوسيري تتمثل في استعمالها فالمعنى موجود في الإستعمال لا في العلامات المعزولة.

وما يميّز هذه العلامات هو وجود العلاقة الإعتباطية القائمة بين طرفي العلامة ومن ثمّ فإن دو سوسير يمنح« الامتياز للّسان بوصفه نسقا سيميائيا دالا؛ لأنّه من بين أكثر الأنساق التعبيرية تعقيدا وأوسعها انتشارا هي أيضا أشدها تمثيلا للخصائص السيميائية، وعليه تستطيع اللسانيات أن تصبح الأنموذج العام لكل السيميائيات ». [2]

لقد كان تصريح دو سوسير بوجود علم السيميولوجيا تصريحا عرضيا بوجهة نظر مستقبلية. [3] وسيكون اهتمام هذا العلم منصبا على دراسة العلامات في كنف الحياة الاجتماعية، وأن قوانينه وطرق عمله ومفاهيمه ستُستمد من اللسانيات بالدرجة الأولى. فحتى يكون هذا العلم مستقلا لابد وأن تكون اللسانيات درسا مستقلا ومكتفيا بذاته قبله وستمثل أحد فروعه الكثيرة، وعليه تكون السيميولوجيا ذات أصل لساني بفضل أفكار دوسوسير وأبحاثه في ظل دراسة اللسان وقوانينه.

أمّا بيرس فقد انطلق من أصول فلسفية أساسها المنطق الذي هو عماد قواعد التفكير الأساسية والحصول على الدلالات المتنوعة، فما المنطق بالنسبة إليه إلّا تسمية أخرى للسيميائيات فالجذور السيميائية تمتد بعمق في الأواليات الخاصة بالإدراك الإنساني: « فهي باعتبارها تبحث في الأصول الأولية لانبثاق المعنى من الفعل الإنساني تقتضي في تصوره، النظر إليها باعتبارها طرقا استدلالية يتم بموجبها الحصول على الدلالات وتداولها».[4]

---

(1) سعيد بن كراد. المرجع السابق. ص68

(2) أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة. منشورات الاختلاف.الجزائر.ط1. 2005م ص 52

(3) سعيد بن كراد: السيميائيات - مفاهيمها وتطبيقاتها-.ص81

(4) المرجع نفسه. ص87

تركزت مفاهيم بيرس على استيعاب الحجم الأكبر من الحيز الذّي يشغله الوجود الإنساني، لذلك يعتبر السيميائيات: « نشاطا معرفيا شاملا، إنها تهتم بكل ما تنتجه التجربة الإنسانية عبر مجمل لغاتها ومن خلال كل أبعادها. فهي رؤية للعالم تتلخص في النظر إلى الوجود الإنساني من خلال وضعه كعلامة في الكون. بل إن الكون ذاته ليس كذلك إلا في حدود اشتغاله كعلامة ».[1]

يرى بيرس أن إنتاج المعرفة وتداولها لا يتحقق إلّا عن طريق الإمساك بالبعد الرمزي للتجربة الإنسانية. فالرمزية هي ما يحكم الإنسان بمحيطه لأن كل ما يقوم به الإنسان أو يجربه من الممكن النظر إليه على أنّه تداخل لمستويات ثلاثة أطلق عليها بيرس نظرية المقولات القائلة بالانتقال من أول إلى ثان عبر ثالث[2] في دورة مستمرة لا تتوقف عند حد بعينه. وهذه النظرية تشكل الأساس الذي سيبني عليه بيرس تصوره الفلسفي حول السيميائيات باعتبارها حقلا ثريا يستطيع استيعاب كل معطيات التجربة الإنسانية التي تمثّل: « نقطة انطلاق وغاية في الوقت نفسه. فالإنسان هو صانع ومستهلك وموزع العلامات، فلا شيء خارج مدار العلامات وما ترسمه من سيرورات لدلالات لا تنتهي عند حد إنها تساؤل حول المعنى وتساؤل حول شروط إنتاجه وأشكال تمظهره».[3] وقد اختار بيرس اسم (السيميوز) لهذا المفهوم.

لقد مرّت السيميائيات في تفكير بيرس بثلاث مراحل هي: المرحلة الكانطية (1870،1851) التي ربطت بين نظرية العلامات والمقولات الكانطية في سياق المنطق الأرسطي المبني على أسس منطقية رياضية وتليها المرحلة المنطقية الممتدة في الفترة (1887،1870) وفيها استحدث بيرس منطقا جديدا هو منطق العلامات. والمرحلة الثالثة

---

[1] سعيد بن كراد: السيميائيات النشأة والموضوع. مجلة عالم الفكر. الكويت. مج35.ع3. مارس2007م ص30

[2] سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها. ص88-90

[3] الزواوي بغورة: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة (التأسيس والتجديد). مجلة عالم الفكر. ص101

هي المرحلة السيميائية وظهرت ما بين (1887،1914) وخلالها عمل بيرس على تطوير نظريته الحديثة للعلامات في علاقتها مع نظريته في المقولات. [1]

يتجلى من خلال ذلك أن بيرس قد أعطى الأولوية في طرحه لمعالجة مفهوم العلامة وتفريعاتها مع تأكيده على الطابع الثلاثي للعلامة(التصور، الموضوع، المؤول) مع اعتبار أن الطابع التداولي هو أهمها. [2]

بعد النظر في فكر بيرس يظهر أن مرحلة نضوج الدرس السيميائي وفق أسس علمية مضبوطة تمت على يده فيما أنجزه من أبحاث دقيقة موضوعها العلامة ككيان ثلاثي له أبعاد عميقة في تفسير الوجود الإنساني وعلاقته بالكون المحيط به.

من الواضح أن السيميولوجيا والسيميائيات ما هما إلّا وجهان لعملة واحدة والاختلاف في تسميتهما يرجع إلى الأصول التي انبثقا عنها« بحيث إن الأول يركز على الطابع الإنساني للعلامات وعلى دورها في التواصل ويدرجها ضمن حقل العلوم الاجتماعية بينما يركز الثاني على طابعها المعرفي والمنطقي، ويدرجها بشكل أكبر ضمن حقل الاختصاصات الفلسفية».[3] بمعنى أن دوسوسير يتناول العلامة في الإطار الاجتماعي والنفسي بينما بيرس يهتم بدراستها من منظور فلسفي ومنطقي.

تعتبر السيميائيات تيارا فكريا له إسهامات جليلة في دفع عجلة الممارسات النقدية الحديثة ودعمها بنماذج جديدة تعمل على تصنيف الوقائع الأدبية مع فهمها وتأويلها، فهي بذلك تفتح الآفاق - أمام الباحثين- في شتى المجالات من أجل التعاطي مع المنتوج الإنساني وفقا لرؤى حديثة. إنها تدعو إلى نشر الوعي النقدي بصورة متجددة من خلال إعادة النظر في آلية التعامل مع قضية المعنى. [4]

---

(1) الزواوي بغورة. المرجع السابق. ص101

(2) المرجع نفسه. ص102

(3) جان ماري كلينكنبرغ: الوجيز في السيميائيات العامة. ص17

(4) سعيد بن كراد: السيميائيات - مفاهيمها وتطبيقاتها- ص10

إن السيميائيات لا تقتصر في دراستها على النسق اللساني بل تتعداه لكل الأنساق التواصلية المستخدمة في خلق الحوار بين الفرد وأقرانه وهو ما أدى بالسيميائيات إلى الاهتمام بجميع مظاهر السلوك الإنساني (لباس، طقوس، لغة...).فغاية هذا العلم هي التزويد بمعارف جديدة للوصول إلى فهم كنه الوجود الإنساني بمختلف أبعاده لأن ميدان الإنسانيات معروف بتنوع وجهات النّظر فيه.

فالسيميائيات تحظى بمكانة مميزة ضمن المناهج المعاصرة لأنها نشاط معرفي عريق له أصوله وامتداداته ومبادؤه التي يستمدها من حقول معرفية متنوعة أهمها اللسانيات والمنطق والتحليل النفسي. [1] فهي تحاول أن تجد لنفسها موقعا مشتركا بين جميع الحقول التي تتعالق معها.

جذور موضوع النظرية السيميائية في الخطاب القرآني[2] :

تناولت كتب التفسير السيميائيات في بعض تحليلاتها حيث شاع هذا النوع في كتب التفسير التراثي وإن لم يكن المصطلح قد وُلد بعد .

ولعلّ الزّمخشري أول مُفسّر استعمل الطرح السيميائي في تفسيره (الكشاف) خاصة وأن مذهبه الإعتزالي من طبيعة تفرض التحليل العميق والمستفيض المعلل في أي موضوع أو مادة عند معالجتهما، وقد حرص الزّمخشري على بث التحليل الواقعي عند الطرح السيميائي واستخدم المفاهيم اللّازمة لفك الشفرة السيميائية، وشاع الفكر السيميائي في فضاء هذا التفسير بشكل واسع إلى جانب وجود مناهج أخرى، حيث أنّه فسّر بعض الآيات تفسيرا سيميائيا اقتضته الآيات بمعنى أنّ ما قدّمه لم يكن عملا إبداعيا من صنعه بل هو وليد الضرورة، كما حذا الرازي حذو الزّمخشري لكن باتباع صيغ تقنية أكثر. فالرّازي يُعد رأس مدرسة التفسير التي هضمت الأفكار السابقة عنها وتعاضدت معها بصورة أشمل لتظهر

---

(1) سعيد بن كراد. المرجع السابق. ص25

(2) حسن عبد الهادي الدجيلي: جذور النظرية السيميائية في الخطاب القرآني. مجلة آداب.الجامعة المستنصرية العراق.ع47.2007م.ص7-10

بحلة جديدة ذات توجهات فلسفية عقلانية أحدثت صدى لدى المتلقي بفضل جهود الرازي الذي « آمن - في أكثر تفسيره - بفكرة واسعة طبقها عمليا في نتاجه التفسيري، وهي أن الخطاب القرآني صالح لكل زمان، ومكان، ومادام كذلك فإن التركيب القرآني واسع الدلالة ليس على مستوى الزمن الذي ولد فيه لكن على مستوى الزمن بمستواه الفيزيائي والنفسي والإلهي معا».[1] وعلى ذلك كان الرازي شديد الحرص على الاهتمام بالمتلقي الذي يتواجد على سطح الأرض لا خارج هذا السطح. ومن ثم يسعى إلى بسط العينات الواقعية من خلال تحويله لعينة الدلالة المحلقة إلى عينة صالحة للمكوث على سطح الأرض.

وبما أن الخطاب القرآني فضاء واسع وعالم يتضمن كل شيء في الدنيا والآخرة على حد سواء. فقد تعهده الله تعالى بحفظه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾(الحجر: 9).

كان للسيمياء حضورها في الخطاب القرآني والذي تجلى في صور أهمها: [2]

– ورود مصطلح (سيما) في القرآن الكريم .

– البسملة صيغة تحمل في طياتها دلالة خاصة (مفتاح الرحمة الإلهية)، وتُشكّل البسملة نموذجا لبناء رباعي محكم لأسماء الله تعالى يمنع دخول الشيطان إليه منعا باتا)

– اللغة كأداة للخطاب القرآني كثيرة الامتيازات برغم بساطتها إلّا أنّه يصعب على المتلقي الإتيان بمثلها فهي لغة إشارية لكن هذه الإشارية تتحدد عن طريق آلة كشف بسيطة هي آلة علم أسباب النزول بالإضافة إلى الآليات الأخرى المتعددة.

– العدد: صيغة رمزية كبرى كانت أساسا للحضارة والإبداع. وهو من الدلالات الحاملة لأكثر من معنى إشاري مثلا : العدد سبعة (7) يمثل قيمة عددية لمقدسات الكثير

[1] حسن عبد الهادي الدجيلي. المرجع السابق. ص9

[2] المرجع نفسه.ص12-20

من الأمم القديمة. وللعدد وجوده المتميز في الخطاب القرآني نحو الألفاظ (نفر، عصبة ثلة...) وعليه فإن العدد كان مشاهد صورية سيميائية دلالية متجددة.

– اللون : هو أحد أبرز عناصر الصورة التشكيلية أو الأدبية، وهو الأداة التي تعلن اللوحة بواسطتها عن كل مكوناتها ودلالاتها، وهو مركب سيميائي يتضمن خطابا داخليا عميقا، وقد تضمنه القرآن كأحد البنيات التي تقوم عليها الفكرة القرآنية مثل اللون الأبيض الذي يشكل صورة سيميائية لدلالات الفوز والنجاح في الدنيا والآخرة كشفرة روحية وبالتالي هذا اللون يخدم الدلالة الاصلاحية وهي الهدف الأسمى للخطاب القرآني.

– تنوع القصة القرآنية الواحدة : من الاعتقادات السائدة هي وجود تكرار قصصي في الخطاب القرآني، والواقع أن هناك متشابها قصصيا؛ لأن ما يتكرر هو النبي فقط حيث إن لكل قصة سياقها، ونسقها الخاص المختلف عن غيرها نحو : قصة آدم وحواء عليهما السلام التي تكررت شكلا لكن بسياقات مختلفة على حسب الدلالة التي وردت بها.

هكذا كان للجانب الديني نصيب من الممارسة النّقدية السيميائية التّي تهدف إلى الكشف عن الإعجاز في الأسلوب القرآني من خلال دراسة مفرداته وما تحمله من علامات ذات دلالات قوية في إطار فني جمالي متميّز يتوقف تأويل مدلولاته على كفاءة متلقيه.

إن الخطاب القرآني دستور ربّاني موجّه للبشرية جمعاء يحمل قوانين مسيّرة ومنظّمة للحياة الإنسانية مستوحاة من صلب الحياة الاجتماعية للأمم السابقة تتجلى مظاهرها في الأوامر والنواهي والمواعظ والحكم المستخلصة من وحي تجاربهم اليومية فالقرآن« جاء حجة الحجج ومعتمد كل حكم وأصل كل قضية ومرجعها بمنطوق نصه وظاهر حكمه إلا ما أشكل وأحوج إلى التأويل، فأقر الحجة من خارج النص لا من النص وأقام نصا حجة على نص، سبيل ذلك النقل والرواية ».[1]

[1] حمّادي صمود وآخرون: أهم نظريا ت الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. فريق البحث في البلاغة والحجاج.منشورات كلية الآداب.منوبة. تونس. د ط.د ت.ص26

إنّ تحقيق مقاصد الشرع كان عبر سرد قصص الأنبياء والمرسلين فجاءت هذه القصص لإثبات الحقائق وإبراز صدق المعجزات لتنوير العقول والدعوة للامتثال والتمسك بما شرعه الله تعالى لعباده من تعاليم سمحة أساسها الدين الإسلامي بعناية ربانية فائقة فهو موجه لكافة النّاس هاديا ومنيرا وسبيله في ذلك الإقناع كهدف أسمى لدحض العقائد الفاسدة.« إن الخطاب القرآني يمثّل قوة سردية باهرة، بهذا الاختراق الحيوي الذي يزاوج بين الموضوعات، في انبثاق طبيعي يجعل من الحدث القصصي لا يفتأ ينجم في تخريجات فنية وبيانية ووجدانية عبر المتن القرآني».[1]

واختيار القصص في القرآن له الأثر الكبير في تحقيق التواصل من معاملة وسلوكات حضارية ومعرفة بالقيم المثلى ودراية بآداب التواصل مع الخالق والمخلوقات. وهذا التواصل يتمثل في العملية الحوارية التي تساهم فيها أطراف مختلفة فاعلة ومنفعلة تتجاذب الخطاب.« وخصت بالتفصيل قصة إرسال موسى لما تحتوي عليه من الحوادث العظيمة والأنباء القيمة. ولأن رسالته جاءت بأعظم شريعة بين يدي شريعة الإسلام وأرسل رسولها هاديا وشارعا تمهيدا لشريعة تأتي لأمة أعظم منها تكون بعدها. ولأن حال المرسل إليهم أشبه بحال من أرسل إليهم محمد -صلى الله عليه وسلّم- فإنهم كانوا فريقين كثيرين اتبع أحدهم موسى وكفر به الآخر».[2]

إنّ أهم ما ميّز التواصل في الخطاب القرآني هو اعتماده الأسلوب الحواري كضرورة من ضروريات الكلام، فالقرآن يحفل بنماذج زاخرة من الفن الحواري لتشكّل معلما بارزا فيه على تنوع مستوياته، وقد جاء القرآن بالحوار ودعا إليه وحدّد ضوابطه. وتكمن أهميته في احتوائه مهارات تحقيق الإقناع والتأثير في الغير بواسطة ما يستحضره من شريط قصص السابقين التي تحمل في طياتها قيما دينية وروحية وخلقية خارقة.

---

[1] سليمان عشراتي: الخطاب القرآني– مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي– ديوان المطبوعات الجامعية .الجزائر .1998م.ص206

[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.الدار التونسية، تونس.د ط.1984م.ج34/9

الفصل الأول

سيميائيات التواصل -مفاهيمها وأبعادها-

- مفهوم السيميائيات
- العملية التواصلية وعناصرها وعلاقتها بالسيميائيات
- الحوار وفعاليته التواصلية

توطئة:

ظهرت السيميائيات كعلم ضمن المناهج النقدية الحديثة، وموضوعها الرئيسي دراسة العلامات المختلفة كوسيلة من وسائل التواصل.وهذه العلامات تتنوع بتنوع وجودها واشتغالها.فالعالم اليوم يسبح في الكون العلامي وليس بإمكان الإنسان الإفلات من سلطان العلامة.

إنّ السيميائيات نشاط معرفي مستقل هدفه الإجابة على تساؤلات المعنى المجسدة في السلوك الإنساني المنتج للمعاني. وهذا النشاط له إجراءاته وتقنياته الخاصة.

وتعد سيميائيات التواصل فرعا مهما انبثق عن السيميائيات حيث يُعد التواصل عملية ضرورية لها من الخصائص مايُميّزها، وهي نظرية ذات نماذج مختلفة وعناصر أساسية ووظائف تؤطرها. والحوار كجزء من التواصل له منهج وشروط وأهداف وآداب يقوم عليها.واكتسب الحوار أهميته من الدين الإسلامي الذي منحه العالمية عبر تحقيق التعارف والتبادل والاعتراف بأحقية الاختلاف الديني والثقافي،ودعم التعايش.فالحوار صار علامة مهمة من علامات الالتقاء بين الحضارات عبر التاريخ. بل إنّه الأداة المنهجية لجميع المعلومات و المعارف ووسيلة العلوم في التربية والتعليم.

المبحث الأول: مفهوم السيميائيات

ازدواجية المصطلح (سيميولوجيا/ سيميائية)

يرى برنار توسان أن كلمة "sémiotique" (آتية من الأصل اليوناني "séméion" الذي يعني علامة، و"logos" الذي يعني خطاب. وبامتداد أكبر فإنّ كلمة "logos " تعني العلم هكذا يصبح تعريف السيميولوجيا: علم العلامات)[1]. وهذا التعريف يتفق عليه جل علماء السيمياء.

ومصطلح السيميائية يتكون في صيغته الأجنبية (sémiotique) أو (sémiotics) [2] من جذرين (sémio) و(tique). فالجذر الأول يرد في اللاتينية على النحو(sémio) و(séma) بمعنى إشارة أو علامة، أو ما يطلق عليه بالفرنسية (signe) وبالانجليزية (sign)، والجذر الثاني يعني (علم). وبدمج الجذرين(sémio) و(tique) يكون معنى هذا المصطلح هو: علم العلامات. وقد استعمل مصطلح السيميائية (sémiologie) في بداية الأمر في الحقل الطبي حيث يهتم بدراسة الأعراض المرضية (symptômes des maladies).[3]

وتعد السيميائية أو السيمائية أو السيميولوجيا أو السيميوطيقا أو علم العلامات... ترجمات وتعريبات تطول لعلم واحد بمصطلحين شائعين (semiology) أو (semiotics). فشاع الأول عند الأوروبيين وعند سيميائيي مدرسة باريس وفقا لصياغة دو سوسير (1856_1913م)، أما المصطلح الثاني فيفضله الناطقون بالانجليزية تبعا لاختيار العالم الأمريكي شارل ساندرس بيرس (1838_1914م).[4] ويؤكد جيرار دولدال ذلك بقوله إن

---

(1) برنار توسان: ماهي السيميولوجيا؟ تر:محمد نظيف.أفريقيا الشرق. المغرب.ط2.2000م.ص9

(2) Algirdas julien Greimas et Joseph Courtés:Sémiotique dictionnaire raisonné de théorie du langage.éd Hachette.p339

(3) عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. دار هومة. الجزائر. ط2 . 2010م.ص163

(4) بسام قطوس: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر. دار الوفاء. الاسكندرية. ط1.2006 م.ص186،187

الأبحاث المعاصرة حول العلامة تصدر من منبعين هما: شارل ساندرس بيرس رائد التيار السيميوطيقي وفردنان دو سوسير رائد التيار السيميولوجي[1] فشاع اعتبار (بيرس) و(سوسير) معًا مؤسِّسي ما يطلق عليه السيميائية عامة، ويستعمل المصطلحان إشارة إلى هذين العلمين الكبيرين فتنسب السيميولوجيا إلى سوسير، والسيميوتيك إلى بيرس« لكن من الشائع في أيامنا استعمال "السيميائيّة" كمصطلح عام يشمل كلّ الحقل المدروس».[2] وتركز سيميولوجيا دو سوسير على الجانب الإنساني والاجتماعي في حين تقوم سيمياء بيرس على المنطق والشكل على حد تعبيره في تعريف السيمياء فهي: نظرية (مذهب) شبه ضرورية أو صورية للعلامات و« المنطق، في معناه العام، ما هو إلّا تسمية أخرى للسيمياء».[3]

وما تبيّنه هذه المفاهيم أن هناك ازدواجية في هذا المصطلح نتيجة الاضطراب الشديد في الترجمة وعدم القدرة على ضبط تعريف دقيق لهذا المصطلح لكن المصطلحين يشيران إلى مفهوم واحد تعود بدايتهما لجذور ضاربة في التاريخ وليس من السهل التخلي عنهما.

وذُكر أيضا في تحديد هذا المفهوم أن :«السيميائيات أو السيميولوجيا هي علم العلامات. توجد إذن كما ذكر بذلك آمبرتو ايكو (1988م) روابط عميقة بين السيميائيات والتأويل، وذلك لأن :(شيئا ما لا يكون علامة إلا أنه يؤول بوصفه علامة لشيء ما بوساطة مؤول ما)»[4]. وتقع السيمياء بالضرورة حدا مشتركا لعدد كبير من الحقول المعرفية (الفلسفة، علم النفس، اللسانيات..) فالعمل التاريخي للسيمياء يمكنها من عمل تعاضد لمعارفها المفصولة مؤسساتيا من أجل إنتاج معرفة جديدة أو معرفة من الدرجة الثانية إن

---

(1) جيرار دولو دال: السيميائيات أونظرية العلامات.تر:عبدالرحمن بوعلي. دار الحوار.سورية.ط1. 2004. ص41

(2) دانيال تشاندلر: أسس السيميائية.تر:طلال وهبه .المنظمة العربية للترجمة.بيروت. ط1.2008م.ص 30،31

(3) Claud Marty et Robert Marty: 99 réponses sur la semiotique.éd Canopé–CRDP de Montpellier.1992/4. p02

(4) أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان.تر:منذرعياشي.المركز الثقافي العربي.د ط. د ت. ص 193

صح القول. يقوم جدال في كل محاولات تنظيمية في الحقل السيميائي وتحديد للطموح في إثبات أن السيمياء هي المكان المفضل لتنظيم أمور المناقشة حول المعنى[1].

أما على المستوى العربي فإن هذا المصطلح يعرف اضطرابا ويعرف انعدام الدقة في التعامل معه وهذا ما أكده عبد المالك مرتاض عند ملاحظته لوجود خلط مذهل في المصطلحات التي يتعامل بها الناس، وكذا صعوبة نقل المفاهيم السيميائية واللسانياتية من اللغة الأوروبية إلى العربية حيث يقول:«... يقع الخلط في الاستعمال إلى حد الاضطراب بين السّيميائيّة، والسّيميائيّات، والسّيميولوجيا، والسّيميوتيكا (أوالسّيميوتيقا)، والسّيميائيّة، وهو مصطلحنا...».[2]

وقد اكتفى عبد الله الغذامى باستعارة المصطلح الغربي(sémiologie) وترجمته إلى سيميولوجية فتظهر مخالفته لبعض الدارسين المعربين للمصطلح نحو(علم العلامات) ليتراجع عن موقفه في مقام آخر بقوله هو: تعريب سليم « لولا أنني وجدت مشكلة في النسبة إليه حيث استعصى علي أن أقول مثلا: تحليلا علاماتيا بدلا من تحليل سيميولوجي».[3] ويضيف قائلا عن مصطلح (سيمياء) معلنا بتصريح مباشر موافقته لاختيار صلاح فضل مع بعض التحفظ:« ولكنني أجد في هذه الكلمة نفس ما يجده الدكتور صلاح فضل من خشية أن يفهم القارئ العربي من السيميائية شيئا يتصل بالفراسة.وتوسم الوجوه بالذات أو يربطها بالسيميا وهي العلم الذي اقترن في مراتب المعارف العربية بالسحر والكيميا»[4] . ويُفضّل هذا الباحث الاحتفاظ بالمصطلح الأجنبي (سيميولوجي) ونقله كما هو رغم كراهة استخدامه له على حد تعبيره.[5]

---

(1) Claud Marty et Robert Marty: 99 réponses sur la sémiotique.p 01

(2) عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. ص145،146

(3) عبد الله الغذامى: الخطيئة والتكفير – من البنيوية إلى التشريحية– الهيئة المصرية العامة للكتاب.ط4. 1998م. ص44

(4) المرجع نفسه. ص44

(5) المرجع نفسه. ص45

يتجلى من خلال هذا الطرح إشكالية فوضى المصطلحات الموجودة في اللغة العربية النابعة من عدم مراعاة عمق المصطلح الغربي، وخصوصية أبنية وقوانين اللغة العربية.وكذا نتيجة عدم توحيد الجهود فكل فرد يسبح في فلك اعتقادا منه بجدارة أعماله الخاصة.

ونعود إلى هذا المصطلح (السيمياء) في العربية لغة واصطلاحا.

السيمياء لغة:

من الواضح أن هذه الكلمة موجودة منذ القدم واستعملت دلالة على العلامة. وخير دليل ما نجده في كتاب الله العزيز الذّي خصها بالذّكر في المواضع التّالية:

1_ قال تعالى:﴿ وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌۚ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْۚ وَنَادَوْا۟ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَن سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْۚ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴾ (الأعراف:46)

2– قال تعالى: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَىٰهُمْ قَالُوا۟ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (الأعراف:48)

وقد وردت كلمة (بسيماهم) في الموضعين دلالة على علاماتهم المميزة لهم.

3_ قال تعالى:﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَىٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾(البقرة: 273)

وهنا أيضا تعني سيماهم علاماتهم وهيأتهم الدالة عليهم.

وقد جاء في معجم لسان العرب تحديد هذا المفهوم على النحو الآتي: السيمياء «السُّومة والسّيمةُ والسّيمياءُ: العلامة.وسوم الفرس:جعل عليه السّيمة» مشتقة من قولهم:

سمة ، فإن أصلها (وسمى) ويقولون:(سيمى) بالقصر، وسيمياء بزيادة الياء والمد وتعني العلامة في قولهم« الخيل المُسَوَّمة هي التي عليها السِّيما والسُّومةُ وهي العلامة»[1].

وكان لهذا المصطلح نصيب من الذكر في الشِعر حيث جاءت "سِيمياء" بمعنى: يفرح من ينظر إليه في قول الشاعر أُسيد بن عنقاء الفزاري مادحا عُمَيْلَة حين قاسمه ماله:

غُلامٌ رَماه اللهُ بالحُسْنِ يافِعًا لـــه سِيميــاءٌ لاتَشُــقُّ علـى البَصَــرْ

كأَنَّ الثَّرَيَّا عُلِّقَتْ فَوقَ نَحْرِهِ وفي جِيدِه الشعْرَى، وفي وجهه القَمَر[2]

في حين يذكر الفيروز آبادي في قاموسه:« السُومة بالضم، والسيمةُ والسيماءُ والسيمياءُ بكسرهنّ: العلامةُ وسوّم الفرس تسويما : جعل عليه سيمة ».[3] وتشير لفظة (سمو) إلى العلوّ. يُقال سَمَوْت إذا علوت، فالأصل يدل على العلو؛ لأنّه دلالة على المعنى.[4]

ووردت اللفظة في قاموس مصطلحات التحليل السيميائي على النحو التالي:« الكلمة في اللغة الإنجليزية تكتب بهذا الشكل SEMIOTIC فهي تماثل صورتها في اللغة الفرنسية، من حيث الأصل، وتغايرها في اللاحقة، ويقابل الكلمة الإنجليزية عربيا في مقدمة ابن خلدون علم السيمياء».[5]

يقول عبد المالك مرتاض : « في حين أنّ(وسم) يبدو ناشئا عن حركة واقعة من سوائه كمن يسم فرسه بكيّة حتى تتّسم، أي تكون لها سمة بادية تعرف بها».[6] ويعني هذا أن المصطلح كان شائع الاستعمال عند العرب قديما.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب. دار إحياء التراث العربي. لبنان . ط3. 1999م. ج 441/6

(2) المصدر نفسه. ص441

(3) الفيروز آبادي: القاموس المحيط.تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. مؤسسة الرسالة.بيروت. ط8 .2005م. ص1124

(4) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة.تح:عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. ط2.1979 م.ج98/3

(5) رشيد بن مالك: قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص.دار الحكمة.الجزائر.د ط.2000م. ص174

(6) عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. ص148

وهذا ابن خلدون يعطي تسمية أخرى لهذا المصطلح فيقول:«علم أسرار الحروف وهو المسمى لهذا العهد بالسيمياء، نقل وضعه من الطلّسمات إليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص».[1]

يعرّف عبد المالك مرتاض المصطلح بالرجوع إلى جذوره وذلك في قوله: «إن مفهوم (السيميائية) آت من تركيب (س و م) الذي يعني فيما يعني (العلامة) التي يعلم بها شيء ما كالثوب، أو إنسان ما كالوشم، أو حيوان ما كمياسم القبائل العربية التي كانت تسم بها إبلها. ومن هذه المادة جاء لفظ (السيما) بالقصر و(السيماء) بالمد، و(السمياء) (بإضافة ياء قبل الألف وبعد الميم) ».[2]

ويشير إلى وجود بعض الممارسات السيميائية المبكرة في التراث النقدي واللغوي العربي فمن ذلك ما نجده في طرح عبد القاهر الجرجاني عند تعليقه على المثال النحوي "زيد خارج" حيث يقول:« فما عقلناه منه– وهو نسبة الخروج إلى زيد– لا يرجع إلى معاني اللغات. ولكن إلى كون ألفاظ اللغات سمات لذلك المعنى، وكونها مُرادة بها».[3] إذ أنّه تناول السمة من منظور لغوي دلالي خاص. وقد سبقه الجاحظ في ذلك باستخدامه مصطلح العلامة، حيث حصر في كتابه (البيان والتبيين) أصناف الدِّلالات السيميائية في خمسة هي: (اللفظ، الإشارة، العقد، الخط، الحال (النصبة)).[4]

كما وردت تعريفات لهذه الكلمة في المعاجم الأجنبية منها:معجم لاروس "Larousse"، حيث ينظر إلى السيمياء على أنّها علم الوحدات الدلالية الكبرى للخطاب ويمكن أن يسجل لها تعريفا مماثلا (مرادفا) لـ: "السيميولوجيا" فهي دراسة الممارسات الدلالية(pratiques signifiantes)، والسيمياء التي يفكر بها بيرس هي مذهب

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون. تح: عبد الله محمد الدّرويش.مكتبة الهداية .دمشق.ط1.2004م.ج282/2

(2) عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. ص157

(3) المرجع نفسه. ص169

(4) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين. تح:عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجى.القاهرة. ط7.1998م.ج76/1

العلامات.[1] وجاء في قاموس"Dictionary of Semiotics":السيمياء هي نظرية الدلالة، تلك القائمة على توالد أو إظهار المعنى، بخلاف السيميولوجيا التي تدرس أنظمة العلامة وتنظيمها(كقانون السير، والعلامة اللغوية) فالسيمياء تشغل نفسها بكيفية إبراز المعنى.[2]

من التعريفات اللغوية السابقة يتجلى بوضوح الاتفاق على مقابلة مصطلح السيمياء بعلم العلامات، فيعرّف مصطلح " sémiotique " بأنه النظرية العامة للعلامات وللأنظمة الدلالية اللغوية وغير اللغوية على حد سواء.

السيمياء اصطلاحا:

يُعد أول تعريف وضع لها ما جاء به العالم السويسري(فردنان دو سوسير) في قوله: «إنه من الممكن أن نتصور علما يدرس حياة العلامات في حضن الحياة الاجتماعية، وقد يكون جزءا من علم النفس الاجتماعي وبالتالي جزءا من علم النفس العام ، ونقترح تسميته بـ sémiologie، أي علم العلامات وهي كلمة مشتقة من اليونانية sémîon بمعنى علامة ولعله سيمكننا من معرفة مم تتكون العلامات والقوانين التي تسيرها... وليست اللسانيات سوى جزء من هذا العلم العام...فلئن أمكننا لأول مرة أن نقر للسانيات مكانا ضمن سائر العلوم فذلك لأننا ألحقناها بعلم العلامات».[3] وما يفهم من قول فردنان دو سوسير أنه يعتبر اللسانيات جزءا من هذا العلم العام ألّا وهو السيميولوجيا. والمقصود بالسيميولوجيا بصفة عامة العلم الذي يدرس العلامات إلا أن كلمة علامة لها معان متعددة ترتبط بـ(الطب،علم اللاهوت..) ما سبّب غموضها الشديد فالعلامة مرادف للأمارة والرمز والأيقونة والمثال.[4]

---

(1) Jean Dubois et autres:Dictionnaire de linguistique.Larousse.1994. p426

(2) Bronwen Martin and Felizitas Ringham:Dictionary of Semiotic. Cassell.London. 2000.p117

(3) Ferdinand de Saussure :Cours de linguistique générale.p33,34

(4) خوسي روميرا كاستيليو: التحليل السيميائي للنصوص–النقد السيميائي الاسباني– تر:محمد الصالحي.مجلة علامات.ع 19.ص76

والسيمياء«عبارة عن لعبة التفكيك والتركيب، وتحديد البنيات العميقة الثاوية وراء البنيات السطحية المتمظهرة فونولوجياً ودلالياً»[1] فهي تعمل على البحث عن المعرفة الدقيقة للمعنى.

وفي مقابل ذلك نجد الفيلسوف والسيميائي الأمريكي بيرس يقوم بالنحت لعلم السيميائيات انطلاقا من أسس ابستمولوجية مغايرة على اعتبار أن هذا العلم لا ينفصل عن المنطق من جهة، ولا عن الفينومينولوجيا من جهة ثانية، ويرجع ذلك إلى أن«المنطق في معناه العام، ليس، سوى تسمية أخرى للسيميائيات، تلك النظرية شبه الضرورية والشكلية للعلامات». [2]

ومن هذا التعريف يلاحظ تبني بيرس للفكر الفلسفي حيث قابل السيمياء بالمنطق، ومن هذا المنطلق ساهم في تطوير الدرس السيميائي الذي يقوم على دراسة الرموز وعلاقاتها ودلالاتها.

وقد وُصفت سيميوطيقا بيرس بأنها سيميوطيقا التمثيل والتواصل والدلالة في آن واحد ولها ثلاثة أبعاد هي: البعد التركيبي، والبعد الدلالي، والبعد التداولي. وهذا الأخير يمكن اللغة من تقديم المعاني لأنه الفكر الذي يشكل موضوع التداولية.[3]

ومما سبق ذكره يظهر التمييز بين المصطلحين (السيميولوجيا) و(السيميوطيقا) (أو السيميائيات). حيث سُئل غريماس في جريدة العالم (le monde) الباريسية عام (1974م) عن سر التسمية المزدوجة فأجاب بأن مثل هذا الأمر هو من صميم الخصومات العقيمة. ليقع الاتفاق عام (1968م) بينه وبين أقطاب السيميائية على اصطناع مصطلح

---

(1) بلقاسم دفة: علم السيمياء في التراث العربي. مجلة التراث العربي. ع91. ص70

(2) سعيد بن كراد: السيميائيات - مفاهيمها وتطبيقاتها- ص87،88

(3) بسام قطوس: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر. ص191

(السيمائية) (sémiotique, semiotics) على غرار مصطلح (sémiologie) الذي لا يمكن الاستغناء عنه بسهولة لتغلغله في الثقافة الأوروبية.[1]

لكن سرعان ما تراجع غريماس عن هذا الإجماع بإقرار أن هذين المصطلحين يعنيان شيئين مختلفين حقا. فقد يرجع ذلك إلى بدايات ظهورهما وميادين استعمالهما« وعلى الرغم من اختلاف التسميتين واختلاف المنطلقات الابستمولوجية، فإن السيميائيات ستشيع عند المؤسسين معا، حالة وعي معرفي جديد لا حد لامتداداته».[2]

أمّا جوليا كريستيفا فترى أن المصطلحين مترادفان بقولها: « السّيميائية (la sémiologie) أو السّيميوتيكا (La sémiotique) تسعى اليوم إلى الانبناء على أساس أنّها علم للمعاني». [3]

ويكاد يجمع علماء الغرب على تعريفها بأنّها العلم الذي يدرس العلامات: «السيميائيات (أو السيميولوجيا) هي علم العلامات أو السيرورات التأويلية ».[4] وهي ما أطلق عليها اسم العلاماتية التي تُعنى بـ« دراسة العلامات وكل ما يحيل عليها: عملها، وعلاقاتها مع العلامات الأخرى، وإنتاجها، وتلقي المستعملين لها». [5]

وينصرف سعيد بن كراد في تحديد هذا المفهوم بقوله:« فالسيميائيات في نهاية المطاف وبكثير من التبسيط، ليست سوى تساؤلات تخص الطريقة التي ينتج بها الإنسان سلوكاته أي معانيه، وهي أيضا الطريقة التي يستهلك بها هذه المعاني».[6]

---

(1) عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. ص162

(2) سعيد بن كراد: السيميائيات- مفاهيمها وتطبيقاتها- ص10

(3) عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. ص163

(4) أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ص193

(5) آرت فان زويست: التأويل والعلاماتية. ضمن: العلاماتية وعلم النص.تر: منذر عياشي.المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء -المغرب.ط1.2004م.ص38

(6) سعيد بن كراد: السيميائيات–مفاهيمها وتطبيقاتها– ص12

فالمصطلحان سيميوتيكا وسيميولوجيا مترادفان الأول من الانجليزية والثاني من الفرنسية يشكلان ازدواجيا فرنسيا Sémiotique انطلاقا من المصطلح الانجليزي، سيتعايش المصطلحان طويلا إلى أن يوضع تمييز منهجي بينهما. [1] و«إذا كانت التسميتان تعكسان مفهوما واحدا مع اختلاف مصدر التسمية، فإن مفهوم السيمانتك sémantique يتميز بتخصصه في جانب المعنى الدلالي للكلمات وكأنه فرع من علم اللسانيات. بينما تحاول السيميولوجيا ومرادفتها أن تبحث في أنظمة تركيب العلامات لا فيما تعنيه هذه العلامات الحقيقة أن الفرق شكلي أكثر منه عملي فقد انتهى الأمر بالسيمانتك إلى الالتقاء بالحقل السيميولوجي». [2]

ويرى بلقاسم دفة أنّ المصطلحين يغطيان نظاما واحدا متكاملا والفرق الوحيد بينهما هو مكان التأسيس. [3] فلا يوجد اختلاف جوهري بين معاني الكلمتين بيْد أنهما تشيران إلى اختلاف في التوجه.لأن أصالة نظرية دو سوسير تتجلى في كونه ينظر إلى اللغة بوصفها نسقا من العلامات، بحيث يجب على نظرية العلامة اللسانية أن تجد مكانها في إطار نظرية أكثر عموماً في حين سعى بيرس لتطبيق نظريته العامة على كل العلامات. [4] يلتقي المؤسسان في مسألة جوهرية تتعلق بهذا العلم الذي يقوم على مدارسة العلامات التي تعمل بوصفها نسقا صوريا ويفترقان في الأسس حيث اختارت سيميائيات بيرس الاحتكام إلى مبدإ الثلاثية (المقولات ومراتب الوجود) بينما اختارت السيميائيات ذات التوجه السوسيري إلى مبدإ الثنائية. [5]

وباعتبار الإنسان الكائن المسؤول عن إنتاج العلامات وتداولها، هو ما جعل السيمياء تشغل نفسها بموضوع البحث عن المعنى بالرغم من تفاوت الآراء وتشعبها في تحديد

---

[1] برنار توسان: ماهي السيميولوجيا؟ ص 38

[2] وائل بركات: السيميولوجيا بقراءة رولان بارت. مجلة جامعة دمشق. مج18.ع2.2002 م.ص58

[3] بلقاسم دفة: علم السيمياء في التراث العربي. ص 71

[4] آرت فان زويست: التأويل والعلاماتية. ص 34،35

[5] أحمد يوسف: السيميائيات ومرتكزاتها الإبستيمولوجية. مجلة سيميائيات.وهران- الجزائر.ع2.2006م.ص34

موضوعها، فيرى سعيد بن كراد أن:« موضوعها غير محدد في مجال بعينه، فالسيميائيات تهتم بكل مجالات الفعل الإنساني» [1] ويضيف قائلا:«السيميائيات كشف واستكتشاف لعلاقات دلالية غير مرئية من خلال التجلي المباشر للواقعة». [2]

وعلى تعدد الترجمات لهذا المصطلح: علم العلامات، علم الدلائل، علم الإشارات...إلّا أنّها تصب كلها في مفهوم واحد لتحتل بذلك السيمياء مكانة هامة في البحث المعاصر مشكلة علما قائما بذاته له أدواته ومنهجه الخاص وموضوعه المحدد دراسة الأنساق اللّسانية وغير اللّسانية، وقد ساهم ارتباطها بعلوم شتى في زيادة نشاطها والدفع بها إلى الأمام، وعلى وجه أخص ارتباطها الشديد باللّسانيات كما جاء في تصريح رولان بارت بأن السيمياء فرع من اللسانيات مناقضا ما اعتقد به دو سوسير، وأن المعرفة السيميائية ما هي اليوم سوى نسخة من المعرفة اللسانية لأن هذه المعرفة يجب أن تطبق على الأقل كمشروع على أشياء غير لسانية.[3]

وتحدّث بشير تاوريريت عن المنشأ اللّساني للسيمياء لوجود نقاط مشتركة كان لها الفضل في كشف السّتار عن مجمل التداخلات الموجودة بين الحقلين اللساني والسيميائي مما يؤكد للعيان أن السيميائية على اختلاف تصوراتها هي أطروحة لسانية.[4]

وفي تحديد الفرق بين السيمياء والسيميولوجيا ذهب البعض بأن هذه الأخيرة عبارة عن نظرية عامة للعلامات فأطلقوا عليها سيميولوجيا عامة في حين السيمياء منهجية تحليلية فهي بمثابة القسم التطبيقي للسيميولوجيا لاهتمامها بجانب صعب من اللسانيات ألّا وهو

---

(1) سعيد بن كراد: السيميائيات– مفاهيمها وتطبيقاتها– ص15

(2) المرجع نفسه. ص15

(3) رولان بارت: مبادئ في علم الأدلة. تر: محمد البكري. دار الحوار للنشر والتوزيع. سورية. ط2 .1987م.ص29،30

(4) بشير تاوريريت: السيميائية في الخطاب النقدي المعاصر .مجلةعلامات.مج14.ديسمبر 2004م.ج54/176-179

"المعنى" أي أن العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص. وهناك من يقترح الاكتفاء بمصطلح سيميائية مخصّصة بإضافة كلمات (عامة، خاصة، تطبيقية). [1]

مفهوم العلامة:

بما أن العلامة تشكل الوحدة الأساسية أو الموضوع الرئيسي الذي عنيت به السيمياء وشغل اهتمام باحثيها كان لابد من التطرق إلى ماهيتها وتحديد عناصرها التي تختلف باختلاف تصورات واضعيها وتشعب منطلقاتهم الفكرية، والبحث في هذا المفهوم قديم قدم التفكير الإنساني وليس وليد العصر.

فالعلامة مشتقة من اللاتينية (Signum)[2]، وهي ما يقابل: سمة، تمثال، إشارة ودليل، بالإضافة إلى تعريفات أخرى متعددة منها: أمارة، عرض و «بصفة عامة شيء مدرك يمكن أن نستخلص منها توقعات واستنتاجات وإشارات خاصة بشيء آخر غائب ومرتبط به».[3]

وجاء التعريف العام والشائع للعلامة بأنّها: «كل شيء أو حدث يحيل على شيء ما أو حدث ما»[4]، ومن الملاحظ أن العلامة بهذا المعنى توحي بالتقاطع بين اللغة العربية ونظيراتها من اللغات.

يشير بلقاسم دفة إلى اهتمام الدارسين العرب القدامى بتعريف العلامة وتقارب مفهومها بالمفاهيم المتعلقة بالدلالة وأصالة جذورها في التراث العربي أين تبلورت على يد العلماء في شتى الميادين « وكان الباعث والموجه للدرس السيميائي هو القرآن الكريم؛ إذ منذ نزوله كان التأمل في العلامة بغية اكتشاف بنيتها الدلالية، فقد أرشد القرآن الكريم في

---

(1) تومان غازي الخفاجي وخالد كاظم حميدي: السيميائية ومشكلات المفهوم والموضوع والترجمة. مخبر اللسانيات واللغة العربية.بسكرة.ع6.ديسمبر 2016م.ص 248-250

(2) أمبرتو إيكو: العلامة تحليل المفهوم وتاريخه. تر: سعيد بن كراد. المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء. ط1. 2007م. ص 36

(3) المرجع نفسه. ص 36

(4) المرجع نفسه. ص67

مواضع عدة إلى تدبرها، ومن ذلك قوله تعالى:﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ (الرعد:4) وقوله:﴿ وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾﴾ (النحل:16)، ففي هذا التوجيه الرباني كان التعامل مع العلامة قصد فهم دلالته الروحية والعقلية والكونية، والاستدلال بحاضرها على غائبها».[1]

ويرى سعيد بن كراد أن السيميائيات نظرية خاصة بالمعنى وليست مجرد رصد للعلامات المعزولة بل ينبغي لها أن تنتج المعارف بعد كل عملية تحليل لأن العلامة تشكل سلسلة من الروابط والعلاقات حسب ما يقول به السيميائيون فهي: «حصيلة لعلاقة بين حدود تعود في أصلها إلى محاولة استيعاب المعطى التجريبي ونقله إلى عالم المفهمة التي يصوغ حدودها اللسان الطبيعي في المقام الأول».[2]

و« العلامة هي مستودع لعدد هائل من الوحدات الثقافية القابلة للتحقق ضمن سياقات متنوعة، لا إحالات سرطانية تنفي الروابط بين المنطلق ونهاية الرحلة ».[3]

ويتجلى التقارب في المفاهيم حول العلامة التي لا يمكن إبراز معانيها منفردة، فلابد لها من التخلص من هذه العزلة والانغماس في عالم الارتباطات والعلاقات التي تربط العلامة، هذه الأخيرة أدت إلى وجود اختلافات ناجمة عن اختلاف التعابير وتعدد وجهات النظر وكثرة المسميات حسب التصور الوظيفي لهذه العناصر وطبيعة علاقاتها إضافة إلى مشكل الترجمة (تعدد ترجمات المصطلح الواحد)، فتباينت الآراء في تحديد مكونات العلامة منهم من يقول بأنها ثلاثة عناصر ومنهم القائل بأنها عنصران، وعليه سيتم التطرق إلى العلامة عند المؤسسين الأصليين لها.

---

(1) بلقاسم دفة: علم السيمياء في التراث العربي. ص 71

(2) سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها.ص 36

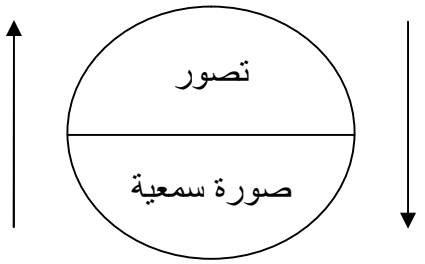
(3) المرجع نفسه. ص 55

1- العلامة عند دو سوسير:

اللغة في نظر سوسير هي منظومة من العلامات التي يعبر بها عن الأفكار، مشابهة بالكتابة وأبجدية الصم والبكم (sourds, muets) والطقوس الرمزية وغيرها، إنّها وحسب الأكثر أهمية بين هذه المنظومات.[1]

والعلامة اللسانية عبارة عن اتحاد بين عنصرين يرتبطان ارتباطا وثيقا، وعليه «العلامة اللسانية لا تربط شيئا باسم بل تصورا بصورة سمعية، وهذه الأخيرة ليست الصوت المادي، الشيء الفيزيائي الصرف بل هي البصمة النفسية لهذا الصوت، إنّها التمثل الذي تمنحنا إياه شهادة حواسنا؛ فهي حسية، وعلى هذا النحو يمكننا أن نطلق عليها (مادية)».[2]

من الواضح أن دو سوسير يستبعد فكرة ربط الاسم بمسماه بل يؤكد على أن العلامة هي كيان نفسي ذو وجهين ويمكن تمثيلها بالشكل:[3]



فهي تتألف بالنسبة له من جانبين: تصور وصورة سمعية يتحدان فيما بينهما وقد استبدل المفهومين بالدال والمدلول على النحو: تصوّر: مدلول (signifie) وصورة سمعية الدال (signifiant).

(1) Ferdinand de Saussure : Cours de linguistique générale. p33

(2) Ibid.p98

(3) Ibid.p99

ويظهر التأكيد على أن نظرية دو سوسير هي نظرية ثنائية لأن جل تحليلاته ثنائية الفروع (دال/ مدلول)، (لسان/كلام)، ويرجع ذلك لكونها ترابطية فهي ثنائية تأثرا بالفلسفة الغربية الأفلاطونية [1].

ويقول سعيد بن كراد: « إن أهم ما يميز العلامة هو طابعها المزدوج: فهي صوت ومعنى، حامل ومحمول، قيمة في ذاتها وقيمة في علاقتها بما تحل محله [...] ووظيفتها الأساسية وظيفة اختلافية»[2] وهذه الوظيفة تتحدد من خلال الموضوع، وموضوع العلامة هو العلامة نفسها داخل النظام الواردة فيه (كورودها في القرآن الكريم)، وتتميز العلامة بعدم استقرار معناها لتعدد دلالاتها بحسب السياق نحو كلمة (عملية) المقابلة (للجراحة) في الطب، و(الحساب) في الرياضيات. [3]

هذه الثنائيات الشهيرة هي التي شكلت المعرفة الأولى لانبثاق السيميائيات حسب تصور الباحثين في الدلالة، وهو ما دعا بارت إلى معارضة دو سوسير في طرحه مصرحا بأن السيمولوجيا ما هي إلا جزء من اللسانيات لأن اللسان هو أساس الوجود.[4]

وأشار دو سوسير إلى أهمية المواضعة « في دراساته اللغوية التي أعرب فيها على وجود علاقة بين الدال والمدلول، ولكن لا يشترط أن تكون معللة، بمعنى أن حامل العلامة في جوهره تأكيد للعلامة، لأن بناءها جاء عن طريق العرف الذي لا يركز عن ضرورة الجمع الحقيقي بين الدال والمدلول».[5]

---

(1) جيرار دولو دال: السيميائيات أو نظرية العلامات. ص 49،50

(2) سعيد بن كراد: السيميائيات النشأة والموضوع.ص29

(3) سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها.ص76

(4) مدقن كلثوم: العلامة وأنماط الخطاب. مجلة مقاليد. ورقلة.الجزائر.ع1.جوان2011م.ص 125

(5) المرجع نفسه. ص123

والعلاقة الناجمة عن ارتباط الدال بالمدلول هي من طبيعة اعتباطية بمعنى لا وجود لمبرر ارتباطهما[1]، وهذا ما يعتقد به دو سوسير الذي يقصي عنصر المرجع المحيل للعلامة.

ويُمكن القول أنّ«الاعتباطية في مفهومها الأدنى هي غياب منطق عقلي يبرر الإحالة من دال إلى مدلول، فلا وجود لعناصر داخل الدال تجعلك تنتقل آليا إلى المدلول، فالرباط بين هذين الكيانين يخضع للتواضع والعرف والتعاقد».[2] بمعنى أن قوة العرف هي ما يسمح بإسناد متوالية صوتية ما إلى تصور ذهني ما.

أمّا رولان بارت فيعارض دو سوسير في تصوره لاعتباطية العلامة في قوله: «ليست العلاقات داخل اللسان باعتباطية وإنما هي (ضرورية)»[3]. واتجه بارت وأتباعه إلى رفض التسليم بفكرة أن ارتباط الدال والمدلول ثابت «وذهبوا إلى أن الدوال (تعوم) جاذبة إليها المدلولات التي تختلط بها لتصير دوالا لمدلولات أخرى إضافية»[4].

وهكذا فالعلامة بالنسبة لدو سوسير هي الوحدة الأساسية ذات التركيب الثنائي، التي تحمل قيمتها في ذاتها وفيما تحيل إليه عبر ما يجمعهما من ارتباط.

2- العلامة عند بيرس:

شكلت العلامة في نظرية بيرس العمود المركزي كونها المادة الأولى لعلم السيمياء حيث شغلت كل اهتمامه سعيا منه إلى بناء أسس متينة لدعم نظريته السيميائية ذات النسق المعرفي المتكامل «ولم تعد العلامة دليلا لسانيا فحسب، بل أصبحت أنموذجا لكل نشاط دلالي»[5]، بمعنى أن العلامة تشتغل أداة لإدراك الكون الذي يمثّل أمامنا كشبكة غير

---

(1) Ferdinand de Saussure :Cours de linguistique générale.p100,101

(2) سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها ص 78

(3) رولان بارت: مبادئ في علم الأدلة. ص160

(4) روبرت شولز: السيمياء والتأويل. تر: سعيد غانمي. المؤسسة العربية. بيروت. ط1. 1994م.ص 245

(5) أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة.ص46

محدودة من العلامات «فالعلامات تسمح لنا أن نفكر، وأن نتواصل مع الآخر، وأن نعطي معنى لما يقترحه الكون علينا، وإننا لنمتلك تنوعا كبيرا من العلامات الممكنة، وتكون العلامات اللسانية من بينها فئة مهمة، ولكنها فئة وحيدة »[1].

ويمكن توضيح ماهية العلامة بالمفهوم التالي:

«العلامة أو الماثول شيء يعوض بالنسبة إلى شخص ما شيئا ما بأي طريقة وبأي صفة. إنه يتوجه إلى شخص لكي يخلق عنده علامة موازية أو علامة أكثر تطورا، إن هذه العلامة التي يخلقها أطلق عليها مؤولا للعلامة الأولى، إن هذه العلامة تحل محل شيء موضوعها إنها تحل محله لا من خلال كل مظاهره بل من خلال فكرة أطلق عليها عماد الماثول...».[2]

العلامة كمفهوم عبارة عن نموذج تتشكل منه علاقة ثلاثية بين ثلاثة عناصر يسميها بيرس على التوالي: العلامة والموضوع والتعبير(المؤول)«فالعلامة هي بنظره شيء ما قائم لشيء آخر ومدرَك أو معبَّر عنه من شخص ما».[3]

يركز بيرس على تعدد أوجه العلامة والتي يمنحها التعريف التالي:

« العلامة هي ماثول (repésentamen) يحيل على موضوع (objet) عبر مؤول (interprétant).وهذه الحركة(سلسلة الإحالات)هي ما يشكل في نظرية بيرس ما يطلق عليه السيميوز، أي النشاط الترميزي الذي يقود إلى إنتاج الدلالة وتداولها».[4]

من المهم التنبيه إلى وجود صعوبات كثيرة وبلا شك تحد ضبط مفهوم دقيق للعلامة بالنسبة لبيرس ويرجع ذلك إلى تعدد نصوصه وتغير آرائه لكن الشيء الثابت هو أن العلامة

---

(1) آرت فان زويست: التأويل والعلاماتية. ص34

(2) سعيد بن كراد: السيميائيات النشأة والموضوع. ص34،35

(3) عادل فاخوري: تيارات في السيمياء. دار الطليعة. بيروت.ط1. 1990م.ص49،50

(4) سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها.ص91

هي ما تنتجه ألا وهو دلالتها، وطابعها الاجتماعي وأنها ذات مبنى ثلاثي، فقد أشار البعض إلى التعقيدات التي ميزت آراء بيرس والمتعلقة بالعلامة وما يعتريها من غموض وتكرار وتداخل ومن بينهم شارل موريس الذي بين أن نظرية بيرس في العلامات « تعد نظرية غير كاملة».[1]

تعددت الترجمات في تسمية عناصر العلامة عند بيرس بخلاف دو سوسير الذي يوجد شبه إجماع على استخدام مصطلحي الدال والمدلول وفي ظل هذه الاضطرابات في عملية الترجمة يفضل اللجوء إلى التعريف بالمصطلحات الأكثر شيوعا في الدراسات السيميائية.

– **الماثول:** يُمثل العنصر الأول في البناء الثلاثي للعلامة ويعرفه بيرس على أنه الأداة التي تقوم بوظيفة التمثيل لشيء آخر، فهو يحل محل شيء آخر، وهو في نفس الوقت المعرفة المفترضة من خلال وجود باث ومتلق، ويمكن اعتباره مقابلا للدال عند فردنان دو سوسير لتشابه مهامهما.[2]

– **الموضوع:** هو المُمَثّل أي ما يقوم الماثول بتمثيله سواء كان واقعيا أو متخيلا أو غير ذلك، ويوضح بيرس الفكرة بقوله: «إن موضوع العلامة هو المعرفة التي تفترضها العلامة لكي تأتي بمعلومات إضافية تخص هذا الموضوع»[3] ومن الضروري امتلاك كل من الباث والمتلقي معرفة سابقة عن الموضوع، هذا الأخير ينقسم إلى موضوع مباشر ناتج عن المعرفة المباشرة من خلال العلامة، وموضوع غير مباشر هو «حصيلة لسيرورة سيميائية سابقة يطلق عليها بيرس التجربة الضمنية»[4]، ويطلق عليه الموضوع الديناميكي

(1) الزواوي بغورة: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة (التأسيس والتجديد).ص102،103

(2) سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها.ص97

(3) المرجع نفسه. ص98

(4) المرجع نفسه. ص 99

بمعنى أن الموضوع يحيل إلى معرفة تحيل بدورها إلى معرفة أخرى وهكذا الدواليك مثال: جملة: "شجرة طويلة" تتضمن:[1]

1. الموضوع المباشر: وهو إسناد الطول للشجرة وهو أمر معروف لدى الجميع ممن لهم صلة باللغة العربية.

2. الموضوع غير المباشر: هو الإحالة على الوطن أو الدين أو الجنس... إلخ فالأمر يرتبط بالمفهوم المتعارف عليه (معرفة بالثقافة التي صيغت ضمنها هذه الجملة).

– **المؤول:** هو الرابط بين الماثول والموضوع داخل نسيج السيميوز أين يُشكّل عمادها وبؤرتها الرئيسية ولا يمكن أن يستقيم وجود العلامة دون وجود المؤول «فهو يشكل التوسط الإلزامي الذي يسمح للماثول بالإحالة على موضوعه وفق شروط معينة [...] إنه هو الذي يحدد للعلامة صحتها ويضعها للتداول كواقعة إبلاغية».[2]

وهو أيضا: «العلامة المنتقاة داخل حقل العلامات/مؤولات ذات الامتداد اللامحدود [...]وبناء عليه يمكن تحديد المؤول بأنه مجموع الدلالات المسننة من خلال سيرورة سيميائية سابقة ومثبتة داخل هذا النسق أو ذاك»[3].

ويميّز بيرس ثلاثة أشكال للمؤول هي: المباشروالديناميكي والنهائي (العادي) فالأول هو الممثل في العلامة والثاني هو الفعل الواقع المحدث في الذهن بواسطة العلامة والمؤول النهائي هو الحالة العادية المكتسبة بالتجربة أي: الحالة التي تم التعود على الإحالة بها لنمط ممثل ما إلى نمط موضوع.[4]

---

(1) سعيد بن كراد: المرجع السابق. ص100

(2) المرجع نفسه. ص101

(3) سعيد بن كراد: السيميائيات النشأة والموضوع. ص36

(4) جيرار دولو دال: السيميائيات أو نظرية العلامات. ص31

وكل هذه المؤولات موجودة داخل السيميوز« سيرورة يشتغل من خلالها شيء ما كعلامة»[1]. وهذه السيرورة التأويلية ينبغي لها أن تنتهي في مرحلة ما منتجة معرفة خاصة بمضمون الماثول، فالتأويل يقترب أكثر فأكثر من المؤول النهائي المنطقي أي العادة التي تجمد مؤقتا السيميوز اللانهائية للتأويل.[2]

وبناء على ما سبق يتجلى أن عملية الإحالة من الماثول إلى الموضوع لا تقف عند مؤول بعينه وإنما تتعداه إلى العديد من المؤولات ما ينجم عنه تفاوت في الدلالات وبالتالي يصبح للعلامة مستويات دلالية مختلفة منها ما هو مباشر وما هو غير مباشر، وهناك من يقترح مصطلحات أخرى لهذه المستويات كمصطلح الأبعاد في تصور موريس (البعد التركيبي، والدلالي والتداولي)[3]، وهذه الأبعاد يمكن النظر إليها« بوصفها مستويات وهي: المستوى التركيبي وهي العلامة في ذاتها، والمستوى الدلالي أو الوجودي وهي علاقة العلامة بموضوعها، والمستوى التداولي وهي علاقة العلامة بالمؤول»[4]، وتؤدي هذه المصطلحات نفس المعنى حتى وإن اختلفت في التسميات بين الباحثين.

وهذه الأبعاد تتلاحم فيما بينها إذ لا يمكن فصلها عن بعضها لأن التحليل السيميائي للنصوص يتطلب التّدرج عبر هذه المستويات التي تعطي للعلامة أهميتها لأنها تمكن من فهم خبايا هذا العالم والوصول إلى اليقين بعد رحلة البحث في بحر العلامات الذي يسبح المجتمع في فلكه بغية التواصل بين أفراده.

---

(1) أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية.تر: سعيد بن كراد. المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء.ط2. 2004م.ص138 (هوامش المترجم)

(2) المرجع نفسه. ص 134

(3) أمبرتو إيكو: العلامة تحليل المفهوم وتاريخه. ص56

(4) الزواوي بغورة: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة(التأسيس والتجديد). ص101

تتفرع ثلاثية بيرس بدورها إلى ثلاثية أخرى ينظر إليها من ثلاث زوايا «زاوية المعطيات النوعية الشعورية (الأولانية) وزاوية التحقق المفرد (الثانيانية) وزاوية القانون العام (الثالثانية)»[1]. وعلى هذا الأساس تندرج تحت الماثول العلامات التالية: [2]

– علامة نوعية (qualisigne): هي علامة كيفية (طبيعية) كالأحاسيس واللون والصوت

– علامة مفردة (sinsigne): تكون حقيقية (عينية) كالأثر المميز أو الرسم[3].

– علامة معيارية (légisigne): تكون علامة عرفية (قانونية) نحو: اعتبار الميزان رمزا للعدالة.

ومن حيث الدلالة على الموضوع تنقسم العلامة إلى: [4]

– أيقونة (icon): هي علامة تدل على «شيء تجمعه إلى شيء آخر علاقة المماثلة إذ يتعرف في الأيقون على الأنموذج Modèle الذي جعل الأيقون مقابلا له».[5]

وفي نظرية بيرس تكون العلامة أيقونة «حين تدل على ما تدل عليه بفضل التشابه أو التماثل بين الإشارة وما تشير إليه».[6]

---

(1) سعيد بن كراد: السيميائيات والتأويل – مدخل لسيميائيات ش. س بورس– المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء.المغرب دط. دت. ص108

(2) المرجع نفسه. ص109

(3) جيرار دولو دال: السيميائيات أو نظرية العلامات. ص 52

(4) عادل فاخوري: علم الدلالة عند العرب – دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة– دار الطليعة. بيروت. ط1. 1985م.ص 13

(5) محمد السرغيني: محاضرات في السيميولوجيا. دار الثقافة للنشروالتوزيع. الدار البيضاء. ط1. 1987 م. ص 41

(6) روبرت شولز: السيمياء والتأويل. ص 242

أي أن العلامة تحيل على موضوعها بتطابق خصائصها الجوهرية مع خصائص موضوعها كالصورة الفوتوغرافية.يعني أنّ«هناك علاقة نوعية بين الأيقونة ومرجعها»[1] فهي تدل على موضوعها برسمه أو محاكاته.[2]

– الشاهد (indice): يطلق عليه أيضا المؤشر والقرينة: « إنها ضرب من العلامات التي تطرح نفسها على أنها وقائع مرئية تقدم وقائع أخرى غير مرئية تقديما مباشرا».[3] ويمكن تشبيهه بالدلالة العقلية عند العرب وعرفه بيرس بالترابط الدينامي الذي: « يشمل كل علامة تقوم بينها وبين موضوعها مجاورة فعلية واقعية »[4]، بمعنى أن الرابط بين العلامة وموضوعها هو من طبيعة تجاورية فالمؤشر« ينتج في غياب الإرادة التواصلية القصدية»[5] كمؤشر الدخان على النار.

– الرمز (symbole): جاء في قاموس أوكسفورد بأنه: « عبارة عن شيء يقوم مقام شيء آخر أو يمثله أو يدل عليه لا بالمماثلة وإنما بالإيحاء السريع أو بالعلاقة العرضية أو بالتواطؤ...، [...] هذا ما يسميه موريس علامة العلامة، أي العلامة التي تنتج قصد النيابة عن علامة أخرى مرادفة لها»[6]، ويُعرّف أيضا بكونه « علامة اعتباطية، تستند في ارتباطها مع موضوعها إلى عرف »[7]. ويؤكد ذلك بيرس في قوله: « العلاقة الرمزية تشير إلى الموضوع الذي يعبر عنها عبر عرف، غالبا ما يقترن بالأفكار العامة التي تدفع إلى ربط الرمز بموضوعه »[8] كارتباط الحمامة البيضاء بالسلام.

---

(1) أنور المرتجى: سيميائية النص الأدبي. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء.د ط. 1987م.ص5

(2) عادل فاخوري: تيارات في السيمياء. ص57

(3) أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة.ص 90

(4) عادل فاخوري: تيارات في السيمياء.ص 26

(5) أنور المرتجى: سيميائية النص الأدبي. ص 6

(6) محمد السرغيني: محاضرات في السيميولوجيا. ص45

(7) أمبرتو إيكو: العلامة تحليل المفهوم وتاريخه.ص91

(8) عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر- مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة -المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء.ط2. 1996م.ص82

وطبيعة الموضوعات هي من يتحكم في الاتفاق على رمز معين وطريقة استخدامه ما أسفر عن وجود خلاف حول علاقة الرمز بالعلامة إذ يعتبره بيرس جزءا منها وأنه يختلف عن الأيقونة والإشارة حسب ما أشار إليه بعض الدارسين[1]، وقد قام أمبرتو إيكو بمناقشة رأي بيرس في مقولته بأن الرمز هو مجال تقاطع بين العلامة والقرينة والأيقونة.[2]

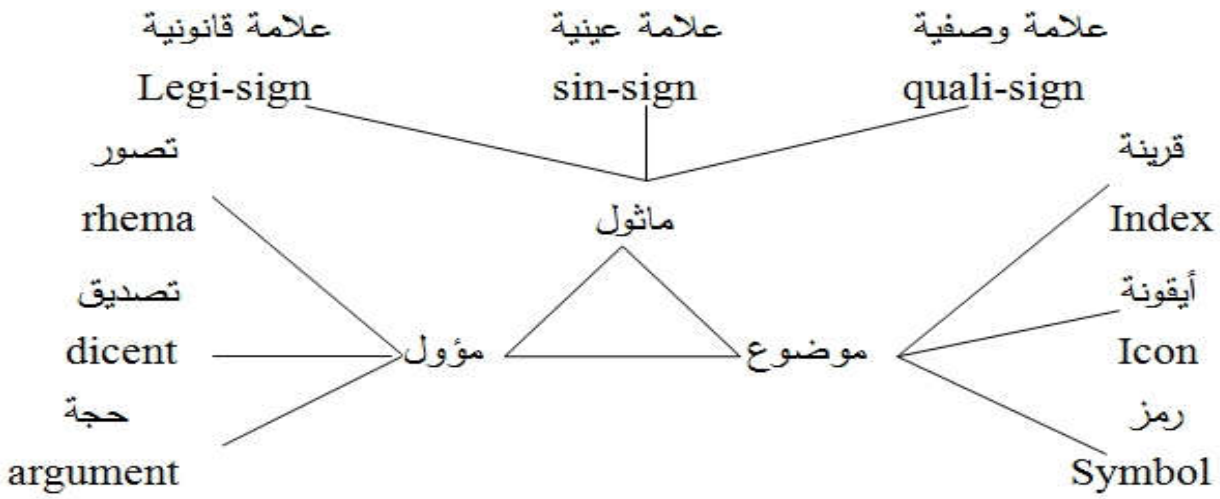
أما التقسيم الثلاثي للعلامة من حيث المؤول فهو على النحو الآتي: [3]

– تصور (rhéme): كل علامة مفردة أو مركبة تختص بالقول التام لا تصلح أن تكون حكما بل حدا للحكم فقط، وعليه فهي لا تحتمل لا الصدق ولا الكذب.

– تصديق (dicent): كل علامة قابلة للحكم، أي أنها تقبل الصدق أو الكذب.

– حجة (argument): علامة دائمة الصدق، وهي تأليف من العلامات التي لا تتعلق إلا بالقواعد.

ويمكن توضيح هذه التقسيمات التي اقترحها بيرس بالمخطط التالي:[4]



(1) الزواوي بغورة: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة(التأسيس والتجديد). ص102

(2) المرجع نفسه. ص 122

(3) عادل فاخوري: تيارات في السيمياء. ص62

(4) عادل فاخوري: علم الدلالة عند العرب. ص15 (وقد تم إدارج بعض التعديلات على المخطط بما يتناسب والمصطلحات المستعملة في البحث كمصطلح "مؤول" بدلا من "تعبير").

بعد هذا العرض المتضمن للتقسيمات المتشعبة للعلامة حسب تصور بيرس يظهر مدى التداخل والتشابك فيما بينها وتعدد المفاهيم الموضوعة لها من قبل الباحثين السيميائيين واللغويين لكنها تصب في نفس المعنى ولربما ساهم عامل الترجمة في هذه التنوعات للعلامة وتعدد مصطلحاتها وتبقى ثلاثية بيرس الشهيرة (الماثول، الموضوع، المؤول) الأكثر استخداما في الحقل السيميائي مع بعض الاختلافات في التسمية حسب كل باحث.

أنواع العلامات:

بما أن الكون عبارة عن شبكة لامتناهية من العلامات التي تحتاج إلى ضبط وتنظيم لتحقيق العملية التواصلية في الحياة الاجتماعية كانت مساهمة بيرس بارزة الملامح من أجل ايجاد تصنيف شامل للعلامات.

وقد وضع أمبرتو إيكو تصنيفا للعلامات في مؤلَفه (العلامة تحليل المفهوم وتاريخه) الذّي بذل فيه جهدا كبيرا من خلال الاستعانة بالمعاجم والقواميس للوصول إلى تحديد تعريف العلامة وما يكتنف طبيعتها مراعيا خصوصيتها وما يميزها عن بعضها على اعتبارها الأداة الأمثل المستعملة في تنظيم التجربة الإنسانية فهي بمثابة الوسيط بين الإنسان والعالم الخارجي لذلك يجد الإنسان نفسه أمام كمٍ من العلامات المختلفة الموضوعة للتداول، ومنه أوجد إيكو تصنيفا للعلامات يتضمن تسعة معايير هي:[1]

1. مصدر العلامة.
2. الدلالة والاستنتاج
3. درجة الخصوصية السيميائية
4. القصدية ودرجة وعي الباث.
5. القناة الطبيعية وجهاز الالتقاط الإنساني.
6. العلاقة مع المدلول.
7. إنتاجية الدوال.

[1] أمبرتو إيكو: العلامة تحليل المفهوم وتاريخه. ص63-106

8. نوعية العلاقة المفترضة مع المرجع.
9. السلوك الذي تثيره العلامة عند المتلقي.

قام أمبرتو إيكو من خلال هذه التصنيفات بالإلمام بما وجده من معلومات توصل إليها الباحثون في هذا الإطار. وقد اتخذ لنفسه منهجا خاصا متميزا لحد ما إلّا أنّه لم يصل بجهده لدرجة المثالية وكان له نصيب من الانتقادات، حيث يرى أحمد يوسف أن هناك أقساما تتقاطع فيما بينها كالقسم الأول مع الثاني، والأول مع الخامس وهكذا بمعنى وجود بعض العلامات في أكثر من قسم وأن هناك أقساما تتحدث عن الخطابات المنتجة من العلامات بدل الحديث عن خصائص هذه العلامات وهذا حال القسمين الرابع والتاسع، أمّا القسمان السادس والثامن فيحيلان على العلاقات القائمة بين العناصر المختلفة للعلامة. وكبديل عن هذا التصنيف لإيكو يوجد تصنيف عام على أساس (التقطيعات المتماثلة والتقطيعات غير المتماثلة والتعليل والاعتباطية) أسسه كليكنبيرغ(Klinkenberg).[1]

تعددت العلامات وتنوعت بحسب طبيعتها ووظيفتها فمنها ما يرتبط بسياق التلفظ ومنها ما يرتبط بحركات الجسد ومنها ما يرتبط بالعلاقات مع العالم الخارجي ومنها ما يرتبط بجهاز الاستقبال (الحواس) الذي يشكل أهم المنافذ لتسرب المادة الأولية للإدراك وتدرج ضمن "السيميائيات غير اللغوية" التي تعد أنظمة تواصلية لها مساهمات بالغة الأهمية في توضيح اللغة بشكل أو بآخر بفضل ما تحمله من دلالات، إذ تشكل كل حاسة بدورها علامة كالآتي:

أ- **العلامة المرئية (الأيقونية- البصرية):** تتمثل في الوحدات المدركة بالجهاز البصري وما تحيل عليه من معان ودلالات « فالعلامات البصرية –رغم إحالتها على تشابه ظاهري- لا تقدم لنا تمثيلًا محايدًا لمعطى موضوعي منفصل عن التجربة الإنسانية فالوقائع

[1] أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة. ص 78،77

البصرية في تنوعها وغناها تشكل "لغة مسننة"، أودعها الاستعمال الإنساني قيماً للدلالة والتواصل والتمثيل».[1]

يقول سعيد بن كراد:«الدلالات التي يمكن الكشف عنها داخل العلامات البصرية هي دلالات وليدة تسنين من طبيعة ثقافية».[2]

وتؤدي وظيفة التواصل والإبلاغ في ظل (القصدية) بين الرسالة البصرية والمتلقي لها وتتجسد هذه العلامة في اللون والشكل والفضاءات المرئية حيث تختلف مدلولاتها باختلاف منظوماتها مثال: وظيفة اللون في نظام تنظيم المرور هي غير وظيفته في نظام التصاميم والديكور.

ب- العلامة السمعية: تتمظهر في كل ما يلتقطه جهاز السمع (الأذن) من ملفوظات سمعية وأصوات مختلفة حيث إن أنظمة التواصل السمعي تنقسم إلى ثلاثة أصناف هي: الظواهر الفظة "sauvages"، الأصوات الطبيعية، الأصوات الثقافية. ويحتوي الصنف الأول دلالة خاصة كرغي الصبيان، والقهقهات المختلفة، في حين تتمثل الأصوات الطبيعية في الضوضاء المحيطة بالإنسان كضوضاء الزجاج المكسر، ورنّة الهاتف، بينما الصنف الثالث هو ما ينجزه الإنسان لأهداف تواصلية مختلفة كالموسيقى التي تتميّز بمظهرين كدال فهي مادة صوتية ومادة مكتوبة (تسجل الموسيقى بتقنين) وعليه تصبح الموسيقى مشابهة للغة بشكل غريب.[3]

ج- العلامة السمعية البصرية: هي نتاج العصر الحديث -عصر التكنولوجيا- الذّي تتمثّل مظاهره في: التلفاز، الهاتف المحمول، الكمبيوتر... وهو يطابق ما بين الأيقونة والصوت، ثمّ ضمت السيميولوجيا هذه العلامة إلى أشكال التواصل كشكل تعبيري ووسيلة

---

(1) سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها. ص118

(2) المرجع نفسه. ص121

(3) برنار توسان: ما هي السيميولوجيا؟ ص29

تواصلية تنقل الحقائق من الواقع، ففي الحياة اليّومية يسمع الإنسان أصواتا ولغات ويرى إيماءات وصورًا.

إنّ استخدام حاستي السمع والبصر له دور في تنمية وتوسيع الفكر وإدراك الفرد للعالم حوله، حيث يعتبر برنار أن المجال السمعي البصري يُعرف وفقط بإنتاجاته الاجتماعية[1] المتمثّلة في السينما والإشهار وغيرهما، ومن استخدامات هذا النوع اعتماده كوسيلة لتعليم اللغات وقراءة القرآن وحفظه.

د- العلامة الشمية: هي نوع من الشبكة التواصلية التي يحياها الإنسان يوميا «فعملية الشم هي فعل عضوي يقوم بتوصيل معنى إلى الخلايا العصبية التي تؤوله، بإمكاننا عند دراستنا للانطباعات الشمية أن نقوم بتصنيفها والتعرف عليها وإعطائها معنى اجتماعياً وإيديولوجياً وثقافياً (رائحة كريستيان ديور مثلا)، إن دليلنا على ذلك هو أن الإنسان مارس نوعا من الرقابة الإيديولوجية على الروائح، تحت اسم القبيح والجميل»[2]، فالروائح الجيدة تعود إلى الأصل النباتي (ورود) والرديئة من أصل حيواني (جسدي) وعلى هذا الأساس ابتكر الإنسان العطور رفضا لكل رائحة جسدية و «هكذا أخذت العطور تحديدات نباتية قديمة للانطباعات الشمية (متبل épicé، مشجر boisé، مزهر fleuri... إلخ) لتعريف نفسها»[3]، بما أن العطر يشكل رسالة غير مرئية ذات أبعاد تواصلية فإنه يتم إدراج العلامة المرئية إلى جوارها بغرض الإقناع وزيادة قوة التأثير والانفعال لدى المتلقي ذلك ما تجسده "الإرساليات الاشهارية المتعلقة بالعطور"، والنسق الشمي يمارس دورا هاما في تحديد نوعية العلاقات بين الكائنات كعلاقة الجسد الحي بالجثة، والعلاقة بين الطبيعي والاصطناعي.[4]

---

(1) برنار توسان. المرجع السابق. ص30،31

(2) أنور المرتجى: سيميائية النص الأدبي. ص19

(3) برنار توسان: ما هي السيميولوجيا؟ ص22

(4) سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها.ص30

وتبقى مجالات دراسة وتصنيف أشكال الشم خاضعة للأحكام الإيديولوجية والتاريخية: «لكن المجال الوحيد أمام الفقر النظري والتطبيقي لسيميائيات الشم يظهر في مجال الطبخ (رائحة شهية)».[1]

هـ- العلامة الذوقية: تتمظهر هذه العلامة في المنظومة الغذائية الاستهلاكية من خلال سلوك التذوق الذي يمنح قيمة دلالية للطعام مما يوحي بحضور فن الطبخ أو غيابه نتيجة التأثير النفسي لهذه الوحدات الذوقية المتداخلة مع العلامات الشمية فيحدث التفاعل والتواصل بين الأطراف بعد الاقتناع بالأذواق المناسبة التي أنتجها صاحب الطعام والذي يمتلك كفاءة تواصلية في معرفة الأذواق.

إن الإحساس باللذة الشفهية كما حددها فرويد من أهم مجالات التواصل الإنساني لأنه بمجرد تناول الطعام يمكن تمييز مذاقه «ويعود الفضل لـ "لفي ستراوس" في تحديد الوحدة الذوقية الدنيا الدالة: الذوقة le gustéme بواسطة أنظمة تعارضات داخل تصنيف المعطيات الذوقية (حلو/مالح، نيئ/ مطبوخ، مشوي/مغلي... إلخ)».[2]

و- العلامة اللمسية:«هذا النمط من التواصل قليل الاستعمال في العلاقات الإنسانية إلا أنه يستعمل كبديل للبصر مثل قراءة العميان بالنظام الألفبائي "براي" اللمسي، والعالم اللمسي كالعالم الشمي يبدو مهما بالنسبة للطفل ذلك أن أول الاتصالات مع الأشياء المحيطة به تكون بالنسبة إليه اتصالات بواسطة اللمس: الاحساس بالحرارة، بالبرودة بالصلابة وبالنعومة»[3]، وتظهر هذه العلامة في العلاقات الاجتماعية من مصافحة وتقبيل للأولاد وإبرام العقود والاتفاقيات والتعبير عن الشوق للغائب، وقد تتزاح هذه السيرورة للعلامة اللمسية لتحيل إلى أنساق أخرى لتنتج قيما دلالية مختلفة عن سابقتها كقيم العنف والخيانة وكلها تدل على التواصل.

---

(1) أنور المرتجى: سيميائية النص الأدبي. ص 20

(2) برنار توسان: ما هي السيميولوجيا؟ ص 26

(3) المرجع نفسه. ص 24

ي- العلامة الإشارية (الإيمائية):

هي المنجزة عن طريق استعمالات الجسد للتعبير عن دلالة معينة حسب المقام الواردة فيه ويعرفها أمبرتو إيكو بأنّها:« مجموعة دالة للإشارات المتفق عليها اجتماعيا والمسمى"kinéme" الإيماءة كوحدة دنيا دالة ذلك أن الإشارة الإيمائية ذات أهمية كبرى في حياتنا اليومية»[1] لإمكانية استعمالها كبديل عن الكلمات البذيئة، وكبديل نهائي عن الكلام لدى فئة الصم- البكم وكذا في حالة عدم معرفة أسماء الأشياء بلغة أجنبية فإنه يتم اللجوء إلى الإيماء فتنشأ بذلك لغة عالمية بديلة فجميع الثقافات لديها هذا النوع من اللغة، لأن الثقافة هي من تحدد سلسلة السياقات المحيلة على دلالات مختلفة لكل عضو فمثلا إشارة اليد في طلب الحضور تكتسي عدة دلالات بحسب الإيقاع الخاص بإنجازها فقد تشير إلى:(السرعة،التمهل، التواطؤ، علاقة الكبير بالصغير،علاقة السيد بالعبد..). [2]

وهناك جزء كبير من الإيماءات الاتصالية الأساسية مشتركة ينظر لها على أنّها سلوكات كونية: «عندما يكون الناس مسرورين فإنهم يبتسمون وعندما يكونون حزانى فإنهم يقطبون فهز الرأس (أو الإيماءة بالرأس) علامة عالمية تقريبا دالة على الموافقة أو الإشارة إلى" نعم "».[3]

---

(1) برنار توسان. المرجع السابق. ص 27

(2) سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها. ص 134،135

(3) المرجع نفسه. ص 135

المبحث الثاني: العملية التواصلية وعناصرها وعلاقتها بالسيميائيات

مفهوم التواصل

لغة:

أصله من الجذر "و ص ل" يفيد في اللغة العربية : الاقتران، الاتصال ، الترابط الالتئام، التتابع والإبلاغ، ورد في لسان العرب: «...الوَصْلُ ضِّد الهِجْران. ابن سيدة: الوَصْل خلاف الفَصْل. وَصَلَ الشيء بالشيء يَصِلُه وَصْلًا وصلَةً وصُلَةً ».[1] ورد المصطلح بصيغة "تفاعل" دلالة على المشاركة بين طرفين فأكثر.

ويعرفه الفيروز آبادي بقوله: «وَصَلَ الشيء وَصْلاً وَصُلَةً، [...] والوُصْلَةُ، بالضم الاتِّصالُ، وَكُلُّ ما اتَّصَل بشيءٍ فما بينهما: وُصْلَةٌ».[2]

اصطلاحا:

من الملاحظ أن مصطلح التواصل من المصطلحات اللّسانية التي تتميز بالغموض نظرا إلى تداخله مع علوم شتى وتعدد الترجمات المنسوبة إليه ومن ضمن المفاهيم الموضوعة لهذا المصطلح « الّذي يعني الحالة التي يصير إليها الحوار بين طرفين على الأقل».[3] أي هو وجود خاصية المشاركة التي تعد من مكونات مفهوم التواصُل المقابل لـ (communication) و(تواصَل) المرادف لـ (communiquer) حيث إن الكلمتين قريبتان جدا من (communier) و(communion) التي تعني مشاركة وحدة الشعور وتشارك الرأي[4] –هذا حسب ما سجله باتسون وكوفمان وآخرون– المزكون لخاصية المشاركة باعتبارها أول ميكانيزمات الحوار.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب. ج316/15

(2) الفيروز آبادي: القاموس المحيط. ص 1068

(3) محمد نظيف: الحوار وخصائص التفاعل التواصلي. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء- المغرب- دط.2010م.ص15

(4) المرجع نفسه. ص 16،17

وتدل الكلمة بمعناها الواسع على الرسالة والمعلومات المرسلة والأفكار المتبادلة فيمكن اعتبار التواصل لغة يحمل معنى العلاقة والوصول إلى هدف معين، ويتم هذا التواصل بين شخصين أو أكثر تربطهم شراكة في الأفكار والتوجهات.[1]

إذا يشير المصطلح إلى العملية التي تتطلب نقل رسالة بين طرفين بمعنى«جعل الشيء مشتركا فهو يتضمن فكرة التبادل والتبليغ، وهو يعني عملية الانتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي».[2]

ومن المفاهيم المؤيدة لهذا الطرح القول بأنّ« التواصل هو نشاط اجتماعي يتم بين طرفين أو أكثر. ويكون منظما حسب مقتضيات اللغة المستعملة فيه؛ وذلك لتنسيق علاقات الناس»[3].

وفي التّمييز بين مصطلح التواصل كمفهوم عام عنه كمفهوم متداول في اللسانيات ورد أنّ: «التواصل في معناه الأوسع، مصطلح يشير إلى كل أنواع النقل المتبادل للمعلومات باستعمال العلامات signs والرموز symbols، فيما بين الكائنات الحية (الإنسان والحيوان) وبين البشر وآلات معالجة البيانات data–processing machines وفي معناه الضيق – المعنى اللساني– التواصل هو التفاهم بين البشر عن طريق الوسائل اللغوية، والغير لغوية مثل: حركات أعضاء الجسم gestures، والإيماءات mimicry ونغمات الصوت voice».[4]

---

(1) عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني– دراسة سوسيولوجية لعمليات الاتصال في القصة القرآنية(قصة موسى تطبيقا) – صفحات للدراسات والنشر. سورية.ط2007م.ص 77

(2) رومان جاكبسون وآخرون: التواصل نظريات ومقاربات. تر: عزالدين خطابي.منشورات عالم التربية.الدار البيضاء. ط1. 2007م.ص8 (نقلا عن:علية بيبية: السياق ودلالته في القصص القرآني – قصة موسى عليه السّلام أنموذجا– رد. جامعة الحاج لخضر باتنة. 2013/2012م.ص30)

(3) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية– دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت-لبنان. ط1. 2004م.ص10

(4) فاطمة الزهراء صادق: التواصل اللغوي ووظائف عملية الاتصال في ضوء اللسانيات الحديثة. مجلة الأثر.الجزائر ع28.جوان 2017م.ص52

ويرى طه عبد الرحمن أن مصطلح (التواصل) كثير الاستعمال في قطاعات مختلفة فهو يتصف بالعموم والشمولية لحد الغموض والإبهام إن صح القول لأنّه يدل على ثلاثة معان متمايزة أولها: نقل الخبر وهو ما يصطلح عليه بـ (الوصل) والواصل هو الخبر ذاته وثانيها: نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم، ويسمى هذا النقل بـ (الإيصال)، أمّا المعنى الثالث فهو ما يطلق عليه (الاتصال) أي نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم واعتبار مقصده الذي هو المستمع.[1]

وقد قدّم مصطلح (البلاغ) مقابلا لـ (communication) نقلا عن جاكبسون وكاتز ولينز في شرحهم لنظرية التواصل، وذكر عناصر التواصل بمصطلحات خاصة به لا وجود لها عند غيره.[2] وهي:(الناقل والمنقول، المنقول إليه، أداة النقل)[3]، وأدرجها ضمن ما سماه (نموذج البلاغ).

أحصى رايص نور الدين آراء عديدة تتعلق بمصطلح التواصل تبناها ثُلة من اللّسانيين العرب الذّين يتفق معظمهم على ربط هذا المفهوم بتعريف اللغة انطلاقا من وظيفتها داخل المجتمع باعتبار اللغة وسيلة غايتها الأسمى التعبير عن الأفكار وتوصيل المعلومات وهو ما ستثبته أفكار عدد من الباحثين منهم إبراهيم أنيس وعبده الراجحي القائلين بالوظيفة التواصلية للغة. في حين يعارض محمود السعران هذا القول إذ أنّ اللغة عنده ليست تواصلية وهو ما أدى إلى تعرضه للنّقد فيما قدّمه، ويؤيّده الفاسي الفهري الذّي ينتقد الوظيفيين، ليُعدّل موقفه – بعد ذلك– اتجاههم.

وبخصوص الترجمات فقد استعمل أنيس مصطلح(الإيصال) وفي مؤلف آخر مصطلح (الاتصال)وهي نفس الترجمة المستعملة عند تمام حسّان. أمّاعبده الراجحي فترجمه بـ(توصيل) تارة و(اتصال) تارة أخرى. في حين يترجمه ميشال زكريا بـ(التواصل) ويعتبره

---

(1) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي.المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء.ط1.1998م.ص 254

(2) رايص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. مطبعة سايس. فاس. ط1.2007م.ص 19

(3) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط2. 2000م. ص39

مظهرا أساسيا في اللغة، ويختار الفاسي الفهري كلمة (الاتصال) بدل(تواصل)متبعا منهج ميشال زكريا بعد العدول عن معارضته للوظيفة التواصلية. بينما يستعمل المسدي في (قاموس اللسانيات) مصطلحي إبلاغ وتواصل، ويختار أحمد الحمو كلمة(الإبلاغ) في جوابه لتساؤل أندري مارتيني عن ماهية اللغة، ويُوظّف (التبليغ) في موضع آخر. وهذا السعران يتفق مع كمال بشر على ترجمته بـ(التوصيل)الذّي تعتبره سيزا قاسم مرادفا لـ(الاتصال). وهناك من يميل إلى استخدام كلمة(الخطاب) كمقابل لـ(communication) نحو بسام بركة في معجمه.[1]

وصل رايص نور الدين بعد عرضه الموجز للكتب اللسانية التي تناولت ترجمة المصطلح الفرنسي والانجليزي communication ووجهة نظر اللسانيين المحدثين إزاء الوظيفة التواصلية للغة إلى الاستنتاج بأن:[2]

1. المصطلحات المرادفة أو المترجم إليها بالترتيب والاستعمال هي:
– التواصل: هو الأكثر استعمالا، ويعد في قمة الترجمات.
– الاتصال: يليه في الرتبة والاستعمال ثم التوصيل فالإيصال فالإبلاغ.
2. استعمال (تواصل) و(إيصال) هو ما ينتشر شيوعه في المشرق والمغرب العربيين.
3. تتراوح الآراء اللسانية العربية بين التأييد والمعارضة لتعريف اللغة بالوظيفة، وبين الجمع للتعريفين معا، فيما يجزم رايص بصحة الجمع ين أحد التعريفين.

أمّا عن نفسه، فيقول رايص نور الدين: «أفضل أن تترجم كلمة (communication) بـ (التواصل) لأن فيه (تفاعلا) وهذه الصيغة التي قال عنها تمام حسان:(وقد يزاد الثلاثي بواسطة لواصق وزوائد تدل على معان صرفية معينة منها التاء قبل الفاء مع الألف بعدها مثل(تباعد) ومعناها الغالب المطاوعة والمشاركة... إلخ) فـ (تَوَاصَلَ) إذن تدل على المطاوعة والمشاركة لأن كل ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب،

(1) رايص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. ص11،12
(2) المرجع نفسه. ص 20،21

ومعلوم أن هذا الفعل ينشق منه مصدره على صيغة (تَوَاصُل) حيث يشارك المرسل والمستقبل في هذه العملية [...] (التواصل) يكون فيه المرسل مستقبلا، والمستقبل مرسلا فاعلا ومنفعلا».[1]

وهو يشير إلى أهمية التواصل اللغوي لأنه يُعبر في نظره عن ما كان سيتحمله من عناء إزاء تواصله مع الغير، لكن الفضل يعود للغة التّي تعد أداة اجتماعية بالغة الأهمية ويضيف قائلا: «ألا ترى أن الشعوب تستند كثيرا في إثبات هويتها على تواصلها اللغوي الاجتماعي سواء أكان تواصلا كتابيا أم شفويا، وأهم ما في الأمر أن المرء يتصل بالآخر عن طريق الكلام وكل إنسان يجب أن يلتقي مع أبناء جنسه...»[2]. فحاجة الفرد إلى التواصل هي حاجة ضرورية وملحة إذ لا يمكنه الاستغناء عنه ما دام حيّا وما دام يتعامل مع الآخر.

من خلال ماسبق يظهر أنّ « التواصل هو الهدف الذي ترمي إليه اللغة أو الأنظمة الرمزية البديلة، وهو النفع الذي تجنيه اللغة عند قيامها بدورها، وبالتالي عندما تقوم عملية التبادل تتحرك معها فورا وبشكل مواز عملية التواصل، فلا يحدث تبادل دون تواصل».[3]

من الواضح أنّه لا يمكن الحديث عن مصطلح التواصل إلاّ في كنف الحياة الاجتماعية وتعدد العلاقات بين الأفراد من تبادل وتناقل للمعلومات والرسائل ومختلف الحاجيات.

وعليه « يستنتج (جون لوهيس) أن التواصل والعلاقة الإنسانية لا يمكن التفريق بينهما بحال من الأحوال إلا مجازا في إطار الوجود والمعطيات الفعالة للكائن الحي بحيث يشكلان وحده لا تتجزأ ».[4]

---

(1) رايص نور الدين. المرجع السابق. ص 21،20

(2) المرجع نفسه. ص27

(3) المرجع نفسه. ص30

(4) المرجع نفسه. ص32

وجاء في معجم التواصل لـ A.Moles(Denoél) بأنّ:« التواصل هوعملية جعل فرد -أو مجموعة- متموضعة في عصر من نقطة س يشارك في التجارب التي ينشطها محيط فرد آخر متموقع في عهد آخر، وفي نقطة ص من مكان آخر، مستعملا عناصر المعرفة المشتركة بينهما ». [1]

أمّا مصطلح الاتصال فهو مأخوذ من الفعل(اتصل) الذي يتضمن الإخبار والإبلاغ والتخاطب، فهو يتعلق بالرسائل أو الرموز التي تحمل دلالات محددة. ويرتبط الاتصال بشكل دقيق بالإعلام وكل ما له صلة بنشر المعلومة وتقديم الخدمات بجودة عالية لضمان التفاعل مع المتلقي لكن يبقى(التواصل) الأكثر شمولية مقارنة بنظيره (الاتصال).

وجاء في المعجم اللساني لجون دوبوا J.Dubois بأن «التواصل هو التبادل الكلامي بين شخص متكلم، الذّي ينتج ملفوظا موجها إلى شخص متكلم آخر، وهذا المُخاطِب يلتمس الاستماع أو الرّد الصريح أو المضمر (حسب نمط الملفوظ)»[2]. ويضيف قائلا: «التواصل هو بينشخصي Intersubjective ».[3]

وجاء في معجم روبير Le grand Robert أربعة تعاريف هي:[4]

1- إرسال شيء ما لشخص ما .
2- التحدث عن شيء ما .
3- التحاور مع شخص ما.
4- الانتقال من مكان إلى آخر.

---

(1) عبد الجليل مرتاض: اللغة والتواصل(إقترابات لسانية للتواصلين:الشفهي والكتابي). دارهومه.الجزائر.د ط. د ت.ص79

(2) Jean Dubois et autres :Dictionnaire de linguistique.p94

(3) Ibid.p94

(4) رابص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. ص 23

وثمة إضافة معنى خامس إلى ما سبق يتعلق بالجانب العلمي ألّا وهو: تدخل العلاقة الديناميكية في عمل ما وبالأحرى نظرية التواصل والضبط الآلي (التواصل مع الآلات).[1]

ويعرفه شارل كولي (Charles Cooley) قائلا: «التواصل هو الميكانيزم الذي بواسطته توجد العلاقات الإنسانية وتتطور، إنّه يتضمن كل رموز الذهن، مع وسائل تبليغها عبر المجال، وتعزيزها في الزمان. ويتضمن أيضا تعابير الوجه وهيئات الجسم والحركات ونبرة الصوت والكلمات... وكل ما يشمله آخر ما تم في الاكتشافات في المكان والزمان».[2]

يعترف عبد الجليل مرتاض في مؤلفه (اللغة والتواصل) بصعوبة إيجاد تعريف موحد للتواصل تتفق عليه رؤى الباحثين نتيجة الاختلافات التي أفرزتها الأعمال الواردة في الدّراسات والمعاجم.[3]

فإذا كان التواصل يحمل هذا التعقيد والتشابك فإن الأمر يرجع إلى تداخله مع علوم شتى كالعلوم الإنسانية والاجتماعية واللّسانيات فهو يمثل بالنسبة لها العصب المحرك في تفعيل نشاطها وسيرورتها.

عناصر التواصل:

وهي الأطراف المشاركة والمؤثرة في كل سيرورة تواصلية، حيث إن نجاح التواصل يستلزم الاشتمال على العناصر المعروفة في ظرف زماني ومكاني ملائم.

وبما أنّه لا يمكن الحديث عن التواصل في غياب اللغة الملكة المشتركة بين جميع البشر ومالها من أهمية في تحقيق التفاعل. كان لا بد من التركيز على التواصل اللساني (اللغوي) الذي يتميز بأنه واصف لغيره من الأنظمة السيميائية.

---

[1] رايص نور الدين: المرجع السابق. ص24

[2] جميل حمداوي: التواصل اللساني والسيمائي والتربوي. مكتبة المثقف. ط1.2015م.ص10

[3] عبد الجليل مرتاض: اللغة والتوا صل. ص78

1-المرسِل:

ويُمثّل الطرف الأول في عملية التواصل «هو الذات المحوريّة في إنتاج الخطاب لأنّه هو الذي يتلفّظ به، من أجل التعبير عن مقاصد معينة، وبغرض تحقيق هدف فيه ويجسّد ذاته من خلال بناء خطابه، باعتماده استراتيجية خطابية تمتد من مرحلة تحليل السياق ذهنيّاً والاستعداد له، بما في ذلك اختيار العلامة اللغويّة الملائمة».[1] فالمتكلم هو أساس العملية التواصلية ومنطلقها ومفعلها « ويأخذ المرسل عدة صور وفقا للمواقف التي هو فيها، فقد يكون شخصية أو هيئة أو جمعية أو مؤسسة»[2].

-يندرج ضمن هذا المصطلح العديد من المرادفات منها: المخاطِب، المُحاوِر، الباث المتكلم،... حسب طبيعة التواصل.

والمرسِل« هو مصدر الخطاب المقدم، إذ يعتبر ركنا حيويا في الدارة التواصلية اللفظية، فهو الباعث الأول على إنشاء خطاب يوجّه إلى المرسل إليه في شكل رسالة».[3]

وتتوقف فعالية التواصل ونجاحه على كفاءة وقدرة المرسِل في نقل مضمون الرسالة وتلقي المرسل إليه لها ومدى استجابته ويمكن تلخيص بعض العوامل المتعلقة بالمرسِل في النقاط التالية:[4]

- توفر القدرات الكافية كالمهارة في استخدام اللغة والكتابة والخطابة والمناقشة.
- القدرة على سرد المعلومات والإقناع والتأثير في الآخر.
- الإلمام بالرسالة وحسن تصميمها وتمكنه من فن الإلقاء والتعبير.
- مكانته وقدرته على التفاعل وقوة شخصيتة.

---

(1) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب. ص45

(2) عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني.ص104

(3) الطاهر بومزبر: التواصل اللساني والشعرية- مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون- منشورات دار الاختلاف.الجزائر .ط1. 2007م.ص24

(4) عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني. ص104

2- المرسل إليه:

هو الطرف الثاني في الدارة التواصلية ويحتل دورا بارزا فيها، فهو من يقوم بفك رموز الرسالة ليفسر محتواها، ويفهم مضمونها، وسلوكه هو دليل تحقيق الهدف المرجو من الرسالة الموجهة له، ويتجلى دوره في عدة صور منها: القارئ، المستمع، المشاهد.[1]

- كما تقترن بهذا المصطلح مصطلحات أخرى متداولة بين الباحثين كل حسب ترجمته وهي: المتلقي، المنقول إليه، المحاوَر، المخاطَب، والمستقبِل« وهو الذي يستقبل الرسالة ويمكن أن يكون شخصاً ما منفردا أو جماعة أو ما يشبه الجماعة من مثل النقابة والحزب وغيرهما»[2].

ومن الممكن أن يتبادل قطبا التواصل الأدوار فيصبح المستقبل (المرسل إليه) مرسلا والعكس صحيح أثناء التحاور لأن التحاور عملية لغوية تواصلية تثبت أن أطرافا يجمعها مكان وزمان وحدث واحد، وتتكون هذه العملية في أبسط صورها من: المرسل، الرسالة، المرسل إليه. وتوفر هذه العناصر هو ضرورة قصوى لنجاح الحوار وتحقيق التواصل، ولعل فرديناند دو سوسير هو من قام بتوضيح ذلك وإثباته في نموذجه مستخدما مصطلح (المتحدث)[3].

3- الرسالة:

تعبر عن المحتوى أو الموضوع المراد نقله للطرف الآخر، ومن ضمن تعريفاتها:

« هي الجانب الملموس في العملية التخاطبية حيث تتجسد عندها أفكار المرسل في صور سمعية لما يكون التخاطب شفهياً، وتبدو علامات خطية عندما تكون الرسالة مكتوبة».[4]

---

(1) عبد العزيز خواجة. المرجع السابق. ص111

(2) رابص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. ص296

(3) Ferdinand de Saussure: Cours de liguistique générale.p28

(4) الطاهر بومزبر: التواصل اللساني والشعرية. ص27

بمعنى أنّها قد تتخذ الشكل الشفهي أو الكتابي « فهي عبارة عن رموز (كتابة، كلام رسوم ، صور، أصوات...) دلالية يتوقف فهم المستقبل لها على خبرته السابقة بها».[1]

وجاء في تحديد مفهومها على لسان رايص نور الدين في قوله:« الرسالة هي مادة التواصل مؤلفة من مضمون الأخبار المنقولة أي من الصور الفكرية التي تروي لنا عن الواقع أو المرجع المادي وكذا الفكري المجرد أو الخيالي المتصور».[2]

من الواضح أن هذه الرسالة لابد أن تتضمن شروطا معينة كالدقة والوضوح واختيار الوسيلة المناسبة في توصيل الأفكار ومن ثَمَّ تحقق هدفها ألّا وهو التأثير في الغير.

4- السياق:

هو الظروف المحيطة بإنتاج الرسالة على اختلافها (اجتماعية ، نفسية ، زمانية مكانية،...) فهو يساهم بشكل كبير في حسن توصيل الرسالة التي يتعذر فهمها لولا الإحاطة بسياق إنشائها المناسب. « لكل رسالة مرجع تحيل عليه، وسياق معين مضبوط قيلت فيه ولا تفهم مكوناتها الجزئية ، أو تُفكِّك رموزها السّنَنِيَّة إلا بالإحالة على الملابسات التي أنجزت فيها هذه الرسالة قصد إدراك القيمة الإخبارية للخطاب»[3]. وقد حظي هذا العنصر باهتمام جاكبسون لما له من قيمة في ما يمُده للرسالة من توضيح .

5-السّنن:

تعددت الترجمات الموضوعة له فمنها: الشفرة، القانون، النظام. وهو يمثّل « مجموع العلامة التي تتشكّل منها الرسالة، وكذلك نظام تأليفها التركيبيّ، وشرطها أن تكون مشتركة ليفهمها طرفا الرسالة»[4]. فهو يعني مجموعة من القواعد المتفق عليها بين طرفين لإقامة التواصل لأنه يؤمن فهم الرسالة ويعين على وضوح قصد المتكلم وبالتالي يحقق نجاح

(1) عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني. ص106

(2) رايص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. ص308

(3) الطاهر بومزبر: التواصل اللساني والشعرية. ص30

(4) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب. ص 12

التواصل اللساني لأنه من الضروري وجود سنن يجمع المرسل بالمتلقي حينها فقط يمكن القول بأنّ هناك تواصلا.

ويعتبر السيميائيون أن الفهم في مجمله يدرك بالشفرات (السنن) فكل معنى مستخلص من حدث يعود لامتلاك نظام فكري (شفرة) تمكن من القيام به كمثال البرق الذي يمثل اليوم ظاهرة كهربائية بينما كان يفهم على أنه علامة صادرة من متسلط، واللغات الإنسانية أكثر الوسائل تطويرا للتشفير.[1]

– وباعتبار السنن مكونا جوهريا في كل عملية تواصلية فإنّه يمكن التمييز بين التسنين (encodage) كعملية تتم على مستوى –المرسل– الذي يرسل الرسالة وبين فك التسنين (décodage) التي تتم على مستوى –المتلقي– وهما عمليتان مختلفتان وتضاف لهما عملية أخرى تُعرف بإعادة التسنين (recodage)[2]. وعلى هذا الأساس يُمكن القول: «إن آلية التواصل، ضمن وضعها العام،لا تتحدد إلا بوصفها نظاما تحويليا يسمح بنقل تمظهرات الأسنن من شكل لآخر... مجموع الآليات التي تسمح بعملية النقل هذه، انطلاقا من فعل التسنين ووصولا إلى فك التسنين، هي التي تؤلف آلية التواصل».[3]

6– القناة:

هي حامل فيزيائي ينقل الرسالة بين قطبي التواصل، وهي الوسيلة التي يستند عليها النظام (السنن) فهي مادته التي تنتقل فيها العلامات ويُمثل لها بالهواء في التواصل اللساني ويمكن للقناة أن تتخذ أشكالا مختلفة:نطاق التردد (البث الإذاعي) ، الأسلاك الكهربائية.[4] وبهذا يمكن اعتبار القناة ممر الرسالة وأي خلل يعترضها يؤدي إلى تشويش الرسالة وإعاقة التواصل لأن القناة هي محور عملية التواصل.

---

(1) روبرت شولز: السيمياء والتأويل. ص248

(2) عبد القادر الغزالي: اللسانيات ونظرية التواصل– رومان ياكبسون نموذجا– دار الحوار. سورية.ط1.2003 م.ص39

(3) عبد القادر فهيم الشيباني: معالم السيميائيات العامة– أسسها ومفاهيمها– سيدي بلعباس.الجزائر. ط1.2008 م.ص25

(4) Jean Duboi et autres: Dictionnaire de linguistique.p 95

خصائص التواصل[1]:

1. التواصل نشاط مشترك بين الأفراد، ويشمل الاشتراك (عاملي المكان والزمان المعتقدات...)

2. يمكن أن يتم التواصل باللغة الطبيعية أو بالعلامات السيميائية الأخرى.

3. التواصل فعل مخطط له مسبقا، وموجه لتحقيق أهداف معينة وأهمها إقامة العلاقات بين النّاس بل أكثر من ذلك إنّه التبليغ والإقناع.

4. الاحتكام للعرف الاجتماعي على الرغم من اختلاف الأعراف من شخص لآخر.

نظرية التواصل وأهم نماذجها:

من المسلمات أن لكل علم أو مفهوم جديد منطلقات ومرتكزات تؤسس لوجوده وتكون اللّبنة الأم لقيامه وازدهاره وتوسعه على يد الباحثين والمتخصصين.

وهذا بالضبط ما شهدته نظرية التواصل حيث: « انطلقت الدراسات والبحوث المتخصصة في نظرية التواصل في الولايات المتحدة في الأربعينات من القرن العشرين، وقد ساهمت أبحاث متنوعة، وفي اختصاصات محددة –الفيزياء والرياضيات– في بلورة نظرية حول الأنظمة التواصلية...»[2]، بمعنى أن بداية ظهورها كانت مرتبطة بالجانب التقني والهندسي.

فيتجلى من ذلك أنّه « وبعد المحاولات التمهيدية تمكنت نظرية التواصل من تحديد موضوعها وتأسيس منظوراتها الجديدة، وقد شكَّل التواصل اللساني فرعا من الفروع المدروسة في نظرية التواصل، وتمت في هذا الإطار عمليات تحديد دقيقة لمفاهيم عدة وحدود كثيرة»[3]، وهو ما يوحي بوجود تقارب بين أعمال مهندسي التواصل وأعمال اللسانيين.[4]

---

(1) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب. ص10

(2) عبد القادر الغزالي: اللسانيات ونظرية التواصل. ص 23

(3) المرجع نفسه. ص23،24

(4) رايص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. ص86

ساهمت مخططات مهندسي الاتصال في بناء نظرية التواصل جراء ما قدموه من أعمال مهمة بمشاركة علماء الرياضيات، فيعود الفضل في تأسيس هذه النظرية إلى جهود عالمين بارزين ألّا وهما فردنان دو سوسير وجاكبسون كنموذجين من ضمن نماذج عديدة ومتشعبة.

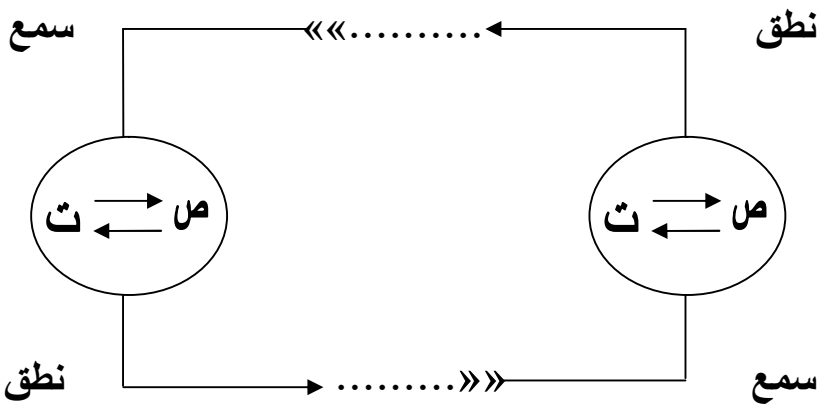
لقد ميّز سعيد بن كراد بين التواصل باعتباره ظاهرة تعد عصب الوجود الإنساني الذي تشكل معطياته وجودا موضوعيا تجسده مظاهر السلوك الإنساني وبين نظرية التواصل التي تقوم على التأمل في الفعل التواصلي واستخراج مظاهره وقواعده، فهذه النظريات بالنسبة إليه عبارة عن فرضيات، ولا ينظر إليها إلّا على أساس أنها إجراء تجريدي قابل للتعديل.[1]

[1] سعيد بن كراد: استراتيجيات التواصل من اللفظ إلى الإيماءة. مجلة علامات21. ص5

النموذج التواصلي لفردنان دو سوسير(Ferdinand de Saussure):

يتمظهر نموذجه في حديثه عن دورة الكلام الإنسانية بين متحدثين (أ) و(ب) بحيث يفترض أن نقطة انطلاق الدورة توجد في دماغ أحد المتحدثين (أ) –على سبيل المثال– أين تترابط وقائع الضمير ما يطلق عليها دوسوسير (تصورات) مع تمثيلات العلامات اللسانية أو الصور السمعية المستخدمة في التعبير عنها، وقد اعتبر أن ما يجري في هذه الدورة يحتكم إلى: ظاهرة نفسية (Phénomène psychique) وهي تصور يثير في الدماغ صورة سمعية مماثلة، وترافق هذه الظاهرة عملية فيزيولوجية (pro–cès physiologique) بمعنى أن الدماغ يرسل (ينقل) إلى أعضاء النطق ذبذبات ملازمة للصورة، وتنتشر الموجات الصوتية من فم المتحدث (أ) إلى أذن المتحدث (ب) محتكمة إلى عملية فيزيائية صرفة وتُوَاصِلُ الدورة مسارها في اتجاه معكوس من الأذن إلى الدّماغ بالنسبة للطرف (ب)... باتباع نفس الخطوات السابقة.[1]

وقد مَثَّل دو سوسير لنموذجه في هذه الخطاطة:[2]



إذ يأخذ الدماغ دور المرسل تارة ودور المستقبل للرسالة تارة أخرى، لما يحدث على مستواه من عمليات التركيب والتحليل. يمكن تشبيه الدماغ في دوره بالوحدة المركزية للحاسوب.[3]

---

(1) Ferdinand de Saussure : Cours de liguistique générale.p28

(2) Ibid.p28

(3) Jean Duboi et autres : Dictionnaire de linguistique.p97

وقد عبّر فهيم شيباني في توضيح هذا النموذج بقوله:« تتحدد العلامة اللسانية داخل دارة الكلام بوصفها كيانا نفسيا مجردا يتألف من تلاحم الصورة الآكوستيكية(الدال) مع التصور(المدلول)؛ تلاحم يترجمه مبدأ التداعي في أثناء كل عملية تواصلية». [1]

النموذج التواصلي لرومان جاكبسون(Roman Jakobson) :

يرى جاكبسون أن الوظيفة الأساسية للغة هي التواصل، وأن لهذه اللغة بعدا وظيفيا يتمثل في ست وظائف مقابل ست عناصر ((المرسل، الرسالة، المرسل إليه، القناة، السياق (المرجع)، اللغة أو السنن (القانون)).

« تناول جاكبسون في دراسته محورين الواحد منها يستدعي الآخر:

1- محور تحديد نظرية التواصل
2- محور تحديد وظائف اللغة عند جاكبسون»[2]

ويمكن توضيح النموذج التواصلي له بالخطاطة:[3]

السياق

المرسل ——— الرسالة ——— المرسل إليه

اتصال

قانون

وفي هذه الخطاطة قَدّم جاكبسون مفهوم السياق (أو المرجع) الذي يُدْركُ من طرف المرسل إليه وهذا السياق يكون إمّا كلاما ، وإما قابلا لِأن يكون كذلك- ومفهوم الاتصال

(1) عبد القادر فهيم الشيباني: معالم السيميائيات العامة- أسسها ومفاهيمها- ص22

(2) فاطمة الزهراء صادق: التواصل اللغوي ووظائف عملية الاتصال في ضوء اللسانيات الحديثة. ص 56

(3) Jean Duboi et autres: Dictionnaire de linguistique.p96

قناة فيزيائية، وارتباط نفسي بين المرسل والمرسل إليه وهذا الاتصال يسمح لهما بإقامة التواصل والحفاظ عليه[1].

يعني ذلك أن التواصل الكلامي ينشأ بتضافر عناصره السّتة حيث يقوم المرسِل ببث رسالته أين يتلقاها المرسل إليه فتؤثر فيه، في وجود السياق الذي تحيل عليه وفقا لقانون (سنن) لغة مشتركة بين الطرفين، كما تتطلب وجود وسيلة اتصال وقناة فيزيائية بالصوت والكتابة لتثبيت التواصل.[2]

ومن الملاحظ وجود تكامل بين هذه العناصر الضرورية لبناء التواصل الكلامي.

و« يشير هذا النموذج إلى كل مكونات ومراحل تحقق التواصل، ونظرا لطبيعته الشاملة من جهة وتمثيليته الواقعية من جهة أخرى، فإنه ينفتح على كل التنوعات الممكنة للغة. كما أن فحص كل مكون من هذه المكونات يفتح آفاقا لاكتشافات جديدة. ويعتمد رومان جاكبسون على هذا النموذج ليكتشف وظائف اللغة المختلفة ».[3]

يشير رايص نور الدين إلى وجود اختلاف في الترجمة للمصطلحات المنقولة عن مخطط جاكبسون ما يؤدي إلى سوء الفهم فمثال ذلك: هو عدم استقرار المترجم في حد ذاته على مصطلح واحد مما يحيل إلى وجود فرق في ذهن القارئ. أو اعتماد المترجم على مصطلح لا يفي بالمقصود.

جاء على لسانه: « وقد تعرضنا لمثل هذه الاختلافات الواردة في ترجمة نموذج جاكبسون التواصلي والعناصر المكونة له، لكي نبين ما ورد على أصله مما وقع فيه تحريف»[4]. ويضيف قائلا أن جاكبسون في حد ذاته قد وقع في خلط جعل مترجميه يدخلون في دائرة اللبس كذلك. تمثل في شرحه لمصطلح (Contexte) بمصطلح

---

(1) Ibid.p96

(2) فاطمة الزهراء صادق: التواصل اللغوي ووظائف عملية الاتصال في ضوء اللسانيات الحديثة. ص56

(3) عبد القادر الغزالي: اللسانيات ونظرية التواصل. ص 39

(4) رايص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. ص 98

(Référent) فزاد الأمر غموضا «ومعلوم أن هذا المصطلح عند المناطقة والدلاليين عامة يقصد به المرجع المادي، أي ما هو خارج لسانيExtralinguistique...»[1]. وفي شرحه لمفهوم الاتصال (Contact) قد« أورد عدة مصطلحات للدلالة عليه فسماه بالاتصال contact والقناة canal الفيزيائية والارتباط النفسي».[2] وبالتالي يعتريه الغموض.

وظائف اللغة:

حدد جاكبسون ست وظائف للغة في مقابل عناصر التواصل الستة إذ اعتبر أن لكل عنصر الوظيفة المنوطة به على النحو التالي:

أ- الوظيفة التعبيرية: يطلق عليها أيضا الانفعالية وتتعلق بالمرسِل كونها تعبر عن موقفه إزاء الأمور التي يتحدث عنها مجسدة في طريقة نطقه أو توظيفه للأدوات التعبيرية كالتعجب والتأوُّه وغيرهما[3]. أي أنها تكشف عن الأفكار والمشاعر التي يحملها المرسِل.

ب- الوظيفة الإفهامية: وتسمى كذلك التأثيرية والندائية «وتحصل عندما يهيمن موقع المرسل إليه بطريقة تثير تنبّهه وأمره بالقيام بعمل من الأعمال»[4]. ويطلق عليها أيضا الوظيفة الانتباهية «تستحضر هذه الوظيفة العلامات التي ترتبط بالمرسل إليه ويتجسد ذلك بجلاء بواسطة توظيف: ضمائر المخاطب –الصيغ الأمرية- الصيغ الندائية بالإضافة إلى صيغ الدعاء والإرشاد»[5].

يعني أن الهدف من هذه الوظيفة هو التأثير في الآخر بشتى وسائل الإقناع أو غيرها من الأساليب (الأمر، النهي) وهو ما يتجلى في الخطاب القرآني.

ج- الوظيفة الشعرية: أو الجمالية تتمظهر في البحث عن خصائص الكلمات من حيث القيمة والوزن فهي « تركّز على الرسالة اللفظية مهما كان جنسها لكنها بدرجات

---

(1) رايص نور الدين. المرجع السابق. ص99

(2) المرجع نفسه. ص100

(3) الطاهر بومزبر: التواصل اللساني والشعرية. ص35،36

(4) تومان غازي الخفاجي وخالد كاظم حميدي: السيميائية ومشكلات المفهوم والموضوع والترجمة. ص257

(5) فاطمة الزهراء صادق: التواصل اللغوي ووظائف عملية الاتصال في ضوء اللسانيات الحديثة. ص57،58

متفاوتة، فهي لا تستقل بفن القول وحده، كما لا تقتصر عليه فقط»[1]. بمعنى أن العلامات تستخدم « من أجل إثارة الانتباه إلى الطريقة التي تستعمل بها هذه العلامات بعيداً عن قواعد اللغة المشتركة ».[2]

ولا يتحقق ذلك إلّا« بالبحث عن الخصائص الشعرية والمؤثرة بألفاظ معبرة واعية دالة بأساليب إنشائية صادقة لصياغة تراكيب».[3]

د- الوظيفة المرجعية: بالإضافة إلى مصطلح (المرجعية) ترجمت بـ(المعرفية) و (الإيحائية)[4]. وتشترك في كونها تشير إلى التركيز على السياق (المرجع).

فالمرجع هو الشيء المشترك بين الطرفين في العملية التواصلية بل هو مبرر لهذه العملية لأن الهدف من الكلام هو الإشارة إلى محتوى معين يرغب المرسِل في إيصاله للمتلقي.

وتعتبر أهم الوظائف لأنها تحدد العلاقة بين الرسالة والغرض الذي ترجع إليه.[5]

هـ- الوظيفة الاتصالية: « وتتمركز حول القناة أو وسيلة الاتصال، وذلك مثل: مرحبا، هل تسمعني، للتأكد من عمل الهاتف».[6]

و- الوظيفة الميتالسانية (ما وراء اللغة): تقوم على الحفاظ على إبقاء التواصل قائما بين المرسِل والمتلقي بكلمات بسيطة لشد صلتها ببعض دون أي رغبة في تبادل الأفكار فهذه الوظيفة المتعلقة بالسنن « تتمحور حول لغة الخطاب ذاتها، مثل السؤال عن تفسير كلمة وردت في الخطاب، أو تحديد مرجع اسم قد ورد فيه أيضاً ».[7] أي أن اللغة تشرح ذاتها أو تصف نفسها لإدراك فحوى الرسالة ويتحقق التواصل بين الطرفين و« تستخدم مثل

---

(1) الطاهر بومزبر: التواصل اللساني والشعرية.ص52

(2) أمبرتو إيكو: العلامة – تحليل المفهوم وتاريخه – ص108

(3) فاطمة الزهراء صادق: التواصل اللغوي ووظائف عملية الاتصال في ضوء اللسانيات الحديثة. ص58

(4) الطاهر بومزبر: التواصل اللساني والشعرية. ص44،45

(5) تومان غازي الخفاجي وخالد كاظم حميدي: السيميائية ومشكلات المفهوم والموضوع والترجمة.ص257،258

(6) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب. ص 13

(7) المرجع نفسه. ص 13

هذه الرسائل عندما يشعر المتخاطبان أنهما بحاجة إلى التأكد من الاستعمال الصحيح للسنن الذي يوظفان رموزه في العملية التخاطبية».[1]

علاقة التواصل بالسيمياء

يذهب سعيد بن كراد إلى القول بأهمية التواصل باعتباره يشمل الظواهر الإنسانية برمتها منذ الأزل « فمجموع ما ينتجه الإنسان عبر لغته وأشيائه وجسده وإيماءاته وطقوسه ومعماره يندرج ضمن سيرورة تواصلية متعددة المظاهر والوجود والتجلي إلى الحد الذي يجعل الثقافة في كليتها سيرورة تواصلية دائمة. وتلك هي الحالة التي يصفها إيكو وهو يتحدث عن حقل السيميائيات وموضوعها».[2] يتضح في هذا الطرح ربط السيميائيات بالتواصل الإنساني كما صرح به أنصار هذا التوجه باعتبار السيمياء علما جديدا وفّر ما لم تتمكن منه علوم أخرى « فالسيميائيات هي دراسة للثقافة باعتبارها النموذج الكلي الذي يشتمل على كل حالات التواصل الإنساني».[3]

ويضيف بن كراد مُبيّنا أن العلامة التي يبثها المرسل ترتبط بالقصد التواصلي وهو ما يميّز العلامة التواصلية عن غيرها من العلامات، هذه الأخيرة تشكل عماد السيميائيات التي ينظر إليها بأنّها : « علم يختص بدراسة مايعود إلى الظاهرة التواصلية في شكلها اللفظي أساسا. فالعلامات هي أدوات يستعملها باث بشكل قصدي من أجل التواصل مع متلق ضمن دورة كلامية ».[4]

وهكذا يتجلى التأكيد على ضرورة عامل القصدية في كل تواصل إنساني، إذ أنّه « لا وجود لأي تواصل عن طريق العلامات دون وجود قصدية وراء فعل التواصل، ودون وجود إبداع أو على الأقل دون وجود توليف للعلامات»[5]. ليتخذ التواصل مساره ضمن الاتجاهات السيميائية المعاصرة بل إنه يعد أهم فروعها.

---

(1) الطاهر بومزبر: التواصل اللساني والشعرية. ص 46

(2) سعيد بن كراد: استراتيجيات التواصل من اللفظ إلى الإيماءة. ص3

(3) المرجع نفسه. ص3

(4) المرجع نفسه. ص4

(5) جيرار دولو دال: السيميائيات أو نظرية العلامات.ص 126

فكانت سيميائات التواصل أحد أهم الاتجاهات التي أرسى مبادئها بويسنس (Buyssens) في أبحاثه منذ 1943م حين نشر كتاب (اللغاتِ والخطاب) لتشكل بذلك تطويرا حقيقيا لسيميولوجيا دو سوسير.[1] وتعرف هذه السيميائيات بدراسة طرق التواصل المتمثلة في الوسائل المستعملة للتأثير على الغير وتكون معروفة لديهم.[2] فهذه السيميائيات ترى أنّ العلامات هي وسائل تستعمل في التأثير على الآخر حيث « يذهب أنصار هذا الاتجاه (بويسنس، برييتو، مونان، غرايس، أوستن فتجنشتاين، مارتينيه) إلى أن العلامة تتكوّن من وحدة ثلاثية المبنى: الدّال والمدلول والقصد. وهم يركّزون في أبحاثهم على الوظيفة التواصلية أو الاتصالية».[3]

ويشترط هؤلاء توفر عنصر القصدية في التواصل والتأثير على الغير، فحتى تكون العلامة –في نظرهم– أداة التواصلية القصدية يشترط تحقق القصد التواصلي الواعي.[4] يذهب رشيد بن مالك إلى القول بأن تحقق القصدية يقوم على المبدأين (توفر القصد في التبليغ لدى المتكلم، واعتراف متلقي الرسالة بهذا القصد)[5]، وحرصا من بعض رواد السيمياء و حفاظا عليها من الزوال قاموا باتباع دو سوسير في أطروحته المتعلقة بالطبيعة الاجتماعية للعلامات. فحصروا السيمياء بالمفهوم الدقيق بدراسة أنساق العلامات ذات الوظيفة التواصلية فقط.

وعلى هذا الأساس يتجه مونان إلى القول:« بأنه ينبغي من أجل تعيين الوقائع التي تدرسها السيميائية تطبيق (المقياس الأساسي القاضي بأن هناك سيميوطيقا أو سيميولوجيا إذا

---

(1) إيريك بويسنس: السيميولوجيا والتواصل.تر: جواد بنيس. رؤية للنشر والتوزيع.القاهرة.ط2.2017م.ص10

(2) حنون مبارك: دروس في السيميائيات. مكتبة الادب الغربي. دار توبقال للنشر.الدار البيضاء- المغرب. ط1. 1987م.ص72

(3) عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر. ص 84

(4) المرجع نفسه. ص84

(5) رشيد بن مالك: قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص. ص 172

حصل التواصل)»[1] ويدعم هذا القول بويسنس القاضي بأن التواصل هو ما يؤلف موضوع السيميائيات وحدودها، فالسيميائيات ينبغي لها أن تهتم بالوقائع القابلة للإدراك والمرتبطة بحالات للوعي والمنتجة بقصد التعريف بحالات الوعي هاته.[2]

يؤكد حنون مبارك على ضرورة اعتبار التواصل موضوعا للسيميائيات في قوله: «والتواصل المقصود هو من جنس التواصل اللساني لأن هذا التواصل هو التواصل الحق».[3]

وفي نظر بريطو فإن استعمال العلامات هو ما يحدد التواصل « إذ يمكن الحديث عن فعل تواصلي أو فعل مَعْنَمي (سِيمي) في كل لحظة يحاول فيها مرسِلٌ، وهو في طور إنتاج علامة ما، إمداد مستقبل بإشارة معيَّنة».[4]

قام أصحاب هذا الاتجاه بتطوير آراء دو سوسير حول اللغة باعتبارها نظاما من أنظمة التواصل حيث عملوا على دراستها بالتفصيل والتدقيق في أبحاثهم أمثال بويسنس وبرييتو الواضعين للأسس المتينة في وصف أنظمة التواصل غير اللسانية وطرائق توظيفها كأنظمة الإعلان وأرقام الحافلات وغرف الفنادق[5]، وبالتالي أثبتوا الدور البارز للغة في الحياة الاجتماعية.

فقد اعترف اللّسانيون وعلى رأسهم فردينان دو سوسير بأن اللغة علم خاص والعلامة علم عام، إلّا أن اللغة غير المنطوقة لها من التأثير القوي في التلقي ما للغة المنطوقة.

لهذا كان جوهر اهتمام الدّارسين في التعرف على أنماط اللغة غير المنطوقة وإبراز أثرها ومن هؤلاء بيرس، كريستيفا، رولان بارت، ومارسلوا داسكال ومن العرب بن كراد وبن

---

(1) مارسيلو داسكال: الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة.تر: حميد لحمداني وآخرون.أفريقيا الشرق.ط1.1987 م.ص38

(2) المرجع نفسه.ص38

(3) حنون مبارك: دروس في السيميائيات. ص73

(4) المرجع نفسه. ص 73

(5) عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر. ص86،87

مالك وتوصلوا إلى أنّ «علم العلامة مفتوح الدلالة و يتجاوز المعنى التواصلي إلى المعنى الدلالي التأويلي والمعنى الثقافي الذي يكشف طبقات المجتمع وثقافاتهم، على خلاف اللغة المنطوقة التي تهتم أكثر بالتواصل بين المتكلمين في دورة تخاطب يكونها المرسِل والمرسَل إليه والرسالة، وتوصّل الدارسون في علم العلامة إلى أنّ تضمنها في الخطاب يعمّق من الفكرة ويزيدها جمالاً كونه خطابا خفيا، وهو ما امتاز به خطاب القرآن الكريم مما أفصح عن براعة في المعنى وجزالة في السبك وعمق في الدلالة ويسرٍ في التأثير مجسّدٍ في :الألوان والجسّد والأطعمة والألبسة والأعداد وغيرها من الإيماءات المختلفة: كالخشوع والسجود والضحك ».[1]

وما يميز سيميائيات التواصل محوران أساسيان هما:[2]

محور التواصل: ويتفرع إلى قسمين:

أ–التواصل اللساني: يتجلى في عملية التواصل القائمة بين البشر عن طريق الفعل الكلامي، وقد كانت حاجة الإنسان لضمان بقائه واستمراره دافعا لإنتاج« أشياء للدلالة والتواصل و لعل أرقى هذه الأشياء على الإطلاق اللسان، فلقد كان هذا اللسان هو الأداة التي استخدمها الإنسان للتواصل والتمثيل، وتحديد رؤيته لنفسه وللآخرين »[3] ويشكل اللسان أداة توسط بين الإنسان والعالم الخارجي حسب كاسيرر« فاللسان عنده عبارة عن خانة أو مصفاة شكلية أو شكل رمزي يتم عبره امتلاك ثقافي للعالم »[4]

ب–التواصل غير اللساني: يسميه بويسنس(اللغات غير اللغات المعتادة) ويصنّفه حسب ثلاثة معايير هي:[5]

---

[1] مدقن كلثوم: العلا مة وأنماط الخطاب. ص138

[2] عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر. ص87–93

[3] المصطفى عمراني: أنظمة التواصل اللساني وغير اللساني. مجلة سيمائيات.وهران.ع2 .2006م. ص190

[4] المرجع نفسه. ص 193

[5] عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر. ص 92

– معيار الإشارية النّسقية: تُمثله العلامات الثابتة كعلامات السير.

– معيار الإشارية اللّانسقية: على عكس المعيار الأول يتجلى في العلامات غير الثابتة كالملصقات الدعائية المستعملة لشد انتباه المستهلك.

– معيار الإشارية: التي لمعنى مؤشّرها علاقة جوهرية بشكلها كالشعارات الصغيرة الموضوعة على واجهات المتاجر دلالة على نوع البضائع. ويتفرع هذا المعيار بدوره إلى معايير أخرى.

يحتل هذا النوع من التواصل أهمية كبرى لاختراقه الفضاءات الإنسانية كل يوم وبأشكال جديدة ومتنوعة ليتعدى بذلك التواصل اللساني الذي كان يُعد أفضل أشكال التواصل وبامتياز، وهذا ما أثبتته نتائج الدراسات الخاصة بنظريات التواصل حيث حددت نسبة التواصل اللساني بـ 40% مقابل 60% للتواصل غير اللساني من حجم عملية التواصل، فتكتسي العلامات غير اللسانية دورا بارزا من خلال استعمالها للتعبير عن المشاعر والأفكار وكتعويض للقصور في الحالات التي يعجز اللسان عن تجسيدها. وبذلك من المجحف إهمال هذه الأشكال والأنساق المهمة في عملية التواصل وحصرها في اللسان فقط.[1]

تمت الإشارة إلى التكامل بين الأنظمة اللسانية و غير اللسانية،فكلاهما تستمد دلالتها من الأخرى إذ لا يمكن عزلهما لأن العلامات غير اللسانية تتطلب استحضار اللسان الذي يؤولها، وأنظمة التواصل اللساني تفترض الحديث عن أشياء المجتمع.[2]

محور العلامة: مفاده أن الدال والمدلول يشكلان علامة والتي تصنف إلى أربعة أصناف:"الإشارة، والمؤشر، والأيقون، والرمز".

ترتكز نظرية بويسنس السيمائية على التمييز بين مفهومي الإشارة تأثرًا بـ(رودولف كلينبول) الذّي ميّز بين الأفعال المنجزة بقصد التواصل والأحداث القابلة للتأويل وعليه فإنّه

---

(1) المصطفى عمراني: أنظمة التواصل اللساني وغير اللساني. ص193

(2) المرجع نفسه. ص195

« يتحدد الفرق بين مفهومي المؤشر والإشارة على أساس أن الأول نتيجة يكمن وراءها سبب، في حين أن الثاني وسيلة تترجم مَن اِستعملها؛ فالقصدية هي نقطة الارتكاز لتمييز الفعل التواصلي عن الحدث "الطبيعي"». [1] وبالتالي الإشارة إلى أن المفهومين يحددان أوجه الاختلاف بين سيمياء التواصل وسيمياء الدلالة.

[1] إيريك بويسنس: السيميولوجيا والتواصل. ص13،14

المبحث الثالث: الحوار وفعاليته التواصلية

مفهوم الحوار:

لغة:

جاء في لسان العرب في تحديد هذا المصطلح: «وكلّمته فما رَجَعَ إِلَيَّ حُواراً وحِواراً ومُحَاوَرَةً وحَوِيرًا وَمَحُورَةً، بضم الحاء، بوزن مَشُورَة أَي جَواباً، وأَحارَ عليه جوابه: ردَّه... والمُحَاوَرَةُ: المجاوبة، والتَّحَاوُرُ: التجاوب»[1].

وهو: «مراجعة النطق، وتحاوروا: تراجعوا الكلام بينهم...»[2].

اصطلاحا:

يعرّف الحوار بأنّه « فن من فنون الكلام والمحادثة،وصيغة متقدمة من صيغ التواصل والتفاهم، وأسلوب من أساليب العلم والمعرفة، ومنهج من مناهج الوعي والثقافة، ووسيلة من وسائل التبليغ والدعوة».[3]

الحوار والمحاورة: «هو مراجعة الكلام والحديث بين طرفين، ينتقل من الأول إلى الثاني ثمّ يعود إلى الأول وهكذا، دون أن يكون بين هذين الطرفين ما يدّل بالضرورة على وجوب الخصومة»[4]. هذا يعني أن الحوار هو تبادل الحديث أو النقاش بين طرفين بعيدا عن النزاع والتعصب.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب.ج3/384

(2) الفيروز آبادي: القاموس المحيط. ص381

(3) محمد خليفة حسن أحمد: الحوار منهجا وثقافة. مركز البحوث والدراسات. الدوحة– قطر.ط1. 2008م. ص19

(4) معن محمود عثمان ضمرة: الحوار في القرآن الكريم. رم. فلسطين.2005م.ص8

بالإضافة إلى ما سبق يعرف الحوار بأنّه: «الخطاب الذي يحمل في طياته اللين والرفق مع الغير وهو مجموعة أفكار ومعلومات، كما أن توظيف مصطلح الحوار يترك في النفس الأثر الحسن عكس لفظة الجدل التي توحي بالصراع والخصام».[1]

بينما تعرّف (ماري أنيك Mary Anick) الحوار بقولها: « إنه تجاذب أطراف الحديث»[2]، فهي ترى بوجود التحاور حين يكون هناك متخاطبان على الأقل، يتبادلان الكلام فلكل منهما دوره في الكلام.

الحوار في القرآن:

وردت لفظة الحوار في كتاب الله العزيز في المواضع التالية:

قال تعالى: ﴿فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴾ (الكهف: 34)

قال تعالى:﴿ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴾ (الكهف: 37).

قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾(المجادلة:1).

ويتضمن القرآن الكريم نماذج عديدة ومتنوعة من الحوارات منها ما دار بين المولى عز وجل وملائكته أو رسله، أو دار بين الرسل وأقوامهم... إلخ

---

[1] نوال عباسي وصلاح رضوان: إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.ضمن: الحوار الديني وقضايا التجديد في الفكر الاسلامي المعاصر. إشراف: بشير بن لحبيب وآخرون. مركز البحث في العلوم الإسلا مية والحضارة.الأغواط- الجزائر. ط1. 2017م. ص28

[2] رابص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. ص 270

فالنص الحواري شمل مساحة كبرى من الخطاب القرآني وتنوع بحسب المواقف التي ورد فيها.

وقد اتخذ القرآن الكريم الحوار وسيلة من وسائل الوصف المشهدي لما يقوم به من تصوير محكم للأحداث[1] فهو يعتبر أرقى وسائل التواصل وأهمها لاستخدامه مهارات تحقيق التأثير والإقناع فيقدّم بذلك قيما دينية وروحية وخلقية وتربوية هادفة، يقول حسين فضل الله في حديثه عن أهمية الحوار: «... إن الحوار الذي أداره القرآن الكريم،في قضية إثبات وجود الله ورفض فكرة الإلحاد، كان يسير بشكل أكثر هدوءاً من الحوار الذي أداره في قضية التوحيد. وفي ضوء هذه الفكرة نلاحظ أن القرآن الكريم بدأ في رسم الصورة من خلال المنهج الجديد الذي يريد أن يدفعه إلى تفكير المجتمع وطريقته في مواجهة القضايا فابتدأ بالدعوة إلى التفكير في الكون كله، بما فيه من ظواهر و مخلوقات، من أجل البحث عن أسراره وعن القوانين الطبيعية، التي تحكمه وتوجهه في حركته».[2] يعني أن الدين الإسلامي هو خير من جسَّد منهج الحوار الذي مكنه من الانفتاح على العالم وإظهار الحقائق ونشر دعوته في ظل أجواء الحوار التي تسمح باحترام الآخر وتقبله. فالعقل حين يُفكّر يتمكن من محاورة الغير على أساس الحجة والبرهان فيعلمهم الوصول إلى القناعة بأسلوب ومنهج إسلامي حضاري يقوم على الكلمة الطيبة والموعظة الحسنة.

ولعل من المهم الإشارة إلى الفرق بين الحوار والجدل باعتبارهما مترادفين، فكان لزاما لفت النظر إلى قضية " الجدل " التي استعملها القرآن الكريم وذكرها بصيغ ومضامين مختلفة وكثيرة.

---

[1] موسى سلوم عباس الأمير: الوصف في القرآن الكريم –دراسة بلاغية– دار الكتب العلمية بيروت -لبنان. ط1. 2007م. ص263

[2] محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن قواعده –أساليبه– معطياته.دار الملاك. بيروت. ط6. 2001م ص107،108

أ- **الجدل في اللغة:** « هو اللَّدَدُ في الخُصومة والقدرةُ عليها، وقد: جادله مجادلة وجدالاً...وجادلَه أي خاصمه مُجادلة وجِدالاً، والاسم الجَدَل، وهو شدَّة الخصومة.وفي الحديث: ما أُوتيَ الجَدَل قومٌ إلاَّضَلُّوا؛ الجدل: مقابلة الحجة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة»[1]. ويُراد به الغلبة والتمسك بالرأي لإلزام الخصم.

ب- **الجدل في الاصطلاح:** «هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة... وقيل الأصل في الجدال الصُّراع و إسقاطُ الإنسان صاحبهُ على الجدالة وهي الأرضُ الصُّلبةُ».[2]

حيث قيل:«إن الجدل حوار قائم على مقدمات صحيحة ثابتة معلومة للطرفين المتخاطبين لأجل ذلك يعرضها أحد الطرفين لإثبات مراده وصولا إلى أعلى المبادئ التي تؤدي إلى إلزام الخصم وإفحامه، والبرهنة على عجزه، ولا يتم ذلك إلا عن طريق الحوار والمناقشة بين الخصمين».[3]

جاءت كلمة (جدل) في مواضع عديدة من القرآن الكريم تحمل معنى محمودا – من جهة- حيث وردت بالمدلول الإيجابي (الجدل بالتي هي أحسن) كالآتي:

- قال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ (النحل:125)

- قال تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنۡ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلرَّوۡعُ وَجَآءَتۡهُ ٱلۡبُشۡرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِي قَوۡمِ لُوطٍ ٧٤ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٞ مُّنِيبٞ ٧٥﴾ (هود:74، 75).[4]

- قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (العنكبوت: 46)

---

[1] ابن منظور: لسان العرب.ج212/2

[2] الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن.تح:محمد خليل عيتاني.دارالمعرفة.بيروت-لبنان. ط4.2005م.ص97

[3] موسى سلوم عباس الأمير: الوصف في القرآن الكريم. ص79

- قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة:1) ، وقد تضمنت هذه الآية لفظ (الجدل) و(الحوار) معا إذ أن الجدال في بدايته تحول إلى حوار ولا غرابة في ذلك؛ لأن الزوجة جاءت منفعلة تشكو زوجها إلى الرسول ﷺ ثم هدأت واطمأنت نفسها قليلا بعد حديثها معه.[1]

ووردت لفظة (الجدل) –من جهة ثانية– في موضوعات متنوعة تنبئ بعدم الرضا أو عدم الجدوى فنهى القرآن عنها وكان يصحبها الوعد بالجزاء بجهنم، أو طلب وانتظار العذاب، أو بيان صفات تخلص بصاحبها– إن لم يدعها– إلى السعير[2] إذ يتحول الحوار إلى جدل مذموم إذا تخلله الخصومة والتعصب والتمسك بالرأي ويفضي الجدل إلى تعطيل قوة الخصم من خلال الأخذ والرّد والدفاع والهجوم في مجالات الصراع الفكري بإثارة القضايا الجانبية المؤدية إلى الكلام العقيم ومنه الوصول إلى متاهات لا سبيل إلى الخروج منها، وذلك « باعتبار تضمُّن الجدل معنى الصراع، بينما نجد الحوار يتسع له ولغيره، مما يراد منه إيضاح الفكرة بطريقة السؤال والجواب»[3].

يذهب القرطبي إلى القول بأن الجدل يكون محمودا إذا كان غرضه إظهار الحق «والجَدَلُ في الدّين محمود؛ ولهذا جادلَ نوحٌ والأنبياء قومهم حتى يظهر الحقُّ، فمَن قَبِله أَنْجَحَ وأَفْلَحَ، وَمَن ردَّه خَابَ وخَسِر. وأَمَّا الجِدَالُ لغير الحقِّ حتى يَظهرَ الباطلُ في صورةِ الحقِّ فمذمومٌ، وصاحبُه في الدَّارين مَلُوم ».[4]

---

(1) إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم –الموضوعات والمناهج والخصائص– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.المملكة المغربية. ط1 .2005م.ص 20

(2) عمار زرقين: بنية الحوار في الخطاب القرآني (قصة موسى عليه السلام أنموذجا) رم.جامعة باتنة.2004/2003م. ص 11- 12

(3) محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن قواعده –أساليبه– معطياته.ص52

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون.مؤسسة الرسالة. بيروت- لبنان. ط1. 2006م. ج105/11

يظهر مما سبق ذكره أن الحوار والجدل يشتركان في مراجعة الكلام بيد أن الجدل هو وسيلة للدفاع والهجوم يلجأ إليه الخصم كسلاح للدفاع عن أفكاره والتعصب لرأيه بينما الحوار أشمل من ذلك كونه أسلوبا راقيا في جو من الهدوء والإقناع الموصل إلى الحقيقة، على خلاف الجدل القائم على الشّدة التي لا توصل أحيانا إلى الحقيقة بل القناعة الذاتية[1]وتحقيق الانتصار بشتى السبل.

خصائص الحوار:

مما لا شك فيه أن الحوار له دور هام في حياة الإنسان وحاجته ماسة إليه في شتى المجالات لأنه يعتبر الطريقة المثلى لتعاملات البشر وتحقيق أغراضهم ، وحتى يؤتي الحوار منافعه يجب أن يتميز بجملة من الخصائص نوجزها فيما يلي[2]:

- البساطة والوضوح.
- القصدية والإجراء.
- الإنسانية والعالمية.
- الإعتدال.
- الشمول والانفتاح.
- الواقعية.

من خلال هذه الخصائص يظهر أن نجاح الحوار وتحقيق الفائدة منه يعتمد على بساطة لغته ووضوح قصده وشموليته لأنه موجه لعامة البشر وأن يجاوز بين الترغيب والترهيب في طرح القضايا المتنوعة التي تمس كل ما يحيط بالإنسان مستندا إلى الحجج والبراهين المقنعة ذات الصلة بالواقع.

---

[1] عمار زرقين: بنية الحوار في الخطاب القرآني (قصة موسى عليه السلام أنموذجا) ص9

[2] إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم –الموضوعات والمناهج والخصائص– ص151-164

شروط التواصل الحواري:

تقسم بحسب دورها إلى ثلاثة شروط:[1]

أ- **الشرط المعرفي:** يمثل مجموع المعارف المحفوظة الحاضرة في كل لحظة في انتظار التفعيل، وتعتبر الخزان المعرفي الذي يستلهم منه ممثلو الخطاب مضامينهم الحوارية إن صح القول، وهذا الشرط سابق على الإرسالية الحوارية.

ب- **الشرط المقامي:** يتزامن مع الإرسالية الحوارية، ويبعث لمجموع مناسبات التواصل الحواري، هذا يعني تدخل المستويات السياقية بكل مكوناتها وخاصة مقام التواصل أي الظروف الزمانية والمكانية والمناسبات العامة للتبادل الحواري.

ج- **الشرط القصدي:** موجود بالقوة لدى المرسِل بشكل سابق عن الإرسال الحواري ويتمظهر في الإرسالية بمكوناتها الظاهرة والمضمرة، إلّا أن تمظهر هذا الشرط يكون بعد الإرسال الحواري من خلال التأثيرات الاستجابية (الإذعان، الرفض...إلخ).

منهج الحوار:

هو الطريق الذي يسلكهُ الحوار في تحقيق أغراضه، وبعد تتبع الحوارات المختلفة وُجد أنّها تسير وفق ثلاثة مناهج.

1. **المنهج العقلي:**

ويتمثل في جملة المبادئ والحقائق التي يوصل لها بالتفكر والعقل ويوظف هذا المنهج آليات خاصة يقوم عليها، هي:[2]

---

[1] محمد نظيف: الحوار وخصائص التفاعل التواصلي.ص 56،57

[2] إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم –الموضوعات والمناهج والخصائص– ص 109-130

1. 1.آلية التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر:

ويقصد بها ظهور المحاوَر كالمسترشد المستفيد مستعينا بمحاوره في معرفة الصواب وهذه آلية بديعة في الحوار والمناظرة، والشاطبي– رحمة الله عليه– يدخل تحت هذا الأصل ما إذا جرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق.

2.1.آلية التحاكم إلى مقدمة أو مقدمات مسلمة:

ينبغي أن تكون المقدمة الدالة على صحة الدعوى المتحاكم إليها في الحوار يقينية ومفصول في أمرها من البداية بحيث يقر المحاوَر بصحتها كطريق للتسليم بنتائجها قطعا للنزاع، وقد عُبّر عن هذه الآلية بالحجة البرهانية التي تستخدم الاستدلال المباشر كأحد طرقها.

3.1.آلية إثارة الذهن إلى الأدلة دون التصريح بالنتائج:

هي أحد الأساليب الرائعة والعجيبة في القرآن من خلال المناقشة والمحاورة وإثارة النظر للأدلة وعرضها وترك ثمارها ونتائجها مكشوفة في تضاعيف الكلام ليقوم السامع المتأمل بعملية الربط والاستنتاج أي أن هذه الآلية تعمل على تنبيه العقل بإثارة الأسئلة دون الإجابة عنها لفتا للنظر من أجل:

أ– تمكين المحاوَر من الاستنتاج والاقتناع الذاتي.

ب– سوق المحاوَر إلى كشف عناده بنفسه (معرفة الحق المتظاهر بجهله).

4.1.آلية التحليل العقلي الهادئ والجدال بالتي هي أحسن:

تستند هذه الآلية على التفكير العميق والتعبير الهادئ بديلا عن التستر على ضعف الحجة وهشاشة التحليل والتعليل والخشونة كالحوار مع المفكرين في قضية البعث والنشور

في قوله تعالى:﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾(يس: 77) فلو فكر الإنسان في أصل خلقه لما تجرأ على خصام خالقه.

5.1.آلية مخاطبة الناس على قدر عقولهم:

ما يميز القرآن أنه كتاب عجيب بحق منزه من أي خلل في الإفهام أو تضارب في المفاهيم، وجاءت صياغته على قدر من الطاقة الإدراكية لكل طائفة، والدعوة تتطلب اختيار أسلوب صالح لجميع الناس على اختلافهم: «وهو ما يفسر تعدد الخطاب القرآني وتنوعه وانفتاح نصوصه ومفرداته على أكثر من احتمال؛ لا من حيث الدلالة اللغوية، ولا من حيث الدلالات الأخرى، حتى ينهل منه الإنسان باستمرار، بدءا بزمن نزوله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها».[1]

6.1.آلية التقرير:

تتجلى في القضايا الخاصة بالعقيدة كقضية الألوهية والبعث بعيدا عن الخوض في التفاصيل والكيفيات نحو: تكرر عبارة (هو الله) في سور كثيرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾(يس: 79)

في محاورته للمنكرين للبعث والنشور.[2]

---

[1] إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم –الموضوعات والمناهج والخصائص– ص122

[2] المرجع نفسه. ص123،124

7.1.آلية التحدي المضاد:

يرتبط هذا الأسلوب باستجابة الخصم للتحدي حينما يملك الوسيلة ولا يستجيب مثلما فعل الله عز وجل بالكفار حين وضعهم في موقف عجز بقوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ (البقرة: 23)

ليقينه بأنهم أفصح النّاس وأتقنهم للغة القرآن وبلاغتها وليس الأمر بالغريب عنهم فقد تحداهم بما يعرفونه ويجيدونه.

8.1.آلية التعريض والكناية:

يستعمل أسلوب التعريض فرارا من الوقوع في الكذب والبهتان، ومنه قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴾(الأنبياء: 63)

فهو يسأل قومه عن أصنامهم التي لا تنطق فكيف لها أن تستحق العبادة؟ أمّا الكناية فتوجد لتحسين العبارة في الأمور التي لا يمكن التصريح بها حياءً مما له بليغ النفع في الحوار.

9.1.آلية التدرج في السلم الحجاجي:

يمثّل لهذه الآلية في حوار موسى عليه السّلام مع فرعون حين تدرج في تقديم البراهين والحجج واقتصر على ما هو ضروري منها حسب ما يعترضه من مواقف واقتضاء الحاجة إلى البيان والإقناع أو الرّد...، أما المعجزات الحسية فكانت متروكة جانبا لوقتها عندما هدّده فرعون بالسجن.

فانتقل من الحجج القولية إلى الحجج الحسية الملموسة ضمن سلم حجاجي تصاعدي أربك حسابات فرعون الذي صار فريسة للتعارض والتناقض والاضطراب[1].

2. المنهج الوجداني:

يشغل هذا المنهج مساحة كبرى من الحوار والإثارة الوجدانية ليست مقصودة لذاتها بل عونا للعقل في السيطرة على نفسه وتمثل ثلاث آليات وهي:[2]

1.2.آلية الترغيب والترهيب والوعد والوعيد:

تعد هذه الآلية الأكثر استخداما بين الأنبياء والرسل في دعوة أقوامهم لأن أسلوب الترغيب والترهيب من ضمن أنجح الأساليب الحوارية وأبلغها تأثيرا في النفوس وأعظمها أثرا في الواقع، بشرط استعماله بشكله الصحيح وفق الضوابط.

2.2. آلية الرفق والرحمة والمحبة:

نلمسها في خوف الأنبياء على أقوامهم، وفي خطاب الله لأنبيائه في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعۡلَمَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ (التوبة:43).

3.2. التسامح:

هو الميزة الأساسية لأنبياء الله مع أقوامهم فهم يصبرون ويحتسبون ويصفحون رغم كل العراقيل والمعاناة نحو صبر يوسف على أذى إخوته، وتسامح محمد ﷺ مع كفار قريش حين قال:« اليوم أقول لكم ما قال أخي يوسف من قبل(قال لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين) اذهبوا فأنتم الطلقاء»[3].

---

(1) إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم –الموضوعات والمناهج والخصائص.ص130

(2) المرجع نفسه. ص131-140

(3) المرجع نفسه. ص141

3. المنهج الحسي التصويري:

يتمظهر في الصور الحسية التي تعود إلى الظواهر الكونية المحسوسة تارة، وتارة أخرى إلى تجسيد قضايا أخرى معنوية وتحويلها إلى صور حسية ومتحركة لتقريب الصورة إلى الذهن وليكون تأثيرها أبلغ في الوجدان.

1.3. آلية الوصف الحسي:

يعبر عنها بالمشهد التصويري الملموس والمتحرك انطلاقا من الوصف الحسي الدقيق للإنسان عن طريق نقل الحقائق والواقع الكوني لإقامة الحجة على المنكرين والمكذبين ودعوتهم للتفكر والتدبر في آيات الكتاب العزيز.

2.3. آلية التجسيد:

تعنى بالقضايا المعنوية التجريدية وفق آليات دقيقة إذ تحولها إلى صور حسية خيالية غير واقعية، فالمقصود بها:« تجسيد الصور المعنوية في الأصل في صور حسية حية»[1]. مثلما فعل إبراهيم حين نفى الألوهية عن الأصنام فجسّد المعنى في صورة تصويرية حسية ترتسم ملامحها وحركاتها في خيال قومه.

3.3. آلية التشبيه:

هي ضرب الشبائه والأنظار في قضايا معنوية بموضوعات محسوسة لأجل تحقيق أبلغ وأعظم أثر لها في النفس والوجدان كتشبيه خروج الأموات عند البعث بخروج النبات من الأرض البور الميتة بعد نزول المطر[2].

---

(1) إدريس أوهنا. المرجع السابق. ص146

(2) المرجع نفسه. ص149

آداب الحوار وشروطه:

يتطلب التعامل اليومي بين الناس ضبط علاقاتهم بما يتناسب واحتياجاتهم ويضمن تآلفهم على اختلاف أصولهم، فلا يمكن أن يحدث تواصل فيما بينهم إلا إذا التزم كل طرف بمبادئ معينة اتجاه الآخر، واحترم الشروط المتفق عليها بكل أمانة وعليه فللحوار آداب وشروط لابد من توفرها وأهمها[1]:

أ- **الإيمان بالله ورسوله**

ب- العلم: جعل الإسلام للعلم مكانة عالية ودرجة مرموقة وحث على طلبه واعتبره من أعظم العبادات. والمحاوِر الناجح يملك من العلم والمعرفة ما يمكّنه الإلمام بموضوع الحوار ومعرفة طبيعة المحاوَر ودقة تقدير لأولويات الحوار مع النظر إلى مآلاته واحترام مقاصده وضوابطه، وهذا ما يميّز العلماء عن غيرهم في اتخاذهم العلمية الرصينة لا الملفقة منهجا في مناظراتهم من أجل إظهار الحق بعيدا عن المغالطات والزيف والبهتان[2].

ج- العدل: يأمر الله تعالى بالعدل في كتابه العزيز لأنه أصل كل خير وصمام أمان لبقاء الأمم وأساس قيام الحضارات وازدهارها، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ (النحل: 90)، وتوفير العدل يسمح بالتقارب والتعاون ويبعد عن البغضاء والحسد والدمار.

د- حسن الخلق: هو الركيزة الأساسية لسمو الأمم وقيامها، يقول أحمد شوقي:

إِنَّمَا الأُمَمُ الأَخْلاقُ مَا بَقِيَتْ فَإِن هُم ذَهَبَتْ أَخْلاقُهُم ذَهَبُوا.

ويكتسي هذا الشرط أهمية خاصة لما يتضمنه من اعتراف بالآخر واحترامه وتقبل رأيه وتنقية الخطاب معه من كل ما يخدش كرامته، وبالتالي يتطلب نجاح الحوار مراعاة مجمل

---

[1] عقبة بن نافع ناصري: الحوار مع الغير، أهميته، أسسه وضوابطه.ضمن: الحوار الديني وقضايا التجديد في الفكر الاسلامي المعاصر.ص121، 122.

[2] إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم –الموضوعات والمناهج والخصائص– ص 26-28

الأخلاق الكريمة التي دعا إليها الإسلام فما كان رسولنا الكريم –عليه أفضل الصلاة والسلام– بالطعان ولا اللعان ولا البذيء، يقولﷺ : « إن من خياركم أحسنكم أخلاقا »[1].

أهداف الحوار:

إن الغرض الأساسي للحوار هو نبذ الاختلاف ونشر الألفة بين المتخاطبين والوصول إلى حالة الرضا والاتفاق حول القضايا المعروضة للنقاش من أجل الخروج بنتائج هادفة وذات قيمة عن اقتناع وتفاهم، وتتلخص غايات الحوار وأهدافه في النقاط التالية:[2]

1. إيجاد حل وسط يرضي جميع الأطراف.
2. البحث والتنقيب بغية تحقيق نتائج أفضل ما أمكن ذلك عن طريق الاستقصاء والاستقراء في تنويع الرؤى والتصورات.
3. الدعوة: بمعنى دعوة الآخرين وإقناعهم كالدعوة للإسلام والهداية أو الدعوة إلى الحق، قال تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴾ (طه: 44) فهنا أمر الله موسى وأخاه هارون –عليهما السّلام– باللين في التعامل مع فرعون حين بعثهما إليه لأن الحوار الهادئ مفتاح القلوب حين تحترم فيه القواعد والضوابط والآداب الرفيعة.

والله عز وجل يشترط اختيار أفضل الأساليب للتخاطب مع أصحاب الأديان الأخرى وعدم التعصب والغضب اتجاه الدعوة والدين لتجنب الخصام، والرسالة تكفيها قوة المنطق وثبات الحجة[3].

---

[1] إدريس أوهنا. المرجع السابق، ص29،30

[2] عقبة بن نافع ناصري: الحوار مع الغير، أهميته، أسسه وضوابطه.ص118،119

[3] حسن بن موسى الصفار: الحوار والانفتاح على الآخر. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.بيروت. ط2. 2012م ص 76،77

4. الوصول إلى الحق وترجيح أحد الآراء المطروحة تجنبا للخلافات وتقريب وجهات النظر حتى لا تحدث الفرقة والبغضاء والتضارب بين الأطراف استنادا إلى المقولة (واختلاف الرأي لا يفسد للود قضية).

5. بيان الباطل الذي عليه الخصم، والرد على الشبهات والطعون الموجهة ضد الحق (من أجل تبصرة الآخرين وإزالة الغشاوة على الباطل ليختار كل واحد الطريق الذي يسلكه كيف يشاء).

6. إظهار عزة الإسلام وقوة حجته تثبيتا له في قلوب المؤمنين.

7. من أغراض الحوار أيضا أن الله يبين نصرة أنبيائه وهلاك مكذبيهم في النهاية حتّى يعتبر الغير ويتأكد لهم تحقق العدالة الإلهية.

وعليه تكون « ثقافة الحوار دعوة إلى الاحتكام إلى العقل والحكمة، ومواجهة العصبيات المريضة والعقليات المغلقة، والآراء الشاذة، والمسائل المعقدة، والانفعالات السطحية التي تعرقل المساعي الحميدة، وتسكت الأصوات العاقلة، وتضيع المصالح المشتركة، وتعمق ثقافة العنف والتطرف والكراهية، والبغض والجهل، والتخلف والعنصرية والتعصب والصراع والاحتراب»[1].

وخلاصة القول إن الحوار منهج إنساني هذبته الشريعة الإسلامية ودعت إليه عبر كل الحضارات لتحقيق المنفعة العامة للأمة، وضمان التعايش في ود وسلام وتعاون دائم والدعوة إلى الحق بحكمة وعقلانية. فهو الوسيلة المثلى والضرورية لإحلال التفاهم، وتقوية التعاون بين النّاس خاصة بعد كسر حاجز المسافات بين الأقطار والمجتمعات بفضل انتشاروسائل التواصل وتعددها، وإحلالها في كل مكان زمان .

[1] عقبة بن نافع ناصري: الحوار مع الغير، أهميته، أسسه وضوابطه. ص 120

الفصل الثاني

الخطاب القرآني ونظرية الحجاج

- الخطاب القرآني والسردية
- الحجاج: مفاهيمه،خصائصه وآلياته

توطئة:

تعدّدت الخطابات بتعدد ميادينها لكن الخطاب القرآني يبقى أسماها فهو المعجز في لفظه، المتعبد بتلاوته المنفرد بمدلولاته، وله من الخصائص ما يؤهله لأن يكون خطابا حجاجيا بامتياز. ويتعلق تناول الخطاب القرآني بعدة جوانب منها الاهتمام بالمتلقي، وآلية السرد القرآني وما يرتبط به من عوامل الزمان والمكان، والجانب الإعجازي الذّي جسدته الوظيفة التواصلية الحوارية بالإضافة إلى الوظيفة الوعظية التوجيهية والفقهية.

ينتمي الحجاج كفرع معرفي إلى التداولية ويرتبط بالتواصل بشكل كبير إذ أصبح شأنا من شؤونه.

ينطلق الحجاج من مقدمات مسلم بها ويحتاج تقنيات خاصة تساهم في تحقيق الفاعلية الإقناعية. حسب ما قدّمه بيرلمان في مجال الحجاج.

يتمتع الخطاب القصصي بفضاء داخلي له مقومات وأسس يُشكّل الحوار عمودها في تحريكه لشخصيات القصة والمواقف والأفعال وردود الأفعال والظروف المصاحبة، فهو يحتل حيّزا كبيرا باعتباره منهجا ضروريا في القرآن الكريم. فالدلالات والمعاني التي يتضمنها الخطاب ليست بمعزل عن الظروف المنتجة بل هي وليدتها. والقرآن الكريم على الرغم من كونه محددا ببيئات زمنية وتديره شخصيات معيّنة إلّا أنه خطاب عالمي واسع صالح لكل زمان ومكان وهدفه الأسمى إصلاح الأمة.

المبحث الأول: الخطاب القرآني والسردية

مفهوم الخطاب القرآني:

أولا: الخطاب

لغة: «خَطَبَ فلانٌ إلى فلانٍ فخَطَّبَه وأَخْطَبَه، أَي: أَجابَه، والخِطابُ والمُخاطَبة: مُراجَعَة الكَلامِ، وقد خاطَبَه بالكلامِ مُخاطَبَةً وخِطَاباً، وهُما يَتخاطَبانِ ».[1] فالخطاب يعني الكلام المتبادل بين الأطراف. ويشترط التهانوي الإفهام في الكلام حتى يطلق عنه خطابا كما جاء في قوله:« الكلام الموَجَّه نحو الغير للإفهام. وقد يعبَّر عنه بما يقع به التخاطب، قال في الأحكام: الخطاب اللفظ المتواضع عليه. المقصود به إفهام مَن هو متهيّىء لفهمه...وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع، فإنّه لا يسمّى خطاباً» [2] أي أن الخطاب مرتبط بالكلام لدرجة التّقارب.

وردت كلمة الخطاب في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾﴾ (الفرقان:63).

وفي قوله تعالى:﴿ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾﴾ (ص:23).

اصطلاحا:

يقابل هذا المصطلح لفظ(Discours) باللغة الأجنبية « وتستعمل هذه الكلمة بعدد من الطرق المترابطة ولكن غير المتطابقة. فقد تشير إلى كلمات السرد أو نصه في مقابل القصة أو الحكي، وقد تشير أيضاً وعلى نحو أكثر دقة إلى تلك الجوانب التقويمية أو التقديرية أو الإقناعية أو البلاغية في نص ما، أي في مقابل الجوانب التي تسمّي أو تشخص أو تنقل فقط ».[3]

---

[1] ابن منظور: لسان العرب. ج135/4

[2] التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم.إشراف: رفيق العجم.مكتبة لبنان ناشرون.بيروت.ط1.1996م.ج749/1

[3] روبرت شولز: السيمياء والتأويل. ص 245

وفي قاموس (المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب) ورد أنّ الخطاب يحيل على أنّه نوع من التناول للغة وذلك بشكل أكبر مقارنة بإحالته على أنّه حقل بحثي محدد.وهذا الخطاب يدخل في سلسلة من التقابلات المحدِّدة لماهيته والتي تجعله يكسب قيمة دلالية أكثر دقة (خطاب/ جملة) ، (خطاب/ ملفوظ) ، (خطاب/ لغة) ، (خطاب/ نص) (خطاب/ سرد).[1]

فالخطاب بوصفه ملفوظا يشكّل وحدة اتصالية تتعلق بظروف الإنتاج ، وقد يتخذ من الجمل أساسا له ، فهذه الأخيرة هي من تُشكّل وحداته، وهو يتطلب توفر السياق الزمني والاستقبالي بحيث يتفاعل المتلقي مع هذا الملفوظ بالتأويل أو الجدل أو الحوار متأثرا بما جاء فيه.

إنّ لاختلاف مناهج الدّراسات اللّسانية الغربية تأثيرا على تطلعات الباحثين في زوايا النّظر لمفهوم الخطاب فمنهم من يراه من الجانب الشكلي في مقارنته له بالجملة شكلا وحجما، ومنهم من يصفه انطلاقا من استعماله(وحدة لغوية) وهناك من يصفه بالملفوظ. [2]

ويتضمن الخطاب أنواعا عديدة بحسب المعايير التّالية:

- الغرض منه(وظيفته) أو آليته المشغّلة فيوجد الخطاب الحجاجي والوصفي والسردي.
- موضوعه فيتضمن الخطاب الديني والسياسي والعلمي...
- معيار البنية داخل ما يسمى (الخطاب الفني) (الإبداعي، الأدبي) فتوجد القصة والرواية والشعر... [3].

بالإضافة إلى وجود تصنيفات أخرى كالمباشر وغير المباشر والتصنيف بحسب القناة التي تمرّره فيوجد المكتوب والشفوي، وعلى هذا ورد التعريف الآتي: « يعد خطابا كل ملفوظ/ مكتوب يشكل وحدة تواصلية قائم الذات».[4] وفي هذا التعريف إشارة لعلاقة التواصل

---

(1) دومينيك ما نغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب.ط1. 2008م.ص38-40

(2) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب.ص 35-37

(3) أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص العربية –دراسة في الوظيفة والبنية والنمط–منشورات الاختلاف. الجزائر. ط1 2010م. ص25

(4) المرجع نفسه.ص24

بالخطاب؛ لأنه القصد من وراء كل خطاب، يقول طه عبد الرحمن:«كل خطاب يضام قصودا أربعة، قصد التّوجه إلى الغير وقصد إفهامه ثمّ قصد الادّعاء وقصد الاعتراض».[1]

بينما اميل بنفنيست(Emile Benveniste) الرّافض لفكرة تقديم مفهوم للخطاب انطلاقا من الجملة فإنّه يضع تعريفا للخطاب مفاده أنّه: « الملفوظ منظورا إليه من زاوية آليات وعمليات اشتغاله في التواصل».[2]

تباينت مواقف الباحثين السيميائيين الغرب في تحديد طبيعة الفرق بين النص والخطاب هذا التّباين أدى إلى تداخل دلالة المصطلحين تارة، وتقاطع تلك الدلالة تارة، وتكاملها أحيانا أخرى. حيث تمثّل الموقف الأول في عدم التّمييز بين المصطلحين فهما مترادفان من وجهة نظر أغلب الباحثين، بينما الموقف الثاني يرى ضرورة التّمييز بينهما واستخدامهما بمعنى مختلف والسبب يعود لجملة من الفروقات تُمثّلها فئات من الباحثين مثل: روجارفاولر، ليتش وزميله شورت، ميشيل فوكو.[3] ولكل منهم وجهة نظره ومفاهيمه الخاصة.

يرى محمد العبد أنّ تشابك مصطلح الخطاب مع النّص يجعل من الاستحالة التفريق بينهما ومهما يكن من أمر، فإن هناك فروقا أولية ينعقد عليها الإجماع نظريا أبرزها:

- ينظر إلى النص في الأساس من حيث هو بنية مترابطة تكون وحدة دلالية. في حين ينظر إلى الخطاب من حيث هو موقف ينبغي للغة فيه أن تعمل على مطابقته.
- يحصل من ذلك القول بأن الخطاب أوسع من النص، فالخطاب بنية بالضرورة ولكنه يتسع لعرض ملابسات إنتاجها وتلقيها وتأويلها. ويدخل في تلك الملابسات ما ليس بلغة كالسلوكيات الحركية المصاحبة إيجابيا للاتصال.
- النص في الأصل هو النص المكتوب، والخطاب في الأصل هو الكلام المنطوق، ولكنّه يتلبّس بصورة الآخر على التوسع مثلا: الخطاب الروائي.

---

(1) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان. ص225

(2) عبد الواسع الحميري: الخطاب والنص – المفهوم– العلاقة– السلطة– مجد.بيروت– لبنان.ط2.2014م. ص91

(3) المرجع نفسه. ص122–127

- يتميز الخطاب عادة بالطول، وذلك أنّه في جوهره حوار أو مبادلة كلامية. بينما النّص يتمايّز بين القِصر(كلمة) وبين الطول (مدوّنة كاملة). [1]

ثانيا: الخطاب القرآني

ميّز الله تعالى الأمة الإسلامية واختارها لتحمل خطابه المقدّس الذّي ينفرد بخصوصية لا مثيل لها على الإطلاق وهو ما لاحظه علماء الإعجاز« أن النص القرآني لايخضع لخصائص أي جنس أو أي نوع قولي ولا لمعايير الكلام الاعتيادي».[2] فهو نص مكتوب تختلف كتابته عن الكتابة المألوفة، وله من الدوال والمدلولات ما لا يُعد ولا يُحصى ما يتبعه استنباط تأويلات لانهائية. وقد تعددت المصطلحات المرادفة للفظ القرآن منها: الفرقان الذّكر،الكتاب...لكن لفظ (القرآن) هو الأكثر تداولا.

ويعرّف القرآن في معجم التعريفات بأنّه الكلام« المُنَزّل على الرَّسُول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلًا متواترًا بلا شُبهة، والقرآن عند أهل الحق:هو العلم اللَّدُني الإجمالي الجامع للحقائق كلِّها».[3] فالقرآن إلهيُّ المصدر مُتصل بالواقع وهو المشرّع الأول لحياة البشر نزل عن طريق الوحي بلغة عربية فصيحة يفهمها الجميع، وكونه موجَّه لشتى الأصناف من المخاطَبين على مرّ العصور فإنّه يحمل غرضا تواصليا مُؤداه إقناع المتلقين.

من خصائص الخطاب القرآني البارزة قيامه على الثنائية (مقال/ مقام) الذّي يعني أنّ البحث عن معنى النص يكون من خارجه غالبا،وعلى ذلك تم الفصل بين(ظاهر/ باطن) العبارة القرآنية التي تحمل صورتها الباطنة المضمون المناسب في عبارة صحيحة. [4]

يتشكل الخطاب القرآني من عناصر أساسية هي: المرسل والمرسل إليه والرسالة والسياق، وهي العناصر المتضمنة في قصة موسى عليه السّلام.

---

(1) محمد العبد: النص والخطاب والاتصال.الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي.القاهرة–مصر.2014م.ص 10–11

(2) مؤيد آل صوينت: الخطاب القرآني. دراسة في البعد التداولي . مكتبة الحضارات.بيروت . لبنان . ط1. 2010م.ص 16

(3) الجرجاني: التعريفات.تح: محمد صدّيق المِنشاوي.دار الفضيلة.القاهرة.دط.2004م.ص 146

(4) مؤيد آل صوينت: الخطاب القرآني. دراسة في البعد التداولي . ص 15

-المُرسِل: هو الله عزّ وجلّ المخاطِب الأول المعجز في بديع خلقه لهذا الكون بكل ما يحتويه.

والرسل عليهم السّلام مخاطَبين ومخاطِبين وكان محمد ﷺ المبلغ الأول عن الله تعالى وذكرت صفاته بشكل واسع في القرآن الكريم.

-المرسَل إليه: المخاطَب هو: موسى عليه السّلام يتلقى من ربّه الأوامر والنواهي وهو بدوره يُخاطب قومه. والمخاطَبون في القرآن متعددون (ملائكة، رسل، مؤمنون، كافرون،...) وعلى ذلك تتنوع خطاباتهم بحسب حالاتهم.

-الرسالة: المحتوى أو الموضوع المراد نقله حيث تضمنت قصة موسى عليه السّلام ثلاث رسائل: تمثلت الأولى في الأمن والاستقرار من خلال العناية والمحبة الإلهية لنبيّه موسى عليه السّلام منذ ولادته إلى تكليفه، والثّانية هي إثبات وحدانية الله تعالى بإعمال العقل والتّدبر في كونه الفسيح ودعوة المعاندين لعبادته بإظهار المعجزات الخارقة والبراهين الصادقة. أمّا الرسالة الثالثة فهي الوصول إلى باطن الأمور عبر ظاهرها مجسّدة في العلم اللّدني الذّي أراد الله تعالى أن يكشف به بعضا من أسرار الغيب لنبيّه في رحلة تعليمية تربوية هادفة مع العبد الصالح.

-السياق: هو الإطار العام الذّي يحدث فيه الخطاب، بمعنى بيئة الكلام والظروف المحيطة به،له دور مهم في فهم الرسالة من خلال اختيار الاستراتيجية المناسبة لعملية الفهم. وينقسم إلى سياق لغوي وسياق مقامي. ومن المواضيع ذات الصلة بالسياق المقامي هي مناسبة النزول لأنّ معرفتها هي العامل المنظّم لحياة البشر فلولا بيانها لكان في هذه الحياة خلط كبير، فكُلٌّ يتصرّف بما يُمليه عليه هواه سواء تعلق الأمر بالعبادات أو السّلوكات العامة.

أسباب النزول: تنوعت الآيات بين ما نزلت إجابة لسؤال وبين ما نزلت إنكارا لفعل أو قول، وبين تلك المبيّنة للأحكام الشرعية، كما أنّ نزوله كان تثبيتا لقلب الرّسول ﷺ كأولِ متلقٍ كما جاء ذِكرُه عن سؤال سبب نزوله منجّما«...فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة كان أقوى للقلب. وأشد عناية بالمرسل إليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك إليه، وتجديد

العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز» [1] وعليه يتضح أنّ الخطاب القرآني يُراعي أحوال مخاطَبيه الزّمنية والنّفسية والثقافية والاجتماعية والظروف المحيطة بهم.

الحوار في الخطاب القصصي القرآني:

تتميّز لغة القرآن بحواريتها مجسّدة في أسلوبه البديع الذّي يتألق في تعابيره وصيغه الدقيقة التصوير المعبرة عن إعجازه في قالب فني جمالي لا نظيرله. وهذا مرده إلى مصدره الإلهي فالله عزّ وجلّ هو المحاوِر(المرسِل) الآمر بالدعوة عبر صلة حوارية مع رسوله، وهذه الصّلة تسودها الحيوية توجيها وتعضيدا للمرسَل إليه بواسطة القول(الوحي) وبالفعل الخارق فيعمل المرسَل إليه كوسيط مهمته تبليغ الرسالة إلى المرسَل إليهم.

وقد شكّل الحوار عنصرا أساسيا في معالجة مواضيع القصص، ويغلب عليه استعمال صيغة الفعل (قال) ومشتقاته (قل - قالوا...) مع إمكانية وجود حوارات غير مباشرة يوضحها السياق،فيكون الحوار عرضا سريعا تُروى فيه تفاصيل القصة كحوار موسى عليه السّلام مع بني اسرائيل في سورة البقرة كاشفا عن الفتنة بين موسى وقومه، أو يصفُ مشهدا كوصف موسى وأخيه هارون في قوله تعالى : ﴿ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ ۖ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿٩٤﴾ ﴾ (طه:94).

ويُختتم المشهد بطرد السامري من جماعة بني اسرائيل وتوكيل أمره لله عزّ وجلّ في قوله:﴿ قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ ۖ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِي ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴿٩٧﴾ (طه :97)

[1] الزركشي: البرهان في علوم القرآن.تح: أبي الفضل الدّمياطيّ. دارالحديث.القاهرة. 2006 م.ص 162

ويأتي الحوار بلون آخر هو: تفصيل الأمور نحو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ٢٣ ﴾ (القصص: 23).

حيث جمع الله تعالى كل جزئيات الحدث وصوّر المشهد مفصلا بين موسى والفتاتين بعد وصوله إلى مدين فهو حوار قصير صور المشهد بكامله في آية واحدة.

تتجلى أهمية الحوار في اشتغاله دور« واحد من العناصر المكونة للقصة أو المشهد بل يكاد يكون(محركا للأحداث، ومصورا للشخصيات، ومبلغا إلى الصراع، ومؤديا إلى الهدف، ومظهرا للمغزى) فهو موجود في كل قصة أو مشهد تعددت شخصياته ». [1]

ومن نماذج الحوار في القصص القرآني ما جرى بين الشخصيتين المؤمنتين موسى والخضر عليهما السّلام حيث تمّ عرض الأحداث الرّامية إلى التربية والتوجيه ليكشف المشهد عن صفة حميدة هي التواضع في طلب العلم. والعلم هبة من المولى يهبها لمن يشاء من خلقه فكان العرض بأسلوب الفعل الحكائي (قال) مصورا حالهما وهما يتحاوران، فركّز الوصف المشهدي في هذه الآيات على الحوار بين موسى وفتاه ثمّ بين موسى والخضرعليهما السّلام والانتقال بين المشهدين كان عن طريق الفعل الماضي(فوجدا) المسبوق بفاء السببية توضح أن نسيان الحوت كان بأمر الله تعالى لأجل العثور على الخضر إذ جعله الله دليلا على وجوده ووصفت الشخصية بالعلم الراشد(فأكد تفوق العبد الصالح بالعلم، وكشف على نواياه في الاستزادَة من هذا العلم). [2]

تنوعت الصيغ الحوارية في الخطاب القرآني وبُثت بصورة جمالية بارعة أضفيّ عليها عامل التشويق لتثري البنية السردية. فهي تصنع المشهد السردي وتنوعاته،وتبرز تحركات الشخصية المحورية في القصة وفاعليتها في سيرورة الأحداث.

---

[1] موسى سلوم عباس الأمير: الوصف في القرآن الكريم. ص263

[2] المرجع نفسه. ص 266، 267.

ما يميّز الحوار في القصص القرآني هو الانطلاق من الواقع وترك الفسحة للشّخصيات في التعبير عن مبتغاها بأسلوبها الخاص، وفرض نفسها بما تنتجه من خطاب وهذا من ضمن الوظائف المنوطة بالحوار. فالشخصيات تتحدث بلسانها بعيدا عن جو القص وعلى ذلك يأتي الحوار كقطعة مندمجة في السرد القصصي،ولعل هذه الوظيفة السردية تكون أهم وظائف الحوار، فبراعة الحوار السردي تنقل المتلقي إلى بيئة الحدث وتجعله يعيش في جو القصة العام من خلال المزاوجة بين الحوار والسردية الاستعراضية في نسج البنى السردية.[1]

هكذا كان مسعى الخطاب القرآني في توظيف الحوار«من أجل تجسيد الصورة الحقيقية المتحركة للتاريخ الرسالي، الذي يريد له أن يرتبط بالحاضر،في وحدة رسالية رائعة أو للقضايا الحيوية التي يريد القرآن الكريم إثارتها في حياة الناس وتعميقها في نفوسهم».[2]

تمظهرت وظيفة الحوار في القصة القرآنية باحتلاله الدور البارز في رصد الأحداث وتوصيلها بمسارها القصصي، فاخترق وقائع جديدة ونمّى الفعالية السردية.

المتلقي في الخطاب القرآني:

هو المرسَل إليه الذّي يتلقى الخطاب باعتباره هيئة شأنّه شأن المرسِل المتفاعل معه ويعد المحور الأساسي في الوظيفة الحجاجية وازداد الاهتمام به في العصر الحديث حيث يقول بيرلمان: « إن الجمهور اليوم...ليس مجرد جمهور استماع إلى خطيب يتحدث في ساحة عامة، وإنما هو جمهور القراءة، أي: هذه الشريحة الاجتماعية الواسعة من القراء ذوي الثقافات المختلفة، وما هم عليه من مستويات، مما يتطلبُ من الباثِّ للخطابِ الوعيُ لوظيفته».[3]

---

(1) أسامة عبد العزيز جاب الله: جماليات السرد القرآني في قصة ذي القرنين جماليات–دراسة سيميائية– مجلة علوم إنسانية.ع45. ص15

(2) محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن قواعده – أساليبه – معطياته. ص 232

(3) عدنان بن ذريل: في البلاغة الجديدة.دمشق.2004م.ص 4 (نقلاعن بلقاسم دفّة: استراتيجية الخطاب الحجاجي – دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية –مجلة المخبر.الجزائر.ع10.2014. ص500)

والمتلقي الحقيقي لا يشترط حضوره الجسمي لحظة إنتاج الرّسالة التّي تحتاج إلى باث ومتلق مثاليين « فالقارئ المثالي الذي يتصوره الروائي ويتوجه إليه بالكلام أحيانا ذو وجود مختلف عن وجود المتلقي الفعلي ».[1]

يرى بيرلمان أن إقناع المتلقي بوجهة نظر الباث (المُلزم بها من قبل الخطاب الحجاجي) كهدف أساسيّ في الخطاب الحجاجي لا يُعد مجرد تواصل عاديّ بل الأمر قائم على الفعل في هذا المتلقي الذّي من شأنه تحقيق تأويل محدّد للخطاب. وعليه فقط يعتمد نجاح العملية الحجاجية ومن ثمّ نجاعة الخطاب فالعلاقة بين الطرفين هي موجّه يعمل على قيادة الخطاب.

وفي اهتمام بيرلمان بالمتلقي ميّز تصنيفا شهيرا له تمثّل في المتلقّي الخاص والمتلقّي الكوني مؤكّدا أنّ هذين الأخيرين وباعتبارهما " موجّهين " يعيّنان نوع الخطاب الحجاجي « فالمتلقي " الخاص" باعتباره الهدف (la cible) في الخطابات التي ترمي إلى الإقناع يجعل هذه الخطابات تنزع إلى الإغراء والحمل على الإذعان أكثر من كونها ترمي إلى تحقيق الإقتناع الفكري بما تدافع عنه وتحتجّ له، في حين يجعل المتلقي الكونيّ أيّ خطاب حجاجيّ إقناعا فكريّا خالصا».[2]

وفيما يخص تلقي القرآن الكريم فإن له عناية فائقة كونه خطابا إلهيّ المصدر يأخذ في الحسبان أحوال مخاطَبيه وعليه فإنّ:« الشرع راعى في خطابه الجمهور من الأميين والخطابيين والجدليين، ولذلك جاءت التصورات والتصديقات والقياسات فيه مُجْراةً على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها».[3] أي: أنّ القرآن قد نزل ووضع في الحسبان التّفاوت في العقول المخاطبة(اختلاف قدرات الفهم) مع الالتزام بضوابط الشرع ومقاصده. إذ

---

(1) جان ماري كلينكنبرغ: الوجيز في السيميائيات العامة.ص37

(2) سامية الدريدي: الحِجاج في الشّعر العربي- بنيته وأساليبه- عالم الكتب الحديث.إربد-الأردن- ط 2. 2011م.ص33

(3) محمد مفتاح: التلقي والتأويل. مقاربة نسقيّة. الثقافي العربي. بيروت لبنان.ط1 . 1994م.ص123 وينظر: الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي. ص 18

أن التلقي بالنسبة للعالِم يختلف عنه بالنسبة للمتلقي العادي. وهكذا تتعدد أبعاد المعنى لتعدد القراء ومستوياتهم الإدراكية.

فالمتلقي أو المخاطَب هو عنصر فعال في العملية التواصلية بل يعد جوهرها وبه تتحقق الاستمرارية في تلقي الخطاب القرآني وتداوُله يقول الطبري بعدم جواز أن:« يخاطبَ جل ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولاً برسالة إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسَلُ إليه.لأن المخاطب والمرسَلَ إليه ، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه فحالهُ ـ قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعدَه ـ سواءٌ».[1]

من الواضح أنّ هناك أمورا تحكم علاقة المتلقي بالخطاب القرآني، وهي: [2]

أولا: يتمثل المتلقي في علاقته مع الخطاب في نوعين من الأفعال، فعل ناقص يتعلق بالمتلقي السلبي المكتفي بفهمه للخطاب كيفما يكون، وفعل تام يتجلى في المتلقي الإيجابي وهو المفسر والمؤول لما فهمه أي أنه ينتج خطاب فهمه للخطاب الأصل.

ثانيا: إن المتلقي في إعادة إنتاجه للخطاب إن تفسيرا وإن تأويلا، إنما من نقصه ينهل لا من تمام الخطاب، وإنه سيبقى دون تمامه ناقصاً، ولذا فإن صورة الخطاب الأصل ستكون في إدراكه لها، سبراً وفهماً ومعايشةً على مثاله نقصاً لا على مثال مرسله تماماً وكمالاً.

ثالثا: إن التفسير ناتج ثقافي، قائم على الممكن والنسبي، وحاصل في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها، لذا يكون مرهونا بشروط معينة، بينما الخطاب الأصل،كلام إلهي يتجاوز كل الشروط والظروف متقدما على مر الزمان.

جاء النص القرآني بلغةٍ خاصةٍ ومميّزةٍ في تراكيبها ودلالاتها، ما يعجز اللّسان البشري عن الإتيان بمثله. وسيبقى نصاً مفتوحاً خالدا تتدارسه الأجيال المتعاقبة بحسب مرجعياتها الثّقافية.

---

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تح:محمود محمد شاكر.مكتبة ابن تيمية.القاهرة .ط2. ج 11/1

(2) منذر عياشي: اللسانيات والدلالة. مركز الإنماء الحضاري. سوريا.ط2. 2007م. ص128، 129
(نقلا عن مؤيد آل صوينت: الخطاب القرآني – دراسة في البعد التداولي– ص18،19)

إنّ قراءة النص وتأويله هي غير إدراك معناه اللغوي، وبذلك يتضمن عددا من القراءات والمفاهيم والتأويلات(إن صح القول) التّي ستتحول إلى قراءات مفتوحة مما استنبطه القارئ مشفوعة بما تَفيض به خلفية المخاطب الذهنية. فسيرورة القراءة تُلزم المتلقي بـ« الانتقال عبر وجهات النظر والمستويات الدلالية المختلفة التي تمنحها إياه الأجزاء النصية المتتالية باستمرار أثناء القراءة، وتدفعه إلى تنسيقها في تشكيل دلالي متناغم ومتماسك ».[1]

يرى إيكو أنّ للتأويل شكلين (نموذجين) أطلق على الأول التأويل المتناهي «أي التأويل المحكوم بغاية بعينها».[2] فهو يخضع لمحدودية الزمان والمكان. ويستخلص إيكو من ذلك

« إن التأويل ليس فعلا مطلقا، بل هو رسم لخارطة تتحكم فيها الفرضيات الخاصة بالقراءة،وهي فرضيات تسقط، انطلاقا من معطيات النص، مسيرات تأويلية تطمئن إليها الذات المتلقية».[3] بينما الثاني هو التأويل اللامتناهي عبّر عنه بأنّه متاهات بلا غاية وإنّما«غايته الوحيدة هي الإحالات ذاتها».[4] فالتأويل اللامتناهي يعني صحة جميع الأفكار حتّى المتناقضة فيما بينها، وكل الإحالات ممكنة حتّى ولو أدت إلى إنتاج مدلولات عشوائية فالإحالات تتّصف بالحرية والعفوية ولا تحكمها أية غاية ولا تسير نحو أي مدلول بذاته.[5]

وفهم قصدية النّص يتطلب ميكانيزمات خاصة يوظفها المؤول في ظل سياق استقبال مشترك مع البّاث. وغاية هذه القصدية إنتاج قارئ نموذجي له تخمينات صحيحة تحتاج لتطبيق استراتيجية سيميائية إذ« إن التعرف على قصدية النص هو التعرف على استراتيجية سيميائية ».[6]

وقد أولى أمبرتو إيكو اهتماما كبيرا بقارئ النص لأن لكل قارئ مستوى وتفكيرا ومرجعية تختلف عن سواه، وهو ما يفرز تنوع الصيغ التعبيرية الناجم عن تعدد القراءات.

---

(1) مؤيد آل صوينت: الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي. ص17

(2) أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ص 13

(3) المرجع نفسه. ص11

(4) المرجع نفسه. ص 12

(5) المرجع نفسه. ص 14

(6) المرجع نفسه. ص 78

فالقارئ يقوم بتأويل الرسالة عن طريق فك شفراتها وسد الثغرات بما يناسب من الصيغ لبناء النص مع مراعاة انسجامه وفقا لمقام الخطاب وحفاظا على التماسك النصي. وبهذا يشارك المتلقي في إعادة إنتاج النص ليتحقق التواصل الناجح بين الطرفين.

هكذا يُستنتج أن عملية التلقي تتطلب دراية وفهما جيّدا للنص تأويلا واسترجاعا لاستجلاء المعنى وللسّياق المقامي أثره البالغ في عملية التأويل.

السردية في القرآن:

جاء في تعريف السرد بأنّه « نشاط سيميائي يقوم بتمثيل أحداث.وسيلته هي القصة وبداخلها يمكن أن نرى العلامة».[1] وهذه العلامة تتميّز بشدة تعقيدها.

ويعرفه حميد لحميداني: « السرد هو الكيفية التي تُرْوى بها القصة...والقصة لا تتحدد بمضمونها فقط، ولكن أيضا بالشكل أو الطريقة التي يُقَدَّمُ بها ذلك المضمون».[2] أي أنّه يُشكل القناة التي تصل بين السارد والمسرود له لأن بنية القصة تستلزم التواصل. هذا الأخير الذي تُعد نظريته« إحدى الخلفيات المنهجية التي أثرَتْ السردية.وكان الاهتمام بالتواصل الخارجي بين النصوص الأدبية والمتلقّين مثار عناية رواد نظرية التلقّي ».[3] بمعنى أن فهم أهمية السّردية في تحليل النصوص مرتبط بنظرية التلقي بنوعيها الداخلي والخارجي .

والسرد كمبحث نقدي جديد ازدهر ونما إذ أنّه « بصدور كتاب جيرار جنيت "خطاب السرد" في عام1972. اعترف بالسردية بوصفها مبحثا متخصّصا في دراسة المظاهر السردية للنصوص بأنواعها كافة، وفي هذا الكتاب جرى تثبيت مفهوم السرد، وتنظيم حدود السردية».[4]

والبنية السردية للخطاب تتشكل من تضافر كل من: الراوي(ضمير أو يتوارى خلف صوت)، والمروي كل ما يصدر من الراوي (يتمثل في المادة الخام "المحتوى" والانتظام

---

[1] جان ماري كلينكنبرغ: الوجيز في السيميائية العامة. ص161

[2] حميد لحميداني: بنية النص السردي.المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء.1993م.ص46

(نقلا عن أسامة عبد العزيز جاب الله: جماليات السرد القرآني في قصة ذي القرنين. ص3)

[3] عبد الله إبراهيم: السردية، التلقّي والاتصال، والتفاعل الأدبي . مجلة ثقافات. جامعة البحرين.ع14.2005م.ص108

[4] Genette, Narrative Discourse, p25(105 .ص الادبي والتفاعل والاتصال، التلقّي السردية، عن نقلا (

الخطابي في سياق البنية السردية"التعبير") وقد ميّز جاتمان بين القصة والخطاب، فالقصة « هي سلسلة الأحداث وما تنطوي عليه من أفعال ووقائع وشخصيات محكومة بزمان ومكان والخطاب وهو التعبير عن تلك الأحداث ».[1] والمروي له متلقي الرسالة، والاهتمام بهذا الأخير هو ما جعل البحث في البنية السردية أكثر موضوعية.

إن وجود الأركان السابقة مكتملة يزيد من تسهيل الفعالية الإبلاغية السردية، والعلاقة القائمة بين هذه الأركان أو المكونات ضرورية لأن اتحادها هو من يعطي لها أهميتها وتكاملها لأن« التضافر بين تلك المكونات، ضرورة ملزمة في أي خطاب سردي».[2] فلكل مكون دور يمارسه على حده تنسيقا مع بقية المكونات.

وفي علاقة تجمع الخطاب بالسرد يقول جينيت: «وما نسميه خطابا يدعى عادة السرد(narration). وداخل هذا الاصطلاح المعقد نحدد السردية (narrativité) بأنها: الخصائص التي تجعل ملفوظا ما قابلا للتعرف عليه كقصة». [3] أي يعتبر السردية محتواة في السرد حين يتعلق الأمر بالقصص، و« المحكي خطاب شفوي أو مكتوب يعرض حكاية؛والسرد هو الفعل الذي ينتج هذا المحكي ».[4]

ويرى جان ماري كليكنبرغ أنّ القصة هي نموذج ، بتعبير آخر: [5]

–هي ظاهرة سيميائية لا ترتبط بأية منظومة خاصة: فهي تحيل على تمظهرات لغوية (حكاية خرافية،كتاب تاريخ،...)، كما أنها توجد في الأنظمة غير اللغوية (المسرح، السينما الصورة...).

---

(1) عبد الله إبراهيم: السردية، التلقّي والاتصال، والتفاعل الأدبي.ص 106

(2) المرجع نفسه. ص 106

(3) جان ماري كلينكنبرغ: الوجيز في السيميائية العامة.ص 164

(4) جيرار جينيت وآخرون: نظرية السرد. من وجهة النظر إلى التبئير. تر: ناجي مصطفى.منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي. الدار البيضاء. ط 1.1989م.ص97

(5) جان ماري كلينكنبرغ: الوجيز في السيميائية العامة.ص161، 162

– تتعالى على كل الأجناس: بتواجدها في المحادثة اليومية والأغنية الشعبية والأوبرا...وتواجدها في الأجناس التي لا يبدو عليها تضمنها للسرد كالبرهنة العلمية(الانتقال من خطأ السابقين إلى اكتشاف الحقيقة) والإشهار والمشروع السياسي وغيرها من الأجناس.

القصة في نظر كليكنبرغ تتشعب وتتميّز وتتواجد في كل الأنظمة فهي ليست محصورة في الطابع الروائي الاعتيادي المؤلوف.

يتجلى السرد في الخطاب القرآني بفعل القص والحكي لقصص الأنبياء والرسل والأمم الغابرة فهو ينقل الأحداث ويصف الحياة في إحاطة كلية بتخوم الحدث، ويروي الوقائع والحوارات بأسلوب راق محكم الطرح في تناوله للمواضيع القصصية المختلفة. فمنها ما جاء مجملا ومنها ما جاء مفصلا موزعا على سوره المدني منها والمكي. يقوم السرد بوصف سلوك الشخصيات المتفاعلة والعلاقات القائمة بينها في ظل السياق الزماني والمكاني ليبرز أخلاقهم وقيمهم ونمط معيشتهم وطقوسهم وحياتهم الاجتماعية والحضارية .

إن للسرد أهدافا فنية وإعجازية من توظيفه للتقنيات الحجاجية والأساليب البلاغية بغية التأثير في المتلقي، فالخطاب القرآني يحتكم إلى الصرامة ولا مجال للعشوائية فيه ولا توظِف سلطته إلّا ما له قدرة توصيلية وتأثيرية «اعتمدت السردية القصصية القرآنية إلى حد كبير الحوار، من حيث الوظيفة، فهي سردية استعراضية وإخبارية في الآن نفسه، والحوار فيها يقوم أيضا بمهمة الإخبار والعرض معا، وتزاوج الإخبار، والسرد الحواري في بناء القصة، أكسب النص القرآني في عامته رجاحة اخبارية مباشرة، بالنظر إلى طبيعة السياق فمتى كان السياق حواريا كان التعبير فيه موقفيا، إذ تصريحات الشخصية أو الشخصيات تذيع الحدثية،...ومتى كان السرد خارجيا، كان الكشف مشهديا، قيمته الإفصاحية مشروطة بزاوية الرؤية، أو بوجهة التناول، إذ ما تومئ إليه مادة الخطاب العرفية (الدوال اللغوية)، هو الأفق الحيوي الذي تريد السردية أن تشد إليه ذهنية المتلقي».[1]

[1] سليمان عشراتي: الخطاب القرآني– مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي– ص 211

فنية السرد القصصي في القرآن:

وظائف السرد:

هي الوظائف التي يقوم بها السارد بينما تقوم الشخصية بوظيفة الفعل داخل الخطاب.وحدد جيرار جينيت خمس وظائف للسارد على النحو الآتي: [1]

1) الوظيفة السردية: وهي محايثة لكل محكي.
2) وظيفة التوجيه.
3) وظيفة التواصل.
4) وظيفة الشهادة(السارد يشهد بصحة الحكاية).
5) الوظيفة الايديولوجية:السارد يفسر الوقائع انطلاقا من معرفة عامة.

بهذه الوظائف التي قد تتداخل فيما بينها يسعى السارد إلى التواصل مع المتلقي بالتأثير والإقناع تاركا له فسحة ملء الفراغات. فيعمل على تأويل الخطاب وفهمه وفق قدرته وكفاءته التواصلية.

يتميّز السرد في الخطاب القرآني عن غيره من الخطابات السّردية الأدبية لأنّ مصدره يحيل إلى الخالق عزّ وجلّ فهو السارد المحرّك للمسرود بإرادته وقدرته التي فاقت البشر ضمن وعيه المسبق وعلمه السابق فهو العليم الحكيم الذّي يسعى إلى الكشف عن عقيدة التوحيد في كتابه كتاب الدعوة والتشريع فهو ليس بكتاب قصصي محض وإنّما تم فيه عرض نماذج لقصص أمم سابقة في إطار الدعوة إلى الإيمان امتثالا بمحاسنها أو ابتعادا عن مساوئها.

الزمن السردي:

يرتبط زمن السرد بجملة من العوامل والعلاقات التي يحتكم إليها من ضمنها: السياق زمن الخطاب والتلقي، والمسارات السردية.

وينقسم زمن السرد إلى ثلاثة نماذج هي:

---

[1] جيرار جينيت وآخرون: نظرية السرد –من وجهة النظر إلى التبئير–ص101،102

أ- السرد اللاحق: وهو الأكثر انتشارا. تروى فيه الحكاية بعد وقوعها.فهو يتعلق بالزمن الماضي، يتطلب هذا النموذج إجابة عن التساؤلات: من يحكي؟ متى؟ أين؟.

ب-السرد السابق أو الاستباقي: الذي يتم قبل بداية الحكاية. يوجد في النصوص الأخروية.

ج- السرد المزامن: الذي يتم متزامنا مع الحكاية.

ويضيف جينيت إلى هذه النماذج نموذجا رابعا يسميه(السرد المتداخل)، وهو مزيج من السرد اللاحق والسرد المزامن. [1]

إذا يتعلق زمن السرد بوقت حدوث الوقائع والسياق وسيرورة الأحداث بين ماض وحاضر ومستقبل. وكأنّ العملية السّردية تتميّز بالحركة والثّبات حسب النماذج السابقة.

يقول سليمان عشراتي في مؤلفه: « إن السردية الزمنية القرآنية تصاعدية في الأغلب ذات منطلقات حيوية لأنها تباشر الحدث ضمن شروط موضوعية مكتملة، ومعطيات جدلية جاهزة، خاصة على مستوى الفاعلين (الرسل والأنبياء والمعاندين) فهؤلاء الفاعلون غالبا ما يوردهم السياق القصصي في زمنية النضج، والاكتمال، على أن السرد يعرض أحيانا، طفولة الفاعل أو شبابه ». [2] ويضيف قائلا إنّ السردية القرآنية هي ذاتها« حدث زمني، من حيث نظام حركتها اللامحدود، فهي تلتفت، وتستطرد، وتقطع، وتوصل... فالزمنية السردية القرآنية تدمج المطلق والغيبي في منطقها، وتجعل من الفضاء النصي إطارا تتأصل فيه إرادة علوية تدير الوجود، وتسوق مؤسّساته السردية في اتجاه متحرك، متوثب، يطوي المكان، ويربط الحسي الأرضي، بالروحي السرمدي، إقرارا للوحدانية ». [3]

يشكّل الزمن أحد أبرز مقومات القصص القرآني لأنّه يُمكّن القارئ من تكييف النص القرآني مع المعطيات الفكرية والحضارية والمعرفية المستجدة في كل عصر، فالسرد الزمني ينقل القارئ من الماضي إلى الحاضر باستعمال الصيغ والقرائن المناسبة كالأفعال والحروف حسب مقتضيات السياق أين يحدث الإنسجام العقلي والحسّي مع أحداث القصة.

---

[1] جيرار جينيت وآخرون: المرجع السابق.ص 122،123

[2] سليمان عشراتي: الخطاب القرآني- مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي- ص104

[3] المرجع نفسه. ص 216

المكان في السرد القرآني:

في مقابل الزمان يحتل المكان أهمية كبيرة في الخطاب القصصي القرآني، باعتباره الحيّز المادي الذّي ينمو فيه الإنسان ويعيش ويحيا ويموت، وهو ما يُشعره بالانتماء والوجود والاستقرار ومن ثمّ نشوء علاقة تكامل بين المكان والإنسان. وللمكان في السرد القرآني ما يُميّزه فهو يُشخص العالم الرّباني الغيبي المسيِّر للكون، وتتجاوز حيويّته إلى الأبعاد ما وراء السردية إذ أنّ دوره يرتبط بالمنظومة الاجتماعية الشّاملة لجميع المظاهر الحياتية المجَسّدة في القصة. فالزمنية والمكانية القرآنية هما قيمتان إحاليتان دلالتهما تمثيلية « توعز بمعادلة مبدئية، تغدو بمقتضاها الإحالة جدلية بين الله وتجلياته الكونية ».[1]

فالمكان يؤصل لبنية القصة، ويمكن تقسيمه إلى مكان طبيعي (البحر، الجبل) ومكان إنساني (البيت، المدينة) وغير ذلك من التقسيمات. كما يتضمن المكان قيما مختلفة منها الوصفية(ذكر المكان، وأهله، ومواصفاتهم...) والتعبيرية ضمن السياق التوجيهي للقصة في شموليتها، وقيمة وظيفية (وظيفة البحر ذي البعد الغيبي في قصة موسى عليه السّلام حين احتضن موسى الرضيع هو نفسه البحر الذّي أهلك عدوه. فقد أخذ هذا المكان دوران فكانت له وظيفة تضادية إيجابية–سلبية).

لقد كان للمكان حضوره المكثف في الخطاب القرآني (مكة، الجنة، النار، الكهف الأرض، السماء، الظل، الجبل، القرية، الصخرة...) بما يتناسب وملازمة الفعل السردي في رصد المنعطفات والملابسات عبر فضاء مكاني مديد.

[1] سليمان عشراتي. المرجع السابق. ص 216

المبحث الثاني: الحجاج: مفاهيمه، خصائصه وآلياته

مفهوم الحجاج:

لغة: يُعرّف ابن منظور الحجاج بقوله: «حَاجَجْتُه أُحَاجُّه حِجَاجًا وَمُحَاجَّةً حتى حَجَجْتُهُ؛ أي غَلَبتُه بالحُجَج التي أَدْلَيْتُ بها... والحُجَّةُ: البُرْهان؛ وقيل الحُجَّةُ مَا دُوفِع به الخصم، وقال الأزهريُ: الحجة الوجه الذي يكون به الظَّفْرُ عند الخصومة.وهو رجل مِحْجَاجٌ أي جَدِلٌ، والتَّحَاجُ: التَّخَاصُمُ، وجمع الحُجَّةِ: حُجَجٌ وَحِجَاجٌ وَحَاجَّهُ مُحَاجَّةً وَحِجَاجا: نَازَعَهُ الحُجَّة»[1].

يوحي مصطلح (الحجاج) إلى الخصام والمنازعة بغية الانتصار للرأي وهو نفس التوجه المتبنى في المعجم الوسيط في تحديد مفهوم الحجاج «غلبه الحُجَّة، يقال حاجَّهُ فَحَجَّهُ... (حَاجَّهُ) مُحاجَّةً، وحجاجًا: جادله...(الحجَّة): الدَّليل والبُرهان»[2].ويعرف الجرجاني الحجّة بقوله: «ما دلَّ به على صِحَّة الدعوى، وقيل الحُجَّة والدليل واحد».[3] بمعنى وجود اتفاق على تعريف الحجة بأنّها دليل وبرهان لمواجهة الخصم والظفر بالغلبة.

اصطلاحا: يمكن تعريف الحجاج بأنّه إجراء أو آلية يلجأ إليها المُحَاجِج من أجل دعم موقفه والتأثير على الآخر وهو المصطلح المقابل لـ (Argumentation) باللغة الأجنبية فهذا المفهوم الذي يحتفظ بمكان لدراساته جذريا في الحقل الذي يسمى بـ (علوم التواصل) وهذا النظام الجديد يهتم بكل ما يتعلق بتركيب ونقل الرسائل مثلما يهتم بدلالاتها الاجتماعية في سيرورتها[4]، أي أنّ الحجاج يندرج ضمن ما يعرف بالسلوك. وفي تعريف آخر الحجاج

---

(1) ابن منظور: لسان العرب. ج54/3

(2) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط. مكتبة الشروق الدولية. مصر. ط4. 2004م.ص 156،157

(3) الجرجاني: التعريفات. ص 73

(4) Philippe Breton: l'argumentation dans la communication.3eme,éd: repères. p07

هو«عملية عرض دعاوي تتضارب فيها الآراء مدعومة بالعلل والدعامة المناسبة بغية الحصول على الموالاة لإحدى تلك الدعاوي».[1]

من مفاهيمه أيضا« الحجاج جنس خاص من الخطاب، يبنى على قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطا منطقيا، قاصدا إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية».[2] يعني أنّ الحجاج يمثّل عملية تواصلية.

الحجاج في القرآن:

يُعد الخطاب القرآني خطابا حجاجيا بامتياز كونه يهدف إلى الإقناع والتأثير فهو الدستور المرجعي المؤسس على الأحكام التشريعية التي تعمل على تنظيم الحياة الإنسانية بعدما أخذ مكانته المستحقة حينما أحدث تحولا فكريا وحضاريا قاطعا بذلك الصلة بالأعراف السائدة والتعاليم والثوابت المغروسة بالعقول البشرية فيما مرّ من الزّمن، ولذلك كان ولا زال القرآن أسمى خطاب لغوي يدعو إلى الإيمان بالله عز وجل وتوحيده معتمدا أضربا حجاجية متنوعة تمتاز بالطابع الإقناعي الذي يبهر العقول ويستميل القلوب ويغيّر السلوك.

فما يكتسبه القرآن من مضامين وخصوصية إعجازية ووفرة معطيات هو ما «جعله خطابا حجاجيا، وما جعل الحِجَاج يصيب كثيرا من العناصر اللغوية فيه مثل الكلمات والتراكيب والصور، وهي تتكرر فيه تكرارا جعل منها خصائص أسلوبه المميزة»[3].

يحاور القرآن البشر على اختلاف مرجعياتهم واعتقاداتهم فهو يحثهم على ترك الجدال الفارغ الذي لا جدوى منه، فالقرآن ينير العقول ويدعو للعمل والتدبر في الكون الفسيح بما يثيره من براهين وحجج عقلية تعصف عناد الكافرين وتؤثر عليهم للتخلي عن تصوراتهم

---

[1] محمد العبد: النص والخطاب والاتصال. ص147

[2] المرجع نفسه. ص147

[3] عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. دار الفارابي. تونس.ط1. 2001م.ص40،41

والعدول عن مواقفهم، ولذلك يرى ابن عاشور: « إنّ الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان ونبذ العبادة الضالة وإتباع الإيمان والإسلام وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم، وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة»[1]، أي أنّه يسعى إلى تغيير الحال التي آل إليها المجتمع فكان «القرآن كتاب "إصلاح" بمعنى أنه يرمي إلى تغيير وضع قائم فإذا كان ذلك كذلك كان القرآن حجَاجًا ولا مراء، إذ من تعريفات الحجاج أنه "عمل غرضه دائما أن يغير وضعا قائما"»[2].

فقد ارتبط الاهتمام بالحجاج باجتهادات المفسرين في البحث عن معاني القرآن. لأن في جلاء معانيه إقناعا لمتلقيه، واستنباط لأحكامه الشرعية المنظمة للحياة الاجتماعية وفقا للكتاب العزيز والسنة النبوية.

ومن صور الحجاج في القرآن الكريم ما جاء في قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٦٥ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٦٦ ﴾ (آل عمران: 65-66). وَيفسّر الزمخشري هذه الآية بقوله: «زعم كل فريق من اليهود والنصارى أن إبراهيم كان منهم، وجادلوا رسول الله ﷺ والمؤمنين فيه قيل لهم: إن اليهودية إنما حدثت بعد نزول التوراة، والنصرانية بعد نزول الإنجيل، وبين إبراهيم وموسى ألف سنة وبينه وبين عيسى ألفان، فكيف يكون إبراهيم على دين لم يحدث إلا بعد عهده بأزمنة متطاولة؟ (أفلا تعقلون): حتى لا تجادلوا مثل هذا الجدال المحال»[3].

---

(1) الطاهر بن عاشور: التحريروالتنوير.ج81/1

(2) عبد الله صولة: الحجاج في القرآن.ص43

(3) الزمخشري: الكشا ف.ج567/1

وهذا يثبِت حجاجية الخطاب القرآني عبر أساليبه القائمة على الجدل الممارس من طرف الشخصيات المتخاصمة، ويَكمُن دور القرآن في إقناع المتلقي والتأثير عليه بصدق القول وقوة الحجة.

إذا كان للحجاج النصيب الوافر من الوجود في القرآن الكريم لما أثبتته عناية المفسرين والأصوليين وسواهم من الدارسين ممّن كان لهم شرف خدمة كتاب الله العزيز أين تحدّثوا بالتفصيل والتثمين لأهمية الحجاج ومفاهيمه وخصائصه في الذكر الحكيم الذي تتداوله الدراسات والأبحاث الأصلية والمعاصرة.

نظرية الحجاج:

تعود جذور نظرية الحجاج في العالم الغربي إلى الارتباط بالفكر الفلسفي من أفلاطون إلى أرسطو، هذا الأخير كانت بلاغته بمثابة المرشد لثقافة الحجاج لأنّه تم تناول الحجاج داخل البلاغة واعتبرت تلك الفترة فترة النضوج. وقدعاصرت كبار الخطباء الذين اشتغلوا على معايير الخطاب الإقناعي[1] فأرسطو انطلق من مفهوم الخطابة، وهي في نظره «صناعة مدارها إنتاج قول تبني به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش بمعنى أنها علاقة بين طرفين تتأسس على اللغة والخطاب».[2] وانطلاقا من هذا الموروث أو الحجاج الأرسطي الذّي يُعد بحق بؤرة النّظرية الحجاجية المعاصرة تطوّر الحجاج عند اللغويين الغرب المحدثين.

فمِن خلال التّصور القديم للحجاج ظهرت جهود ومساهمات جليلة قدّمتها المدارس المعاصرة لتطوير هذا المفهوم « ومما تمخض عن هذه الجهود إعادة النظر في البلاغة اليونانية القديمة وقراءتها قراءة جديدة، يوظف فيها ما توصلت إليه اللسانيات المعاصرة والمجالات الإنسانية الحافة بها توظيفاً يأخذ في الاعتبار خصوصيات الدرسين اللغوي

(1) فيليب بروتون وجيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج. تر:محمد صالح ناحي الغامدي.مركز النشر العلمي.المملكة العربية السعودية.ط1. 2011م.ص 18

(2) حمّادي صمود وآخرون: أهم نظريا ت الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.ص 12

والأدبي الفني».[1] اكتست مفاهيم البلاغة التقليدية مظهرا يُمثّل طرحا جديدا أرسى دعائمه الرافد المعرفي « وقد عبّر العنوان الفرعي "البلاغة الجديدة " لكتاب بيرلمان"مصنف في الحجاج" عن هذا التوجه العام الذي يروم جعل البلاغة علمًا مستقبليًا هدفه - أو على الأصح، أهدافه- تطوير المجتمع وتحليل مختلف الخطابات عن طريق الوقوف على خططها الحجاجية المتأسسة عليها».[2] فمن خلال هذا الرافد المعرفي عرف الحجاج اهتماما بالغا من طرف الباحثين المحدثين على المستويين الغربي والعربي.

أ-على المستوى الغربي:

تعددت الدراسات التي تناولت مفهوم الحجاج وأهمها:

1) الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا (Perelman et Tyteca):

يُعد مصنف بيرلمان وتيتيكا الانطلاق الفعلي لدراسة مقومات الخطاب الحجاجي.هذا المؤلف المُعنون بـ "Traite de L argumentation" والذي ظهر سنة 1985م شكّل منطلقا جديدا وأساسا في علم الخطابة الجديدة، يعرّف المؤلفان الحجاج من حيث موضوعه وهو« درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم».[3] ويرى بيرلمان في محاولته المطابقة بين نظرية الحجاج والبلاغة بقوله: «...إن غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يُطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحِجاج مَا وُفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب(إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُفق على الأقل في جعل السامعين مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة ».[4]

---

(1) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة– بحث في بلاغة النقد المعاصر– دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت . لبنان .ط 1. 2008م. ص 101

(2) المرجع نفسه. ص 102

(3) المرجع نفسه. ص107

(4) المرجع نفسه. ص107-108

وحدد بيرلمان خمسة ملامح رئيسية للحجاج:

1- أن يتوجّه إلى مستمع.

2- أن يعبّرعنه بلغة طبيعيّة.

3- مسلّماته لا تعدو أن تكون احتماليّة

4- لا يفتقر تقدمه(تناميه) إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.

5- ليست نتائجه ملزمة[1]

من خلال هذه الملامح يتبيّن أن تصوره للحجاج يرتبط بمعطيات خاصة بالمحاجج والمقام الذّي جرى فيه الخطاب وأن المستمع يُشكّل عمود العملية الحجاجية الهادفة إلى إقناع الآخر.

2) الحجاج عند انسكومبر وديكرو(Anscombre et Ducrot):

يعود ظهور نظرية الحجاج إلى صلتها بنظرية الأفعال اللغوية لمؤسسيها أوستن وسيرل بفضل ما قام به ديكرو من تطوير لأفكار وآراء أوستن -على وجه التحديد-من خلال إضافته لفعلين لغويين: فعل الإقتضاء، فعل الحجاج. وبالتالي نشوء« نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها: (إننا نتكلم عامة بقصد التأثير)». [2] فالحجاج بالنسبة لهما يكمن في اللغة ذاتها وأن له وظيفة توجيهية للخطاب.

يذهب الباحثان من خلال مؤلَفِهما المشترك (الحجاج في اللغة) إلى القول بأن الحجاج هو تقديم المتكلم قولا أو أقوالا (ق1) يفضي إلى التسليم بقول أوأقوال أخرى (ق2)، وعليه

---

[1] سامية الدريدي: الحِجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه..ص27،28

[2] أبوبكر العزاوي : اللغة والحجاج. منتديات سور الأزبكية.الدار البيضاء.ط1.2006م.ص 14

يعرفان الحجاج بأنّه« إنجاز لعملين هما عمل التصريح بالحجّة من ناحية وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى. سواء كانت النتيجة مصرّحًا بها أو مفهومة من ق1 ».[1]

3) الحجاج عند ميشال ماير (Michel Meyer):

الحجاج في نظره لا يتّصل بضرب معين من الخطابات بل يشمل جميع أنواع الخطاب وكل نص يقصد منه حمل المخاطَب على تبني مواقف معيّنة. ويركز ماير على قضية التساؤل والمساءلة حيث يرتبط بالمساءلة إثارة سؤال يتولد عنه نقاش الذّي بدوره يولد حجاج.

ويتميّز ماير باتباع المنهج الفلسفي الابستيمولوجي في كل آرائه المتعلقة بالبلاغة واللغة، والحجاج الذّي يعرفه بقوله:« الحِجَاج هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيه». [2] فالأمر عنده مرتبط بالثنائية سؤال/ جواب. ومن ثَمّ يُوظّف ماير مفهومين أساسيين في الحجاج: الضمني والمصرح به« فالمصرّح به هو ظاهر السؤال أمّا ما هو ضمني فتلك الإمكانات المختلفة للإجابات عن السؤال الواحد؟ ». [3]

من خلال ربط الحجاج بالبلاغة يعتبر ماير وجود تطابق بينهما وهدفهما هو تضييق فجوة الخلاف بين أطراف الحوار أو دحضها يقول: «إن ارتباط الحجاج بالبلاغة بيّن وأكيد فإذا كانت "البلاغة هي أن نفاوض حول المسافة"، فإن ذلك يترتب عليه أن تنهض لغوياً بما يضمن تحديد أشكال الإقناع والتأثير بحسب مقصد المحاجِج ومقتضيات المقام».[4] بمعنى تأكيده على البعد العقلي اللغوي في الحجاج كبعد جوهري في الخطابات أيًا كان نوعها لأن الهدف من الخطابات إقناع المتلقين.

---

[1] عبد الله صولة: الحجاج في القرآن.ص 33

[2] المرجع نفسه. ص 37

[3] حمّادي صمود وآخرون: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.ص 394، 395.

[4] محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة.ص 136

ب -**على المستوى العربي:**

عرف الحجاج نهضة قوية واهتماما كبيرا فأصبحت له ضوابط وتقنيات خاصة إذ تعدّدت وتنوعت الدراسات والأبحاث المعاصرة المتعلقة به وبمجالاته من كتب ومقالات. فالعديد منها انتشر عن ترجمة لنظريات غربية تم استثمارها ليُعتد بها في شتى الحقول المعرفية، وهو ما يُلاحظ على أغلب الدراسات العربية المعاصرة، ومن بين الدراسات المهتمة بتناول الحجاج في الوطن العربي مايلي:

1) الحجاج عند أبي بكر العزاوي:

يسعى أبو بكر العزاوي إلى دراسة ووصف اللغة العربية من بعض الجوانب الحجاجية متبنيا آراء (ديكروِ O.Ducrot) مؤسس نظرية الحجاج في اللغة القائمة على فكرة أن غاية الكلام التأثير في الغير. وهكذا يُشدّد على القول بالوظيفة الحجاجية للغة، ويعرّف العزاوي الحجاج في مؤلَفه (اللغة والحجاج) كالتالي:« إن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها هو بمثابة حجج لغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها».[1]

فهو يعتقد أنّ دراسة الحجاج من البحوث التي تسعى إلى:« اكتشاف القواعد الداخلية للخطاب، والمتحكمة في تسلسل الأقوال والجمل وتتبعها بشكل متنام وتدريجي». [2]

يرى العزاوي أن الحجاج يقوم على توفر الوسائل اللغوية واستعمال اللغة الطبيعية. أي وجود لغة مشتركة وتقنيات تسمح بالتواصل بين المتخاطبين وأنّه لا تواصل بغير حجاج والعكس صحيح.

---

[1] أبو بكر العزاوي : اللغة والحجاج. ص 16

[2] أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج. مؤسسة الرحاب الحديثة.بيروت– لبنان.ط1.2010م.ص 13

2) الحجاج عند طه عبد الرحمن:

تميّزت أعماله بالربط بين التراث العربي الأصيل والفكر الغربي الحديث حسب ما جاد به مؤَلَفه (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) أين يتجلى توجهه الفلسفي، أمّا فيما يخص مصطلح الحجاج فقد أفرد له بابا خاصا أطلق عليه "الخطاب والحجاج" في مؤَلَفه (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي).

يرى طه عبد الرحمن أن كل خطاب طبيعي يتميّز بالفعالية الحجاجية ومن ثمّ يعرّف الحجاج فيقول: « وحَدُّ "الحجاج" أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجَّهاً بقدر الحاجة، وهو أيضاً جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة ».[1] يشير طه عبد الرحمن إلى الطابع التداولي الجدلي الذّي يكتسيه الحجاج مراعيا السياق المقامي والاجتماعي وما يرافق ذلك من معارف وخبرات مشتركة بين المتخاطبين لتحقيق الانسجام الحواري، وهو يرى أن الحجاج أشمل من البرهان.

ويختلف الحجاج باختلاف مراتب السلوك التخاطبي حيث قسّمها طه عبد الرحمن إلى ثلاث مراتب هي: الحوار، والمحاورة، والتحاور، تتناسب مع التصنيف الثلاثي للنظريات الحوارية المتداولة في مجال البحث الخطابي: النظرية العرضية، والنظرية الاعتراضية والنظرية التّعارضية. وجعل لكل منها آليتها الخطابية المحددة، وحدّد نموذجها النظري ومنهجها الاستدلالي وشاهدها النصي، وقوّم الجوانب الإيجابية والسلبية فيها.[2]

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.ص65

[2] المرجع نفسه. ص 31

جاء تعريف طه عبد الرحمن للحجاج في كتابه (اللّسان والميزان) بـ« أنه كل منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها».[1] يعني أنّ الحجاج يقوم على وجود علاقة بين طرفين، الطرف الأول(المتكلم) ينتج منطوقا يدعمه بالحجج والبراهين المناسبة يهدف إلى الإقناع، والثاني (المستمع) له حق الاعتراض حالة عدم إقتناعه.

خصائص الخطاب الحجاجي:

بما أن الخطاب الحجاجي يشير إلى تلك العلاقة التي تربط المرسل بالمتلقي من أجل إقناع هذا الأخير والتأثير فيه. فإن نظرية الحجاج تجد في هذا المفهوم المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه ألا وهو بيان المقاصد.

لكن هناك من يتجه للقول بأنه ليس من الضروري اعتبار كل خطاب خطابا حجاجيا فبعض التعابير الحجاجية تكون عرضية لا تهدف للإقناع كالخطابات اليومية(التعارف مثلا) فهي لا تسوق حجة، أو استدلالا، ولا تهدف إلى الدفاع عن أطروحة، ويثبت بلانتين (Plantin) هذه الفكرة في قوله: « من التسرع الاعتقاد أن الخطاب يكون لغاية حجاجية فقط فهناك كثير من الأقوال نستعملها في شكل عمليات غير حجاجية».[2] وهذا ما يحيل إلى وجود اختلاف بين الخطاب الحجاجي وغيره من الخطابات.

حُدّدت سمات الخطاب الحجاجي في النقاط التّالية:[3]

-**القصد المعلن:** أو ما يعبر عنه بالوظيفة الإيحائية للكلام. يستهدف المتلقي محاولة لإقناعه بفكرة ما، وله أهمية كبيرة في نجاح التواصل.

---

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان. ص 226

[2] عبد السّلام عشير: عندما نتواصل نغير. مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج . أفريقيا الشرق.الدار البيضاء-المغرب.د ط.2006 م.ص 128

[3] سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي.ص26،27

-**التناغم:** الخطاب الحجاجي خطاب مستدل عليه لذلك يقوم على منطق ما في كل مراحله، ويوظف على نحو دقيق التسلسل الذي يحكم ما يحدثه الكلام من تأثيرات (فتنة انفعال...) وهو ما ينم عن ذكاء صاحبه الذّي يملك معرفة دقيقة بحال متلقيه، فيتجلى في خطابه سحر البيان وتتأكد فتنة الكلام.

-**الاستدلال:** هو السياق العقلي للخطاب أي تطوره المنطقي لأنّه خطاب قائم على البرهنة فيكون بناؤه على نظام معيّن تترابط فيه العناصر وفق نسق تفاعلي وتهدف جميعها إلى غاية مشتركة.

-**البرهنة:** إليها ترد الأمثلة والحجج وكل تقنيات الإقناع مرورا بأبلغ إحصاء وأوضح استدلال وصولا إلى ألطف فكرة وأنفذها.

إلى جانب الخصائص المذكورة أعلاه توجد خاصية أكثر أهمية ألّا وهي"الخاصية الحوارية" التي تحدث عنها الكثير من الباحثين، ومنهم من يرى أنّ «...الحجاج بعبارة أخرى حوار علمي بعيد عن العنف».[1] فالخطاب الحجاجي يحمل في جوهره حوارا مع المتلقي وهذا الحوار يقوم على علاقة تتخذ أشكالا عدة يتكفل الخطاب نفسُه بكشفها. والحوارية هي خاصية«هامة وأساسيّة في تأكيد حجاجيّة النص إذ تجعله بشكل ضمني أو صريح موضع رؤى متباينة متناقضة فيتأسّس حول أطروحتين متباينتين حتّى وإن اقتضت استراتيجيّة الإقناع تغيب إحداهما أو أقصاهما»[2]

بمعنى أن الحوار من أسس نظرية الحجاج لذلك يلح العديد من الباحثين المعاصرين على الحوارية والتفاعل في الخطاب من بينهم (ديان ماكدونيلDian Mcdonell) التي ترى الحوار شرطا أوليا في الخطاب.[3]

---

[1] محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص107

[2] سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي. ص 28

[3] محمد العبد: النص والخطاب والاتصال. ص 9

من الطبيعي اعتبار الحوار خاصية ضرورية في الخطاب الحجاجي لأن المتكلم يسعى إلى توصيل آرائه وفكره إلى مستمعيه والعمل على إقناعهم والتسليم لأطروحاته وليس إلى ذلك سبيل عدا الحوار.

العلاقة بين الحجاج والبرهان والجدل والاستدلال:

تتداخل هذه المصطلحات فيما بينها بشكل يصعب التفريق بينها، وتعددت الآراء في الفصل بينها. فهذا ابن عاشور يشير إلى الفرق الدّقيق بين مصطلحي الحجاج والجدل حين فسّر قوله تعالى :﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ (البقرة:258) فيقول ابن عاشور:

« معنى " حاجّ " خاصم، وهو فعل جاء على زنة المفاعلة، ولا يعرف لحاجّ في الاستعمال فعل مجرد دال على وقوع الخصام ولا تعرف المادة التي اشتق منها. ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب البرهان المصدّق للدعوة مع أنّ حاجّ لا يستعمل غالبا إلا في معنى المخاصمة..وأنّ الأغلب أنه يفيد الخصام بباطل ».[1] إنّ إبراهيم عليه السّلام يحاجج (أو يجادل) النمرود بن كنعان مفحما إياه بالحجة والدليل العقلي الذّي لامجال فيه للشّك والتفكير. وعليه يتّجه ابن عاشور إلى القول بأن الاختلاف بين المصطلحين يكمن في قيام الحجاج على الخصام بالباطل.

ومعنى الجدل في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿١٠٧﴾﴾(النساء:107) كما ورد في التحرير والتنوير:« والمجادلة مفاعلة من الجدل وهو القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك».[2] فالمجادلة

(1) الطاهر بن عاشور: التحريروالتنوير.ج32،31/3

(2) المرجع نفسه. ج194/5

بالنسبة له تعني المخاصمة وإثبات الحجة وتكون في الخير كما تكون في الشّر. والجدل أعم من الحجاج لأن هذا الأخير في نظره دعواه قائمة على الباطل، والجدل دعواه قائمة على الحق والباطل رغم أن الخصام يجمع بينهما معا.

لكن الأمر الأكثر شيوعا هو ورود اللفظين بصيغة التّرادف لدى القدماء على حد تعبير عبد الله صولة: « ... مايدعم رأينا القائل بالترادف بين اللفظين. إنّ هذه الكتب، حين تعرض لـ "جدل القرآن" باعتباره علمًا من علومه، تقيم أحد اللفظين مقام الآخر. فالزركشي والسيوطي إذ وسما الفصل الذي عقداه لهذا العِلم بـ" جدل القرآن " أكثرا داخله من استخدام ألفاظ (المحاجة) و(الحجاج) و(الاحتجاج) على أنها مرادفة للفظ الجدل وتسدّ مسدّه ».[1]

جعل طه عبد الرحمن الحجاج منهجا من مناهج الحوارية باعتبار الحجاج نوعا من الاستدلال حيث يقول « إذا جاز أن المحاورة تستند إلى نماذج تنتمي إلى المجال التداولي جاز معه أنها تسلك من سبل الاستدلال ما هو أوسع وأغنى من بنيات البرهان الضيّقة». [2]

يرى كذلك أن الحجاج تداولي جدلي وهو أوسع وأشمل من البرهان حيث تحدث عن الحجاج ومفاهيمه وكل ما يرتبط به وقد قام بالتمييز بين الحجاج والبرهان فقال:«...الحجاج يجتمع فيه اعتباران اثنان لا يجتمعان البتّة في البرهان، وهذان الاعتباران هما (اعتبار الواقع)و(اعتبار القيمة)؛ فإذا كان البرهان ينبني على مبدإ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإن الحجاج ينبني على مبدإ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد»[3]

ويميّز طه عبد الرحمن بين الخطابين البرهاني والحجاجي من خلال تمييزه الحجة عن البرهان لأن« البرهان نموذج صوري مجرد، عناصره مرتبة وفق علاقات حسابية ومنطقية

---

[1] عبد الله صولة: الحجاج في القرآن. ص13

[2] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.ص 46

[3] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان. ص 230

خاضعة لبرنامج حاسوبي، ومنه فنتائجه قطعية حتمية لا تحتمل التشكيك »[1] أي أن للحجاج البرهاني سماته الخاصة. بينما يرتبط الحجاج بالخطاب الطبيعي. إذ أنّه «(لا وجود لخطاب خارج الحجاج، ولاحجاج بلا تواصل باللسان)، ما دام أن الاستدلال أعم من الحجاج فالحجاج مقصور على الخطاب الطبيعي، الغني بآليات حجاجية لسانية، المنزاح في دلالته، عكس الخطاب الصناعي، الثّابت الدلالة ».[2]

ومن المفاهيم الواردة في تعريف الاستدلال أنّه:« طلب الإتيان بالدليل، وهي مهمة المدعي للنهوض بدعواه، وهو مبحث مرتبط بحقول معرفية متعددة. كالنحو والفقه والأصول والبلاغة والمنطق ».[3]

أمّا عبد الله صولة فيرى أنّ الحجاج عند بعض الدّارسين فيه نوع لا يتعدى حدود المنطق وعبّر عنه بقوله:« ... ضيق المجال ومرادف للبرهنة والاستدلال إذ هو يُعنى بتتبع الجانب الاستدلالي في المحاجّة ».[4] ولعل هذا يراد به البحث في علاقة الحجاج بالجدل. ويضيف قائلا عن الحجاج إنّه: « و إن وُجد في المنطق وفي العلوم الشكلية عموماً حيث يرادف الاستدلال أو البرهان (La démonstration)، فإنه قد يُوجد في أي خطاب فيه منازعة للرأي وخصومة سواء كان هذا الحِجَاج في شكل استدلال أو غيره ».[5]

فهو يرى أن كلمة حجة أنسب بكثير من كلمة استدلال في إعطاء مفهوم مهم جدا يُعد أساسا للنظرية الحديثة ألا وهو مفهوم الحوار والمناقشة، ما يسمح بالقول بشمولية الحجاج واتساعه في حين أنّ:«الاستدلال البرهاني الذي ظل رغم انتقاله بين علوم مختلفة يحافظ على حَدِّهِ المنطقي الأول فهو على العموم مجرّد استنتاج قضية من أخرى استنتاج لزوم

---

(1) صديقي عبد الوهاب: الحوار والحجاج والتخاطب الإنساني عند طه عبد الرحمن.مجلة فصل الخطاب.الجزائر. مج3. ع10. جوان 2015م . ص41

(2) المرجع نفسه، ص 39

(3) المرجع نفسه. ص38

(4) عبد الله صولة: الحجاج في القرآن.ص8

(5) المرجع نفسه. ص9

وتوقُف وضرورة . لهذا عدّ في نظرية الحجاج الحديثة نقيضاً للحجاج الذي ينطلق من مبدإ الحرية ويقوم على الحوار».[1] أي أنّ الاستدلال يقوم على المنطق بشكل جوهري بينما المبدأ الأساسي في الحجاج هو الحوار وحرية الرأي.

السّلّم الحجاجي

يعرف بأنّه: «مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية ومستوفية للشرطين التاليين:

- كلّ قول يقع في مرتبة ما من السُّلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال الأخرى.

- كل قول في السُّلم كان دليلاً على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى».[2]

ويمكن توضيح ما سبق بالمثال الآتي:

الجملة(أ): نال أحمد شهادة البكالوريا.

الجملة(ب): نال أحمد شهادة الليسانس.

الجملة(ج): نال أحمد شهادة الماستر.

فهذه الأقوال تشكل سلما حجاجيا مدلوله: الكفاءة العلمية لأحمد.

المدلول: كفاءة أحمد العلمية

(ج)

(ب)

(أ)

[1] عبد الله صولة. المرجع السابق. ص9

[2] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص 105

وترتبط هذه الحجج تصاعديا على السلم لترتبط بالنتيجة حيث« تنطلق نظرية السلالم الحجاجيّة من إقرار التلازم في عمل المحاجّة بين القول الحجة ق ونتيجته ن ومعنى التلازم هنا هو أنّ الحجة لا تكون حجة بالنسبة إلى المتكلّم إلّا بإضافتها إلى النتيجة مع الإشارة إلى أنّ النتيجة قد يصرّح بها وقد تبقى ضمنية ».[1]

قوانين السلم الحجاجي:

حدّد له طه عبد الرحمن ثلاثة قوانين هي:

-« قانون الخفض: إذا صدق القول في مراتب معينة في السُّلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها.

- قانون تبديل السلم: إذا كان القول دليلاً على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله.

- قانون القلب: إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول ».[2]

يقوم السلم الحجاجي على الانطلاق من المقدمات وصولا إلى النتائج، فقواعده تتأسس وفقا لهدف أساسي هو تأكيد نتيجة معيّنة من خلال إثبات أو نفي قضية مطروحة. وهذا يتطلب ترتيب الحجج ترتيبا تدريجيا من ناحية القوة والضعف لا من ناحية الصدق والكذب. وعليه إخراج قيمة الملفوظات الحجاجية من حيّز الإخبارية. وهو ما يمنح نظرية السّلالم الحجاجية أهميتها.

وعلى ذلك يتبيّن أنّ « مفهوم السلّم الحجاجيّ بتركيزه على الطابع المتدرّج والموجّه للأقوال يبيّن أن المحاجّة ليست مطلقة إذ لا تحدد بالمحتوى الخبري للقول ومدى مطابقته

---

(1) حمّادي صمود وآخرون: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. ص363

(2) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص105،106

لحالة الأشياء في الكون وإنما هي رهينة اختيار هذه الحجة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة محدّدة».[1]

مقدمات الحجاج وتقنياته

أولا: مقدّمات الحجاج :

يرى بيرلمان أنّ تكيف المخاطِب مع مستمعه يُعد القاعدة العامة و المبدأ الأساس للتأثير في المستمع، والوسيلة المُثلى لتحقيق هذا التكيف تكمن في اختيار المخاطِب نقطة انطلاق حجاجه بناء على مقدمات مقبولة ومسلم بها مسْبقا،بمعنى أن تكون هذه المقدمات مقبولة نسبيا لدى المستمع وبشكل كاف. فالمخاطب الذي لا يأخذ بعين الاعتبار – في حجاجه– هذا الأمر فإنّه يرتكب حسب بيرلمان خطأ فظيعا هو المصادرة على المطلوب (pétition de principe) الذّي يعني بناء الخطيب حجاجه متوهما أن المستمع يتشارك معه التّسليم بمقدّماته في حين أنّها محل خلاف منذ بدايتها، ويشير بيرلمان إلى ضرورة التفريق بين صدق الدعوى وقبولها، فمن الممكن أن تكون غير مقبولة رغم صدقها، فحتّى يصل الخطيب إلى استدلالات ناجعة ينبغي عليه أن يتكيف مع مستمعه، من خلال اختياره لمقدمات تكون محل اتفاق بينه وبين مخاطَبيه. ومن ضمن مواد الاتفاق التي يستمد منها المخاطب مقدّماته، يمكن التّمييز بين : الوقائع (les faits) والحقائق (les vérités) والافتراضات (les présomptions) وهي مواد تعود إلى "الواقع"، وبين ما يرجع إلى "الأفضل" وهي القيم (les valeurs) والتراتبيات (les hiérarchies) ومواضع الأفضل (les lieux du préférable).[2]

[1] حمّادي صمود وآخرون: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.ص 370

[2] الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان.دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت– لبنان.ط1 .2014م.ص41

1. الوقائع والحقائق :

حاول بيرلمان في كتابه (مصنّف في الحجاج) مقاربة هذين المفهومين باعتبارهما مفهومين نسبيين في نظره وأكّد على أنّه من غير الممكن تحديد مفهوم مضبوط ودقيق للوقائع، حيث أن الوقائع « تمثّل ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع النّاس إنّ الوقائع لا تكون عرضة للدّحض أو الشك. وهي تشكّل نقطة انطلاق ممكنة للحجاج. وتنقسم الوقائع إلى وقائع مشاهدة معاينة من ناحية، ووقائع مفترضة Faits Supposés من ناحية أخرى، وهذان النوعان من الوقائع قد يفقدان لسبب أو لآخر طابعهما كـ"وقائع" بمعنى حقائق. ولكن، من حيث هما وقائع، فإنهما يكونان متطابقين مع بنى الوقائع التي يسلّم بها الجمهور».[1] والتّسليم بالوقائع يفرضه الواقع تحت سلطة الإجماع الكوني. فالوقائع تعيّن مواد اتفاق دقيقة ومحصورة بينما مفهوم الحقائق يشير بأنّها « أنظمة أكثر تعقيدا من الوقائع وتقوم على الربط بين الوقائع ومدارها على نظريّات علميّة أو مفاهيم فلسفيّة أو دينيّة (حقائق دينيّة مفارقة للتجربة)».[2]

من وجهة النّظر الحجاجية فإنّه يُفرض ألّا يُهمل موقف المستمع من الحقائق والوقائع باعتبارها عناصر موضوعية فرضت نفسها على الجميع، إذا يمكن أن تكون موضوع اعتراض. لذلك فبمجرد معارضتها، لا يمكن للخطيب الاستفادة منها إلّا إذا عمل على إثبات خطأ المعارض له. وعلى ذلك يظهر أن الوقائع والحقائق لا يمكن الوُثوق بها بشكل نهائي وغير محدود. [3]

من الممكن الربط بين الوقائع والحقائق من أجل الموافقة على واقعة معينة غير معروفة.

---

[1] عبد الله صولة : في نظرية الحجاج – دراسات وتطبيقات– مسكيلياني للنشر. تونس.ط1.2011 م. ص24

[2] المرجع نفسه. ص24

[3] الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص 43

2. **الافتراضات:**

ترتبط الافتراضات عادة بحدث وما هو من المعقول المراهنة عليه، مما يعني أنّها مرتبطة بالتجربة المشتركة و الحس المشترك، كما لها مساهمة في اختيار توجهات الفرد في الحياة، وعلى الرّغم من كونها تقدّم مرتكزات كافية لتأسيس قناعات معقولة فإنّها لا تحظى بنفس الدّرجة من الثّقة مع الوقائع والحقائق لإمكانية تكذيبها بواسطة الوقائع لورود المفاجآت بصفة دائمة. ومن بين الافتراضات ذات الطابع العام، يذكر بيرلمان ما يلي :

- افتراض أن نوعية الأفعال تكشف عن صفاتِ فاعِلِها .
- افتراض المصداقية الطبيعية التي تجعل تصديقنا لما يقال لنا هو رد فعلنا الأول.
- افتراض الاهتمام الذي يجعلنا نَعتبر كل ملفوظ يصل إلى أفهامنا مُهِماً.
- افتراض المتعلق باعتبار كل فعلٍ إنساني ذي معنى. [1]

3. **القيـــم :**

يقترح بيرلمان فيما يتعلق بالقيم تعريفاً للويس لافيل(Louis lavelle) الذّي يعتقد فيه أنّ استخدام لفظة "قيمة" يُمكن له أن يتجسد حين يكون هناك « قطيعة مع اللامبالاة أو مع التسوية بين الأشياء، وحيثما ينبغي وضعُ شيء قبل آخر أو فوقه، و حيثما يُحكَم على شيء بأنه أسمى من آخر ويستحق أن يُفَضَّل عليه». [2] لكن هذا التعريف في رأي بيرلمان يصلح للتراتبيات على وجه أخص، ويؤكد أن القيم تسجل عادة موقفا إما مع ما ترفع من شأنه أو ضده أو أنها تغض منه دون مقارنته بشيء آخر.

---

[1] perelman(Ch): L'empire rhétorique,Rhétorique et argumentation ,Librairie Phi-losophique J.Vrin.1977. p 39 (نقلا عن نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان.ص 44)

[2] Ibid. p39,40

ويحرص بيرلمان على ضرورة التّمييز بين القيم المجردة كالعدل والقيم الملموسة كالوطن مع أنّ « القيمة الملموسة هي التي ترتبط بكائن أو شيء أو جماعة أو مؤسسةٍ منظوراً إليها في وحدانيتها. فتأكيد وحدانية كائن ما يعني، في نفس الوقت، تقديره. أما ما هو قابل للتعويض و للتبادل فهو محتقر».[1]

إن القيمة المجردة والملموسة ضروريتان في الحجاج بحيث لا يمكن الاستغناء عنهما لأن هذه القيم تدعم آراء المتكلم، وبالتالي من شأنها أن ترفع درجة الإذعان للسامع.

4. التراتبيات (الهرميات):

يعتمد الحجاج على تراتبيات إلى جانب القيم، بحيث تعد هذه التراتبية أهم من القيم نفسها « فالقيم، وإن كانت تسلّم بها جماهير سامعين عدّة، فإن درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر، وهو ما يعني أن القيم درجات، وليست كلّها في مرتبة واحدة»[2] فكل جمهور تميّزه طريقة ترتيبه لهذه القيّم.

والتراتبيات نوعان: مجردة وملموسة سواء كانت متجانسة أم متغايرة (فمن التراتبيات الملموسة : الإنسان أسمى من الحيوان)(ومن التراتبيات المجردة : سمو العادل عن النافع).

تربط كل التراتبيات المتغايرة بين قيم مختلفة، في حين ترتكز التراتبيات المتجانسة على الكم، بحيث تمنح الأفضلية للكمية الأكبر من قيمة إيجابية، و بالمقابل لأقل قدر من قيمة سلبية. [3]

5. مواضع الأفضـل:

يتّجه بيرلمان إلى القول بأنّ مواضع الأفضل تقوم بدور شبيه للافتراضات، فهي مقدّمات أعم من القيم وهرميّتها المستخدمة لزيادة درجة إذعان المتلقين، ويمكن التّمييز بين

---

(1) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص45

(2) عبد الله صولة : في نظرية الحجاج. ص26

(3) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص46

المواضع المشتركة والمواضع الخاصة، فالمواضع المشتركة «يمكن تطبيقهاعلى علوم مختلفة، مثل القانون والفيزياء والسياسة كموضع الأكثر والأقل»[1] بينما المواضع الخاصة «تتعلق بما هو أفضل في مجالات خاصة».[2] تنقسم هذه المواضع إلى نوعين:

أ) **مواضع الكم:** يقصد بها التّأكيد على أن هناك أفضلية بين الأشياء تعود لأسباب تتعلق بالكميّة، أي تؤكد مواضع الكم أنّ عموم الفائدة لدى أكبر عدد ممكن، وأن الأكثر بقاء ونفعا في وضعيات عامة، أفضل مما لا يفيد سوى عدد قليل، الثبات والبقاء القليل والزائل المؤقت ومما هو أكثر عرضة للزوال ، أو ما يتعلق بوضعيات خاصة فقط، «"الكل خير من الجزء" إنّما يترجم بصيغة التّفضيل المسلّمة القائلة بأنّ "الكل أكبر من الجزء"» [3] كتفضيل الحريّة لكونها رأي الأغلبية. من أمثلة مواضع الكم: [4]

– الكمية الكبرى داخل مجموع مُنسجم: إذا كانت الملكية العقارية خيرا، فعشرة هكتارات أحسن من هكتار واحد من نفس النوع.

– التعاقب غير المتبادل: الحياة أسمى من الصحة، لأنه إذا كان من الصحيح أن الصحة تحافظ على الحياة، فالحياة يمكن أن تكون دون صحـة.

ب) **مواضع الكيـف:** هي على عكس الأولى تؤكد سمو كل ماهو فريد ومتميّز ونادر واستثنائي وأصيل وصعب «إنها نسيج وحدها. فهي واحدة ضدّ جمع، وتستمد قيمتها من وحدانيّتها تلك، مثل الحقيقة التي يضمنها الله؛ فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة ومثل الحق الذي لا يمكن إلّا أن يعْلُو ولا يُعلى عليه، مهما كان عدد خصومه وأعدائه كثيرا».[5]

---

(1) عبد الله صولة : في نظرية الحجاج. ص27

(2) perelman(Ch): L'empire rhétorique.p43

(3) عبد الله صولة : في نظرية الحجاج. ص27

(4) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص47

(5) عبد الله صولة : في نظرية الحجاج. ص28

هذه المواضع ترجح النخبة، وما هو استثنائي بدلا من المعتاد، وهي المواضع الأكثر استعمالا وأهمية في الحجاج، مع وجود مواضع أخرى منها: مواضع الترتيب، مواضع الموجود، مواضع الجوهر، مواضع الشخص.

ثانيا: تقنيات الحِجاج:

يحتاج مرسل الخطاب إلى تقنيات خاصة يستعملها في حجاجه بما يتناسب مع السّياق الذّي ترد فيه، وقد قسّم بيرلمان هذه التقنيات إلى: «الحُجَج القائمة على الوصل، والحُجَج القائمة على الفصل؛ الأولى تُمكّن من نقل القَبول الحاصل حول المقدمات إلى النتائج والثانية تسعى إلى الفصل بين عناصرَ ربطت اللغة أو إحدى التقاليد المعترف بها بينها».[1]

وتُقسم الحُجج القائمة على الوصل إلى :

– حجج شِبه منطقية : «هي تلك القريبة من الفكر الصوري ذي الطبيعة المنطقية أو الرياضية، لكنها تختلف عنه في كونها تفترض دوماً القّبول بدعاوى ذات طبيعة غير صورية، هي وحدها التي تُمكّن من استعمال الحُجّة». [2] تتميّز بكونها حجج نسبية وغير ملزمة وبالتالي يمكن دحضها لأنها تتأسس على بنى منطقية وبنى رياضية.

– حُجَج مؤسِّسة على بِنية الواقع: « ترتكز على الربط بين عناصر موجودة في الواقع ولا يهم أن يقوم الاعتقاد في هذه البنى الموضوعية على حقائق متنوعة، أو علاقات سببية أو على جواهر لا تكون بعض الظواهر سوى أعراض لها، ما يهم هو وجود اتفاق بخصوصها». [3] وهذا الاتفاق يسمح للمخاطب ببناء حجاجه انطلاقاً منها.

– الحُجَج المؤسّسة لبنية الواقع: « هي التي تُمكن، انطلاقاً من حالة خاصة من إثبات سابقة أو وضع قاعدة عامة أو خلق قدوة ».[4] وفي هذا النوع من الحجج يتطرق بيرلمان

---

[1] الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص 57

[2] perelman(Ch): L'empire rhétorique. p65

[3] Ibid.p66

[4] الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص 58

إلى حُجَج التناسب المستخدمة في بنينة حقيقةٍ مجهولة، أو في اتخاذ موقف منها كما يتناول الاستعارات من منظور بلاغي حجاجي.

أمّا الحُجج القائمة على الفصل، فيرى بيرلمان أنّها لم تكن لها الأهمية ذاتها مقارنة بسابقتها إذ لم تشغل انتباه مُنظّري الخطابة القديمة، على الرغم من اعتبارها جوهرية في أي تفكير يجد نفسه مرغَما على فصل عناصر من الواقع ليخلُص إلى تنظيم جديد للمعطى.

أ- الحُجج القائمة على الوصل:

وهي التقنيات أو« الطّرائق التي تقرّب بين العناصر المتباينة بدءا وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها أي إبرازها في هيكل أو بنية واضحة أو لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويما إيجابيّا أو سلبيّا» [1] وتنقسم هذه الحجج إلى:

❖ **الحجج شبه المنطقية:**

هي أحد التقنيات المؤسسة للبنية الحجاجية يبني عليها المخاطِب حجاجه ويدعمه. ولهذه الحجج قوة إقناعية تستمدها من مشابهتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية في البرهنة.[2] وهذه الحجج تعتمد في تأسيسها على بنى منطقية كالتناقض والتعارض وعلى قواعد رياضية كتقسيم الكل إلى أجزائه.

1) التناقض والتعارض :

يقصد به وجود قضيتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها، أمّا عدم الاتفاق أو التعارض بين ملفوظين فإنّه يتمثل في وضع الملفوظين على محك الواقع والظروف أو المقام فوجود حالة التضارب يفرض الاختيار لإحدى الأطروحتين مقابل التخلي عن الأخرى، ومنه يعرف التعارض بأنّه «اجتماع حكمين متناقضين في فرضية أو خطاب ما، كما يتمثّل في اختبار فرضيتين لإقصاء غير اللائقة منهما للمقام» [3] والوقوع في التعارض يؤدي

---

(1) عبد الله صولة : في نظرية الحجاج. ص41

(2) المرجع نفسه. ص 42

(3) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص128

بالمحاجج دون وعي منه إلى إثارة السُخرية(وهي سلاح حجاجي بالغ الأهمية في رأي بيرلمان)، في حين أن التناقض في الحجاج يسهل كشفُه.

إن الأنساق الصورية لا تقبل التناقض، لأنّ التناقض يؤدي إلى المحال في النظام الصوري حين تغيب الوسيلة للإفلات منه، في حين أن اللُغة الطبيعية توجد بها إمكانية تأويل الألفاظ بطرق شتى. فالمحاجج يكون دوما أمام تعارض« وذلك حين يقع المرء دون رغبة منه في تضاربْ بين قاعدةٍ أَثْبَتَها أو دعوى دافَع عنها أو موقفٍ تبنّاه وبين دعوى أو قاعدةٍ سبق أن أثبتها أو كانت مُسَلَّماً بها عند الجميع؛ ويُعتبر، بوصفه عضواً في الجماعة مُعتنِقاً لها»[1] واقترح بيرلمان لمبدإ التعارض مثالا هو: إدعاء شخص عدم قتله لكائن حي مطلقا بينما مجرد معالجته للجرح هي بذاتها عملية قتل للعديد من الميكروبات (كائنات حية).

أمّا بخصوص الخطاب القرآني فهو خطاب كوني إعجازي ينعدم فيه التناقض والتعارض نتيجة الإنسجام والإتساق الذّي يميّزه عن الخطابات العادية بما يبهر العقول ويسحر القلوب.

2) المطابقة (التماثل) :

تُعد من ضمن الحجج شبه المنطقية الأساسية وتحدُث «المطابقةُ بين العناصر المختلفة التي تكون موضوعاً للخطاب. فكل استعمالٍ للمفاهيم أو للتصنيف أو للاستقراء يستتبع اختزال بعض العناصر في ما يكون بينها من أمور متطابقة أو قابلة للتبادل»[2] فهذه الحجج مفادها تعريف فكرة وضبط وجودها بواسطة كلمات متفقة اللّفظ و متنوعة الدّلالة. وهذا التعريف يعتريه الغموض الذّي يكشف عنه المتلقون كل بحسب فهمه أو استنباطه لماهيته. ويُصنّف بيرلمان إجراءات المطابقة الحجاجية إلى إجراءات هدفها تحقيق تطابق

(1) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص 59

(2) المرجع نفسه. ص61

جزئي بين العناصر المتقابلة، وإلى إجراءات تسعى إلى التّطابق التّام؛ وهي التي يُمكن أن تتم بواسطة أحد العنصرين:

– **التعريف:** مفاده أنّ المعرَّف يتطابق مع المعرِّف، فالتعريفات تسعى إلى التعامل مع اللفظ المعرَّف والعبارة التي تعرفه على أنهما قابلان لتعويض بعضهما.

– **التحليل:** من الممكن كذلك أن تنتج المطابقة بين عبارتين عن التحليل، ويكمن الطابع الحجاجي للتحليل في أنه يكون توجيهيا دائماً، لأنّ مقصوده جعل عباراتٍ معينة قابلةً لأن يُعوض بعضها البعض. ويقود التّحليل بواسطة تقنيات فلسفية مختلفة إلى نفس النتائج الحجاجية للتعريف، فإذا كان التعريف يدّعي أنّه اعتباطي، فإن التحليل يقدَّم باعتباره بديهيا وضروريا. ويرد بيرلمان على هذا الإدعاء بأنّه في هذه الحالة لا يقدّم معرفة جديدة ولا تكون له أية أهمية لأنه سيكون "تحصيلا حاصلا"(Tautologie). فبعض العبارات مثل (الأعمال هي الأعمال) تظهر –من حيث اللفظ –أنها تحصيل حاصل، لكن الأمر لا يتعلق إلا بتحصيل حاصل ظاهري كتحول التناقض إلى تناقض ظاهري بواسطة التأويل. فمن يسمع مثل هذه العبارات أو من يُقرؤها هو الذي يعطيها كل مرة التأويل المناسب بمعنى أن دلالتها تتحدد بحسب المقام .[1]

3) قاعدة العدل والتبادلية :

تقوم هذه الحجة على مبدأ التّسوية الذّي ينطلق بدوره من فكرة المطابقة الجزئية بين كائنين أو حالتين بمعنى أنّ ما ينطبق على الأول ينطبق على الثاني يجمعهما رابط سببي واحد،« مبدأ التسوية هذا يعبّر عن قاعدةٍ للعدل ذات طبيعةٍ صورية، مَفادها أن الكائنات المنتمية إلى نفس الفئة الأساسية ينبغي أن تُعامَل بالطريقة نفسها.وتطبيق هذا المبدإ يتطلب استدعاءَ سابقةٍ ومماثَلتَها بالحالة المطروحة، للمطالبة بالتعامل بالمثل معها ».[2] فمن غير العدل معاملة حالتين متشابهتين بطريقتين مختلفتين. والمثالين الآتيين يوضحان هذه القاعدة:

– ما هو من الشريف تعلُّمه فمن الشريف تعليمه.

---

[1] الحسين بنو هاشم. المرجع السابق. ص62–64

[2] المرجع نفسه. ص 64

– قول أحد المتسولين ساخطا: «لا أفهم كيف يُمْكن أن يُعتبر التسوّل جريمة في مجتمع يرى الصدقة فضيلة».[1]

4) حُجج التعدية والتضمين والتقسيم:

– حجة التعدية:

هي خاصية صورية تُميّز أنماطا من العلاقات ويُراد بها التّمكن من المرور من إثبات أنّ هناك علاقة بين طرفين (أ) و(ب) من جهة، وبين (ب) وطرف ثالث(ج) من جهة ثانية إلى الإستنتاج بأنّه توجد نفس العلاقة بين الطرفين (أ) و(ج) ويضيف بيرلمان إنّ صدق هذه العلاقة (أ – ج) دائما من صدق المقدمتين (أ– ب) و(ب–ج) [2] ويمكن التمثيل لهذه الحجة بالمقولة التالية: عدو عدوي صديقي.

يعتبر القياس معيارا مُهماً يقوم على التّعدية، فهو يُثْبت التعدية في علاقة التضمين.

– حجة التضمين:

تقوم على حقيقة أنّ الكل يتوزع إلى أجزاء مُتضمنة فيه وبالتّالي يكون هذا الكل أكبر من كل جزء من أجزائه،وهي حقيقة قابلة للبرهنة في الرياضيات والهندسة وبالإمكان أن تصبح حُجّة شبه منطقية إذا استنتج منها أن:(الكل أفضل من الجزء) أو (ما يُمنع على الكل لا يسمح به للجزء) أو (مَن يستطيع الكثير يقدر على القليل).[3] أي أنّ هذه الحجة تتعلق بالجانب الكمي.

– حجة التقسيم:

هي الحجة التي يستخلص فيها نتيجة متعلقة بالكل بعد الاستدلال على كل جزء من أجزائه، فهو يشبه تقسيم مساحة إلى أجزائها وما ليس موجوداً في أي جزء من الأجزاء لا يوجد كذلك في المساحة الكُلية« تقسيم الكل إلى أجزائه المكوّنة له كي يتسنى للمحاجج

---

(1) perelman(Ch): L'empire rhétorique. p 83

(2) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان.ص 66

(3) المرجع نفسه. ص67

توظيف تلك الأجزاء وتحميلها الشحنة الإقناعية التي كانت لها مجتمعة، وعلى المتكلم عند استخدامه هذا النوع الحرص على أن يكون تعداده للأجزاء شاملا ». [1] حتّى يضمن نجاعة هذه الحُجّة وإلّا ضاع وفنى كل ما بناه المحاجج وصار مثيرا لضحك الآخرين كما أشار إليه بيرلمان في طرحه لهذه الحجة.

ومن الأمثلة الموضوعة لحجة التقسيم مايلي: الكلام اسم وفعل وحرف.[2]

5) حجة المقارنة:

يُشكّل القياس الرياضي جوهر عملية المقارنة كحجة معتمدة لإثبات أو نفي قضية ما حيث يتم النّظر للشيء المقارن من زاوية الآخر و« تعتبر المقارنة حُجَةً شبه منطقية حين لا تسمح بإجراء وزن أو قياس فعلي، غير أن أثرها الحِجاجي يتشكل من تضمُّنها لفكرةِ أنه يمكن تدعيم الحكم الذي نُطلقه بواسطة عملية ضبط أو تدقيق، بمعنى أنها توحي بوجود وزن أو قياس ما»[3] ومن مثيل إصدار حكم قابل للضبط قول: إنّه أكثر مكرا من الثّعلب. وفي هذا الشأن يأتي تأكيد شيشرون أن«الجريمة هي نفسها سواءٌ تعلق الأمر باختلاس أموال الدولة أم بتبذير يتعارض مع المصلحة العامة».[4] أي أنّه يعطي لهما نفس وزن الجريمة بالرغم من اختلافهما من النّاحية القانونية.

تبرز حجة المقارنة بشكل واسع في الخطاب القرآني من خلال المقارنة بين المؤمن والكافر والمصير الذّي يلقاه كل منهما، وذلك مما يزيد في قيمة الحجة وإثارتها لتمنح الخطاب قوة إقناعية شديدة التأثير في المتلقي.

❖ **الحجج المؤسّسة على بنية الواقع :**

في حين ترتكز الحجج الشبه منطقية على العقل والمنطق الرياضي فإن هذا النوع من الحجج يتأسس على الواقع حيث« تقتضي ترابطاً بين عناصر الواقع الذي يرتكز إليه من

---

(1) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص 129

(2) عبد الله صولة: في نظرية الحجاج. ص48

(3) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص69

(4) المرجع نفسه. ص69

أجل الحِجَاج، فاستخدام هذه الحجة يعني إذاً التوضيح بصورة جلية للرابط بين القضية التي يتم الدفاع عنها، وبين عنصر مقبول سلفاً لدى المتلقي، هذا الرابط يجب أن يكون معطى مسبقاً،ولا يتم خلقه وإيجاده عند الحاجة».[1] فهذه الحجج تقوم على الاتصال لأنها تسعى لجعل الأحكام المُسلَّم بها والأخرى غير المُسلَّم بها ككل واحد لا يصح التّسليم بأحدها دون الآخر، فالمخاطِب يتّخذُ منها منطلقا لبلورة حجاجه كونها محل اتفاق وقبول من طرف مستمعِه ساعيا لإقناعه، يقول بيرلمان: «بمجرد ما يتم الجمع بين عناصر من الواقع في علاقة معترف بها، يصبح من الممكن أن نؤسس عليها حِجاجاً يسمح بالمرور ممّا هو مقبول إلى ما نسعى لجعله مقبولاً».[2]

صنّف بيرلمان الحجج القائمة على بنية الواقع إلى قسمين كبيرين بحسب الرّابط بين العناصر فمنها ما يعود إلى رابط تتابع(تعاقب) وهو ربط بين مظاهر تنتمي لمستوى واحد كالعلاقة بين السبب والنتيجة، ومنها ما يرجع إلى رابط تعايش كالحجة بالصلاحية بمثابة ربط بين أطرافٍ متفاوتة المستوى من قَبيل جوهرها.

1) علاقات التعاقب:

يتجسد مضمون الحجج المعتمدة على علاقات التعاقب في ربط ظاهرة ما بأسبابها وإمّا بنتائجها. وهو ما يحيل إلى ظهور ثلاثة أضرب من الحجاج: [3]

– حجاج يسير في اتجاه البحث عن أسباب ظاهرة ما فإذا تعلق الأمر بأفعال عمدية يكون البحث عن الأسباب مصحوباً بالبحث عن دوافعه.

– حجاج يرمي إلى تحديد آثار ظاهرة ما.

– حجاج يرمي إلى تقييم حدث ما بواسطة نتائجه.

وتنطوي تحت الحُجَج المعتمدة على علاقات التعاقب الحُجَج التّالية:

---

[1] فيليب بروتون وجيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج. ص49

[2] Perelman(Ch): L' empire rhétorique. p95

[3] الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص71

– **الحجة النفعية (البراغماتية):** هي من بين الحجج المعنية باهتمام وعناية بيرلمان الذّي يعرّفها بقوله: «أُسمّي حُجَةَ نفعية حُجَةً النتائج التي تقيِّم فعلاً أو حدثاً أو قاعدة أو أي شيء آخر تبعاً لنتائجه الإيجابية أو السّلبية».[1] يُشير بيرلمان في تعريفه هذا إلى ربط قيمة السبب بقيمة نتائجه، وتعتبر حُجّة النّفعية مهمة في الحجاج، فالاستدلال بالنتائج يبدو أمرا بديهيا إلى درجة الاستغناء عن التّبرير.

وبالموازاة لعلاقة سبب – نتيجة يمكن النّظر أيضا لمتوالية سببية (خاصة حين يتعلق الأمر بأفعالٍ عمدية) وفق علاقة: وسيلة – غاية. فالعلاقة بين الوسيلة والغاية تتميّز بعدم الثّبات، فمن الممكن أن تصبح الوسيلة غاية كتصور البخيل أنّ المال غاية لا وسيلة. وقد يحدث العكس بتحول الغايات إلى وسائل، فحين تكون الشّجاعة وسيلة ضرورية للظّفر في الحرب هناك من يرى الحرب وسيلة لإبراز هذه الشجاعة.[2]

– **حجة التبديد(التبذير)** : مُرتكزها هو العلاقة بين الوسيلة والغاية، وتتأسس على المقولة:« بما أننا سبق أن بدأنا عملاً تجشَّمنا لأجل إنجازه، تضحياتٍ ستذهب هباء إن استسلمنا وتقاعسنا عن مواصلة الجهد لإتمامه، فينبغي إذن أن نواظب على العمل في نفس الاتجاه ».[3]

تظهر هذه الحجة لدى الوّاعظ الذّي يعتمدها في دعوة النّاس إلى ترك المعاصي وهجرها مقنعا إيّاهم بأنّ باب التوبة مفتوح لمن أراد طريق الهداية وأنّ الله غفور رحيم والفرصة أمامهم فلا ينبغي تبديدها.

– **حجة الاتجاه** : هي الحجة التي تقوم على التحذير« كالتحذير من مواصلة التنازلات في أمر ما، لأن سلسلتها إذا بدأت فلن تنتهي؛ أو التحذير من انتشار ظاهرة ما بحجة أنها

---

(1) Perelman (Ch.): "L'argument pragmatique". in le champ de l'argumentation, Presses Universitaires de Buxelles. 1970. p100 (نقلا عن نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص 72)

(2) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص73، 74

(3) المرجع نفسه. ص74

قد تصيب المجاوِر لها بالعدوى».[1] فمردُ حجة الاتجاه خوف الخصم عند الحجاج (حالة وجود مفارقة واسعة بين مسلّماته وما يُدعى إليه) من الوقوع في مأزق. ما يجعله يتكهن بالخطوات أو المراحل الموالية، فيعترض على الخطوة الأولى خوفاً من أن تقوده نحو ما لا يُحمد عقباه ولا يجد له مسلكا سوى التنازل المؤدي للاستسلام في نهاية المطاف.

وتتجلى هذه الحجة في قضايا العقيدة والتوجيه والقضايا الأخلاقية على وجه خاص.

2) علاقات التعايش:

تربط علاقات التعايش بين وقائع ذات مستويات متفاوتة، وتُعد الصّلة الموجودة بين الشخص وتجلياته(أعماله أو أحكامه أو ما يخلفه من آثار) من أهم النماذج لروابط التعايش. ذلك أنّ الشخص وأعماله في تفاعل مستمر، فشخصية الفرد تظهر انطلاقا من الفكرة المكوّنة عنه والمتعلقة بأفعاله الوثيقة الصّلة به، وعلى هذا الأساس يتم تأويل أفعاله في إطار السياق الذي يقدمه ما يُولّد انطباعا خاصا، وكل شيء يرتبط ببُنيته يكون جوهريّا وثابتا. وعامل الثّبات عند ممارسة أعمال أو اتخاذ مواقف تعبر عنه الخصال المعهودة التي ستبقى ملازمة للشّخص على مر الزّمن، واللّقب من العناصر التي تجعل المظهر الشّخصي الثّابت قويا عبر إسناده لصفة ما مثل: أبو بكر الصّديق، أبو جَهْل. يُضاف إلى ما سبق أنّ الصّلة بين الشخص وأعماله تتقاطع مع مفاهيم المسؤولية والحرية فيتعيّن مراعاة حرية الفرد ومرونته تكيّفا مع حياته وقُدُراته على التّغير من حال إلى آخر، وتلك الحرية ينجرُ عنها تحمل العواقب المحتملة، فتساهم الأفعال السّابقة للشّخص في تكوين سُمعته، إذ أنّ السُّمعة الطيّبة تمنح الشخص القبول وتقدّم فكرة مُسبقّة عنه والعكس بالعكس ومن ثمّ تلعب المعرفة الجيّدة بالفاعل دورا بارزا كمعين للمُحاجج على التّكهن بما يقوم به من أفعال و كذا الإحاطة بنواياه المحرّكة له.

يشير بيرلمان لميزة الهيبة (Le prestige) كعامل تأثير في الغير، والتّي يتصف بها أفراد مُعيّنون يدفعون الغير دفعا طبيعيا إلى تقليدهم بواسطة المحاكاة السلوكية وتبني

[1] محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة.ص130

الرأي. وعليه تظهر حجة السلطة البالغة الأهمية. فحجة السلطة(L'argument d'autorité) تتعلق بالهيبة لأنّ« قيمة القول إنما بكتسبها من سلطة قائله ومكانته وقيمته ». [1]وهذه الحُجَة تكتسب أهميتها عند غياب حُجّج مقنعة، وهي تأتي دعماً(أي أنّها مكملة) لحُجَج أخرى. تتعدد السلطات في الحجاج بحسب طبيعتها فقد تكون: إجماعا أو فلاسفة أو مذهبا، أو سلطات تُعيّن بالاسم...لكن السّلطة الإلهية أقوى السلطات على الإطلاق فهي غير قابلة للنقاش.[2]

يرى بيرلمان أنّه يمكن إدراج الرابطة الرمزية ضمن روابط التعايش، وهذه الرابطة تقوم على التلازم بين أطرافه بحيث إن الرمز والمرموز إليه تجمعهما علاقة مشاركة بسببها يمكن اعتبار وقائعَ متباعدة في الزمن، متعايشةً ضمن تصوّر لا زَمَنِي للتاريخ ذلك أنّ« للرمز قوة تأثيرية في الذين يقرون بوجود علاقة بين الرامز والمرموز إليه كدلالة العلم في نسبته إلى وطن معيّن، والهلال بالنسبة إلى تتحضارة الإسلام، والصليب بالنسبة إلى المسيحية، والميزان إلى العدالة».[3]

❖ **الحجج المؤسسة لبِنية الواقع:**

تسعى الحجج المؤسسة لبنية الواقع إلى الربط بين الأحداث المعاشة أو المتتابعة، وهذه الحجج «تربطها صلة وثيقة بالواقع و لكنّها لا تتأسّس عليه ولا تتبني على بنيته، وإنّما هي التي تؤسّس هذا الواقع وتبنيه، أو على الأقل تكمّله وتظهر ما خفي من علاقات بين أشيائه أو تجلي ما لم يتوقّع من هذه العلاقات وما لم ينتظر من صلات بين عناصره ومكوّناته».[4]

ويُميّز في هذا الصّنف من الحجج بين نوعين من الحجج منها ما يتأسس بواسطة الحالات الخاصة، ومنها ما يعود للاستدلال بواسطة التمثيل.

---

(1) محمد سالم محمد الأمين الطلبة. المرجع السابق. ص131

(2) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان.ص 76- 79

(3) صابر حباشة: التداولية والحجاج – مداخل ونصوص– صفحات للدراسات والنشر.سورية- دمشق.ط2008 م.ص48

(4) سامية الدريدي: الحِجاج في الشّعر العربي. ص 242

أ. **الحالات الخاصة:**

1. **الشاهد:**

يحتاج إقناع المتلقي لقبول فكرة أو واقعة مطروحة بناء على واقعة قديمة متفق عليها إلى«أن يُحاجج المرء بواسطة الشاهد معناه افتراض وجود انتظامٍ أو إطرادٍ لِما يوفِّر الشاهدُ تجسيداً له، فهو يسعى إلى إثبات قاعدة. إذ يبحث، انطلاقاً من حالة خاصة، عن القانون أو البِنْيَة التي تكشف عنها هذه الحالة. إن الحِجاج بالشاهد يرفض اعتبار الحالة الخاصة المُثارة، معزولةً ومرتبطة بالسياق الذي حدثت فيه، بل يسعى إلى المرور من حالة خاصة إلى قاعدة عامة».[1] فالحجاج بالشاهد يزيد درجة التّصديق بالقاعدة المعلومة لأنّه يعتمد على ما هو منجز واقعيا من الأحداث، وبالتّالي هدفه الإثبات والتأكيد.

2. **المثال:**

إنّ الهدف من اعتماد المثال في الحجاج هو توضيح ودعم « قاعدة معروفة ومسلّم بها، أي ليعطيّها نوعاً من الحضور في وعي المستَمع. لهذا السبب، ينبغي للمثال أن يستهدف المُخَيِّلة»[2] فإمّا أن يكون المثال حقيقيا وإمّا خياليا يتمظهر في تقديم صورة تعبيرية للفكرة المطروحة التي تجمعها به علاقة شبه، فالمحاجج يستعمل هذا الأسلوب لتوضيح أطروحته مثبتا حقيقة ما يدعو له حتى يصل لإقناع مستمعه كأن يلجأ إلى التّمثيل لظاهرة واقعية مفردة بالإمكان تعميمها لتشمل كل الظواهر المشّابهة إذ «يؤتى به لتأكيد الفكرة المطروحة أو لفض خلاف بارز أو متوقع البروز في إحدى الفرضيات الحجاجية».[3] فالاستدلال بالمثل يُعد غاية في الأهمية لتأثيره الشّديد خاصة حين مُلامستة لأحاسيس المُخاطَبين.

---

(1) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص83،84

(2) المرجع نفسه. ص 84

(3) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص131

ولأسلوب التّمثيل الفاعلية الإقناعية الأقوى والدور البّارز في نجاح العملية التواصلية حيث احتل هذا الأسلوب حيّزا واسعا في القرآن الكريم سعيا لتقريب الواقع في نفوس البشر وحملها على الإذعان تثبيتا للإيمان في قلوب المُجحفين في حق خالقهم، فتجلت نماذج عديدة في صور ومشاهد ومحسوسات كتشخيص صور أصحاب الجنة في نعيمهم الدّائم وأصحاب النّار في جحيمهم.

3. القدوة والقدوة المضادة :

تتمثل القدوة في كائن نموذج يقَدّم هذا النموذج كقدوة يُحتذى بها ليكون بمثابة معيار يُستند عليه حتّى لو كان حالة خاصة. وغالبا ما يتمتع النّموذج بصفة التّعالي في شخصه وسلوكه فهو«يصلح على صعيد السلوك لا لتأسيس قاعدة عامة أو دعمها فحسب وإنّما يصلح كذلك للحضّ على عمل ما اقتداء به ومحاكاة له و نسجا على منواله». [1]

والاقتداء يكون فقط بمن هم أهل لذلك ممن هم محل إعجاب، ويملكون سلطة أو صِيتا اجتماعيا، يعود إلى كفاءتهم أو وظائفهم ما يساهم في تلميع صورهم وعلو شأنهم. ويُمكن للنّموذج – نفسُه– أن يستلهم أفعاله وأقواله من قدوة مقدّسة: فالصّحابة(وهم قُدُوَّة المسلمين) اتخذوا الرّسولﷺ قُدُوّة لهم. فالشّخص القدوة مسؤول عن ما يصدر منه لذلك ينبغي له أن يُحسِن اختيار ما يقوم به ليُقدّم مظهراً مثالياً كافياً للتّشبه به، لأنّ أي انحراف يُظهره سيستخدم كتبرير لانحرافات الغير. وفي المقابل توجد القّدُوة المضادة، التّي يُسند لها سلوك ما غير مرغوب مناقض لما هو معتاد قد يصل الأمر إلى كُرْهِ كلّ ما يُصدر عنها لكن لابد من السّعي إلى التميز عنها، والتّميز عن القّدُوة المُضادة يتم وفقا لطرق شتى، وهذه الطرق يحدّدها السياق.[2]

يسمح الحجاج بالقدوة في كل مرة بالحصول على درس مناسب للظرف الذّي يُوافقه فالمرء يستخلص عبرا قيّمة من النّماذج المقترحة للاقتداء.

---

[1] عبد الله صولة: في نظرية الحجاج. ص55

[2] الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص86،87

ب. التّمثيل:

1.التناسب(التماثل) :

إنّ التناسب في تصور مُنظّري الحجاج باعتباره تقنية مهمة من تقنيات التّمثيل «يشكّل أحد مميزات التواصل والاستدلال غير الصوري، وأنه يمكن أن يُقْصَى في آخر المطاف حين تُختزل النتيجة النهائية في صيغة رياضية».[1] يُميّز بيرلمان في لفظة التناسب (Analogie) بين التناسب الرياضي الذّي يؤكد المعادلة بين علاقتين وبين التناسب القائم على استخدام التمثيل استخداما حجاجيا، فهذا الأخير يُثبت مشابهة في العلاقة. بمعنى إثبات أن (أ) بالنسبة إلى (ب) هي مثل(ج) بالنسبة إلى (د). وعليه يُثبّت أن العلاقة [أ– ب] تُشْبه العلاقة [ج– د] بعلاقة معينة.

ويطلق بيرلمان مصطلح الموضوع (Thème) على مايجمع الثنائي [أ– ب] ومصطلح الحامل(Phore) مابين الثنائي [ج– د]،فهذه المشابهة هدفها إيضاح الموضوع وتقويمه بفضل ما هو معروف عن الحامل، تقتضي أن الموضوع والحامل في تفاعل رغم تباعدهما، هكذا يكون الجمع بين بُنى متشابهة من مجالات متباعدة في رأي بيرلمان.

يضرب عبد الله صولة مثالا عن التّناسب من القرآن في قوله تعالى:﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۖ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٤١﴾ (العنكبوت:41).

من خلال الآية الكريمة يمكن استخراج علاقات على النّحو التّالي:

(أ): المشركون (ب): أولياؤهم (الأصنام)

(ج): العنكبوت (د): بيتها

حيث أن علاقة (أ) بـ (ب) أي علاقة المشركين بأوليائهم تشبه علاقة (ج) بـ (د) أي علاقة العنكبوت ببيتها، يقول صولة أنّ العلاقة بين العناصر ليست علاقة تشابه بل تشابه

(1) الحسين بنو هاشم. المرجع السابق. ص88

علاقة يُمثّل من خلالها المشركون والأصنام(الموضوع) والعنكبوت وبيتها (الرافعة أوالحامل). فالحالة الأولى تعبر عن عبادة المشركين الأصنام والاعتصام بها أمّا الثانية بناء العنكبوت بيتها والاعتصام به من المعتدي.[1] ربط الله تعالى علاقة المشركين بأصنامهم بعلاقة العنكبوت ببيتها تعبيرا منه عن الوّهن الذي يعتري هذه العلاقة تحقيرا لها فجاء التناسب بينهما واضحا شاخصا مؤديا الغرض المستهدف لتبرز فاعلية الحجاج القرآني في توظيفه للتقنيات المختلفة في صورة تمثيلية دقيقة الوصف.

وفي مثال آخر مُشابه يقول الحق عزّ وجل : ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ ٥ ﴾(الجمعة: 5) في هذه الآية القرآنية تشبيه لعلاقة اليهود بالتوراة بالعلاقة بين الحمار والأسفار. ويتبين دور التناسب الذّي يتمثل في توضيح الموضوع (اليهود والتوراة) بواسطة الحامل (الحمار والأسفار) أي أنّه يقوم بتفسير علاقة غامضة بعلاقة أخرى مألوفة، و هذا التقريب بين اليهود والحمار يعني أن هناك حطا من قيمة اليّهود ومن طريقة تعاملهم مع التوراة. [2]

2. الاستعارة :

هي من بين أهم أنواع الحجاج بالتّمثيل ولها دور بالغ الأثر في تحقيق الإقناع لدرجة اعتبارها أبلغ من الحقيقة إذ تقوم على عقد الصلة بين ما يتشابه من الصور بطريقة فنيّة يُوظّفها المرسل ليتمكن من الاحتجاج وبيان حجّته. فهي ذات طاقة حجاجية تحفظ لها فاعليتها، وهي حجة تحمل المتلقي على الإذعان بإمعان العقل في تأويلها من خلال وجود روابط وقرائن تعزز ذلك، وقد جاء في تعريف الاستعارة الحجاجيّة بأنّها« تلك الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكريّ أو العاطفيّ للمتلقي ».[3] فللبيان سحره في تحريك المشاعر وإثارة النفوس المخاطَبة، ولذلك يزخر الخطاب القرآني بنماذج متعدّدة من

---

(1) عبد الله صولة: في نظرية الحجاج. ص57

(2) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص90

(3) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتجيات الخطاب. ص495

الاستعارات التي تهدف إلى حثّ النفس البشرية على الامتثال والتّدبر والتّسليم في مايُلقى عليها من حكم وعبر مصاغة في أوضح الصور بقالب جمالي ممتع، وباهر في تعقيده من صنع حكيم خبير.

يرى بيرلمان أنّ الاستعارة ما هي إلّا تناسب مكثّف بفضل اتحاد الموضوع والحامل لأن النقل في نظره يكون بحسب رابطة التّناسب وذلك انطلاقا من تعريف أرسطو(الاستعارة هي النقل إلى شيء ما اسما يدل على شيء آخر) الذّي يأخذ في اعتباره أن كل مجاز استعارة.

الاستعارة هي التّقنية الأكثر نجاعة للحجاج لأنها تعطي للأسلوب قوة إيحائية غير مألوفة لأنّه«حين يكون التعبير الاستعاري هو الطريقة الوحيدة لتعيين شيء في لغة ما فإنه يُعتبر حينئذٍ مجازاً اضطراريًا » [1] والمثالان يوضحان ذلك:رِجل الطاولة، ظهر الكرسي.

ب- الحجج القائمة على الفصل:

هي النوع الثاني من تقنيات الحجاج و« تُمثّل التقنيات التي تستخدم بهدف تفكيك اللحمة الموجودة بين عناصر تشكل كلاً لا يتجزأ، وغالباً ما تستخدم هذه التقنيات في تفكيك الأبنية الحجاجية التي يخشى المتكلم على نجاح حجاجه منها»[2] ويرى بيرلمان أنّ هذه التقنية الحجاجية قلّما تمت إثارتها في الخطابة القديمة.

من خلال مصطلح الانفصال يتبيّن أنّ هذه العناصر كانت تشكّل وحدة ذات مفهوم واحد لكن تمّ الفصل بينها لمقتضيات الحجاج، لأن حل التعارضات المُواجِهة للفكر من أجل إعادة الإنسجام إلى رؤية الواقع يتطلب الفصل بين المفاهيم المسلّم بها بدءا بواسطة الثنائي (ظاهر- واقع) فيطلق على الظاهر الحد الأول ويدعى الواقع الحد الثاني أي «أنّ الأشياء أو الأشخاص والمعطيات كلّها يمكن أن يكون لها حدّان ظاهر زائف وواقع حقيقي».[3]

---

(1) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص92- 94

(2) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص127

(3) عبد الله صولة: الحجاج في القرآن.ص60

يرى بيرلمان أن الظاهر هو ما يخطر بالذهن و يدركه الفكر منذ الوهلة الأولى فهو المعطى الرّاهن المباشر، وهو ليس سوى تجل للواقع، وعليه سيكون الظاهر أمام وضع ملتبس فهو إمّا تعبير واقعي وإمّا مجرد وهم. ليصبح حينئذ من الضروري التميّيز بين الظواهر و«هذا التمييز بين الظواهر يتم بواسطة إجراءِ عمليةِ فصلٍ اعتماداً على ثناثية "ظاهر/ واقع"؛ ففي حين أن الظاهر معطى مباشر، وحدٌّ أول للمعرفة، فإن الواقع – الذي لا يُعرف عادة، حين يكون معلوماً، إلا بواسطة الظاهر– يصبح المعيارَ الذي يمكّن منَ الحكم على الظاهر، وسيغدو الحدَّ الثاني الذي سيكون معياريّاً بالنسبة للحدّ الأول، فإما أن يؤكده بوصفه تعبيراً صادقاً عن الواقع، أو يقصيّه باعتباره ضلالاً وخديعة ».[1]

ممّا سبق أعلاه يتضح أنّ« الزوج ظاهر/ واقع ليس معطى موجودًا في الطبيعة وإنّما هو بناء ذهني قائم على المقارنة بين الظاهري والحقيقي من الأشياء وعلى محاكمة الظاهر في ضوء الحقيقة أو الواقع ».[2]

إنّ فصل عناصر الحد الواحد أو البنية القولية الواحدة له غايات حجاجية وهذا الفصل يكون باستخدام الأفعال غير اليّقينية أو باستخدام الجمل الاعتراضية الحاملة لأفكار معينة والتي تؤكد أو تنقض ما قبلها أو ما بعدها، والهدف من عملية الفصل هو دحض أحد العنصرين، والتأكيد على العنصر الآخر.[3] وتتجلى طرائق الفصل في الأقوال والخطابات بواسطة طرائق من قبيل:

- بعض الجمل الاعتراضية كقول: إن هذا البطل إن صحّ أنّه بطل، ...
- بعض الأفعال مثل: يزعم، يتوهم في قول: يزعم أو يتوهم أنّه بطل.
- وضع بعض الأقوال بين قوسين أو مزدوجين.

---

(1) Perelman(Ch): L'empire rhétorique. p139,140

(2) عبد الله صولة: في نظرية الحجاج. ص 62

(3) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص 132،133

تستمد هذه التّعابيير كلّها وغيرها مظهرها الحجاجي حين تقوم بالفصل داخل المفهوم الواحد بين ما هو ظاهري وما هو حقيقة ليست له ليُصبح المفهوم منقسما إلى حدّين (حد1 وحد 2) نحو القول: إنّ ملكا يفعل هذه الأفاعيل ليس ملكا.[1]

وتُمارّس عملية الفصل هاته في مجالات عديدة منها مجال « التعريفات، فأي تعريف يُقدِّم معنى جديداً يعتبره حقيقيّاً، مقابل المعنى المعتاد الذي يراه ظاهراً، يقوم بعملية فصلٍ للمفهوم المعرَّف ».[2]

ظهرت نظرية الحجاج لدى بيرلمان في وقت مبكر لتزُد الإعتبار للبلاغة وتُساهم في إحياء القضايا الجوهرية المتعلقة بها على الرّغم من إهمالها لكثير من القضايا والعناصر التداولية التواصلية. فهي أصبحت نظرية قائمة بذاتها لها أُطُرها وتقنياتها، ومنطلقاتها الفكرية الخاصة بها لتفتح الأفق على ولوج مجالات عديدة كالإعلام والاتصال وعلم النفس وغيرها.

علاقة التواصل بالحجاج:

يحتاج الإنسان في حياته اليومية إلى التواصل مع الآخرين ويتمظهر ذلك فيما يصدره من أفعال وأقوال، وتشكل اللغة الوسيلة الأمثل في العملية التواصلية لما لها من دور بارز في تفعيل التواصل الذي يتجسد في الربط بين العلاقات المختلفة المتعلقة بالجانب الاجتماعي لأن«المُحاور يتوجه إلى غيره مُطلِعاً إياه على ما يعتقد وما يعرف، ومطالباً إياه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه؛ وفي هذا"الإطْلاع" وهذه "المطالبة" يكمن البعد الاجتماعي للحوارية »[3].

ويعتبر كل من باربارا وارنيش مع إدوارد إنش (Barbara Warnich & Edward Inch 1994) وفيرنون جونسون(Vernon Jenson 1981م) خير مثال في ربط الحجاج بالتواصل، فالحجة بالنسبة لهما تستخدم عند وجود اختلاف بين موقفين محتملين، ولذلك

(1) عبد الله صولة: في نظرية الحجاج.ص 63

(2) الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان.ص98،99

(3) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص37

حددا أربعة عناصر سياقية خاصة بهذا الموقف الاختلافي وهي: الثقافة وحقول الحجاج والمناسبة والتأثير الأخلاقي[1].

إن الحديث عن التواصل يستلزم بالضرورة ذاتا(مرسل) تعمل على إرسال رسالة إلى ذات أخرى (مستقبِل)عن طريق قناة. ومن خلال الرّبط بين الطرفين تتحقق الحوارية كأحد مسلمات الخطاب الحجاجي والتي تقتضي:« أنّه لا كلام مفيدا إلا بين اثنين، لكل منهما مقامان هما: مقام المتكلم ومقام المستمع، ولكل مقام وظيفتان هما: وظيفة المُعتقِد ووظيفة المُنتقِد، بحيث إذا كان المتكلم معتقِداً كان المستمع منتقِداً، وإذاكان المستمع معتقِداً كان المتكلم منتقِداً»[2]. والحوار على تفاوت مراتبه هو حالة متقدمة من حالات النقاش والتبادل على مستوى رفيع من المعرفة والأخلاق في آن واحد.[3]

ويضاف إلى ما سبق من شروط التحاور وجود الحرية لارتباطها الوثيق بنجاح الحوار وإيجابيته وتحقيق التعاون بين الطرفين ويبرز هذا في قول نجيب نور الدين: « من الشروط الطبيعية للحوار اشتمال الأجواء الحوارية على الحرية، بحيث يكون الطرفان قادرين على طرح ما يعتقدان بدون حرج أو خوف أو تورية »[4] من الواضح أن آداب الحوار وشروطه ضرورية وفعالة في إنجاح العملية الحوارية لاتسامها بالواقعية والمنطقية، وقربها من النوايا الحسنة وبعدها عن كل أشكال العنف والإساءة واحتكامها إلى العقل فلا وجود للحوار دون مراعاتها لكسب ثقة المتلقي ومنه استمرارية التواصل بين الطرفين.

وقد اقترح دوقلاس والتون نظرية شاملة للحجاج واصفا إياها بـ(الحوارية) متبنيا تعريفا للحجة وهو تعريف مرتبط بالحوار مباشرة لأنّها في نظره « قضية مواءمة لتأسيس نتيجةٍ تبعاً لإجراء خاص بحوار عقلاني».[5] فغاية الحجاج هي الوصول إلى إقناع المتلقي لجعله يُعدّل

---

(1) فيليب بروتون وجيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج. ص86

(2) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص99

(3) إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم –الموضوعات والمناهج والخصائص– ص30

(4) المرجع نفسه. ص 31

(5) فيليب بروتون وجيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج. ص90

سلوكه أو يتخذ موقفا معينا إزاء القضية المطروحة للنقاش« فليس الحجاج في النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها والإصغاء إليها، ثم محاولة حيازة انسجامها الإيجابي والتحامها مع الطرح المقدم. أمّا إذا لم توضع هذه الأمور النفسية الاجتماعية في الحسبان فإن الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير».[1] فمراعاة ظروف وقدرات المخاطبين أمر في غاية الأهمية لنجاح العملية الحجاجية.

تحدث بيرلمان عن المظاهر الحوارية للحجاج من خلال اهتمامه بمعايير الانسجام بين الخطاب والعقول المخاطَبة مبينا أهمية التواصل والحوار بين الأطراف حيث «إن على المحاججين- مبدعين ونقاداً- الوعي بمدى قدرة وكفاءة مخاطَبيهم، إذ بذلك يستطيعون -أي المحاججين- أن يجردوا من أنفسهم أشخاصاً يحملون سمات مخاطبيهم، فيحاورونهم ويسائلونهم، وهو من شأنه أن يثري الحوار ويفتح آفاقه ». [2] ويؤكد بيرلمان على ضرورة الاهتمام بالمخاطَبين وأحوالهم واحترام آرائهم وعيا بأفكارهم وتصوراتهم اتجاه الموضوع المطروق.

والاهتمام بالحجاج لا يتطور إلّا في إطار أشمل هو التواصل، لأنّ الاهتمام بالحجة يتولد من الاهتمام بما يتعلق بالرّسالة، وطريقة نقلها، وتوصيلها وتبادلها، فالحجة كانت ولا زالت تعتبر محتوى أو شكلا من المحتوى التواصلي«وسيكون بالإمكان توضيح ذلك من خلال فحص الفرضية التاريخية التي تقول إن نظريات الحجاج هي الرحم الذي حمل نظريات التواصل وفي كل حال يبدو واضحا أن السمة الأساسية في الحجة، التي تميزها تماما عن التفكير المنطقي، هي أنها تظهر في لحظة تشكل علاقة بين أكثر من طرف وهذا ما يبرر الدفاع عن الحجاج كأساس لعلوم المعلومات والتواصل ».[3]

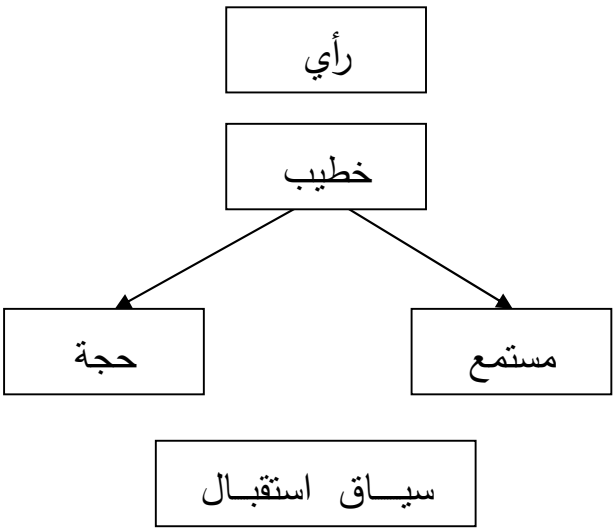
---

(1) Perelman:Traité de largumentation.La nouvelle Rhétorique:Préface de Michel Moyer.Bruxcelles.4e éd.1983.p18 (نقلا عن الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص120-121)

(2) محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص 118

(3) فيليب بروتون وجيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج. ص 13

ناقش فيليب بروتون علاقة التواصل بالحجاج وهي في نظره تعني الوصول إلى الكيفية التي تجعل الغير يُشاركنا الرأي لأن الحجاج ماهو إلّا توفر خَطيب (مُرسِل)، ورسالة (تتضمن رأي المرسل يسعى به الإقناع)، ومستمِع (مرسَل إليه). أي وجود عناصر أساسية تربطها علاقة وثيقة وهو ما يطلق عليه المُثلّث التقليدي: مرسل، رسالة، مرسل إليه. ونقل الرأي من الخطيب إلى المستمع يتم عبر الخطاطة الشّهيرة لشانون على النحو التالي:[1]



مخطط التواصل الحجاجي

يقول فيليب:« فنقل المعلومة على طول الوسيلة ليس له الطبيعة نفسها مع تشكيل رأي ونقله نحو المخاطَب، لذلك لا بد أن نفكّر في مخطط التواصل حالة المحاجّة ».[2]

تتأسس علاقة التواصل بالحجاج في التداخل الحاصل بينهما عبر الحوار الذّي يسوده التأثير والإقناع بواسطة اللُّغة أين تتّحدُ أبعاد المرسل والمتلقي والمقام في نشاط موّجه للتواصل في إطار إجتماعي يقوم على التّبادل والتّفاعل تُؤطره المظاهر الحجاجية بين المتخاطبين. ليكون الحجاج بذلك مظهرا من مظاهر الحياة اليومية كاستراتيجية تواصلية لأن فيه دعوة من المرسل إلى مستمعيه أو متلقيه لتبني مواقف معينّة اعتمادا على حجج عقلية أو حسيّة تُبرهن صحة ومشروعية ما يدعو له صاحب الرّأي.

(1) Philippe Breton: l'argumentation dans la communication, p20

(2) Ibid, p18

الفصل الثالث

التحليل السيميائي للتواصل الحواري في قصة سيّدنا موسى عليه السلام

- لمحة عن قصة سيّدنا موسى عليه السّلام
- التحليل السيميائي لحوارات سيّدنا موسى عليه السّلام

توطئة : لمحة عن قصة سيّدنا موسى عليه السّلام.[1]

هو موسى بن عمران بن قاهث بن عازر بن لاوي بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السّلام.

ذُكرت قصته في مواضع متعددة ومتفرقة من القرآن الكريم يقول الله تعالى :

﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مُوسَىٰٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخۡلَصٗا وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا ٥١ وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ٥٢ وَوَهَبۡنَا لَهُۥ مِن رَّحۡمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيّٗا ٥٣ ﴾ (مريم:51-53).

كانت بداية القصة تتحدث عن أجواء ولادة موسى عليه السّلام وعن أسرته والظروف القاسية التي ولد فيها ممثّلة في جبروت وطغيان فرعون ملك مصر الذي أعرض عن طاعة ربّه وعلا في الأرض باستعباده واستضعافه لبني إسرائيل واستخدامهم، وحامله على هذا الصنيع هو خوفه من الغلام الذي سيكون هلاكه على يديه، فأمر بقتل الغلمان عاما بعد عام ليولد موسى في عام القتل وتضيق به أمه ذرعا، فألهمها الله بعد وضعه باتخاذ تابوت له وإرساله في البحر بعد إرضاعه خشية عليه، قال تعالى:

﴿ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ فَإِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحۡزَنِيٓۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيۡكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٧ ﴾ (القصص:7).

فبدأت الرّحلة في التّابوت من حضن الأم إلى القصر أين وجد الأم الثانية امرأة فرعون التي تبنته وتولت رعايته، أمّا أُمه فقد تملّكها الخوف عليه لكن الله عزّ وجلّ زرع في قلبها الطمأنينة والسّكينة. فأرسلت أخته تتبع أثره والتي تظاهرت بعدم معرفتها له وقدّمت يد العون بايجاد مرضعة لهذا الصبي، ليعود بعدها إلى أحضان أُمّه وتفرح به وكل ذلك بتدبير إلهي حكيم. عاش موسى عليه السّلام طفولته في القصر متمتعا بكل ما فيه من خيرات ونِعمٍ. ولمّا بلغ وصار شابا قويا قرّر الخروج وفي طريقه التقى بشابين يقتتلان أحدهما من شيعته والآخر قبطي فاستنجد به الذّي من شيعته وفي أثناء ذلك ضرب القبطي فرده قتيلا.

[1] ابن كثير: قصص الأنبياء. دار صادر. بيروت. دط. دت.ص137-203

وشاع خبر فعلته حتّى وصل فرعون فأمر بقتله وتآمر عليه الملأ لكن رجلا من النّاصحين أشفق على موسى ونصحه بالخروج من مصر، ومن شدة خوف موسى عليه السّلام من أهل القتيل هرب لا يعلم له طريقا غير أنّه على ثقة قوية بربّه. اتجه موسى صوب مدين وبينما هو جالس تحت ظل شجرة فإذا به يرى فتاتين بالقرب من البئر تمنعان غنمهما من السّقي. فاقترب منهما وسألهما عن رفضهما السّقي فردتا بأنّهما تنتظران حتّى يُصدِر الرعاء تجنبا لمزاحمة الرجال وأن سبب خروجهما هو كِبر سِن أبيهما ما اظطرهما للسّقي بنفسيهما. فقدّم لهما العون وسقى لهما، وذهبت الفتاتان لحال سبيلهما وقصتا ما جرى على أبيهما الذّي طلب رؤية موسى عليه السّلام، فعادت إحداهما لدعوة موسى إلى بيت أبيها، فلبى موسى الطلب وذهب لملاقاة شعيب فشكره على صنيعه وعرض عليه الزواج من إحدى ابنتيه واتفق معه على المهر وهو رعي الغنم لمدة ثمان أو عشر سنوات.

وبعد قضاء الأجل سار بأهله في ليلة مظلمة باردة ظلّ فيها الطّريق، إلى أن لمح نارا متأججة فطلب من أهله المكوث عساه يجد ما يدُلّه على الاتجاه الصحيح، واتجه نحو تلك النّار فوقف بوادي طوى مندهشا من منظر الشجرة العجيبة في جبل الطور، ثمّ سمع نداء خفيا يطلب منه خلع نعليه في الأرض المباركة تعظيما لها. وكان ذاك نداء ربّه الذّي شرّفه بالتّكليم واصطفاه عن غيره من الخلق ليحمل رسالته وينشر دعوته فطلب من نبيّه أن يستمع ويتهيأ بكل جوارحه للوحي. خاطَبه ربُّه ليخبره بأنّه هو الله الذي لا إله سواه الآمر النّاهي وأمره بعبادته وطاعته وتعظيمه، والابتعاد عن اتباع الهوى والعمل لدار البقاء لأن الدنيا دار فناءٍ لانفع فيها. ثمّ دار الحوار بينّهما عن العصا التي كان يحملُها فأجابه موسى جوابا مطولا ذاكرا فيه فوائد العصا ليُطيل في الإجابة حتّى يشعر بالأُنس في خطابه مع الله الذّي أمرَه بإلقاء العصا فتحولت من حالتها الطّبيعية إلى حيّة تسعى فتملّك موسى عليه السّلام الخوف وهرب منها، فناداه الله وخفّف عنه الفزع وأمرَه أن يُمسكها، وأعادها بقدرته إلى حالتها الأولى.فما حدث للعصا لم يكن سحرا وإنّما نقلها المولى عز وجل من جنس لآخر[1]

[1] محمد متولي الشعراوي: قصص الأنبياء والمرسلين.المكتبة التوفيقية. القاهرة- مصر.دط. دت. ص 333- 335

فربُّه أعلمه بسّرِ عصاه كتهيئة له لاستخدامها مستقبلا، وطلب منه أن يُدخل يده في جيبه فخرجت بيضاء من غير سوء بها نور يتلألأ كالقمر لتكون آية أخرى يبهر بها عباد الله، وبذلك يجنّده للتكليف بالمهمة الشّاقة. كلّف الله تعالى موسى بتبليغ رسالته إلى الطّاغية فرعون وأرسل معه أخاه هارون وزيرا ومعينا على أداء الرّسالة لأن هارون يملك فصاحة اللسان وبلاغة البيان، فنفذا أمر ربّهما وذهبا معا لمواجهة فرعون وطلبا منه التوبة وطاعة خالقه الذّي أمرهما أن يستعملا معه اللّين في التعامل وأخبراه ببعثتهما إليه، وأن يسمح لبني إسرائيل بمرافقتهما. وأعلمه موسى بمهمته وقدّم ما بحوزته من معجزات بيّنات (اليّد والعصا) لكنّه رفض وتكبّر، وعمد الاستهزاء بهما متسائلا عن ربّهما منكرا ومتّهما موسى عليه السّلام بالسّحر، واستشار الملأ من حوله فأشاروا عليه بجمع السحرة لتحدي موسى. اجتمع السّحرة الذّين استنجد بهم فرعون لإلحاق الهزيمة بموسى ظنا منه أن ما جاء به سحر عظيم وجاء يوم الميعاد فألقى السحرة عصيّهم فأخرج لهم موسى عصاه التي تحولت إلى ثعبان سريع لقف عصيّهم. وتفاجأ السّحرة من هول ما رأوا فوقعوا ساجدين وآمنوا بربّ موسى لأنّهم تيقنوا أن ما رأوه ليس من قبيل السّحر وهم أكثر دراية بطقوسه وخباياه. فثار عليهم فرعون وهدّدهم بالصلب وقطع الأيدي والقتل جراء استسلامهم وعصيانهم له ورفضا منه الهزيمة والاعتراف بانتصار موسى عليه السلام فقد أظهر الله الحق وأسقط الباطل. وحاول الطاغية قتل موسى عليه السّلام لكنّ رجلا مؤمنا من آل فرعون تصدى له دفاعا عن موسى عليه السّلام، واعترض على ادعاءاته داعيا القوم إلى اعتناق الإسلام.

طلب فرعون المدعي الألوهية من مستشاره هامان بناء صرح عظيم ليصعد إلى السماء ويقابل إله موسى عليه السّلام ، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدل على جحوده وجهله العظيم وأنّه من الصناديد الذّين ابتلي بهم موسى عليه السّلام في مسيرته الدّعوية.

امتحن الله آل فرعون بابتلاءات كثيرة في قوله تعالى:﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾ ﴾ (الأعراف:133)

وبالرّغم من ذلك لم يؤمنوا وإنّما أصروا على المعصية والبعد عن طريق الله، وطاعة فرعون ولم يطلقوا سراح بني اسرائيل بل استمروا في تعذيبهم وقتل أولادهم.

أمر الله تعالى نبيّه بالخروج ببني إسرائيل ليلا من مصر، فلحقهم فرعون وملؤه واصطحب معه جيشا للقضاء عليّهم، لكن موسى عليه السّلام كان متيقنا من عون ربّه وقدرته على نجاته، وعند وصول موسى عليه السّلام ومن معه إلى البحر أمره الله بضرب البحر بعصاه فأوقف الماء، وشق لهم طريقا يَبَساً آمنا مرّ منه الجميع ونجوا بفضل العلي القدير، حاول فرعون وجنوده اللّحاق بهم لكنّ الله أطبق عليهم الماء في وسط الطريق فغرقوا وانتهى أمرهم بينما ألقى البحر بجسد فرعون جانبا لتبقى جثته عبرة لغيره.

توجّه موسى إلى سيناء مع بني اسرائيل الذّين أنعم الله عليهم بنعم جمّة لكنّهم ارتكبوا مخالفات ومعاصي وأذوا نبيّهم، ورفضوا الجهاد ومقاتلة العدو بعدما منعهم جُبنهم من دخول الأرض المقدّسة فسلّط الله عليهم الخوف وعاقبهم بالتيه في الصحراء.

ابتليّ موسى بصنديد آخر هو السّامري الذي صنع العجل ودعا بني إسرائيل إلى عبادته، ففتنهم في غياب موسى–لمناجاة ربّه– في جبل الطور حيث أنزل عليه ألواح التوراة. فاتخذ بنو إسرائيل إلها وعكفوا على عبادته بتضليل من السّامري الذّي سوّلت له نفسه ادعاء ما لم يعلم به القوم وأخذِ الأثر من الرّسولﷺ وارتكابِ المعصية بجمع الحلي وصنعِ جسدٍ له خوار تحقيقا لطلب قوم موسى الذّين طالبوه بأن يجعل لهم إلها مثل القوم الذّين مروا بهم عاكفين على أصنامهم، فأعلم الله نبيّه بفعلتهم الشّنيعة فثار غضبه ورجع متسائلا على ما حدث وعاتب أخاه هارون الذي برّر له السّبب، ومن ثمّ عوقب السّامري بالعزل عن النّاس فلا يلمسه أحد ولا يُقترب منه جزاء ضلاله لأنّه كان يريد العز والسيطرة في المجتمع فأصبح منفيا مكروها وحل غضب الله على عبدة العجل فأصبحوا أذلاء بقتل أنفسهم.

أوحى الله إلى نبيّه موسى عليه السّلام أن عبدا أعلم منه موجود عند صخرة بمجمع البحرين على السّاحل، وأرشده إلى طريق الوصول إليه بأخذ حوت معه وجعلِه في مكتل

فحيثما فُقد الحوت هناك يوجد العبد المطلوب. فامتثل موسى لأمر ربّه واصطحب فتاه يوشع بن نون، ثم انطلقا حتى وصلا إلى صخرة، وبينما هما نائمان اتخذ الحوت سبيله في البّحر بحالة تدعو إلى العجب، وبعد مواصلتهما الطريق أجهدهما السّير وأنهكهما التعب، طلب موسى من فتاه إحضار الغذاء، فتذكر يوشع الحوت الذّي أنساه الشّيطان أمره عند الصخرة، فَعلم موسى عليه السّلام أن فُقدان الحوت هو أمارة الوصول إلى المبتغى. وعادا أدراجهما من حيث أتيا إلى المكان المحدد فوجدا الخضر عليه السّلام يقول تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾ ﴾ (الكهف:66)

وهذا العبد موكل له تحقيق المعلوم لله الذي قد تغيب نتائجه على سُلّم العقل، فبعد لقاء موسى بالعبد الصّالح طلب منه موسى عليه السّلام أن يتّبعه ليتعلم منه، فقدّم له العبد الصّالح عذرا بأنّه لن يستطيع الصّبر معه على ما سيراه من أمور لم يخبره الله بها وخصّه وحده بعلمها. جاء رد موسى في قوله تعالى:﴿ قَالَ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾ ﴾(الكهف:69).

حدث الاتفاق وبدأت الرّحلة بمشاهد مختلفة ومفاجآت تبدو غريبة في ظاهرها لكن باطنها يحمل من الحكمة الكثير من ما يعجب له عقل البّشر ويعجز عن وصفه اللّسان فتمثل المشهد الأول في خرق السّفينة وأمام هذه الحادثة لم يطق موسى الصبر ولم يلتزم الصمت رغم وعده بالطاعة وهذا لشكه في ظاهر الأمر. أمّا المشهد الثاني فتجسّد في قتل الغلام ولا شيء أعظم من قتل الروح بغير حق، لقد قتل العبد الصالح غلاما والحكمة في ذلك قد تكون رحمة له ليذهب إلى رحمة ربّه مباشرة فلا ينال حسابا ولاعقابا، أو تكون الحكمة رحمة من الله تعالى لأبويه المؤمنين لأنه كُتب له العيش كافرا شقيا، يسبب العناء لوالديه، فكان من الخير إبعاده عنهما تجنبا لفساد الدّين. وتجلى المشهد الثالث من مشاهد القصة في ذهابهما إلى قرية، وطلب الطعام من أهلها لسد الجوع كحاجة من الحاجات

الضرورية للإنسان، فرفض أهلها إكرامهما لدناءة أخلاقهم، وفي أثناء تواجدهم بالقرية رأى الخضر عليه السّلام جدارا يريد أن ينقض فأقامه، واستغرب موسى عليه السّلام مقابلة الخضر الإساءة بالإحسان فكيف لم يأخذ أجرا جزاء صنيعه! وضّح العبد الصالح لموسى عليه السّلام سبب قيامه بهذا العمل والحكمة منه، حيث إنّه يوجد تحت الجدار كنز ليتيمين ولو علم أهل القرية بأمر هذا الكنز لأخذوه، وضاع حق اليتيمين.

انتهت الرحلة بتفسير ما سبق وبالتّالي تعلم موسى ما كان يجهله من خفايا وحكم ربّانية. فعندما أدرك الحكمة، وجدها عين الخير. وهي مسألة ضربها الله تعالى، حتى تكون قضية عقدية يستقبل بها الناس أحداث الحياة في مالهم، وفي ذواتهم، وفي جفوة الناس عنهم،وغاية القصة الرضا بالقضاء والقدر، والتسليم لأمر الله تعالى، وله سبحانه في ذلك حكمة، وبذلك تكون قصة موسى والخضر عليهما السّلام هي« قصة العجائب الغيبية التي يقف أمامها العقل البشري خاشعًا ومسلمًا، فهي قصة رسول موحى إليه ومعه منهج حياة ممثلاً في التوراة، فيه افعل ولا تفعل، وقصة عبد صالح آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما، ولكل خصوصيته ».[1] فهذا العبد الصالح كلّفه الله القيام بمهمة، وآتاه رحمة من عنده وعلّمه من لدنه سبحانه علما فأدى المهمة كما أرادها الله تعالى.

جاء في ذكر وفاته أنّه مات عن عمر مائة وعشرين عاما، وتعدّدت الأقاويل التي رُويّت في بيان طريقة وفاته حين أتاه ملك الموت.

عاش نبيّ الله موسى عليه السّلام مجاهدا صابرا على عراقيل اعترضت طريقه وأثقلت كاهله لكنّه لم يتراجع عن نشر دعوته بل تجاوزها بصدق إيمانه وإخلاص طاعته لخالقه. فحملت القصة من الفوائد والعبر ما يُسيّر حياة المرء وفق منهج إسلامي سليم لأنّها آيات الله المحكمة التنزيل يسوقها للمؤمنين ليستفيدوا منها ويستنيروا بها عن من سبقهم من أمم.

[1] محمد متولي الشعراوي: قصص الأنبياء والمرسلين. ص 423-426

التحليل السيميائي لحوارات سيّدنا موسى عليه السّلام.

1) حوار موسى عليه السّلام مع ربه عزّ وجلّ:

سورة المائدة:

المقطع القرآني:

﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَآ أَمۡلِكُ إِلَّا نَفۡسِي وَأَخِيۖ فَٱفۡرُقۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٢٥ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيۡهِمۡ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗۚ يَتِيهُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۗ فَلَا تَأۡسَ عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٢٦ ﴾ (المائدة:25-26).

التحليل:

يتجلى في هذا الحوار دعاء النبي -موسى عليه السّلام- على قومه الفاسقين الذين نقضوا العهد وخلفوا الوعد. فلما خاب أمله فيهم ناجى ربّه بعد إحاطته بمقاصدهم الموحية إلى عصيانه «وما كان من موسى إلا أن رفع الأمر إلى الله كمن يقدم إليه تقريرا أخيرا يعرض فيه نفاذ تجاربه معهم دون نتيجة وفائدة»[1] فأجابه ربّه بتحريم دخولهم الأرض المقدسة عقوبة لهم فوقعوا في التيه.[2] والتيه(في النفس أو الطريق) يُعد من أقسى ما يصيب الإنسان في حياته. وورد في تحريم دخولهم الأرض المقدسة التي كتبها الله لهم، وجهان: «أحدهما: أن يراد كتبها لكم بشرط أن تجاهدوا أهلها فلمّا أبوا الجهاد قيل: فإنها محرّمة عليهم، والثاني: أن يراد فإنها محرّمة عليهم أربعين سنة، فإذا مضت الأربعون كان ما كتب».[3] وقد كانت ظروفهم النفسية(الخوف) سببا في تراجعهم، فنالوا جزاء تركهم لنبيّهم. وبالتّالي أفشلوا التواصل بينهم رافضين بذلك مبدأ التعاون معه متجاهلين نصرة الله.

وهكذا تصرّف نبيّ الله بعدما بذل كل ما بوسعه من جهد وطاقة مع خصومه دون كلل أو ملل حتّى شعر باقتراب نهاية مهمته فرجع إلى ربّه ليُشهده على ذلك ورجاه بدعوة خاشعة

---

(1) محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن – قواعده –أساليبه– معطياته. ص291

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم.تح: مصطفى السيد محمد وآخرون. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.مؤسسة قرطبة.القاهرة. ط1. مج5.2000م.ص156

(3) الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.تح:عادل أحمد عبد الموجود وآخرون.مكتبة العبيكان.الرياض.ط1.1998م.ج2/223

أن ينصره. وأمر الله تعالى نبيّه بأن لا يحزن على قومه فيما حكمه عز وجل عليهم لأن علامة استجابة الدعاء هي تسلية من الله لنبيه.

وعليه الفائدة المستخلصة في هذا الموضع هي أن لا يندم الداعي إلى سبيل ربّه وأن يرضى ويستريح إلى تجربته بعد مواجهته لحالات التمرد واليأس تحملا للمسؤولية وأداء للواجب تنفيذا لإرادة الخالق وتبليغا لرسالته مع اللجوء إليه والوقوف بين يديه خشوعا وتضرعا طمعا في التوفيق.[1]

سورة الأعراف:

المقطع القرآني :

﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿١٤٣﴾ ﴾ (الأعراف:143).

التحليل:

جاء موسى لملاقاة ربّه كعادته ليُكلّمه وهذا من شؤون المواعدة التي يحصل بها الكلام الصادر عن قدرة الله وإرادته «فتعين أن يكون إسناد التكليم إلى الله مجازا مستعملا في الدلالة على مُراد الله تعالى بألفاظ من لغة المخاطَب به بكيفية يوقن المخاطَب به أن ذلك الكلام من أثر قدرة الله على وَفْق الارادة ووفْقِ العلم »[2] وكان سؤال موسى ربّه الرؤية لذاته، فأعلمه الله بأن ذلك غير واقع في الدنيا. وحتّى لا يتوهم موسى بأن الله غاضب من سؤاله أو أنّه يمنعه من ذلك دون تعليل فأمره بالنظر إلى الجبل واشتراط ثباته في مكانه وهذا ما يستفاد من حرف الاستدراك (لكن) الذي سيرفع بعض ما يتوهمه المخاطَب. أمّا قوله: (فسوف تراني) يقصد به أنّ نظره إلى الجبل يعطيه علم اليقين بعجز القوة البشرية عن رؤية الله تعالى من عدم ثبات قوة الجبل الذّي لم يستقر مكانه من التّجلي الرباني الذي يحصل

(1) محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن –قواعده –أساليبه– معطياته. ص291

(2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج90/9

عليه، فليس موسى هو من يراه.« فلما اتصلت قوة ربانية بالجبل تُماثل اتصال الرؤية اندّك الجبل».[1] إن غرض موسى طلب الرؤية هو تحصيل اليقين(الإراءة)[2] بالمشاهدة العينية لينال بذلك شرف المشاهدة كما نال شرف التكليم لكنّه لم يحظ بالقبول للإستحالة في الدنيا وأشكل حرف(لن) الموضوعة لنفي التأبيد على كثير من العلماء.فاستدل به المعتزلة على استحالة الرؤية في الدنيا والآخرة و هم غير محقين في ذلك بدليل قوله تعالى:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾(القيامة:23) (وقيل: إنها لنفي التأبيد في الدنيا).[3] وجاءت رغبة موسى بالرؤية بعد إيمانه المتحقق على غرار بني إسرائيل المطالبين بالرؤية كشرط للإيمان وتعجيزا لنبيهم في سورة البقرة.

وتستعمل قرينة (لكن) كرابط حجاجي وعلى أساسها يقدّم المحاجج معلومات على اعتبارها حججا، ويمثل لبنيتها بالشكل التالي:[4]

أ-النتيجة: إمكانية الرؤية. ب-النتيجة: استحالة الرؤية.

لكـ.. ـن

أ-الحجة: إن استقر الجبل مكانه... ←ب-الحجة: الجبل لم يستقر مكانه.

أراد موسى النظر إلى وجه ربّه العظيم بتعبير صريح، فرد عليه الله عز وجل بأنه لا يستطيع ذلك مباشرة بينما يمكنه النظر إلى علامات محددة (استقرار الجبل) ليتمكن من رؤيته، وقد عدّد الله لنبيه وجوه النعم العظيمة عليه وأمره أن يشتغل بشكره حتى لا يضيق صدره بسبب منعه من رؤيته.[5] فوقع اتصال مباشر بينهما من دون رؤية ربنا عز وجل لاستحالة ذلك، حيث صار الجبل دكا ورحل عن مكانه ليحدث علامة مرئية أنجزت في السياق النفسي المرتبط برغبة موسى في رؤية الله تعالى، وتركت العلامة الحركية لرحيل

(1) الطاهر بن عاشور. المرجع السابق. ص93

(2) ولد النبية يوسف: دلالة الحركات الجسدية في الخطاب القرآني. رد .جامعة وهران-الجزائر.2011/2010م.ص199

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم.مج6.ص382

(4) آمنة بلعلى: الإقناع : المنهج الأمثل للتواصل والحوار نماذج من القرآن والحديث.مجلة التراث العربي.ع 89 ص224

(5) محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.لبنان.ط1. 1981م.ج245/14

الجبل وعدم استقراره أثرا في الذات المستقبلة يتمثل في عدم إمكانية تقبل ذلك المشهد وأنّه يُجاوز قدرات الإنسان ويتعدى إدراكه، ويستحيل استقباله بالجهاز البشري الضعيف.[1]

بعدما شاهد موسى حركة الجبل صُعق من شدة الهول، ويشرح ابن عاشور معنى (صعقا) المشتقة بقوله:« الصّعق: وصف بمعنى المصعوق، ومعناه المغشي عليه من صيحة ونحوها. مشتق من اسم الصاعقة وهي القطعة النارية التي تبلغ إلى الأرض من كهرباء البرق»[2] وجاء في كتاب المفردات في غريب القرآن: «الصّاعقة والصّاقعة يتقاربان وهما الهدّة الكبيرة، إلا أنّ الصقع يقال في الأجسام الأرضية، والصعق في الأجسام العلوية. قال بعضُ أهل اللُّغة: الصاعقة على ثلاثة أوجه: الموت، والعذاب، والنار، وما ذكره فهو أشياء حاصلة من الصاعقة فإن الصاعقة هي الصوت الشديد من الجوّ، ثم يكون منه نار فقط أو عذاب أو موت، وهي في ذاتها شيء واحد وهذه الأشياء تأثيرات منها». [3]

وتوبة موسى عليه السّلام تجسدت في الأداء الفعلي قوله (سبحانك) وهذه بمثابة علامة لتحقيق التوبة والإيمان بالله إيمانا صادقا كوعد عقده مع ربه، ويبرز أثر العلامة كذلك من خلال فعل الشكر عبر الملفوظ الجملي وفعل الهبة (الكلام المباشر مع ربه) وفعل الوعد بالإيمان بربّه. لما عجز موسى في إقناع قومه بفكرة استحالة رؤية المولى عز وجل بشكل مباشر(الحوار) لجأ للأسلوب العملي وهو مواجهة العرض بالحقيقة الصاعقة، التي لا تدع مجالا لقول و لا تترك موضعا لتمرّد. ثمّ يتضرع موسى إلى ربّه معلنا توبته عن طلبه الذّي يُعد ذنبا يدعو صاحبه للإيمان من جديد، وليقتدي به قومه في توبته لأنهم أصحاب الطلب الذي طرحوه كشرط لإيمانهم.[4]

---

(1) غمشي بن عمر: سيميولوجيا الاتصال في الخطاب الديني – قصص الأنبياء في القرآن الكريم نموذجا– رد .جامعة الجزائر. 2011/2010م.ص206

(2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج94/20

(3) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن. ص284

(4) محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن –قواعده –أساليبه– معطياته. ص289-290

سورة يونس:

المقطع القرآني :

﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَٱسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَآنِّ سَبِيلَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨٩﴾ ﴾(يونس:88-89).

التحليل:

يتجلى في خطاب موسى لربّه دعاءٌ مستهلٌ بتوطئة عدّد فيها النّعم الكثيرة التّي منحها لفرعون وقومه من ملذات وأموال ومبان ضخمة يتمتعون بها في الدنيا. ولكنّهم يُصرون على الضلال والاستكبار على خالقهم، وفي حديثه تعبير عن مصلحة الدين لا رغبة منه في الانتقام. فدعا موسى بالطمس على الأموال والشّدة على قلب فرعون ومن معه بسؤال ربّه سلب النّعمة وتسليط العذاب عليهم تذليلا لجبروتهم وسعيا لإرجاعهم عن ضلالهم. وتطلبا لإيمانهم بوسائل التشديد عليهم عند مناداة ربّه، وفي قوله تعالى:﴿لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ﴾ أشكلت اللّام على العلماء، فيرى أهل التدقيق منهم بأنّها لام العاقبة كالخليل وسيبويه وغيرهما من نحاة البصرة وذلك للمبالغة في قوة الترتب، في حين يرى المفسرون أوجها أخرى في ذلك.[1] وما دفع موسى لتكرار ندائه والإلحاح على ربّه توجها وتضرعا بإتلاف أموالهم وهلاكها وأن يجعل قلوبهم في ضيق وعسر مليئة بالحزن والهم هو حرصه الشديد على وسائل هدايتهم فلربما أنّ زوال النعمة والضيق بكروب الحياة يجعلهم يتفكرون في سبب ذلك، ويعجّل توبتهم إلى الله كما هو معتادُ النفوس الغافلة قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ﴾ (الزمر:8).[2] وتفيد الفاء (السّببية) في جواب الدعاء أي أن العذاب سيكون سببا لإيمانهم (افعل بهم ذلك ليؤمنوا) فيظهر من الملفوظ القولي لموسى أن طبيعة نفوسهم تأبى الاقتناع بالحجج، وهذه علامات دالة على النفوس

(1) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج11/267-268

(2) المرجع نفسه . ص270،271

المتحجرة، والقلوب القاسية لايذلها ولا ينفع فيها إلّا الآلام الجسدية والنفسية بالضغط والشدة لأنّهم مستمرون على الضلال لولا أن يمسهم العقاب. ويمكن التمثيل لهذا الخطاب بالمخطط التالي:

الرسالة (الدعاء)

موسى (المخاطِب) ←——————— الله (المخاطَب)

الرد (الاستجابة الفورية)

أمر الله موسى وأخاه هارون –كنصيحة لهما– بالاستقامة وعدم اتباع سبيل قومهما وقد أعلمهما الله بالاستجابة الفورية كعلامة تكريم منه لعباده المرسلين وهي نعمة عظيمة تستوجب الشكر بالطاعة للمنعم، فكان لموسى ما طلب من جزاء (سلب النّعم وحلول المصائب) لفرعون وملئه حتى يصيبهم الملل من مجابهة الدعوة. فحث الله رسوليه على الاعتدال والاستمرار في الدعوة ونهاهما عن اتباع طريق الغاوين تنبيها لهما عن عدم الرجوع عن طريق الحق ولفتا لانتباههما بالحذر من الفساد.

يظهر من خلال الحوار بين موسى وربّه وجود علاقات تناقض يُنجزها الفعل الأدائي(الضلال) لفرعون وملئه. حيث تمثلت هذه العلاقات في العصيان المقابل للنّعم بدل الطاعة والشكر لصاحب الفضل مما يكشف عن الجانب المتعصب في هذه الشخصيات المكابرة.

سورة طـه:

المقطع القرآني :

﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾ قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴿٢٠﴾ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴿٢١﴾ وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ ﴿٢٢﴾ لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَـٰتِنَا ٱلْكُبْرَى ﴿٢٣﴾ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِيٓ أَمْرِي ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾

يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ﴿٢٨﴾ وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِى ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى ﴿٣٢﴾ كَىْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ﴿٣٣﴾ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا ﴿٣٤﴾ إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا ﴿٣٥﴾ ﴾ (طه: 17-35).

التحليــل:

يتبع موسى –عليه السّلام– الصوت العلوي الذي ناداه، ويسمع التوجيه القدسي الذي يتلقاه وبينما هو مستغرق فيما هو فيه، ليس في كيانه ذرة واحدة تتلفت إلى سواه ، وقد تلقى سؤالا لا يحتاج إلى جواب[1]. وهذه هي الوهلة الأولى للنداء العلوي للعبد المختار. فهذا السؤال (مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى) وما سبقه من خطاب هو استئناس عظيم وتشريف كريم من الله لنبيّه[2]، فكان جواب موسى -عليه السّلام- بأنّها عصاه التّي يتوكأ عليها ويهش بها على غنمه وله فيها وظائف أخرى لإدراكه أنّ السؤال عن وظيفة العصا لا عن ماهيتها[3]. جاء في تفسير ابن حيان لقوله تعالى: ﴿أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا﴾ «أي أتحامل عليها في المشي والوقوف وهذا زيادة في الجواب... وكما جاء في جواب ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر وحكمة زيادة موسى عليه السلام رغبته في مطاولة مناجاته لربه تعالى، وازدياد لذاذته بذلك».[4]

فسؤال الله لنبيه عن دلالة علامة(حمل العصا) فيه قصد محدد لموسى فَهم منه إبراز الممارسات الطبيعية للعصا في الحياة الاجتماعية من خلال ذكره الوظائف التواصلية لها المتمثلة في استعمالاتها كالاتكاء عليها وهش الغنم بها، وغيرها من الوظائف.

أراد الله تعالى أن يهب الكفاءة الإعجازية لموسى فأمره بإلقاء العصا ليحوّلها إلى حية تسعى، ونقل الشيء من حالة لأخرى(تحول العصا من وسيلة بسيطة إلى كائن حي متنقل) فيه من الإعجاز ما تذهل له العقول وتضطرب له الأنفس وهو أمر يدعو للتأمل والتفكر في عظمة الخالق وقوة الحجج التي يواجه بها جبروت الطغاة المستقبلين لأفعال نبيّه من خلال

---

(1) سيّد قطب: في ظلال القرآن. دارالشروق.القاهرة.ط34.مج4 .2004م.ج 2332/16

(2) أبو حيان: البحر المحيط.تح:عادل أحمد عبد الموجود وآخرون.دار الكتب العلمية.بيروت-لبنان.ط1 1993م.ج220/6

(3) سيّد قطب: في ظلال القرآن.ج2332/16

(4) أبو حيان: البحر المحيط. ص220

كفاءتهم الإدراكية لقوته الحجاجية عبر السيرورة التأويلية. وتجلت في هيئة العلامة المنجزة (الآية الكبرى)، وجاءت هذه الاستعارة الحجاجية لتربط بين أمرين من جنسين مختلفين (العصا والحية) والرابط السببي بينهما هو«المشي بسرعة وخفة حركة »[1] وقد وردت لتؤسس واقعا غرضه ديني هو الحث على الإيمان بالله من خلال استشعار عظمته وقوته، وفي إيحاء بياض اليُد الدّال على سلامتها من الضرر(البرص) طلب موسى من الله أن يمنحه الكفاءة النفسية(شرح الصدر، تيسير الأمر)، والكفاءة اللسانية (سلامة أعضاء الجهاز الصوتي) وفك عقدة لسانه لإنجاح عملية الإقناع، وضمان فقه قوله وتأويل رسالته، وتزويده بالكفاءة الاجتماعية (جعل هارون وزيرا له كعامل قوة) لما يملكُه من قدرة معرفية حتّى يشد به أزره ويشاركه في دعوته وهذا ما يسمى بمبدأ التّعاون على حمل رسالة التوحيد، ليتقوى كل منهما بالآخر على ذكر ربّهما وهو البصير بهما والمطّلع على ما في قلبيهما.

في الآيات الكريمة دعوة موسى–عليه السّلام– ربّه بشرح صدره وتيسير أمره وطلب الفصاحة فيها دليل على قيمة الخطاب في الإقناع لذلك طلب حل عقدة لسانه(ليُفهم عنه فهما جيّدا). [2] فكان دعاؤه في بدايته شاملا ثمّ فصّل في طلبه على تحديد ما يعينه ويزيده قوة في أداء رسالته على أكمل وجه ألّا وهو المعونة من أحد أهله والمتمثل في شخص أخيه هارون وما يعرف عنه من خصال، وهو صاحب اللسان الفصيح ليأزره في أمره الجليل المقبل عليه و الّذي يتطلب كثرة التسبيح والذكر والاتصال. وكانت الاستجابة الإلهية فورية مجملة في كلمة واحدة مباشرة لما سُئل عنه وإنجاز تضمن العطف والتكريم إذ نادى نبيّه باسمه (يا موسى). فهي كفاية وفضل من التكريم والعطف والإيناس، وقد طال التجلي وطال النجاء وأجيب السؤال وقضيت الحاجة...[3] حيث يثبت الفضل الرّباني وقدرته في كل حين ومكان كما وسبق في سياق قذفه في اليُم من طرف أمه أيّن حظيّ بالرعاية والحماية من قبل وفي أصعب الظروف فليس بعسير على خالقه أن ينجيه من قتل فرعون الآن.

---

(1) الزمخشري: الكشّاف.ج75/4

(2) المرجع نفسه.ج79/4

(3) سيّد قطب: في ظلال القرآن.ج2336/16

يتجلى في النص القرآني العلاقة المباشرة بين موسى وهارون باقتراح موسى تكليف أخيه بمهام الوزير التواصلية وهي: المساندة والتأييد(شد الأزر) والمشاركة ووحدة الهدف (شراكة الأمر) وتغطية جوانب الضعف.

سورة الشعراء :

المقطع القرآني :

﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدۡرِي وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِي فَأَرۡسِلۡ إِلَىٰ هَٰرُونَ ﴿١٣﴾ وَلَهُمۡ عَلَيَّ ذَنۢبٞ فَأَخَافُ أَن يَقۡتُلُونِ ﴿١٤﴾ قَالَ كَلَّاۖ فَٱذۡهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآۖ إِنَّا مَعَكُم مُّسۡتَمِعُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ (الشعراء:12-15).

التحليـل:

عبّر موسى -عليه السّلام - عن خوفه من تكذيبهم له، و ضيق صدره في دعوته لهم وعدم انطلاق لسانه، فهو يحتاج القدرة النفسية والكفاءة اللسانية لمواجهتهم مع تدعيمه بقوة الإسناد بإرسال أخيه هارون إليه. فقد قام موسى بقتل أحدهم وفرّ هاربا خوفا من انتقامهم وجاء أمر الله تعالى لموسى وهارون في الانطلاق بنشر رسالة التوحيد ابتداء بالكشف عن انتمائهما الدّيني وذلك في ظل التوجيه والعناية الإلهية.

تتضح معوقات التواصل في هذه العلاقات بين المتفاعلين فيمايلي:[1]

عائق نفسي(الخوف) –عائق لساني(غياب الفصاحة) –عائق قانوني(القتل).

سورة القصص:

المقطع القرآني :

﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلۡتُ مِنۡهُمۡ نَفۡسٗا فَأَخَافُ أَن يَقۡتُلُونِ ﴿٣٣﴾ وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّي لِسَانٗا فَأَرۡسِلۡهُ مَعِيَ رِدۡءٗا يُصَدِّقُنِيٓۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿٣٤﴾ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجۡعَلُ لَكُمَا سُلۡطَٰنٗا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيۡكُمَاۚ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنتُمَا وَمَنِ ٱتَّبَعَكُمَا ٱلۡغَٰلِبُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ (القصص: 33-35).

(1) عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني. ص234

التحليــل:

يُخبر موسى ربّه بحالته النّفسية المتمثّلة في خوفه الشديد من أعدائه نتيجة ارتكابه لفعل القتل(قتل القبطي) دلالة على طلبه للأمن الإلهي(تعريض بالدعاء) وطلبا لمؤازرة أخيه هارون في مواصلة تبليغ الرسالة وعدم الاستسلام لأن من شروط نجاح الحوار الوضوح والبساطة والاقناع.

تفطّن موسى إلى العامل المؤيّد لنجاح الدعوة والوصول إلى الأهداف وهو ضرورة حيازة الدّاعي على ملكة البيّان والمتمثلة في اللّسان باعتباره وسيلة التواصل والتفاهم لذلك طلب موسى -عليه السّلام- من ربّه حين ناجاه أن يدعمه في رسالته بسلاح الفصاحة لأن عقول الناس مختلفة ولا تتساوى في درجة الفهم، لكنه لا يملك لسانا كامل البيان والطلاقة وهو ما يتحقق في أخيه الطلق الفصيح اللسان. فسلامة اللّسان لها تأثير قوي على المُستقْبِل وتضمن الوصول إلى عقله وقلبه بعد إقناعه بالحجج والبراهين الصادقة، وعبّر عن طلب العون بملفوظ (ردءا) ليُصدّقه من يخاطبهم، وجاء في تفسير الزمخشري:« فإن قلت تصديق أخيه ما الفائدة فيه؟ قلت: ليس الغرض بتصديقه أن يقول له: صدقت، أو يقول للناس صدق موسى، وإنما هو أن يلخص بلسانه الحق، ويبسط القول فيه، و يجادل به الكفار، كما يفعل الرجل المنطيق ذو العارضة، فذلك جار مجرى التصديق المفيد، كما يصدق القول بالبرهان. ألا ترى إلى قوله: (وأخي هارون هو أفصح مني لسانا فأرسله معي)، وفضل الفصاحة إنما يحتاج إليه لذلك ... حتى يصدّقه الذي يخاف تكذيبه، فأسند التصديق إلى هارون، لأنه السبب فيه إسنادا مجازيا. ومعنى الإسناد المجازي: أن التصديق حقيقة في المصدّق فإسناده إليه حقيقة وليس في السبب تصديق، ولكن استعير له الإسناد لأنه لابس التصديق بالتسبب كما لابسه الفاعل بالمباشرة. والدليل على هذا الوجه قوله: (إنّي أخاف أن يكذبون)».[1] فالمعنى أن هارون هو سبب لذلك التصديق، والمصدقون حقيقة لموسى يحصل لهم العلم بصدق ما جاء به، وعلة سؤال التأييد مخافة التكذيب والقتل بشكل رئيسي[2] فأعطاه الله

---

[1] الزمخشري: الكشّاف.ج 501/4

[2] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج116/20

تعالى الكفاءة النفسية واستجاب له (شد عضده) أي أيّده بفصاحة أخيه هارون، وزاده تفضلا(جعل لهما سلطانا)بمعنى أنّه أعطى لموسى ما يماثل هارون من المقدرة على إقامة الحجة. وتدل قرينة(سلطانا) على علو المقام الذي منحهما مهابة ورعبا في قلوب الأعداء. فتكون لهما الغلبة ولا يتعرضا للسوء لما يتمتعان به من حجة واضحة(الآيات) التي تشمل خوارق العادات المشاهدة والمعجزات الخفية التي تصرف عنهما أذى قومهما. وتأويل ذلك كله هو الرعاية الإلهية للرسالة حين يصطفي عباده المرسلين ويحفظهم بقدرته العجيبة فيُنبّه نبيّه موسى عليه السّلام لمّا اعتراه الخوف في جبل الطور ليثبت قلبه ويكفيه شر أعدائه كما فعل مع محمدﷺ في غار حراء.

2) حوار موسى عليه السّلام مع قومه:

سورة البقرة:

المقطع القرآني :

قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا ۚ وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا ۚ قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ (البقرة:67-71).

التحليــل:

رُوِيّ عن ابن عباس وسائر المفسرين في شرح هذه الآيات أن رجلا من بني إسرائيل قتله أحد أقاربه ليحصل على إرثه ورماه على الطريق ثمّ توجه إلى موسى عليه السّلام

شاكيا، فاجتهد موسى ليعرف قاتله ونزل أمر الله بذبح بقرة [1] فظنّ القوم أنّ موسى يستهزئ بهم فاستعاذ بالله أن يؤتي بشيء لم يؤمر به وهذا من عمل الجاهلين.

فالكلمات مختصرة وواضحة كافية لتنفيذ الأمر طالما ينقل النّبي ما يوحى إليه(إنّ الله يأمركم) فالنفس المؤمنة تصدع لأمر ربّها أمّا الذي حدث هو الرّد سفاهة وبسوء أدب افتراء على نبيّهم وجاء رد موسى -عليه السّلام- في قالب أخلاقي يحمل أسمى معاني الصّبر. وفي سؤالهم دلالة على تراخيهم وتقاعسهم عن السمع والطاعة فقد كان بإمكانهم ذبح أي بقرة لكن مكرهم واختلاقهم للأعذار كان تهربا من طاعة ربّهم. والسؤال عن الماهية في هذا المقام (المقصود الصفة) إنكار واستهزاء: ماهي؟ إنّها بقرة. أخبرهم من البداية وبلا تحديد.[2]

يقول صاحب تفسير التحرير والتنوير:« تبرؤ وتنزه عن الهزء لأنه لا يليق بالعقلاء الأفاضل فإنه أخص من المزح لأن في الهزؤ مزحًا مع استخفاف واحتقار للممزوح معه على أن المزح لا يليق في المجامع العامة والخطابة، على أنه لا يليق بمقام الرسول ولذا تبرأ منه موسى بأن نفى أن يكون من الجاهلين كناية عن نفي المزح بنفي ملزومه، وبالغ في التّنزه بقوله أعوذ بالله أي منه لأن العياذ بالله أبلغ كلمات النفي فإن المرء لا يعوذ بالله إلا إذا أراد التغلب على أمر عظيم لا يغلبه إلّا الله تعالى».[3] واستعمال الاستفهام الانكاري(أتتخذ) يوحي إلى اشتغالهم بالإستهزاء بسبب جهلهم، ومنصب النبوة يجل عن ذلك...لما في الاستهزاء من نقصان الدين والعقاب الشديد [4] والهزو في أمر كهذا يكون من باب الجهل والسفه.[5]

وكان موسى يذكرهم بسرعة الاستجابة، وأخبرهم أنّ المولى عزّ وجلّ سيزجرهم عن لجاجتهم آمرا لهم بتنفيذ ما طلب منهم. لكنّهم كعادتهم لم يستجيبوا لأمره تعنتا وتكاسلا

---

(1) محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب.ج122/3

(2) سيّد قطب: في ظلال القرآن.مج1.ج78/1

(3) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج548/1. وينظر: مفاتيح الغيب.ج125/3

(4) موسى سلوم عباس الأمير: الوصف في القرآن الكريم.ص86

(5) الزمخشري: الكشاف.ج278/1

مطالبينه بمزيد من المواصفات فيتعقد الأمر ويضيق الاختيار وحينها يظهر لهم الحق بمعنى صدق موسى –عليه السّلام– ويصف الله ترددهم فهم يطيعون الأمر عن مضض فلا يرى لهذه الطاعة أثر إيمان بل إنّه جحود وقسوة لأنهم لو أرادوا الإيمان لأطاعوا الأوامر مباشرة وأتبعوا السمع بالطاعة لا بالجدل والتكذيب والتّشدد والعنت حسب ما عبر عنه سيّد قطب. إن هذا الحوار القصير بين بني إسرائيل ونبيهم لكفيل برسم صورة هؤلاء المجادلين المتقاعسين عن الطاعة والمتشددين على أنفسهم باحثين عن الأعذار مختلقين الحجج ذريعة للضلال، فهي صورة قاتمة لقلوبهم التي استحوذت عليها الذنوب فلا يتحرجون من شيء مع استخفافهم بنبيّهم فقالوا (ادعو ربك) وكأنّه ربّه هو فقط لسوء أدبهم مع خالقهم وسلاطة ألسنتهم .

جرى اتصال مباشر بين موسى وقومه يتمثل في الحوار الجدلي القائم على شروط وضعوها لأنفسهم برؤية الشواهد التي تؤيّد مزاعمهم وتثبت دعوة نبيهم، ويظهر الانسجام عبرالمقطع الحواري من خلال تناسبه مع السياق المقامي الذي يرتكزعلى تعارض الأطروحات بين موسى وقومه، وأنّهم يميلون إلى الرفض في خطابهم والمنطق الاستدلالي العيني والحسّي في لقاءاتهم المتكررة معه.

أبرز الخطاب القرآني أوصاف البقرة من الناحية الشّكلية واللّونية والعمرية والحالية (الهيئة) لتكون بذلك علامات مرئية تتناسب مع الوحدات الحضورية في الملفوظ (فارض، صفراء فاقع، لا ذلول). ولها وظيفة أخرى غيبية علمها عند المولى عزّ وجلّ

«وتقوم بإنجاز قيم أدائية تؤثر في متلقيها عبر سياق استقبال مشترك، والمقترنة بالرابط الحجاجي (قالوا) الذي يؤدي الوظيفة الاتصالية التأكيدية والوظيفة التخاطبية وذلك من خلال تأويلهم للعلامات الواردة عبر الخطاب، ويتم فهم مدلولاتها عن طريق ربطها بسياقها الواقعي وظروف تلفظها، حيث أن البقرة لا تخرج من الفضاء المرئي

الوجودي لقوم موسى، وتتجلى الوحدات في مؤشرات قصدية تنسجم مع الظروف الكونية والمكانية ».[1]

حدّد الله تعالى صفات مميّزة للبقرة عن سواها فهي ليست بالفارض أي المسنة التي انقطعت ولادتها، ولا بالبكر التي لم تلد، بل هي عوان بين ذلك، والعوان من هي في منتصف السن فلا هي بالعجوز ولا هي بالصغيرة.[2] واستزاد للدلالة على جمال هيئتها (غير ذلول، لا تسقي الحرث) لأن العمل يؤثر على النضارة، وأضاف في بيان حسنها وجمالها بوصفها (مسلمة لا شية فيها) فهي مسلمة من العيوب مطلقا ومن آثار العمل، وليست وحشية مرسلة عن الحبس.[3] ولا شية فيها بمعنى أنّها ذات صفرة خالصة غير ممتزجة بالألوان، فهي صفراء كلها حتى قرنها وظلفها.[4]

وفي قولهم (ادع ربك يوضح لنا لونها) يشير المعنى إلى أنّهم يعودون إلى جدالهم بطلبهم تبيين لونها. فكانت بقرة صفراء فاقع لونها تسر النّاظرين. والفقوع: أشد مايكون من الصفرة وأنصعه[5] ويرى جمهور المفسِّرين في قوله تعالى (صفراء)على أنّها صفراءُ اللَّون من الصُّفْرة المعروفة، وهومما يُستعمل مجازا في الإبل حيث يقول تعالى: ﴿كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾﴾ (المرسلات:33). وذلك أنَّ السُّود من الإبل سوادُها صُفرةٌ. وذكر القرطبي في قوله: (فاقع لونها) بأنّه لا لون فيها سوى لون جلدها بمعنى خالصا لونُها ويقول ابن عباس:الصُّفْرةُ تَسُرُّ النَّفْسَ.[6]

أجاب موسى عليه السّلام وكانت الجملة الوصفية (تسر النّاظرين) تبيّن دلالة هذا اللّون المبهجة في الطبيعة فهي تعجب النّاظرين وتفرحهم بحسنها، فوُصفت البقرة بهذا

---

(1) غمشي بن عمر: سيميولوجيا الاتصال في الخطاب الديني. ص187،188

(2) سيّد قطب: في ظلال القرآن.ج78/1

(3) محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب.ج129/3،130

(4) الزمخشري: الكشاف.ج283/1

(5) المرجع نفسه.ج280/1

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن.ج185/2

اللون تحديدا لماهية لونها ودلالة على جمال هذا اللون وتأثيره في النفس البشرية.« ومن الثابت علميّا أن اللون الأصفر هو أقوى الألوان وأبرزها وأظهرها وأنفذها، على الإطلاق كما أنّ في اللون الأصفر إيحاءات نفسية في الانجذاب إليه والحب له...»[1] بينما يذهب الطاهر بن عاشور إلى القول بأنّه لا يقتضى أن اللون الأصفر مما يسُر الناظرين مطلقا ويعلل ذلك بإسناد الفعل (تسُر) إلى ضمير البقرة لا إلى ضمير اللون.[2] و« يستعمل اللون أداة للتواصل، وبنية حجاجية للإقناع والتأثير ونسقا مرئيا متشاكلا لأجل انسجام الملفوظ المتداخل فيه القول مع المرئي. ويحقق أحيانا الوظيفة الجمالية في حالة التجاور اللوني أو الإنزياح المرئي أو التناص مع سياقات أخرى سابقة. وتحتاج الرسالة اللونية البصرية إلى التأويل وتقديم أبعادها الأدائية بشكل بسيط».[3] وجاء في تفسير الثعالبي: «والفقوعُ مختص بالصفرة، كما خُص أحمرُ بقانئ، وأسودُ بحالك، وأبيضُ بناصع، وأخضرُ بناضر».[4]

يتمظهر اللّون الأصفر في إرسالية مجسدة في الآية التي ترتبط بسياق يشرح سبب نزول هذا الخطاب، وسياق الظروف المُمثّلة لأحداث القصة. وفهم قصدية هذه الرسالة يتطلب دراية بالثّقافة اللّونية وعليه «ذكر القرآن بعضا من أشكال تأثير العلامة اللونية بأنها تدخل السرور على الناظر إليها ويقر عينا بها. وهذا نوع من الحجاج الجمالي الذوقي. وقد تمظهر اللون في الرسالة القرآنية لسانيا وتجلى في مسار خطي معجمي ولكنه تفاعل مع المرسل إليه في فضاء بصري وهيئة مرئية».[5] فالعلامة اللونية(الأصفر) المرتبطة قصديا بإحالاتها البصرية عبرالمحيط الخارجي تساهم في التواصل البصري بين الرسالة والمستقبل.

---

(1) كريم شلال الخفاجي: سيميائية الألوان في القرآن. دار المتقين. بيروت -لبنان.ط1.2016م.ص50،51

(2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. ج553/1

(3) غمشي بن عمر: سيميولوجيا الاتصال في الخطاب الديني. ص100

(4) عبد الرحمان الثعالبي: الجواهر الحسان. دار إحياء التراث العربي.بيروت- لبنان. ط1.1997م.ج261/1

(5) غمشي بن عمر: سيميولوجيا الاتصال في الخطاب الديني.ص101

أدرك موسى ما يصبو إليه خصومه من أقوالهم الرّامية إلى تعجيزه من خلال ملفوظاتهم المتتالية، وعليه كان يستقبلها بكل هدوء لأنّه فهم أغراضهم الباطلة وأحاط بمقاصدهم التّي تستند إلى الحجج الضعيفة. فعمل على إفشال دعواهم الباطلة وهزمهم بكفاءته العالية نتيجة غياب التواصل لديهم. فلجأ موسى في نشر دعوته إلى ترجيح كفاءة التواصل في معاملة الطرف الآخر الذي تنقصه الخبرة واعتمد في طرحه على البراهين العقلية والمنطقية مثبتا بأن الله تعالى موجود ولا مجال للشّك في ذلك. إلّا أنهم أصروا على العصيان والإنكار وعدم الامتثال لأوامر خالقهم، ورفض التفاعل مع نبيّهم بإبطال مصوغات التواصل وهو ما يتجلى في ملفوظاتهم الأدائية. فكلّفهم فضولهم الهازل كثيرا من الجهد والخسارة جرّاء تلاعبهم بالقضايا ذات المسؤولية. فهم لم يتراجعوا عن ضلالهم ولم ينفع الحوار معهم وما كان من نبيّهم إلّا أن يرفع مطالبهم إلى ربّهم لتظهر سذاجتهم في سؤالهم ولتكون علامة على حقيقة نفوسهم المتمردة وهو ما نتج عنه «استثقال لاستقصائهم واستبطائهم، وإنهم لتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها وما كادت تنتهي سؤالاتهم، وما كاد ينقطع خيط إسهابهم فيها وتعمقهم»[1] .

تثبت الآيات البيّنات حقيقة الغيب والثقة بالله الذي يملك القدرة على الإحياء بعد الموت والنفس المؤمنة لا تجادل في أمر خالقها بل تقابله بالسمع والطاعة والمفروض أن معجزة البقرة تكون سببا للإيمان لا سبيلا للكفر، فلا قيمة للإيمان بالغيب ما لم ينجز عنه استجابة وتطبيق فالبقرة كرمز تحمل دلالات لقوم موسى فلا هم اعترفوا بالمعجزة ولا هم آمنوا بالغيب.[2]

أحاط القوم بقصد موسى وغرضه المتعلق بالحادثة حيث تأثروا وتفاعلوا معه بعد اقتناعهم التام بما جاء به من حق واعترفوا له بصدقه وأحاطوا بما يهدف إليه، ليساهموا بذلك في نجاح التواصل القائم بينهما جسده الاتفاق على الوفاء بالعهد.

---

(1) الزمخشري: الكشاف.ج1/283،284

(2) سيّد قطب: في ظلال القرآن. مج1. ص77

ويتجلى في هذا الخطاب الاتفاق بين موسى وبني إسرائيل في نهاية الحوار بعد تعجبهم من أمر ذبح البقرة الذّي جاء ردا على سؤالهم المتعلق بمعرفة القاتل لأنّ هذا الأمر في نظرهم مخالف لظاهر طلبهم. فكانت قصة البقرة حجة لإثبات دعوة موسى قومه بالعودة إلى درب الإيمان وذلك لأن القرآن منزّه عن التناقض والتعارض فبنوا إسرائيل «اضطروا إلى الإذعان والاتفاق مع موسى لفظا ومعنى».[1] بعدما كانوا أشد تعنتا وإصرارا على معارضته.

سورة الأعراف:

المقطع القرآني :

﴿ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾ قَالُوٓا۟ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا ۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٢٩﴾ ﴾ (الأعراف: 128-129).

التحليـل:

يظهر من الخطاب عِلم موسى بما جرى من حوار بين فرعون وملئه، فأمر موسى قومه بالاستعانة بالله عزّ وجل والصبر على البّلاء لأنّ المعرفة بأن مسيّر هذا الكون هو الخالق سبحانه وتعالى تُولد الانشراح في الصدر والشعور بخفة أنواع البلاء حين الايمان بالقضاء والقدر النّازل من عند الخالق. كما بشّرهم موسى بأن الله سيمكنهم من الحصول على أرض فرعون بعد إهلاكه وهو ما عبّر عنه في الملفوظ (يورثها). إضافة إلى ذلك فالله يعد عباده المتقين الخاشعين بالعون في الدنيا والآخرة. وقد حدث اختلاف في تأويل هذا القول فمنهم من يعتقد بالجزاء في الآخرة فقط، ومنهم من يقول في الدنيا فقط (فتح، نصر على الأعداء) في حين يرى الآخرون إلى الأمرين معا.[2] فمن يتوكل على الله فهو حسبه

---

[1] امحمد عرابي: البنية الحجاجية في قصة سيّدنا موسى "عليه السّلام".رم.جامعة وهران.2008/2009م.ص50

[2] محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب.ج221/14

ونصيره لذلك طمأنهم موسى بخطابه الذّي قصد به «صرف اليأس عن أنفسهم الناشىء عن مشاهدة قوة فرعون وسلطانه، بأن الله الذي خوله ذلك السلطان قادر على نزعه منه لأن ملك الأرض كلها لله فهو الذي يقدر لمن يشاء ملك شيء منها وهو الذي يقدر نزعه»[1]

يتجلى في ملفوظهم الحديث عن ما تعرضوا له من ظلم واضطهاد على يد الطّاغية فرعون حسب ما تحيل إليه علامة (الأذى) من قسوة إذ كلفهم بالأعمال الشّاقة واستعبدهم قبل بعثة موسى وكأنّهم يعبرون عن نفاذ صبرهم فهذا ليس بداية للأذى بل له سابقة بدلالة قرينتا الزمن (قبل، بعد). وزاد خوفهم بعد علمهم بتهديد فرعون بالصلب والقطع وقتل الأبناء لكل من اتبع موسى. ويشير ابن عاشور إلى أن الإتيان والمجيء مترادفان ومدلولهما واحد هو بعثة موسى بالرسالة، وفي قوله: عسى«جاء بفعل الرجاء دون الجزم تأدبا مع الله تعالى وإقصاء للاتكال على أعمالهم ليزدادوا من التقوى والتعرض إلى رضى الله تعالى ونصره »[2] ليجعلهم الله خليفة له في الأرض يتولون مسؤولية الحكم في الأرض ويُهلك عدوهم فرعون وحزبه مع تحذيرهم من تجاوز الحدود مع الله وتحريضهم على الإكثار من الطاعات. فهو العليم فوقهم وعليهم الحرص على العمل بما يرضيه من الأعمال الصالحات التي تختص بعلم المرئيات كما تشير قرينة (ينظر) .

سورة الأعراف:

المقطع القرآني

﴿ وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ١٣٨ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٞ مَّا هُمۡ فِيهِ وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٣٩ قَالَ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِيكُمۡ إِلَٰهٗا وَهُوَ فَضَّلَكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٤٠ ﴾(الأعراف: 138-140).

(1) الطاهر بن عاشور: التحريروالتنوير.ج60/9

(2) المرجع نفسه. ص62

التحليــل:

يتمظهر الجانب السردي للأحداث من خلال الانتقال الزمني من حالة الذعر التّي اجتاحت بني إسرائيل إلى النجاة بعد خوضهم البحر في معجزة إلهية، ليصطدم موسى بعد معاناته مع فرعون وملاحقته لهم، وسعيه الجاد في تحريرهم من العبودية ورفع لواء الرسالة بطلبهم السخيف وكأن ما مرّ بهم من معجزات وخوارق لم يكن كافيا لترسيخ إيمانهم بالله تعالى. فتوحي دلالة ملفوظاتهم الطفولية علامة على تقديسهم للمرئي الملموس فبمجرد رؤيتهم للأصنام تمنوا تملكها ونسوا ماهو أعظم شأنا وأصدق حجة فقد استعملوا أسلوب التّمثيل المتعلق بعبادة الأصنام التي تعد واقعا معاشا كحجة منهم لإقناع نبيّهم. وما أثار تعجب وإنكار موسى هو جحودهم بنعمة ربّهم المغمورين بها فهذا هو الجهل المطلق بالتأكيد، وأكّد لهم موسى عليه السّلام انحراف القوم وضلالهم عن الطريق وبطلان ما رأوه من عبادة للأصنام التّي قيل أنها (تماثيل بقر) [1] كانوا يلازمون عبادتها لكنّها لم تجد نفعا لهم لأنّه يمكن تحطيمها واضمحلالها وهدمِ دينهم المزعوم بقدرة الخالق عزّوجل فلا معبود إلا الله الذي يستحق الطاعة والعبادة فكيف لا وهو من أنقذهم واصطفاهم عن سواهم.

يقول محمد حسين فضل الله: « ولم يفقد موسى هدوء الرسول، فقد كانت الرسالة هي التي تحدد له مشاعره، لا مزاجه الشخصي، فكان جوابه مزيجا من عنف الحكم على عَبَدة الأصنام بالهلاك والضلال وبطلان العقيدة والعبادة، ومن العقاب المرير لقومه، والتذكير بفضل الله عليهم، الذي أخرجهم من ظلمة الإضطهاد والعبودية إلى نور الطمأنينة والحرية والإعلان لهم بأن قضية الإله ليست موضوعا يمارس فيه الإنسان دوره في الاختيار والتغيير والتبديل، بل هو الحقيقة التي تهز أعماق الإنسان وتنير حياته، لتفرض نفسها في وعيه ووعي الكون كله».[2]

---

[1] الزمخشري: الكشاف.ج2/499

[2] محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن قواعده–أساليبه–معطياته– ص287

سورة يونس:

المقطع القرآني

﴿قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ لِلۡحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمۡۖ أَسِحۡرٌ هَٰذَا وَلَا يُفۡلِحُ ٱلسَّٰحِرُونَ ٧٧ قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا لِتَلۡفِتَنَا عَمَّا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلۡكِبۡرِيَآءُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا نَحۡنُ لَكُمَا بِمُؤۡمِنِينَ ٧٨﴾ (يونس:77-78).

التحليــل:

يوحي الملفوظ الجدلي بين موسى وقومه بأنّهم أصدروا حكما قيميا خال من الحجج اليّقينية بوصفهم الحق الذي جاء به موسى سحرا مبينا كمعارضة منهم على دعوته واتهامه اتهاما باطلا غير مبرر. فتبرز شخصية بني إسرائيل الحقيقية التي تعاني المرض النفسي فقد وصفها المولى وصفا بارزا للعيان يمكن للقارئ إصدار الحكم عليها جراء ما تقوم به من أفعال تثبت تشبثهم بجهلهم وانحرافهم عن الحق وتمسكهم بالباطل.

بعد رؤية المعجزات (الحق الثابت) والتأكد من صدق المرسل، لم يجد القوم من سبيل بعد التنازل عن استكبارهم سوى البهتان لشعورهم بالهزيمة، لأن الآيات البيّنات تبرز صدق موسى فادّعوا بأن ما رأوه هو سحر شديد البيان كعذر منهم لقهرهم وذلتهم أمام الحجة البليغة، وتولى موسى مجادلتهم دون أخيه لأنه المباشر للدعوة وصاحب المعجزات وأنكر عليهم وصفهم الحق بالسحر موبخا لهم، وصرّح لهم بفساد السّحر الذّي يُعظّمونه وسوء عاقبة معالجيه تحقيرا لهم. و(صاحب الصنعة لا يحقرها فلو رآها محقرة لما التزمها)[1] وظلوا يخطؤونه، ثمّ أشركوا هارون في الخطاب واتهموهما بأن غايتهما من عملهما هو الحصول على السّيادة لسوء ظنهم بهما. وأن هدفهما إبعادهم وتحويل معتقداتهم التي ورثوها، كما توحي قرينة (التفت) كإشارة منهم إلى تنشئتهم وتعلقهم بأحوال آبائهم واقتدائهم بعاداتهم وتقاليدهم، فسعى نبيّهم إلى إصلاحهم فلقيّ الإنكار منهم لظنهم بأنّه فساد.

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج11/249-250

سورة طه:

المقطع القرآني

﴿ قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا مِّن زِينَةِ ٱلۡقَوۡمِ فَقَذَفۡنَٰهَا فَكَذَٰلِكَ أَلۡقَى ٱلسَّامِرِيُّ ٨٧ ﴾ (طه: 87).

التحليل:

أخبر بنو إسرائيل نبيهم بما فعلوه في غيابه محاولين الاعتذار عن مخالفتهم للوعد وهي علامة على تمردهم وتمسكهم بجهلهم وتتضمن الآية كشف السّتار عن النفس المريضة والعقول الفارغة التّي تعتريهم وتسيطر على أفكارهم، فيتحججون بعدم الإرادة والرغبة وسلب حرية الاختيار فقد وقعوا ضحية الإكراه على حد قولهم (بمَلَكِنا) إذ أنّهم حملوا أثقالا من الحلي الفرعوني وطرحوها في النّار تنفيذا لأوامر السامري ويرجع ذلك لسخافتهم.

سورة الشعراء :

المقطع القرآني

﴿ فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ٦١ قَالَ كَلَّآۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ ٦٢ ﴾ (الشعراء: 61-62).

التحليــل:

بتتبع الآيات القرآنية يظهر النمط السردي بداية بتوجيه الله تعالى لموسى بالسّير والفرار لما انتابه من خوف من عدوه فرعون وجبروته والذّي لجأ إلى كافة أتباعه في المدائن وجمعهم وأقنعهم بالمواجهة حين علم بأن موسى يدعوهم إلى الحق، ويظهر لهم الآيات فلما عرف بذلك أرسل في المدائن حاشرين يجمعون له الجند ثمّ تبعهم هو وجنوده عازما الفوز على من وصفهم (بالشرذمة) أي الطائفة القليلة بدلالة علامة العدد في ملفوظه (قليلون). فلما تقارب الجمعان (رأى بعضهم بعضا) خاف أصحاب موسى وقالوا أنّ فرعون وجنوده لاحقون بهم لا محالة وسيقتلونهم فقال موسى لن يدركوكم، وأخبر أصحابه بأن له الحجة

الأقوى فهو يستند على الكفاءة المطلقة (قدرة الله)، وإرادة المعرفة (ربي سيهدين). فهذه ثقة تامة بقدرة الخالق وتوجيهه لطريق النجاة وإهلاك عدوه.

3) حوار موسى عليه السّلام مع فرعون:

سورة الأعراف :

المقطع القرآني:

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٠٥﴾ قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿١٠٨﴾﴾

(الأعراف: 104-108).

التحليــل:

يظهر الصّراع الفكري بين حجج الحق ودعاوي الباطل ليعمل كل طرف على الدفاع عن فكره، مهاجما بكل ما لديه من قوى، فهذا الرّسول يدعو إلى التوحيد ونصرة الحق وتميّزت رسالته بسرعة الرّد في إيجاز ووضوح ضد مستقبله الذّي تمادى في شركه. جاء في تفسير صاحب التحرير والتنوير بأنّ خطاب موسى لفرعون هو خطاب إكرام إذ ناداه باسمه (يا فرعون) دلالة على الملك والسلطان حسب ما هو متعارف عليه في أمته متبعا بذلك أوامر ربّه أي مخاطبته بالقول اللّين. ويحاور موسى مخاطِبه المُنكر للبعث مستخدما صيغة التأكيد بالحرف(إنّ) في إثبات صحة ما جاء به. وإعلامه بمرسلِه مختارا له صفة (ربّ العالمين) لما تحمله الصفة من شمول مبطِلا بذلك إدعاء فرعون للألوهية واعتقاده الجازم بها، ويخبره بأنّه حريص على أن لا يقول على الله غير الحق. والبيّنة هي الحجة «والحجة يجوز أن يكون المراد بها البّراهين العقلية على صدق ماجاء به موسى من التوحيد والهُدى ويجوز أن تكون المعجزة الدالة على صدق الرسول».[1] كرّر موسى كلمة(ربّ) للتأكيد على

[1] الطاهر بن عاشور: التحريروالتنوير.ج39/9

أن فرعون ليس برب وهو بشر عادي مثلهم وأنّه قد جاءهم كلهم من جانب المعبود الحقيقي وضّح موسى رسالته وموضوعها الربوبية، وهي خاصة بالمولى عزّ وجل وفرعون لا يمكن وصفه بذلك، وهذه حجة عقلية مفادها أنّ الله وحده المستحق للعبادة ويمكن تمثيل هذه الحجة على النحو التالي:[1]

مقدمة1: فرعون بحكم واقعه لا يمكنه أن يتّصف بكونه إلها للعالمين.

مقدمة2: وكل من لا يتّصف بحكم واقعه بكونه إلها للعالمين فليس إلها.

نتيجة: فرعون ليس إلها ولا ربا، وادعاؤه الربوبية مجرد افتراء وإدعاء باطل.

طالب موسى فرعون في قوله:(فأرسل معي بني إسرائيل) والإرسال بمعنى الاطلاق والتخلية[2]، وهو مجاز لغوي في الإذن لبني إسرائيل بالخروج المرخص من فرعون. وخروجهم من مصر مع موسى عليه السّلام ليرشدهم ويدبر شؤونهم. ولأن فرعون غير مقتنع ببرهان العقل (الحجة) أو قاصر عن النظر فيه طلب ماهو خارق للعادة (المعجزة) حيث قال: ﴿إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٖ فَأْتِ بِهَآ﴾ فاستعمل الإتيان في الإظهار بصيغة المجاز المرسل « وبذلك يتضح ارتباط الجزاء بالشرط، لأن الإتيان بالآية المذكورة في الجزاء هو غير المجيء بالآية المذكورة في الشرط، أي إن كنت جئت متمكنا من إظهار الآية فأظهر هذه الآية »[3] فكان له ما أراد ليفاجأ برمي العصا من قبل موسى ويحدث ما لم يكن بالحسبان. فقد عرض عليه موسى علامات بارزة تشكل تواصلا له أبعاد تأثيرية على العقول تمثلت في تحويل العصا إلى ثعبان ظاهر للملأ يلقف ما جاء به السحرة، وأحاطوا بقصدية فعل موسى المتمثلة في قدراته الربّانية وكفاءته التواصلية التي حيّنها عبر السياق المرئي المتمثل في حركاته غير السحرية المختلفة عن حركاتهم، وقد أدرك السحرة كفاءة موسى وقوته الحجاجية لما توفرت لديهم القدرات الخاصة بهم مكنتهم من الإحاطة بالموقف المرئي الماثل أمامهم فأعلنوا

---

(1) آمنة بلعلى: الإقناع: المنهج الأمثل للتواصل والحوار.ص222

(2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ص39

(3) المرجع نفسه. ص40

استسلامهم وآمنوا برب العالمين. ومثّلت حركة موسى غير العادية وهيمنة آليات الحجاج المرئي التي يختص بها الأنبياء -فقط- بصفتها آيات لإقناع المخالفين.

قدّم موسى-عليه السّلام- الآيات البينات لفرعون لتكون له دليلا قاطعا على صدق دعوته في مقابل فشل أباطيله الواهية فكانت معجزة العصا التي تحولت بإذن الخالق إلى (أفعى عظيمة) كعلامة مرئية لتليّها العلامة الثانية المتمثلة في اليد البيضاء التي تبهر النّاظرين حيث أمر الله تعالى نبيّه بإدخال يده في جيبه ثم إخراجها فتظهر بيضاء ولها شعاع يغلب نور الشمس، فهي بيضاء كاللبن من غير برص، وإن أرجعها إلى جيبه عادت إلى لونّها الطبيعي.[1] يدل اللّون الأبيض الساطع على النقاء والصفاء فهو يترك أثرا بالغا في نفس النّاظر إليه ويمنحه الرّاحة كالنظر إلى النجوم والقمر المتلألئ. فهل سيكتفي فرعون بما رأى من عجائب قدرة الله عزّ وجلّ أم أنّه سيستمر في تعنته وجبروته ورفضه الخضوع لربّه في ظل كل المعجزات ذات البراهين والحجج القوية شديدة الأثر، التي يعجز عن الإتيان ولو بجزء يسير منها.

لقد تصرف موسى بذكاء في جداله مع فرعون وأحسن الرّد باستغلال الحجة العقلية في نُصرة دعوته لكن جبروت فرعون لا ينفع معه الحوار اللفظي لتعصبه الشديد بأفكاره الجاهلية يتطلب نوعا آخر من التعامل معه كالتهديد والتخويف وغيرهما.

سورة الإسراء :

المقطع القرآني:

﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ تِسۡعَ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖۖ فَسۡـَٔلۡ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِذۡ جَآءَهُمۡ فَقَالَ لَهُۥ فِرۡعَوۡنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسۡحُورٗا ١٠١ قَالَ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرۡعَوۡنُ مَثۡبُورٗا ١٠٢ ﴾ (الإسراء:101-102).

[1] كريم شلال الخفاجي: سيميائية الألوان في القرآن. ص75

التحليــل:

يذكر المولى عزّ وجل في خطابه الكريم بأنّه آتى موسى -عليه السّلام- تسع آيات بيّنات دلالة على صدقه لكن فرعون وقومه أبوا أن يهتدوا واعتبروه سحرا مكابرة منهم وهذا حالهم كحال المشركين المعاندين لمحمد ﷺ، وجمع الفيروز أبادي الآيات في قوله:[1]

عَصًّا، سَنَةً، بَحْر، جراد، وقُمَل يَدً، ودَمً، بعْد الضّفادِع طُوفَانُ

يرى ابن عاشور وجود مقارنة في هذه الآيات بين الرسالة المحمدية ورسالة موسى لإقامة الحجة على المشركين. فقد ساوى بين المشركين في إنكارهم لنبوة محمدﷺ لاعتباره بشر مثلهم. وبين فرعون وقومه لتشابههم في درجة العناد. وقيل إن سؤال بني إسرائيل فيما يرى بن عاشور هو سؤال احتجاج بهم على المشركين بينما في وجه آخر قد يكون من قبيل الاستشهاد، وأن محمداﷺ أُمر بسؤال بني إسرائيل المعاصرين له عن النبي موسى الذي جاء في عهد آبائهم.[2]

رجّح فرعون بأن تكون الآيات سحرا وقالها عنادا ومكابرة لتأكده أنّها لا تكون إلا بتسخير الله فلام القسم وحرف التحقيق في قوله تعالى: ﴿ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسۡحُورٗا ﴾تُحقق حصول علم فرعون بذلك وهذا ما أيقنه موسى فلا يشك فرعون بأن من خلق الأرض والسّماء قادر على خلق كل شيء كحجج مفيدة للبصيرة، فكان الظن في غير محله فيُخبره موسى بهلاكه مستخدما لفظة (الظّن) تأدبا مع خالقه ﴿لَأَظُنُّكَ يَٰفِرۡعَوۡنُ مَثۡبُورٗا ﴾.

يبدو من الحوار الذّي دار بين موسى وفرعون فشل العلاقة التواصلية بينهما لعدم وجود فكرة تقبل الرّسالة (الرفض المطلق) من طرف فرعون في سعيه المتواصل إبطال موقف موسى بتوجيه النقد الضعيف إلى براهينه القوية عوض عرض الأدلة التفنيدية التي تقوي ادعاءاته فلجأ إلى اتهام موسى بالسّحر، وهذا لعدم تملكه لقدرات السحرة ولغياب كفاءة

---

[1] الطاهر بن عاشور: التحريروالتنوير.ج225/15

[2] ينظر: مفاتيح الغيب.ج66/21. وينظر: التحرير والتنوير.ج15/ 226

التأويل لإيماءات موسى، وعدم إحاطته بقصدية الوضعية اللاوجودية المحيطة بشخصية كليم الله عزّ وجل وجهله لآليات الحجاج التعزيزية أو التعليلية فأدى به إلى استعمال أسلوب العنف والقوة المادية وتقتيل الأطفال واستحياء النساء وطرد كل من يتحداه، والعمل على إضعافه، وهذا ما فعله مع موسى بمحاولة إلحاق الضرر به والقضاء عليه، فأغرقه الله تعالى مع ملئه، وأنقذ نبيّه ومن معه وكان فعل الغرق آية ذات أثر منجز بواسطة سيرورة العلامة التواصلية عبر الإحالات غير المحدودة.[1]

سورة طه :

المقطع القرآني:

﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلۡقُرُونِ ٱلۡأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ مَهۡدٗا وَسَلَكَ لَكُمۡ فِيهَا سُبُلٗا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦٓ أَزۡوَٰجٗا مِّن نَّبَاتٖ شَتَّىٰ ﴿٥٣﴾ كُلُواْ وَٱرۡعَوۡاْ أَنۡعَٰمَكُمۡۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ ﴿٥٤﴾ ۞ مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً أُخۡرَىٰ ﴿٥٥﴾ وَلَقَدۡ أَرَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ ﴿٥٦﴾ قَالَ أَجِئۡتَنَا لِتُخۡرِجَنَا مِنۡ أَرۡضِنَا بِسِحۡرِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿٥٧﴾ فَلَنَأۡتِيَنَّكَ بِسِحۡرٖ مِّثۡلِهِۦ فَٱجۡعَلۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكَ مَوۡعِدٗا لَّا نُخۡلِفُهُۥ نَحۡنُ وَلَآ أَنتَ مَكَانٗا سُوٗى ﴿٥٨﴾ قَالَ مَوۡعِدُكُمۡ يَوۡمُ ٱلزِّينَةِ وَأَن يُحۡشَرَ ٱلنَّاسُ ضُحٗى ﴿٥٩﴾ ﴾

(طه : 49-59).

التحليــل:

كلّف الله تعالى موسى وأخاه هارون بتبليغ آياته إلى فرعون وقومه الذين طغوا وأفسدوا في الأرض وعلمهما أسلوب التواصل معه وأحاطهما بالكفاءة المناسبة لأداء الرسالة ومواجهته بالدعوة لامتلاكهما صلاحية التكلم معه، لكنه أبدى تجاهله لربّهما بتساؤله أمامهما.

[1] غمشي بن عمر: سيميولوجيا الاتصال في الخطاب الديني. ص234

ويتجلى في حوار فرعون مع موسى في قوله (من ربكما يا موسى) ما يسمى بـ (القول المضمر) الذّي يتعلق بقانوني الشمول والإخبارية فهو يخاطب الاثنين لكن خصص موسى بالسؤال، فترد احتمالات خفية، إذ يدل الاحتمال الأول على خبث فرعون في تخصيص موسى بالإجابة دون أخيه. أمّا الاحتمال الثاني هو ما جاء في قول الزركشي: «أنه أفرد موسى عليه السلام بالنداء بمعنى التخصيص والتوقف، إذ كان هو صاحبَ عظيم الرسالة وكريمَ الآيات».[1] فخاطب الاثنين ووجه النّداء إلى موسى لأنه الأصل في النبوة وهارون وزيره وتابعه، ويحتمل أنّ خبثه حمله على استدعاء كلام موسى دون هارون لفصاحته وكل شيء خلقه الله لم يخله من عطائه وإنعامه.[2] إن البنية اللغوية للخطاب هي من تجعل الحوار قائماعلى حسب متطلبات سياق التراكيب وعليه تفهم المقاصد للمرسلين للتمكن من محاورتهم بطريقة تفرض التواصل وترجح القول الأصح.

لقد تجاهل فرعون في البداية معرفة ربّ موسى وهارون الذي يحملان رسالته وحاول أن يثير السؤال أمامهما كمراوغة منه ليوحي لقومه أنّ القضية لا تعدو أن تكون متعلقة بشخص منافس له غير معروف. وردّ موسى في كلمة جامعة تضع الجاهل في موقع الجهل الشامل بكل شيء لأن من يعيش في هذا الكون ويتأمل في بديع صنع الخالق وترتيبه له لا يشك في وجود الله «إن مَثَلَ المتجاهل لهذا الإله العظيم، مَثَل من يتجاهل أصل وجوده»[3] من خلال موجوداته (الأرض،السماء،الأنعام...) والقوانين التي تحكمها بغير حساب، ولكن فرعون لم يستسلم وبدأ في إثارة سؤال آخر يريد به صرف الأنظار عن الجواب الذي لم يستطع مواجهته بشيء يذكر وتوجيه الانتباه نحو قضية جانبية تخلق جوا من الإثارة التي تعكر الأجواء ضد الرّسالة والرّسول، وهو موضوع القرون الأولى التي كانت تسير في غير خط الإيمان وكان جواب موسى أن علمها عند الله (العلم مخزن وتختص به الكفاءة الرّبانية) والله خلق السماء التي تهب الحياة للأرض ممّا تنزله من ماء يبعث الخصب الذي تنتفع به

---

[1] بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن. تح: أبي الفضل الدّمياطيّ.دارالحديث.القاهرة.دط. 2006م.ص466

[2] الزمخشري: الكشاف.ج5/48-86

[3] محمد حسين فضل الله : الحوار في القرآن قواعده –أساليبه– معطياته.ص277

الناس والأنعام. ولخّص الدورة التي يقتطعها الإنسان في هذه الأرض منذ بداية وجوده إلى خروجه منها ليقف بين يدي ربه وهذه لفتة بارعة من موسى ليواجه فرعون تتحدى هروبه من الإفاضة في الحديث عن الله خشية أن يؤثر موسى على من حوله ممن يستمعون إلى الحوار بترقب ولهفة، إذ لم يسبق لأحد أن واجه فرعون بمثل هذه المواجهة[1] فسعى لِإضعاف موقفهما بنقد حججهما وتغييره لموضوع الحوار، فكانت إجابة موسى باستخدام أسلوب الترهيب ثمّ الترغيب بالحجة العقلية والمحاجة بالمسلمات في السياق المحيط بهم من خلال الإحالات بالقرائن الملموسة (الأرض، نزول المطر، النبات...) فلفت النّظر لِما يوجد في السماوات والأرض وما يبث فيهما من النّعم، وعليه اعتمد الوصف والتحليل للوصول إلى الفكرة الصائبة مع دعوة أصحاب العقول للتأمل والتدبر في آيات الله. وهذا ما نتج عن الصراع الفكري بين الرّسول وخصمه.«واستبد موسى عليه السلام بجواب فرعون من حيث خصه بالسؤال والنداء معًا، ثم أعلمه من صفات الله تعالى بالصفة التي لا شكر لفرعون فيها ولا بوجه مجاز».[2] وفي هذا الشأن يقول الزمخشري:«ولله در هذا الجواب المختصر الجامع البيّن لمن ألقى الذهن ونظر بعين الإنصاف وكان طالبا للحق».[3]وما كان رد فرعون إلا المراوغة، وقال الشاعر في قضية الخلق:[4]

ولَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ خِلْقَةٌ وَكَذَلِكَ اللهُ مَا شَاءَ فَعَلْ

وفي قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَىٰ ﴾ يفترض في هذا القول أن فرعون كان يرتعد خوفا ممّا جاء به موسى عليه السّلام لعلمه وإيقانه أنّه على حق، وقوله (بسحرك) تعليل وتحيّر وإلّا فكيف أنّ ساحرا يقدر أن يخرج ملكا مثله ويغلبه على ملكه، وهو الذي يملك الأرض والعباد وكل السحرة[5]. ولأن حجة موسى -عليه السّلام-

(1) محمد حسين فضل الله. المرجع السابق.ص277

(2) أبو حيان: البحر المحيط.ج232/6

(3) الزمخشري: الكشاف.ج 86/4

(4) أبو حيان: البحر المحيط. ص232

(5) الزمخشري: الكشاف.ج4/ 89

واضحة وقوية لم يمض فرعون في جداله بل اتهمه بالسحر فهو الأقرب لخاطره ولأنه كان كثير الانتشار في مصر أنذاك محاولا إقناع قومه بأنّ معجزات موسى ما هي إلّا سحر قصد بناء واقع يربط بين الأشياء المنتمية لنفس الجنس، وهي حجة فرعون الذّي يستمد سلطته من قوته، ولكن آيتا موسى من صنع القدرة الإلهية المبدعة المحولة للأشياء تحويلا وقتيا أو دائما ولو كان ما يقدّمه من أعمال السحر فما أسهل الرد عليه كما يحيل في ملفوظه (فلنأتينك). فالطغاة يعتقدون أن وراء أصحاب الدعوة أهدافا مادية تتمثل في الحصول على الملك والحكم وهذا تماما ما ينطبق على تفكيرهم مهملين الجانب الديني غير مدركين لدور الرصيد الإيماني والعون الإلهي في تغليب العقيدة على الجانب الظاهري والشكلي.[1] وهكذا طلب فرعون تحديد يوم محدد للمباراة مع السحرة من اختيار موسى وشدّد عليه بعدم مخالفة الموعد وفي مكان مكشوف بدلالة قرينة (سوى) (مبالغة في التحدي). فاختار موسى عليه السّلام يوم عيد(علامة الزينة) من الأعياد الجامعة في مصر حيث يتجمعون بالأماكن المكشوفة بتوقيت وضح النّهار المناسب لاجتماع أكثر الناس (السياق الزمني والمكاني المشترك للجميع). وتظهر حجة التماثل والحد في الحجاج في هذه الآيات من خلال كلمتي(بسحرك) و(بسحر) كما جاء على لسان فرعون وهما لفظتان متفقتان لفظا ومختلفتان معنا. فخبث فرعون جعله يشرك رعيته في خلافه مع موسى وهارون بقوله (فلنأتينك) ليثوروا ضده على مصالحهم، وكما سبق وتم الإشارة إلى حقيقة ما جاء به موسى فإنّه يتبيّن عدم «تطابق في المعنى بين لفظة السحر الواردة في سياق هذه الآيات، إذ تعني الأولى الحجج والآيات البينات التي أيد الله بها موسى–عليه السلام– لتبليغ دعوته، وتعني الثانية السحر الحقيقي المتداول بين الناس في عهد فرعون»[2]، وتشير الآيات إلى مبدأ العدالة حين قرّر فرعون تحديد موعد بينه وبين موسى ليتساوى فيما بينهم(مكانا سوى) ليلتقيا أمام أعين النّاس.[3]

---

(1) سيّد قطب: في ظلال القرآن.ج2340/16

(2) امحمد عرابي: البنية الحجاجية في قصة سيّدنا موسى "عليه السّلام "ص54،53

(3) المرجع نفسه. ص57

إن في هذا لدلالة على سمو الخطاب القرآني واستخدامه المميّز للاستراتيجيات على أرقى أساليب التحاور والتواصل ما يعجز عنه غيره وصولا إلى عقول المنكرين فلا يدع حجة للكفر بعد الاقتناع التام بالخطابات المنتقاة على أكمل وجه في محاورتهم.

سورة الشعراء:

المقطع القرآني:

﴿ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢١﴾ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِيٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾ (الشعراء: 18-33).

التحليـــل:

تتوالى الأحداث بمزيد من الصّراعات بين الطّرفين وأجاب موسى عن ملفوظ فرعون المنجز لفعل اللوم (قتل الفرعوني) بإقراره للفعل المبرر لانتقاله إلى مقام مكاني آخر (الفرار) ثم وهبه الله تعالى الحكم و كلفه بتبليغ الرسالة بصفته حاملا قائما بالاتصال المباشر. فهيأ موسى نفسه واستعد استعدادا تاما قبل الدخول في الحوار مع فرعون من حيث توفير عناصر القوة الضرورية للمواجهة والمتمثلة في مساندة أخيه هارون واستجابة ربّه له وحل عقدة لسانه ومعجزاته حرصا منه على نجاح الدعوة واستمرارها خصوصا وأنّه تلقى الدعم والمساندة من الله تعالى. سارع فرعون إلى إبطال الدعوى بالطعن والتكذيب لمناظره في

أطروحته الصادقة هروبا من الحقيقة وتضليل النّاس فلم يترك فرصة له لإقامة الدليل على ما جاء به لأنّه يريد تجاهل المطلوب وهو ما يعرف بالمغالطة وتتمثل في «هروب المغالِط من إقامة الحجة على المدعى، إلى الطعن في شخص موسى عليه السّلام، وهي طريقة مذمومة في الحوار..»[1] حيث وجه فرعون النّقاش إلى المعايرة بقتل النفس ليبعده عن الموضوع الأصلي فيذكره بتربيته في قصره استمالة لعواطفه، وسعى كذلك إلى تحقيره والحطّ من شأنه أمام قومه، وتذكيره بحادثة القتل ترهيبا له. أمّا موسى صاحب المعاملة الرّاقية في التخاطب فكان في غاية الأدب وحسن الرّد لإقراره بفعلته دون مكابرة أو عناد إذ ليس من السّهل اعتراف المرء بخطئه ممّا يوحي برفعة أخلاقة وسمو نفسه المؤمنة، فالاعتراف يغلق باب الجدل ولا يترك للخصم منفذا، ويحصل به العفو لصاحبه. واستنصره ربه وجعله من المرسلين، يُواصل فرعون تحديه بسؤاله عن حقيقة الرّب فكان الجواب مباشرا بطريقة ذكيّة ذات أبعاد مقصدية و بعيدا عن الجدال العقيم الذي لا ترجى منه فائدة. وعرّف ربّه بأنّه رب السّموات والأرض وما بينهما إن كانوا يهتدون. فعمد فرعون إلى إشهاد من حوله بتنبيه حاسة السمع لديهم في السياق المحيط بهم وأطلق حكما قيميا على رسولهم بأنّه يسعى لإضلالهم.

إن علامة التكبر هي الصفة المميّزة والملازمة لشخص فرعون وهذه الصفة غالبا ما تؤدي بصاحبها إلى ممارسة العنف والعدوان على كل من تسوّل له نفسه التصدي لهذه الشخصية والوقوف في وجهها أو محاولة مواجهتها وهذا ماسعى إليه موسى عليه السّلام فثارت ثائرة فرعون وكانت العاقبة وخيمة إذ قام بالتهديد والوعيد لكل من تجرأ على عصيانه.

تتجلى الوحدات السيميائية لعلامة التكبر في هذا الحقل الدلالي(علا، طغى، قتل الأبناء، استكبر، لا إله غيري.....) من النص القرآني، وكلها صفات سلبية لهذه الشخصية

[1] إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم–الموضوعات والمناهج والخصائص– ص66

ما يدل على أن هذه النّزعة التّكبرية ماثلة في فكره وقوله وفعله لتمتد هذه العلامة كمدلول في القصة على جميع مستوياتها على النحو الآتي:[1]

أ- المستوى الدلالي: تجلت علامة التكبر في ملفوظات الحالة في سرد القصة ظاهرة بارزة في بدايتها إذ أنّها وصلت به للإستعلاء في الأرض واحتقار غيره قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ ﴾ (القصص:4). لينتهي به إلى استعظام نفسه ﴿ وَٱسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾(القصص:39).

ب-المستوى التداولي: مثّلها استحواذ ظاهرة التكبر على فرعون، فطغت على جوانب شخصيته بالفعل حين مارس أنواع العذاب والعقاب لبني اسرائيل والسحرة وكل من آمن بموسى (استعباد، ذبح الأبناء، استحياء النساء، قطع وصلب، تهديد موسى ومن آمن به) وانتقل من ممارسة الدوال الفعلية إلى المستوى القولي فكثر جداله ووعيده في أقواله: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾، ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (القصص:38) كماعبّرت النّزعة سيطرتهاعلى فكره.

ج- المستوى التأويلي: توحي العلاقات ما بين ملفوظات الحالة وملفوظات الفعل عند فرعون بتمكن التكبر منه بشكل كلي لتصل به إلى أعلى الدرجات، فقد تكبّر بالدرجة الأولى على عباد الله وترفع عنهم وجعل نفسه بمرتبة الآلهة ثمّ تكبّر على الرسل وأهانهم وترفع عن الانقياد لهم، ليتطاول بتكبره إلى أعلاه وهو التّكبر على خالقه وهو أفحش أنواع الكبر.[2]

---

(1) سائدة حسين محمد العمري: سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم. رم.غزة. 2009م.ص140-142

(2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين.دارابن حزم.بيروت-لبنان.ط1.2005م.ص1260،1261

يتضح مما سبق أن حالة التكبر التي أصابت فرعون قد أعمت بصيرته وأفقدته صوابه ما جعل الصراعات تشتد بينه وبين من حوله لتنتج علاقات متفاوتة الحدة من ترابط وتناقض وتضاد جسدتها الشخصيات التي حركت أحداث القصة وتفاوتت أدوارها بين رئيسية وثانوية حسب مقتضيات الموقف وأهمية ظهورها للمساهمة في تفعيل الخطاب السردي. وكفاءة فرعون التي مثّلتها علامة التّكبر تجلت في الأداء(الظلم) لأنه الشخصية الفاعلية. وبالتالي حركت الأحداث والشخصيات، وأبرزت القوى المتضاربة والمتناقضة عبر الوحدات السيميائية (القوة/ الضعف، الإيمان/ الكفر،..).

لم يتمالك فرعون نفسه وما وجد سبيلا إلى الرّد على خصمه غير اتهامه بالجنون (علامة السخرية) فكيف للرسول أن يكون مجنونا؟ فهذا تناقض واضح لأن من شروط الرسول (العقل والفطنة)، ثمّ يضيف وصفه بالسّاحر أو المجنون بعدما أبهره بالمعجزات وأقنعه بالحجج الدامغة، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على العجز وعدم تقبل الهزيمة جسدها القول المتناقض والكلام المضطرب لفرعون الذي جمع بين السحر والجنون والمنطق لا يتقبل اجتماعهما في الشخص الواحد. موسى عليه السّلام لم يتراجع عن هدفه المنشود وهو بيان الحق والانتصار للدعوة ولم يؤثر فيه خصمه رغم الاستهزاء والسخرية والتهديد بالسجن. فكان سلوكه إيجابيا من بداية الحوار إلى نهايته لا توتر ولا انفعال، ويرد بكل ثقة وبساطة على الإهانات وهو خلق حميد (الابتعاد عن الذّاتية في التواصل) وتقنية رائعة في الحوار لتجنب العدول عن الموضوع الرئيسي إلى معارك هامشية. حيث يُشير موسى إلى تحكيم العقل ردا على اتهامه بالجنون فمن يمتلك العقل يمكنه أن يتأمل في خلق السماوات والأرض لإثبات الربوبية لله عزّ وجل دون سواه وهو الموضوع الأصلي للحوار مع مراعاته لموقف المحاوَر وأخذ اعتراضاته بعين الاعتبار تحقيقا لنجاح الحوار.

تدرج موسى في إقامة الحجة حسب ما تقتضيه الحاجة إلى البيان والإقناع وأظهر المعجزات في آخر المطاف عندما هدّد بالسّجن أي أنّه لم يستعمل كلّ ما لديه من حجج وبراهين دفعة واحدة. مع التفصيل في الحجج والبراهين فانطلق من الحجج القولية التي تستند

إلى قواعد التفكير القويم ومنطق العقل السليم إلى الأخرى الحسية والملموسة، وهي من الأساليب البديعة في الحِجاج لإقناع المخاطَب العنيد والمُكابر أو لكشف عناده وتعصبه وقد تأسى موسى عليه السلام بخالقه الذي أبلغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق حين أنزل القرآن برهانا في نفسه.[1]

وتمثّل الحجة العقلية كما يلي:[2]

مقدمة1: الإله هو الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما.

مقدمة2: ليس فرعون من خلق السماوات والأرض.

نتيجة: ليس فرعون إلها.

شرح موسى من هو الرّب من خلال دفعهم للتأمل في هذه الحجة البليغة ليقطع لفرعون شكه إن كان يملك عقلا يتفكر ويتدبر، فلم يبق له سوى الرضوخ والاستسلام لكن الكبرياء دفعه للتّهجم أكثر ولجأ للتهديد بالسجن.

وحجة التّقسيم هي تقسيم الكل إلى الأجزاء التي تؤسسه، فما ينطبق على كل جزء ينطبق على الكل وهو ما يتجسد في الآيات أعلاه (23-28) والتّي تُثبت اعتراض فرعون على دعوى موسى في ملفوظه الذّي استهله بالاستفسار عن حقيقة رب العالمين مستعملا (ما الاستفهامية) ظنا منه أنّه ينتمي للأشياء المشاهدة. فكانت إجابة موسى عن حقيقة مرسله بما يُستدل عليه من أفعاله الخاصة واختلافه عمّا سواه فلا مثيل له من الأشياء. واعتمد حججا جزئية هي(رب السّماوات والأرض وما بينهما وربكم ورب آبائكم الأولين ورب المشرق والمغرب وما بينهما) وهي حجج مرتبة من العام (التعريف بالله) إلى الخاص (يذكر المشرق والمغرب (مشاهدة يومية لحركة الشمس). فلم يكتف موسى بطرح القضية الكلية (هو الله الواحد الأحد ليس كمثله شيء) بل انتقل لعرض هاته الحجج الجزئية بغية الإقناع ليختم

---

[1] إدريس أوهنا: الحوار في القرآن الكريم–الموضوعات والمناهج والخصائص– ص71

[2] آمنة بلعلى: الإقناع: المنهج الأمثل للتواصل والحوار. ص221

قوله بحجة أخرى تضمنتها كلمة(تعقلون) ردا على اتهام فرعون له بالجنون. وهذه الحجج تفاوتت في الشّدة والقوة وترتيبها في السلم الحجاجي، والتراتبية في الأقوال هي التي تمكن صاحب الحجة من الانتقال من العام إلى الخاص.[1]

يمكن تمثيل هذه الحجج وفق السّلم الحجاجي التّالي:

المدلول: رب العالمين أجمعين

(ج) رب السماوات والأرض وما بينهما

(ب) ربكم ورب آبائكم الأولين

(أ) رب المشرق والمغرب وما بينهما

هكذا تتدرّج الحجج التّي قدّمها موسى في محاججته لعدوّه فقد انطلق من أقواها وأشدّها تأثيرا حيث عرّف بربّه عزّ وجل مظهرا خواصّه وآثاره لينتقل إلى دليل أقرب يدعو للتّأمل ألّا وهو خلق الإنسان منذ الأزل إلى يوم البعث ثمّ يخصص في حديثه عن أمر اختلاف اللّيل والنّهار كظاهرة طبيعية تدركها العقول بشكل يومي ما لا يترك مجالا للشّك في قدرة مدبّر هذا الكون لكن العقول المُعاندة تأبى الامتثال ليصل إلى إثبات النتيجة الحتمية أنّ الله هو (ربّ العالمين أجمعين).

سورة القصص :

المقطع القرآني:

﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا بَيِّنَٰتٍ قَالُوا۟ مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرًى وَمَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِىٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٦﴾ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّىٓ أَعْلَمُ بِمَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ مِنْ عِندِهِۦ وَمَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ

[1] امحمد عرابي: البنية الحجاجية في قصة سيّدنا موسى "عليه السّلام " .ص61،62

ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٖ غَيۡرِي فَأَوۡقِدۡ لِي يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجۡعَل لِّي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (القصص: 36-38).

التحليــل:

تتوالى إدعاءات قوم موسى المسفرة عن رفض التواصل مع نبيّهم واتهامه بالسّحر لِما جاءهم به من آيات بينّات بحجة خروجها عن المألوف الذّي عهدوه توارثا عن آبائهم وفي قولهم (وما سمعنا بهذا) الإشارة «إلى ادعاء الرسالة من عند الله لأن ذلك هو الذي يسمع وأمّا الآيات فلا تسمع. فمرجع اسمّي الإشارة مختلف، أي ما سمعنا من يدعو آباءنا إلى مثل ما تدعو إليه فالكلام على حذف مضاف دل عليه حرف الظرفية، أي في زمن آبائنا».[1] فهذه حجة المغلوب حين لا يجد دليلا ما ينفي به الحق سوى التلفيق والاختلاق كدليل على بطلان الدعوة ما دام آباؤهم الأولون لم يبلغوا بها ولم تصل إليهم عن طريقهم. والكفاءة الإلهية هي من تستطيع وحدها بيان المهتدين من الضالين كما تحيل قرينة (ربي أعلم) وجاء في تفسير الكشاف لقوله: عاقبة الدار«(عاقبة الدار) هي العاقبة المحمودة... فإن قلت: العاقبة المحمودة والمذمومة كلتاهما يصح أن تسمى عاقبة الدار، لأن الدنيا إمّا أن تكون خاتمتها بخير أو بشر، فلما اختصت خاتمتها بالخير بهذه التسمية دون خاتمتها بالشر؟ قلت: قد وضع الله سبحانه الدنيا مجازا إلى الآخرة، وأراد بعباده أن لا يعملوا فيها إلا الخير، وما خلقهم إلا لأجله ليتلقوا خاتمة الخير وعاقبة الصدق، ومن عمل فيها خلاف ما وضعها الله فقد حرف، فإذا عاقبتها الأصلية هي عاقبة الخير».[2] فهي علاقة العموم بالخصوص أي عموم آية من سورة على خصوص آية أخرى من سورة أخرى. وفي تفسير ابن عاشور: «العاقبة... فيؤذن هذا اللفظ بتبدل حال إلى ما هو خير، فلذلك لا تطلق إلا على العاقبة المحمودة وفي قوله (ربي أعلم بمن جاء بالهدى) إشهاد لله تعالى وكلام

(1) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج119/20

(2) الزمخشري: الكشاف.ج503/4

منصف، أي ربي أعلم بتعيين الجائي بالهدى أنحن أم أنتم» [1] وأيّد كلامه بقوله إنّه لا يفلح الظالمون «دلالة على ثقته بأنّه على حق، ويلقي رعب الشك في النجاة في قلوبهم والضمير (إنّه) ضمير الشأن لأن الجملة بعده ذات معنى له شأن وخطر».[2] وأحاط موسى بقصديات مجادليه فأكد لهم خذلان الظالم الكاذب (لا يفلح) لأنها سنة الله في الحياة ليقبل فرعون مخاطبا الملأ إثر المحاورة عبر ملفوظه المنكر لخالقه في حالة من التكبر والتّعالي والاستهانة ويمكن تحديد الاحتمالات الواردة في هذا السّياق بـ: جهل فرعون بوجود الإله جعله يتطاول ويتهكم ويسخر بقوله الفاجر المجادل بغير حق في ملفوظه (ما علمت لكم من إله غيري...) أو شكوكه حول هذا الإله الغير معلوم عنده باستعماله الظّن ومحاولة الصعود للسّماء لزيادة تحقيق ظنه أو لإقناع قومه بكذب نبيّهم، أو أن فرعون يعلم علم اليقين صدق موسى لما كلّف نفسه ببناء الصّرح الكبير فهو يقدم بذلك معطيات خالية من الحجج مع علمه بكذبها وفراغها من القيّم التصديقية(إدراكه باستحالة رؤية الله). وهذه الاحتمالات الناتجة عن البنية اللغوية للخطاب تحدد بناء الحوار حسب متطلبات السياق وعليه الإحاطة بمقاصد المحاوَر و اختيار ما يناسب من طرق للتواصل معه.

فرعون يتجاهل الله ويدّعي الألوهية، بعدما فشل في مجابهة الحق باللجوء لأسلوب المغالطة. فالآيات بيان لما قابله موسى وهارون عليهما السّلام في دعوتهما القوية لتوحيد الخالق لكن خوف فرعون من سقوط هيبته ومكانته أمام قومه بسبب إلحاح موسى في دعوته للإيمان أدى به إلى الكفر وإدعاء (الألوهية) اعتمادا على ما هو سائد عندهم من نسبها (للمُلوك) وذلك ردا على جواب موسى المهذب الواثق والمطمئن والناصح تاركا الأمر بينه وبينهم إلى ربّه للفصل بين الحق والباطل.[3] ففرعون تجاهلهما حتى لا يصدقهما الملأ من قومه وعدم التسليم بحقيقة الإله الواحد، فتظاهر برغبته في معرفة حقيقة إله موسى من خلال أمر وزيره هامان الإشراف على بناء صرح ليحاول الصعود والارتقاء إلى السّماء لرؤية

---

(1) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج120/20

(2) المرجع نفسه. ص121

(3) سيّد قطب: في ظلال القرآن.مج5.ج20 /2694

الله عزّ وجل توهما منه أنّه جسم مادي كغيره، لأنه يشك في صدق موسى ورغم ذلك فهو يبحث عن الحقيقة فقال (وإني لأظنه من الكاذبين) لأنه الربُ الأعلى الذي بمقدوره الصعود إلى السماء ورؤية رب موسى وهارون فيظهر لرعيته ويقنعهم بكذب الرّسولين متخذا بذلك حجة للقوم يخبرهم فيها قدرته الخارقة للصعود وكذا مجابهة أي إله حتى لو كان في السماء. فعاقبه الله وقومه في الدنيا ولهم ضعف العقاب في الآخرة جزاء التكبر.

أراد فرعون أن يرسخ في معتقدات قومه إدعاء موسى أنّ ربه في مكان معين وأنّ هذا المكان يُمكن الوصول إليه عن طريق الصرح ليجعل عدم العثور عليه في المكان المزعوم بعد ذلك دليلا على عدم وجوده (كما جاء به تمويه الدّجالين والتّخيلات الفاسدة لأهل الضلالة)[1] وما كل ذلك إلّا تكذيبا لموسى عليه السّلام «والمراد بنفي علمه بذلك نفي وجود إله غيره بطريق الكناية يريهم أنه أحاط علمه بكل شيء حقّ فلو كان ثمة إله غيره لعلمه»[2] فالعلم تابع للمعلوم وإذا كان الشيء معدوما لم يتعلق به موجود.[3] رغبة فرعون في التعجيل ببناء الصرح بأقصى سرعة يتمظهر في أمره (بطبخ الطين) كناية عن البناء بمقدماته (ايقاد الفرن) لتجفيف الطين المتخذ آجرا(تتصلب قوالب الطين بطبخها) وعبر عن الآجر بالطين لأنّه قوام صنعه. وذلك استعجالا منه لرؤية إله موسى[4]، فيحقق هذا الفعل (تشييد البناء الضخم) أثارا إنجازية (السخرية).

---

(1) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. ج123/20

(2) المرجع نفسه. ص121

(3) الزمخشري: الكشاف.ج505/4

(4) الطاهر بن عاشور: التحريروالتنوير.ج122/20

4) حوار موسى وفتاه

سورة الكهف :

المقطع القرآني:

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ حُقُبًا ﴿٦٠﴾ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦١﴾ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴿٦٢﴾ قَالَ أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ ۚ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٦٣﴾ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾ ﴾ (الكهف:60-64).

التحليــل:

اصطحب موسى فتاه في رحلته السّياحية وأخذ زاده ووضع الحوت في المكتل وسار متوجها بحثا عن الرجل الصالح لطلب العلم بكل شغف وعزم مبلغا فتاه برسالته المتمثلة في أداء الوعد بالوصول إلى المكان المحدد الذي أوحت به قرينة (مجمع البحرين) يقول الزمخشري «ويجوز أن يكون المعنى: لا أبرح ما أنا عليه بمعنى: ألزم المسير والطلب ولا أتركه ولا أفارقه حتى أبلغ مجمع البحرين »[1] وأوصى فتاه بإخباره عند فقد الحوت، ولمّا وصلا إلى مكان اللقاء الذي اختاره المولى عز وجل نام موسى -عليه السّلام- وفي أثناء ذلك قفز الحوت، وبعد استيقاظه نادى فتاه لمواصلة السير وقد نسي الفتى أمر الحوت وبعد أن أنهكهما التعب وشعرا بالجوع استقرا للراحة تحت الظل وخاطب فتاه لإحضار الغذاء فقد لقيا ما يكفي من المشقة، وما إن همّ بأخذ الغذاء تذكر أنّ الحوت ذهب في الماء حين أويا إلى الصخرة فأنجزت علامة النسيان تحديد المكان بالقرب من الصخرة وبالتالي أدت فعل الإخبار بحضور الرجل الصالح، وهنا تفطّن موسى إلى أن ذلك المكان هو الهدف المنشود وقال ذلك ما كنا نبغي فعادا أدراجهما يتتبعان الأثر. فكانت الواقعة بتدبير الخالق.

[1] الزمخشري: الكشاف.ج596/3

تتجلى شخصية الفتى المرافق لموسى في تواصله معه بدليل معرفته كل التفاصيل عن موسى، وعمله على خدمة موسى(تحضير الطعام)، وشكل العائق التواصلي في المجال العلمي(النسيان) سببا في رجوعهما ليصل موسى إلى مبتغاه، وبعد هذه الآيات لم يكن هناك أي أثر أو ذكر في الخطاب القرآني لهذا الفتى دلالة على نهاية مهمته مع نبيّه.

5) حوار موسى والخضر عليهما السّلام

سورة الكهف :

المقطع القرآني:

﴿ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ٦٦ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ٦٧ وَكَيۡفَ تَصۡبِرُ عَلَىٰ مَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ خُبۡرٗا ٦٨ قَالَ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرٗا وَلَآ أَعۡصِي لَكَ أَمۡرٗا ٦٩ قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعۡتَنِي فَلَا تَسۡـَٔلۡنِي عَن شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ ذِكۡرٗا ٧٠ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَاۖ قَالَ أَخَرَقۡتَهَا لِتُغۡرِقَ أَهۡلَهَا لَقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـٔٗا إِمۡرٗا ٧١ قَالَ أَلَمۡ أَقُلۡ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ٧٢ قَالَ لَا تُؤَاخِذۡنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرۡهِقۡنِي مِنۡ أَمۡرِي عُسۡرٗا ٧٣ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمٗا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلۡتَ نَفۡسٗا زَكِيَّةَۢ بِغَيۡرِ نَفۡسٖ لَّقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـٔٗا نُّكۡرٗا ٧٤ ۞ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ٧٥ قَالَ إِن سَأَلۡتُكَ عَن شَيۡءِۭ بَعۡدَهَا فَلَا تُصَٰحِبۡنِيۖ قَدۡ بَلَغۡتَ مِن لَّدُنِّي عُذۡرٗا ٧٦ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا ٧٧ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ٧٨ ﴾ (الكهف: 66-78).

التحليـــل:

أراد الله لنبيه موسى أن ينفتح على توجيه جديد يحتاجه في مواجهة الأحداث والمفاجآت بمعنى«أن وراء الأشياء الظاهرة التي يلتقي بها في حياته، أمورا غيبيّة خفيّة، قد تبدّل الصورة وتغيّر النظرة، وتجعل الإنسان يخرج بنتيجة مختلفة كل الإختلاف عما كوّنه

من آراء واستنتاجات ».[1] فكان ذلك من خلال التجربة الحية مع أحد عباد الله الصّالحين الذي زوده الله تعالى بمنزلة الولاية وملكه كفاءة العلم الرباني الغيبي (من لدنا علما). واستعمل الخطاب القرآني الفعل الحكائي (قال) في عرض ووصف الحوار القائم بينهما، مع التأكيد على تفوق الخضر بالعلم وكشف نواياه للاستزادة من هذا العلم.

في هذه القصة دليل على الحّث على الرحلة في طلب العلم والتأدب وحسن الكلام مع المعلم(هل أتّبعك) وفيه المُسافرة مع العالم لاقتباس فوائده، والمعنى هل يخف عليك ويتفق لك[2].

افتتح الحوار بالسؤال، والسؤال مفتاح الاستمرارية في الحوار، وقد كشف الرّد على السؤال في حوار موسى مع الخضر شدة الحرص على المعرفة دون اعتراض وحصل الرّد على أسئلة موسى بإظهار المعجزات في سلسلة من الأحداث المتتالية[3].

إنّ هذا الحوار ثنائي مشكل من شخصيتين متحاورتين فالأولى تُبادر الكلام من أجل التواصل مع الآخر، ويُمثّل بداية الحوار، والشخصية الأخرى ترد عليها وتتفاعل معها وتشاركها في الحوار، فالمتلقي لم يعد سلبيا يقتصر دوره على التلقي وإنما أصبح متلقيا إيجابيا يتلقى ما يتلقاه ويفكر فيه، ثمّ يرد ويناقش ويفند ويدعم، فهما يتبادلان الأدوار ليأخذ المتلقي موقع المرسل والعكس صحيح. وعليه تأخذ العلاقة بينهما مسارا أفقيا. فموسى لم يكتف بدور المتلقي فقط فكان مرسلا ومحاورا ليحقق التواصل مع صاحبه في جو من الحيّرة التي تدفع إلى كشف الغموض بحثاعن الإقناع، إن هذه الخاصية المميزة لشخصية موسى تخلق جوا طبيعيا هادئا، وتضمن التواصل والمواصلة الحوارية بين المتحاورين، وتبعدهم عن الانفعال وإنهاء الحوار[4] فالطرفان يتبادلان الحوار والأقوال، وبذلك ينجح تواصلهما.

---

(1) محمد حسن فضل الله: الحوار في القرآن قواعده –أساليبه– معطياته. ص292

(2) أبو حيان: البحر المحيط. ج139/6

(3) عمار زرقين: بنية الحوار في الخطاب القرآني (قصة موسى عليه السّلام أنموذجا) ص93

(4) المرجع نفسه. ص40

بعدما بلّغ موسى الخضر الرّسالة وطلب الاتباع والترخيص بأخذ العلم منه أحاط المعلم بقصدية المتعلم وأدرك مقوماته الشخصية وعرف حدود كفاءته العلمية (الافتقار للصبر الجميل) وقال له: « إنّك يا موسى لا تطيق أن تصبر على ما تراه من علمي، لأن الظّواهر التي هي علمك لا تغطيه، وكيف تصبر على ما تراه خطأً ولم تخبر بوجه الحكمة ولا طريق الصواب فيه، وهو معنى قوله: وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً والأنبياء لا يقرون على منكر، أي لا يسعك السكوت جرياً على عادتك. فأجاب موسى –عليه السّلام– في أدب رفيع:(ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً) أي: سأصبر بمشيئة الله لأنني ألزمت نفسي طاعتك».[1] وعدم إحاطته بالأجوبة خلال المصاحبة كما توحي قرينة (ما لم تحط به خبرا) بمعنى محدودية المعرفة بالأحداث، وجرى عقد بين الطرفين أساسه الالتزام بالصبر والطاعة والتوكل، وأنجز الاتفاق المشروط بعدم الاستعجال في طرح الأسئلة.

وتوحي قرينة انطلقا(الظرفية الزمنية) إلى تجاوز مقام الحوار التلفظي للمتحاورين وركوبهما السفينة، ووقوع فعل الخرق الذّي أدى إلى استعجال موسى واتصاله اتصالا تعليميا تربويا منكرا الفعلة، والخضر يُذكره بعدم تحمله لمشقة العلم فأنجز فعل التذكير باللّوم ووضع شرطا لمواصلة الرحلة.

تتوالى الأحداث لتشير قرينة (انطلقا) إلى مشهد آخر كإشارة إلى فاصل جديد يختزل ما سبق من أحداث ويبرز الحدث الأهم (خرق السفينة) واستعملت في عرض هذا الحدث (حتّى) التّي تفيد انتهاء الغاية، ليحدث الصّراع بينهما -في قوله- المؤكد في: دخول اللام على (قد) مع الفعل الماضي(جئت) لإفادته تحقيق وقوع الفعل، فالاستفهام الانكاري يكشف عن شعور موسى وثورته على سلوك (الخرق) ورفضه له ما يفيد (التوبيخ)، ويكشف عن النهي عن الإضرار بالآخرين وعدم مقابلة الإحسان بالإساءة، وفي كل مرة كان الخضر يذكره بعدم صبره، ويعتذر موسى عن نسيانه الشرط وعدم طاقته على تحمل ما يحدث حوله. لينطلقا مجددا في اتجاه حدث آخر فيعترض موسى بسرعة على فعل القتل بسبب زيادة

[1] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. مج13. ص326

غضبه، وبذلك يتجلى تكوين شخصيته المؤمنة الرافضة للرذائل، وهنا يذكره بالشرط فيعتذر له، وتمضي مجريات القصة، وانطلقا عليهما السّلام يمشيان حتى إذا وصلا إلى قرية طلبا من أهلها إطعامهما، ويظهر من ذلك أن الضيافة كانت عليهم واجبة، وأن الخضر وموسى إنما سألا ما وجب لهما من الضيافة، وهذا هو الأليق بحال الأنبياء–عليهم السّلام– وفي تلك القرية وجدا جداراً قارب على السقوط، فهدمه الخضر ثم قعد يبنيه، فقال له موسى عليه السّلام (لو شئت لا تخذت عليه أجراً) لأنه فعل يستحق الأجر[1] ولو: أنجزت فعل النصيحة والتأدب، وقد تم الكشف عن عادات أهل القرية ووضعياتهم الاجتماعية وثقافة أهلها وسلوكاتهم فأحاطا بإيحاء غياب مكارم الأخلاق لديهم (السخاء، أدب الحوار، استقبال الضيف والتواصل معه) والمقصود بهذا السلوك ضرورة تبليغهم قيم الدين.

برّر الخضر الموقف الأول في قوله ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ ﴾ بأن السفينة خرقها ليعيبها لأن أصحابها كانوا يمرون على ملك ظالم يأخذ كل سفينة صالحة غصبا فأراد أن يعيبها ليردّها عنه فينتفع بها أصحابها المساكين الذين لم يكن لهم شيء ينتفعون به غيرها. فموسى–عليه السّلام–لم يكن يعلم إلّا بظاهر القصة، ولهذا لم يعرف حكمة خرق السفينة فأنكر، أما الخضر فقد أعلمه الله بذلك ونفذ أمر الله سبحانه[2] فأنجز الخضر عليه السّلام فعل العقد بينهما. ثم برّر الموقف الثاني: ﴿ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ ﴾ بأن الغلام موضع للكفر والطغيان، فقتله شفقة على والديه حتّى يهبهما الله أفضل منه برا بهما وطاعة ورحمة، ثمّ فسّر الموقف الثالث: ﴿ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾ ﴾

---

[1] القرطبي. المرجع السابق. ص336-339

[2] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. مج9. ص175

بأن الجدار (جدارا مقصودا) هو ملك لغلامين يتيمين وتوجه إليه ليُقيمه، لأنه يظهر لأهل القرية بيتا ينقض جانبه، فيمثل علامة معمارية منزاحة عن نظام البيوت المجاورة سليمة الهيكل ويقوم العيب المرئي بالإيحاء إلى خلو المكان من ساكنيه فأقامه ليحفظ كنزا لهما تحته تركه أبوهما الصالح، وسيقومان باستخراجه عندما يبلغان أشدهما، واستعمل لفظ يريد في غير موضعه إلى جوار الجدار تجوزا؛ حيث استعار لفظ(يريد) من موضعه إلى جوار الإنسان المتصف بالإرادة البشرية حينما يميل إلى السقوط، وهذا لأجل إقناع موسى بحسن فعله المنجز فعرض الخضر مسوغات أفعاله مستعملا حججا تؤول صنيعه وتشرحه (تبرير وتعزيز وتدعيم لمواقفه).

كما يكشف الحوار عن الأدب الجميل الذي استعمله القرآن على لسان الخضر مع ربه في كلامه فإذا كانت الأعمال لا تخلو من نقص ما نسبه إلى نفسه نحو (خرقها، فقتله فأقامه، فأردت) وأمّا ما يختص به تعالى لتعلقه بربوبيته وتدبيره ملكه نسبه إلى الله فقط كقوله (فأراد ربك) فهو ينسب العيب إليه ولا ينسبه إلى ربّه ويسند عمل الخير إليه تنزيها له أما في قتل الغلام فجاء بالضمير المشترك (بصيغة المتكلم مع الغير) للعمل المشترك (فأردنا) مما يجوز انتسابه إلى ربّه ولنفسه بينما أسند الإبدال للخالق وحده (يبدلهما)[1] مرّ موسى عليه السّلام بمراحل تعليمية في طلب العلم ممن هو أعلم منه فبحث عن مصادر المعرفة وتكبد عناء السفر، وكانت أول عملية تواصل بينهما هي تحديد هدف البحث عنه (أخذ المعرفة) ونبّههُ الخضر بادئا بصعوبة الأمر وعدم تمكنه من تجاوزه لأن استيعاب المعرفة يتطلب التخصص بها (عائق لعملية التواصل في المجال العلمي) لكن موسى قَبِل التحدي والاستمرارية ووضع ضابطين حتى لا يخسر الاتفاق وهما: المواصلة في العمل مع الصبر، وعدم عصيان الأوامر حسب ما تم الاتفاق عليه. فوضع الخضر قاعدة شرطية أساسية ليبين له نوعية العلاقة التي تربطهما ليجعل موسى يحتل موقع المراقب فقط للأحداث دون تدخل على الإطلاق، وعدم التحمل للوضع. التقى وجريمة قتل الغلام زادت

[1] فاضل صالح السامرائي: التعبير القرآني. دار عمار.عمان. ط2006.4 م. ص314

من غضبه، فقال إنّه أصاب فيما تنبأ له من عدم قدرته على الصبر. اقترح موسى بعدها اتفاقا جديدا تنهى به علاقتهما إن لم يفلح في الحفاظ على هدوءه معلنا الخضر عن نهاية العقد التواصلي المبرم بينهما بشكل رسمي ومباشر حسب ما تدل عليه قرينة (الفراق).[1] بيّن له الحكمة الإلهية وراء ما حدث. فأدركا فائدة الرحلة والحكمة من السّفر، وعرض يسرد أسبابا للأحداث المنكرة من طرف موسى، ليشير إلى أنّها أفعال مبنية على علم مسبق منحه رب العزة وأن فيها صلاحا لأهلها، ماجسده أحد مبادئ الاسلام الحنيف وهو الإيمان بالقضاء والقدروالله الحكمة فيما قضاه يقول تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٢١٦﴾ (البقرة:216).[2]

يتجلى في هذه الرّحلة الإيمانية تجسيد الحوار الرّاقي الهادف بين الشخصيتين في جو من الأُنس والتّعاون والاجتهاد المعرفي ولعل الشّغف بالعلم هو من يدفع المُحاوَر إلى الاستماع والاهتمام بمحاوِرِه والمشاركة مع الآخر فكرا وقولا لاستمرار الحوار بالرّد والمناقشة في الرأي فكل طرف يسعى إلى تغيير موقف محاوره والتأثير عليه لتكوين علاقة قائمة على الأخذ والعطاء مع الآخر. وتفيد الأحداث المعروضة في المشهد التربية والتوجيه، وتبرز صفة التواضع لأن العلم هبة من المولى عزّ وجل يهبه لمن يشاء، وفوق كل ذي علم عليم.

(1) عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني. ص265-269

(2) موسى سلوم عباس الأمير: الوصف في القرآن الكريم. ص267-269

6) حوار موسى عليه السّلام وبنات شعيب:

سورة القصص :

المقطع القرآني:

﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ٢٣ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلۡتَ إِلَيَّ مِنۡ خَيۡرٖ فَقِيرٞ ٢٤ ﴾ (القصص: 23-24).

التحليــل

بعد التّتبع التسلسلي للأحداث يظهر أن رجلا جاء يخبر موسى بقصدية فرعون وملئه بمحاولة قتله ونصحه بالهروب من كيدهم، فاتبع موسى عليه السّلام النصيحة وفر هاربا ولما وصل إلى مدين وجد كثيرا من الناس يتوزعون حول البئر وكان قريبا من موضع الماء والنّاس يسقون مواشيهم وهناك امرأتان تنتظران أن يبعد الزحام فتسقيا أغنامهما ولهما بالبيت أب مسن. ويظهر أنّ المفعولات الثلاثة للأفعال قد حُذفت.[1] والحذف جاء للاختصار حسب ما يرى بن عاشور:«وحذف مفعول(يسقون) لتعميم ما شأنه أن يسقى، وهو الماشية والناس ولأن الغرض لا يتعلق بمعرفة المسقي، ولكن بما بعده من انزواء المرأتين عن السقي، كما في الكشاف تبعا لدلائل الإعجاز، فيكون من تنزيل الفعل المتعدي منزلة اللازم أو الحذف هنا للاختصار، كما اختاره السكاكي، وأيده شارحاه: السعد والسيد. وأمّا حذف مفاعيل (تذودان –ولانسقي–فسقى لهما)، فيتعين فيها ماذهب إليه الشيخان». [2] وجاء في الكشاف:« فإن قلت: لم ترك المفعول غير مذكور في قوله (يسقون) و(تذودان) و(لا نسقي)؟ قلت: لأن الغرض هو الفعل لا المفعول. ألا ترى أنّه إنما رحمهما، لأنهما كانتا على الذياد، وهم على السقي، ولم يرحمهما لأن مذودهما غنم ومسقيهما إبل مثلا، وكذلك

---

[1] رضوانه حبيب كياني: البنية النصية لقصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم.رد.الجامعة الإسلامية العالمية.إسلام آباد–باكستان– 2008م.ص465

[2] الطاهر بن عاشور: التحريروالتنوير.ج99/20

قولهما(لا نسقي حتى يصدر الرعاء) المقصود فيه السقي لا المسقي. فإن قلت: كيف طابق جوابهما سؤاله؟ قلت سألهما عن سبب الذود فقالتا: السبب في ذلك أنا امرأتان ضعيفتان مستورتان لا نقدر على مساجلة الرجال ومزاحمتهم، فلا بد لنا من تأخير السقي إلى أن يفرغوا، وما لنا رجل يقوم بذلك، وأبونا شيخ قد أضعفه الكبر فلا يصلح للقيام به..» [1] والذود: الطرد والدفع لأن على الماء من هو أقوى منهما.

قصد موسى مدين(وهي قرية شعيب عليه السلام، وسميت بمدين بن إبراهيم) ويقول بن عباس:« خرج وليس له علم بالطريق إلا حسن ظنه بربه ». [2] وهذه العملية التواصلية مرت بمراحل هي: لاحظ موسى الموقف (مجموعة الرعاة تقوم بالسقي)، وامرأتان منعزلتان (علامة فارقة)، فأرسل رسالته(استفسار) من المجموعة المعطلة وتمثلت الرسالة الاتصالية القصيرة وبدون مقدمات في لفظة (ما خطبكما) والمرسل يحمل تصورا مسبقا عن المستقبل، ثم انتقل موسى من كونه مرسلا إلى مستقبل يتلقى الجواب عن استفساره الذي كان يشكل رسالة قصيرة ودقيقة بحسب الرسالة المرسلة. فهي تتضمن جانبين:[3]

التسويغية: تسويغ الوقوف، وهذه التسويغية شرطية ترتبط بموقف آخر(لا نسقي حتى يصدر الرعاء).

السببية: كبر سن الأب(شيخ)، واستخدام السببية في تسويغ الموقف يضمن حفظ المسافة بين المرسل والمتلقي، وإبقاء العلاقة في مستواها العقلاني الجاف بعيدا عن أي عاطفة.

وبعد تلقي موسى للرسالة انتقل من مستوى الحديث إلى مستوى الفاعل الاجتماعي داخل الموقف بتغيير عناصره المكونة له (السقي لهما وإنهاء حالة الانتظار) ويمكن تمثيل الموقف بالمخطط التالي:

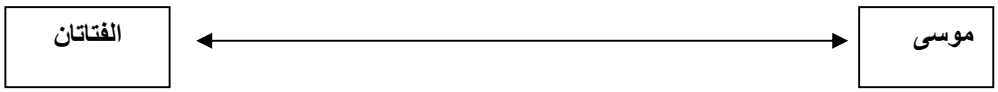
---

[1] الزمخشري: الكشاف.ج491/4

[2] المرجع نفسه.ج490/4

[3] عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني. ص194

مرسل (استفسار)



مستقبل (جواب)

7) حوار موسى عليه السّلام والسّامري

سورة طه :

المقطع القرآني:

﴿ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى ﴿٩٦﴾ قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ ۖ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴿٩٧﴾ ﴾ (طه: 96-97).

التحليــل:

استغل السامري غياب موسى للظفر بمكانه، وحين عودة موسى فتح المجال للتواصل معه ليعرف ما حمله على فعلته، فكان رده يُظهر سعيه في التولي على القوم لأنّه يرى أن لديه ما يؤهله: أولها مستواه العقلي والفكري أفضل منهم(ابصاره بما لم يبصروه)، والتقدير أن موسى لمّا أقبل على السّامري باللّوم والمساءلة عن الأمر الذي دعاه إلى إضلال القوم في العجل(قال بصرت بما لم يبصروا به) أي عرفت أن الذّي أنتم عليه ليس بحق[1] وهذا عذر من السّامري وتملص من تبعة ما حدث، وأنّه هو صنع العجل من الذهب، وأنّه صنعه بطريقة تجعل الريح تصوت في فراغه فتُحدث صوتا كالخوار، ثمّ قال حكاية أثر الرّسول ﷺ يبرر بها موقفه، فلا يملك السامري كفاءة صنع الأجساد وإنّما اهتدى بفطنته إلى أثر الرّسولﷺ فأخذ قبضة منه... قال مجاهد: القبضة ملء كف اليد، والقبضة بأطراف الأصابع، من تحت حافر فرس جبريل، وألقى السامري ما كان في يده على حلية بني

(1) أبو حيان: البحر المحيط.ج255/6

إسرائيل، فانسبك عجلًا جسدًا له خوار، حفيف الريح فيه فهو خواره[1] والمشهور عند أكثر المفسرين هو أثر الفرس.

وثانيها اعتقاده بإمكانية حيازة منصب الرّسول(منافسة موسى)، وثالثها الشعور بالقوة والثقة بالنفس حسب ما تدل عليه الصيغة(سولت) مقابل ضعف هارون.

وفي حالة من الغضب حسب دلالة قرينة(اذهب) التي توحي بالطرد وطلب الرّحيل عنّف ووبّخ السّامري بما أراد أن يفعل بالعجل الذّي اتخذه إلها، فواجهه وخاطبه وحده إذ كان هو رأس الضلال، وكان رد موسى مباشرا يتجلى في تسليط العقاب دون تردد لأن السامري لا يرجى منه أي اعتذار أو طلب للصفح، وعلى أي حال فقد أعلنه موسى عليه السّلام بالطرد من جماعة بني إسرائيل مدة حياته، ووكّل أمره بعد ذلك إلى الله، وواجهه بعنف في أمر إلهه الذي صنعه بيده، ليرى قومه بالدليل المادي أنّه ليس إلها، فهو لا يحمي صانعه ولا يدفع عن نفسه[2] فأخبره موسى بأن عقوبته هي العزل عن النّاس في الدنيا، وله عذاب أكبر في الآخرة فهو موعد لن يتخلف عنه، وبهذا يكون السامري النموذج(القدوة) السيئة لبني إسرائيل.

والقضاء على الرمز(العجل) علنا بشكل نهائي ليعتبر الضالون عند التأكد من ضعف هذا الرمز، وأقسم بحرقه وهو أعظم فساد الصورة (النسف) حتّى تتفرق أجزاؤه فلا يجتمع[3] ويتلاشى في اليم للإيحاء إلى ضعفه وفناء قيمته لافتقاره للإرادة والكفاءة التي هي من اختصاص الخالق عزّ وجلّ المنفرد بالتوحيد والمختص بكفاءة العلم المطلق، وعليه ينبغي العدول عن هذه العبادات الزائفة والتّمسك بدين الله العظيم.

---

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم.مج9. ص363

(2) سيّد قطب: في ظلال القرآن.ج2349/16

(3) أبو حيان: البحر المحيط.ج256/6

8) حوار موسى وهارون عليهما السّلام

سورة الأعراف:

المقطع القرآني:

﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا قَالَ بِئۡسَمَا خَلَفۡتُمُونِي مِنۢ بَعۡدِيٓۖ أَعَجِلۡتُمۡ أَمۡرَ رَبِّكُمۡۖ وَأَلۡقَى ٱلۡأَلۡوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأۡسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيۡهِۚ قَالَ ٱبۡنَ أُمَّ إِنَّ ٱلۡقَوۡمَ ٱسۡتَضۡعَفُونِي وَكَادُواْ يَقۡتُلُونَنِي فَلَا تُشۡمِتۡ بِيَ ٱلۡأَعۡدَآءَ وَلَا تَجۡعَلۡنِي مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٥٠ قَالَ رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِأَخِي وَأَدۡخِلۡنَا فِي رَحۡمَتِكَۖ وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ١٥١﴾ (الأعراف:150 -151).

التحليــل:

انحرف قوم موسى في غيابه لميقات ربّه فقد عبدوا العجل وتمرّدوا على أوامر هارون الذي خلف أخاه وعند رجوعه لم يستطيعوا تبرير فعلتهم والدفاع عن أنفسهم، وقد يفهم من حوار الأخوين أن نظرة القوم لهارون تختلف عنها بالنسبة لموسى إذ أنه لم يستطع التأثير عليهم وصرفهم عن موقفهم[1] فأصاب موسى الحزن والغضب وهو علامة على عدم رضاه عن حالهم وفساد أمرهم وانحرافهم عن سيرته(فمن مبادئ الخلافة الالتزام بأفعال المخلوف عنه).[2] واستعمل معهم أسلوب اللّوم، وعلامة (العجلة) في ملفوظه توحي بعدم صبرهم وتقلب قلوبهم لضعف إيمانهم فأخلفوا الوعد وحل عليهم غضب نبيهم و الغضبُ هو:« ثورانُ دم القلب إرادة الانتقام، ولذلك قال عليه السّلام (اتّقوا الغضب فإنّهُ جمرة توقد في قلب ابن آدم، ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحُمرة عينيه) وإذا وُصف الله تعالى به فالمُرادُ به الانتقامُ دون غيره».[3] ومنه قوله تعالى : ﴿ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيۡنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبۡلٖ مِّنَ

(1) محمد حسن فضل الله: الحوار في القرآن قواعده –أساليبه– معطياته. ص290

(2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج114/9

(3) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن.ص363

ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَسۡكَنَةُۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴿١١٢﴾ ﴾ (آل عمران: 112)

يتمظهر الغضب في الانفعالات المصاحبة للإنسان من تغير في ملامح وجهه، وتبدل نبرات صوته، وتصرفاته اللاشعورية باليّد وغيرها، هذا ما أخبر به القرآن في انفعال موسى –عليه السلام– حين ألقى الألواح، وأخذ برأس أخيه يجره إليه، ويُمثل هذا الانفعال غير اللفظي حركة تواصلية في النص القرآني، لكن غضبه سرعان ما زال(السكوت) وعُبّر عن حالته في قوله تعالى:﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ أَخَذَ ٱلۡأَلۡوَاحَۖ وَفِي نُسۡخَتِهَا هُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ هُمۡ لِرَبِّهِمۡ يَرۡهَبُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ (الأعراف: 154).

يتبيّن أنّ القرآن قد عبّر عن علامة الغضب في مستوياتها(مستويات العلامة الثلاث: الأولانية والثانيانية والثالثانية). فتحدّث عن الغضب في المستوى الأول، ثم نسبه إلى موسى في المستوى الثاني، ثمّ أظهره بسلوك صادر عن موسى في المستوى الثالث على النحو التالي: الغضب(الشّدة والحمية) لم يشرح بأي سلوك ولا توجد قرائن دالة عليه، فهو دال على نفسه، وهو ماثول ينتظر الارتباط بغيره من القرائن ليضع علامة كبرى واضحة الدلالة.[1] إذ يمثّل السكوت أحد لوازم الإنسان وتم إسناده إلى الغضب(صفة معنوية ذات أثر على السلوك الإنساني) وذلك على سبيل الاستعارة المكنية يوضحها ابن عاشور:« السكوت مستعار لذهاب الغضب عنهُ شُبّه ثورانُ الغضب في نفس موسى المنشئ خواطر العقوبة لأخيه ولقومه وإلقاء الألواح حتى انكسرت، بكلام شخص يغريه بذلك، وحسن هذا التشبيه أن الغضبان يجيش في نفسه حديث للنفس يدفعه إلى أفعال يطفئ بها ثوران غضبه، فإذا سكن غضبه وهدأت نفسه كان ذلك بمنزلة سكوت المغري، فلذلك أطلق عليه السكوت، وهذا يستلزم تشبيه الغضب بالناطق المغري على طريقة المكنية».[2]

وحين ربط غضب موسى عليه السّلام – من قومه– بزمان ومكان محددين كما جاء

---

(1) سائدة حسين محمد العمري: سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم. ص163

(2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.ج122/9

في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا ﴾.

فإن ماثول الغضب يرتبط بدال آخر وهو موسى أين تنشأ بينهما بعض العلاقات لتمتد وتصنع علامة أوضح. والغضب بعد إقامة علاقات مختلفة ما بين الدالين (الغضب، موسى) وقيام موسى ببعض السلوكات يؤدي إلى وجود علامة قائمة وكاملة باكتمال عناصرها وتظهر من تشابك الأحداث والقرائن والدوال والعلاقات في سلوك موسى قولا في قوله تعالى﴿ بِئۡسَمَا خَلَفۡتُمُونِي مِنۢ بَعۡدِيٓ ﴾ وفعلا المتمثّل في الأداء(إلقاء الألواح، جر رأس أخيه) نتيجة بلوغ شعلة الغضب ذروتها. [1]

فبعد فشل هارون في نيابة أخيه عنّفه قولا وفعلا من خلال:[2]

أ-الرسالة غير الشفهية: حيث قام بجره من رأسه ولحيته، وتحمل العناصر رموز اجتماعية هي:

الرأس ←— المنطق والتفكير العقلي. اللحية ←— الرجولة (قوة اتخاذ القرار).

ب-الرسالة الشفهية الاستفسارية: تتضمن اتهامات وظيفية نتيجة التقصير:عدم التصدي لانحرافات القوم، وعصيان الأوامر.

برّر هارون لأخيه الموقف مصححا له تصوراته الخاطئة عنه بأن السّبب وراء ما حصل هو وجود معوقات التواصل بينه وبين القوم شكلت حواجزا وهي: الاستهانة(استضعفوه) ومحاولة القتل،الخوف من الانقسام(التفريق)، التطبيق الحرفي للتعليمات(ولم ترقب قولي).

وحاول هارون تصحيح التصورات الخاطئة التي حملها موسى عنه في قوله:﴿فَلَا تُشۡمِتۡ بِيَ ٱلۡأَعۡدَآءَ ﴾ (تحقيق رغبة الأعداء)، ﴿وَلَا تَجۡعَلۡنِي مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (تأييد الاتجاه المنحرف) فتصرف موسى كما ينبغي أن يتصرف الدّاعي الرشيد في تصحيح

---

[1] سائدة حسين محمد العمري: سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم.ص164

[2] عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني.ص235،236

موقفه في نقل العلاقة التواصلية من مستواها الإنساني إلى مستواها الروحي حين رفع الأمر إلى بارئه طالبا غفرانه ورحمته.

سورة طه:

المقطع القرآني:

﴿ قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓاْ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴿٩٣﴾ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓۖ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿٩٤﴾ ﴾ (طه:92-94).

التحليـــل:

أخبر الله تعالى نبيه موسى أنه اختبر قومه من بعده، حيث وقعوا ضحية تضليل السامري، فعبّر موسى عن رفضه لموقفهم من خلال العلامات النّفسية المنجزة والمجسدة في إيماءاته وإشاراته وملامح وجهه وبتأويل حالات الغضب والأسف البارزة في تواصله معهم.

إن حركة اليد وهيئتها تملك نظاما دلاليا يتواصل به النّاس، فنجد قبض المتكلم على شعر من يتواصل معه وجره إليه في مواقف التوتر والشجار له دلالة معينة، ومثال ذلك حالة نبي الله موسى –عليه السّلام– الذي ثار غضبه لما رأى قومه يعكفون على عبادة العجل وينسون خالقهم بعد كل ما شهدوه من آيات عظام، فلم يتمالك نفسه وأقبل على أخيه قابضا على شعر رأسه الكثير، وعلى شعر وجهه يجره إليه[1] كمؤشر حركي لفعل اللوم، مؤنبا له على تركه لهم يعبدون العجل دون منعهم اتباعا لأمره بألا يحدث أمرا بعده ولا يسمح بإحداث أمر، ويستنكر عليه عدم تنفيذه، فهل كان ذلك عصيانا لأمره؟ فكان رد هارون إطلاع أخيه على موقفه محاولا تهدئة غضبه باستجاشة عاطفة الرحم في نفسه[2] بقوله (يا ابن أمي) لأن الأم رمز الحنان والعطف، فيبدو أن هارون أهدأ أعصابا وأملك انفعالا من موسى فهو يلمس في مشاعره نقطة حساسة، ويجيء إليه من ناحية

(1) أبو حيان: البحر المحيط. ج254/6

(2) سيّد قطب: في ظلال القرآن.ج2348/16

الرحم وهي أشد حساسية، ويبدي عذره بكل أدب ويعرض له وجهة نظره في صورة الطاعة لأمره وفق تقديره، وأنّه خشي إن هو عالج الأمر بالعنف تفرق بنو إسرائيل شيعا بعضها مع العجل وبعضها مع نصيحته، وهو أمره بأن يحافظ على بني إسرائيل ولا يحدث فيهم أمرا [1]

بعد عودة موسى من منفاه حمل معه رسالة إلى السلطة تتمثل في طلب إخراج بني إسرائيل من حالة القهر التي عاشوها إلى بلدهم الأصلي(القدس) وقد استعان موسى –عليه السّلام– بأخيه هارون واستقبلهما فرعون واستعرضا رسالتهما ولكن فرعون طالبهما بالدليل واستفزهما وطلب حججا أكثر لكونه يمثّل السلطة، وتعرض المصادر لهذا الحوار في شكل مضخم (الأفعى، اليد البيضاء، خوف فرعون...)

وفي هذا الحوار تتضح آليات التواصل فيحتل موسى وهارون موقع (المرسل) في أغلب المواقف، أمّا فرعون وحاشيته فيأخذون موقع(المستقبل) والرسالة التي يحملها موسى واضحة تتضمن بنيتين بنية ظاهرة وأخرى كامنة ذات مستويين مباشرة وغير مباشرة. [2]

البنية الظاهرة
- المستوى المباشر: إطلاق سراح بني إسرائيل
- المستوى غير المباشر: الدعوة إلى الألوهية

البنية الكامنة
- المستوى المباشر:إنهاء حالة الطغيان والاستعباد
- المستوى غير المباشر:الدين والمعاملة الحسنة.

[1] سيّد قطب. المرجع السابق. ص2348

[2] عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني. ص223-225.(بتصرف)

ميّز التواصل بين الطرفين التبادل في شكله الرسمي صعودا ونزولا، وقد استخدم موسى الوسيلة اللفظية الشفوية بالحوار المفتوح في بداية اللقاء لكنّ سرعان ما انتقل إلى المستوى الرمزي بتقديم الأدلة الفوقية. لكن فرعون يستمر في تعنته ورفضه للرسالة لخوفه من فقدان الرهانات التي يحوزها والتي تشكل معوقات التواصل بين الطرفين: كالإرث الذي انتقل له من عادات وتقاليد آبائه، والأموال التّي يملكها من سيطرته على الأرض ومن فيها والسلطة التي يخشى فقدانها على يد موسى وهارون.

تتجلى الوسائل القمعية المستعملة أثناء التواصل في هذا الحوار فيما يلي:

- طرح أسئلة تعجيزية على خصمه.
- الاتهام بالجنون والسحر.
- الخروج عن الموضوع الأصلي.
- استغلال العلاقات العائلية(التربية).
- العودة للأخطاء السابقة.
- الاتهام بالإستلاء على السلطة(الكبرياء)
- التهديد بالسّجن.
- السخرية والتهكم.
- الضحك.

من خلال ماسبق يتضح أن الحوار مع الطاغية فرعون لم يصل إلى هدف محدد وأنّ التواصل بينهما باء بالفشل. فقد طالب بمواجهة علنية عامة متحديا موسى تاركا له حرية اختيار التوقيت المناسب لها.

الخاتمة

الخاتمة:

بعد خوض غمار البحث والتقصي في الموضوع أفرزت الدّراسة جملة من النتائج تعد بمثابة استنتاجات وهي:

- تبني المقاربة السيميائية كشف عن دلالة العلامات وبيَّن معانيها المتعددة جسّده البعد التداولي للعلامة عبر سيرورتها وإحالتها على مرجعيتها بواسطة مقولة القصدية.
- اهتمت السيمياء بالتركيز على العلاقة بين العلامات داخل النسيج النصي.
- تتجلى الوظيفة التبليغية في الخطاب القرآني السردي عبر عرض الرسائل التي جاء بها نبيّ الله موسى عليه السّلام ومن سبقه من الأنبياء والرسل والموجهة إلى أقوامهم.
- يتبيّن أنّ لموضوع المنهج السيميائي جذورا ضاربة في الخطاب القرآني لها امتداداتها العميقة، ومرجع ذلك طبيعة الثقافة العربية قبل الإسلام التي أوجدت العلامة في الخطاب الأدبي العربي ومن ثمّ دخولها إلى الخطاب القرآني في صور متعددة غايتها غرس الثقافة الإسلامية في المسلمين.
- يتمثل التواصل في العملية الحوارية التي تحدث عبر السرد القرآني، وتشكل القصدية الشرط الضروري لتحقيق وظيفة التبليغ.
- تشكّل الجهاز التواصلي في قصة موسى عليه السّلام من الله جل جلاله باعتباره المُرسل الكلي ومن الرّسول موسى عليه السّلام والرّسالة(أوامر ونواهي الدعوة للتوحيد، نشر الايمان والرحمة) والمرسل إليهم فرعون وبني إسرائيل والقوم الفاسقين، والأداة كانت الكتاب والمعجزات الخالدة عبر الحوار والإقناع.
- نجاح العملية التواصلية يتطلب حضور الكفاءة اللّسانية التواصلية بين المتخاطبين وتوفر سياق الاستقبال لفهم قصدية المتلفظ.
- تقديم الرّسالة يحتاج سياقات زمانية ومكانية وإحاطة شاملة بظروف إنتاجها لتسهيل عملية التلقي والتأويل.

- يتعلق إلقاء الرسالة بشخص المرسل وثقافته وكفاءته اللّسانية لتحقيق الهدف وصدق أطروحته.

- الخطاب القرآني خطاب كوني والبحث عن دلالاته يلوح في الأفق باستمرار إلى الأزل للوصول إلى مقاصد شرعية من وراء توظيف الحجاج –على تعدد تقنياته وأساليبه– الذي يقوم على مدى جعل الحجة القرآنية تتغلغل داخل العقول الملحدة المتجبرة وكان للصور الحجاجية غرضها التوجيهي والإرشادي مع تثبيت قلب الرّسول ﷺ على الدعوة.

- الحوار عمود القصة القرآنية بل محورها الأساسي في سرد أحداثها ومضامينها فهو المصور لمظاهر الحياة وخفاياها على ألسنة شخصياتها ممثِلة وثيقة لفظية وصورة صوتية تحتكم لمبدأ الصّدق.

- تُشكّل مقولة السّردية في القصص القرآني جانبا مهما تتجلى فيه المؤشرات الزمانية والمكانية والشّخصيات الفاعلة المشاركة في تحريك الأحداث وعرض المواقف لنقل حوارات الأنبياء وأقوامهم.

- التواصل في الخطاب القرآني له هدف أسمى يتجلى في تغيير السلوك والمعتقدات الخاطئة لدى متلقيه أي تحقيق الوظيفة التبليغية والتوجيهية والتعليمية لاحتوائه على آليات التواصل الحجاجي.

- يعتري التواصل في الخطاب القرآني عوائق(العنف،السّخرية، التعنت وغياب سياق الاستقبال للمتلقي...) قد تساهم في فشل العملية التواصلية.

- الحجاج ضرورة إنسانية تضبط العلاقات البشرية في محاوراتها وصولا لإقناع الآخر وحمله على التسليم بما يعرض عليه من أطروحات وأفكار لأن الحجاج يقوم على المنطق الطبيعي.

- الخطاب القرآني خطاب حجاجي له وظيفة توجيهية لتغيير السلوك والعدول عن الرأي عن اقتناع.

- السّلالم الحجاجية ذات أثر على الحجاج بمراعاتها للتراتبية وفق مبدإ القوة الحجاجية ومن ثم الوصول للإقناع بفحوى الخطاب.

- تتمظهر مشاهد الدفاع عن الدعوة الإسلامية والرّد على المعارضين بالحجة الدّاحضة والبرهنة المنطقية حيث تعد القصة من أكثر القصص ورودا وتكرارا في السّور القرآنية فهي تمثّل الصراع بين الحق ودعوى الباطل ما جعل لها صدى أقوى وتمكنا أكبر على النّفس البشرية.

- لعنوان سورة البقرة علاقة دلالية مع قصتها المبثوثة في الآيات الكريمة فهذا الرمز يمكن أن تُفك دلالته من خلال سياقه السوسيو ثقافي. فهي علامة أصبحت لها خصوصية تنقلها من وظيفتها الأساسية كحيوان إلى وظيفة دلالية (رمز يحيل على دلالات مختلفة) وعليه سُميت السورة بناء على قصتها الإعجازية التي سعت لتجسيد حقيقة التوحيد.

- تحليل القصة يُظهر شبكة العلاقات الدّلالية التي تشكل تمظهر النص القصصي، والمستوى الفني الرفيع تنوعا وتشعبا ببراعة غير متناهية صوغا وتأثيرا. فبنية القصص تجتاحها كنوز دفينة عكستها ضروب السرد الفني فالسرد الإلهي يحرك كوامنها كيف يشاء بقدرته تجسيدا للوقائع كيف لا وهو من لدن خبير حكيم. والقصة ليست غاية في ذاتها بل لما تحمله من عبارات الوعظ والوعد والوعيد..

- موسى عليه السّلام استعمل أنواع أساليب الإقناع مع بني إسرائيل محاولة منه لكسر عنادهم فهو الأكثر محاجّة عن غيره فقد أُرسل إلى أعظم مشرك وطاغية وهو فرعون.

- يتمتع الخطاب القرآني بكل أسراره وآياته المحكمة بخصائص مميّزة تجعله يستجيب للمناهج الغربية الحديثة.

- القرآن دستور الحياة ومنهجها المنظم لحل مشاكلها التّواصلية بين البشر فلابد من الاستفادة من هذا البيان المعجز في أدق تفاصيله.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات:

السورة	رقم الآية	الآية	الصفحة
الشعراء	192-195	﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ... ﴾	أ
الحجر	9	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾	14
الأعراف	46	﴿ وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ ۚ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْ ... ﴾	22
الأعراف	48	﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَىٰهُمْ ... ﴾	22
البقرة	273	﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ... ﴾	22
الرعد	4	﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾	31
النحل	16	﴿ وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾ ﴾	31
الكهف	34	﴿ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴾	73
الكهف	37	﴿ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ... ﴾	73
المجادلة	1	﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ... ﴾	73، 76
النحل	125	﴿ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾	75
هود	74، 75	﴿ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ ... ﴾	75
العنكبوت	46	﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾	75
يس	77	﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾	80
يس	79	﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾	80
البقرة	23	﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾	81
الأنبياء	63	﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴾	81
التوبة	43	﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ... ﴾	82
النحل	90	﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾	84
طه	44	﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾	85
الفرقان	63	﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾ ﴾	89
ص	23	﴿ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ ﴾	89

طه	94	﴿ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ ۖ إِنِّي خَشِيتُ ... ﴾	94
طه	97	﴿ قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ ... ﴾	94
القصص	23	﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ ... ﴾	95
آل عمران	66 ،65	﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ ... ﴾	108
البقرة	258	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ... ﴾	117
النساء	107	﴿ وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ ... ﴾	117
العنكبوت	41	﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ ... ﴾	139
الجمعة	5	﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ ... ﴾	140
مريم	53-51	﴿ وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مُوسَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ... ﴾	148
القصص	7	﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ ... ﴾	148
الأعراف	133	﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ ... ﴾	150
الكهف	66	﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا ... ﴾	152
الكهف	69	﴿ قَالَ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾ ﴾	152
المائدة	26-25	﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي ۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا ... ﴾	154
الأعراف	143	﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ ... ﴾	155
القيامة	23	﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾	156
يونس	89-88	﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ ... ﴾	158
الزمر	8	﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ﴾	158
طه	35-17	﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ ... ﴾	160 ،159
الشعراء	15 -12	﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدْرِي ... ﴾	162
القصص	35-33	﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ... ﴾	162
البقرة	71-67	﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ... ﴾	164
المرسلات	33	﴿ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾ ﴾	167
الأعراف	129 ،128	﴿ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ... ﴾	170

الأعراف	138-140	﴿ وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ ... ﴾	171
يونس	77، 78	﴿ قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ لِلۡحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمۡۖ أَسِحۡرٌ هَٰذَا ... ﴾	173
طه	87	﴿ قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا ... ﴾	174
الشعراء	61، 62	﴿ فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ... ﴾	174
الأعراف	104-108	﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرۡعَوۡنُ إِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ... ﴾	175
الإسراء	101، 102	﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ تِسۡعَ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖۖ فَسۡـَٔلۡ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ... ﴾	177
طه	49-59	﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ... ﴾	179
الشعراء	18-33	﴿ قَالَ أَلَمۡ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدٗا وَلَبِثۡتَ فِينَا مِنۡ عُمُرِكَ سِنِينَ ... ﴾	183
القصص	4	﴿ إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعٗا ... ﴾	185
القصص	39	﴿ وَٱسۡتَكۡبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ ... ﴾	185
القصص	38	﴿ وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي ... ﴾	185
القصص	36-38	﴿ فَلَمَّا جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا بَيِّنَٰتٖ قَالُواْ مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ ... ﴾	188، 189
الكهف	60-64	﴿ وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبۡرَحُ حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ ... ﴾	192
الكهف	66-78	﴿ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ... ﴾	193
البقرة	216	﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ ... ﴾	198
القصص	23، 24	﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ ... ﴾	199
طه	96، 97	﴿ قَالَ بَصُرۡتُ بِمَا لَمۡ يَبۡصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضۡتُ قَبۡضَةٗ ... ﴾	201
الأعراف	150، 151	﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا قَالَ بِئۡسَمَا ... ﴾	203
آل عمران	112	﴿ ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيۡنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ ... ﴾	203، 204
الأعراف	154	﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ أَخَذَ ٱلۡأَلۡوَاحَۖ ... ﴾	204
طه	92-94	﴿ قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ... ﴾	206

فهرس المصادر والمراجع:

1. المصادر والمراجع العربية:

القرآن الكريم برواية حفص.

1- أحمد المتوكل : الخطاب وخصائص العربية- دراسة في الوظيفة والبنية والنمط - منشورات الاختلاف.الجزائر.ط1.2010م.

2- أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة. منشورات الاختلاف.الجزائر.ط1. 2005م.

3- إدريس أوهنا : الحوار في القرآن الكريم –الموضوعات والمناهج والخصائص- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية. ط1 .2005م.

4- أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية.تر: سعيد بن كراد.المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.ط2. 2004م.

5- أمبرتو إيكو: العلامة تحليل المفهوم وتاريخه. تر: سعيد بن كراد. المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء. ط1. 2007م.

6- أنور المرتجى: سيميائية النص الأدبي. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء.د ط. 1987م.

7- أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان.تر: منذر عياشي.المركز الثقافي العربي.دط.دت

8- إيريك بويسنس: السيميولوجيا والتواصل.تر:جواد بنيس. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. ط2.2017م.

9- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن.تح:أبي الفضل الدّمياطيّ. دارالحديث. القاهرة.دط.2006م.

10- برنار توسان: ماهي السيميولوجيا؟ تر:محمد نظيف.أفريقيا الشرق. المغرب.ط2.2000م.

11- بسام قطوس: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر.دار الوفاء. الاسكندرية. ط1.2006

12- أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج.مؤسسة الرحاب الحديثة.بيروت- لبنان. ط1 2010م.

13- أبو بكر العزاوي : اللغة والحجاج. منتديات سور الأزبكية.الدار البيضاء.ط1.2006م

14- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم.إشراف:رفيق العجم.مكتبة لبنان ناشرون. بيروت.ط1.1996م.

15- جان ماري كلينكنبرغ: الوجيز في السيميائيات العامة.تر:جمال حضري.مجد.بيروت-لبنان.ط1.2015م.

16- الجرجاني: التعريفات.تح: محمد صدّيق المِنشاوي.دار الفضيلة. القاهرة.دط.2004م.

17- جميل حمداوي: التواصل اللساني والسيمائي والتربوي.مكتبة المثقف.ط1.2015م.

18- جيرار جينيت وآخرون: نظرية السردمن وجهة النظر إلى التبئير. تر:ناجي مصطفى. منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي. الدار البيضاء. ط 1.1989م.

19- جيرار دولو دال: السيميائيات أونظرية العلامات.تر:عبدالرحمن بوعلي. دار الحوار. سورية.ط1.2004م.

20- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين.دارابن حزم.بيروت-لبنان.ط1.2005م.

21- حسن بن موسى الصفار: الحوار والانفتاح على الآخر. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. ط2. 2012م.

22- الحسين بنو هاشم: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان.دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت- لبنان.ط1 .2014م.

23- حمّادي صمود وآخرون: أهم نظريا ت الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. فريق البحث في البلاغة والحجاج.منشورات كلية الآداب.منوبة. تونس. د ط.د ت .

24- حنون مبارك: دروس في السيميائيات.مكتبة الادب الغربي. دار توبقال للنشر.الدار البيضاء- المغرب. ط1. 1987م.

25- أبو حيان: البحر المحيط.تح:عادل أحمد عبد الموجود وآخرون.دارالكتب العلمية. بيروت-لبنان.ط 1 .1993م.

26- دانيال تشاندلر: أسس السيميائية.تر:طلال وهبه .المنظمة العربية للترجمة.بيروت. ط1.2008م.

27- دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب.ط1. 2008م.

28- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن.تح:محمد خليل عيتاني. دار المعرفة. بيروت-لبنان.ط4 .2005م.

29- رايص نور الدين: نظرية التواصل واللسانيات الحديثة. مطبعة سايس. فاس. ط1 2007م.

30- رشيد بن مالك: قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص.دار الحكمة الجزائر.د ط.2000م.

31- روبرت شولز: السيمياء والتأويل. تر: سعيد غانمي. المؤسسة العربية.بيروت.ط1. 1994م.

32- رولان بارت: مبادئ في علم الأدلة.تر: محمد البكري.دار الحوار للنشر والتوزيع سورية.ط2. 1987م.

33- الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تح:عادل أحمد عبد الموجود وآخرون.مكتبة العبيكان.الرياض.ط1.1998م.

34- سامية الدريدي: الحِجاج في الشّعر العربي – بنيته وأساليبه- عالم الكتب الحديث إربد-الأردن.ط2.2011م.

35- سعيد بن كراد: السيميائيات والتأويل – مدخل لسيميائيات ش. س بورس- المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.المغرب.دط.دت.

36- سعيد بن كراد: السيميائيات - مفاهيمها وتطبيقاتها- دار الحوار. سوريا.ط2.2005م.

37- سليمان عشراتي: الخطاب القرآني-مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي-ديوان المطبوعات الجامعية.الجزائر.1998م .

38- سيّد قطب: في ظلال القرآن.دارالشروق.القاهرة.ط34 .2004م.

39- صابر حباشة: التداولية والحجاج – مداخل ونصوص- صفحات للدراسات والنشر. سورية- دمشق. ط2008م.

40- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.الدار التونسية، تونس.د ط.1984م.

41- الطاهر بومزبر: التواصل اللساني والشعرية- مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون- منشورات دار الاختلاف.الجزائر .ط1. 2007م.

42- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن.تح:محمود محمد شاكر.مكتبة ابن تيمية.القاهرة .ط2.

43- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط2. 2000م.

44- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي.المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء.ط1.1998م.

45- عادل فاخوري: تيارات في السيمياء.دار الطليعة. بيروت.ط1. 1990م

46- عادل فاخوري: علم الدلالة عند العرب – دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة- دار الطليعة. بيروت. ط1. 1985م.

47- عبد الجليل مرتاض: اللغة والتواصل(إقترابات لسانية للتواصلين:الشفهي والكتابي) .دارهومه.الجزائر .د ط. د ت.

48- عبد الرحمان الثعالبي: الجواهر الحسان.دار إحياء التراث العربي.بيروت- لبنان. ط1.1997م.

49- عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون.تح:عبد الله محمد الدّرويش.مكتبة الهداية دمشق.ط1.2004م.

50- عبد السّلام عشير: عندما نتواصل نغير. مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج . أفريقيا الشرق.الدار البيضاء-المغرب.د ط.2006 م.

51- عبد العزيز خواجة: أنماط العلاقات الاجتماعية في النص القرآني- دراسة سوسيولوجية لعمليات الاتصال في القصة القرآنية(قصة موسى تطبيقا) – صفحات للدراسات والنشر. سورية. ط2007م.

52- عبد القادر الغزالي: اللسانيات ونظرية التواصل- رومان ياكبسون نموذجا- دار الحوار. سورية. ط1.2003 م.

53- عبد القادر فهيم الشيباني: معالم السيميائيات العامة- أسسها ومفاهيمها-سيدي بلعباس.الجزائر.ط1. 2008م.

54- عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر- مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة-المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء.ط2.1996 م

55- عبد الله الغذامى: الخطيئة والتكفير- من البنيوية إلى التشريحية- الهيئة المصرية العامة للكتاب.ط4. 1998م.

56- عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. دار الفارابي. تونس . ط1. 2001م.

57- عبد الله صولة: في نظرية الحجاج -دراسات وتطبيقات- مسكيلياني للنشر.تونس. ط1. 2011 م.

58- عبد المالك مرتاض: نظرية النص الأدبي. دارهومة. الجزائر. ط2. 2010م.

59- عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية- دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت- لبنان. ط1. 2004م.

60- عبد الواسع الحميري: الخطاب والنص – المفهوم- العلاقة- السلطة- مجد.بيروت- لبنان. ط2.2014م.

61- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين.تح:عبد السلام محمد هارون.مكتبة الخانجى.القاهرة. ط7.1998م.

62- ابن فارس:معجم مقاييس اللغة.تح:عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. ط2. 1979م.

63- فاضل صالح السامرائي: التعبير القرآني. دار عمار.عمان.ط4.2006 م.

64- الفيروز آبادي: القاموس المحيط. تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. مؤسسة الرسالة.بيروت. ط8 .2005م.

65- فيليب بروتون وجيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج. تر:محمد صالح ناحي الغامدي. مركز النشر العلمي. المملكة العربية السعودية.ط1. 2011م.

66- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة. بيروت- لبنان. ط1. 2006م.

67- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم.تح: مصطفى السيد محمد وآخرون. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. مؤسسة قرطبة.القاهرة.ط1. 2000م.

68- ابن كثير: قصص الأنبياء.دار صادر. بيروت. دط. دت.

69- كريم شلال الخفاجي: سيميائية الألوان في القرآن.دار المتقين. بيروت -لبنان. ط1. 2016م

70- مارسيلو داسكال: الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة. تر: حميد لحمداني وآخرون. أفريقيا الشرق.ط1.1987 م.

71- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط. مكتبة الشروق الدولية، مصر. ط4. 2004م.

72- محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن قواعده –أساليبه– معطياته. دار الملاك. بيروت. ط6. 2001م.

73- محمد خليفة حسن أحمد: الحوار منهجا وثقافة. مركز البحوث والدراسات. الدوحة– قطر.ط1. 2008م.

74- محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب.دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان. ط1. 1981م.

75- محمد السرغيني: محاضرات في السيميولوجيا. دار الثقافة للنشر والتوزيع. الدار البيضاء. ط1. 1987 م.

76- محمد العبد: النص والخطاب والاتصال.الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي.القاهرة– مصر.2014م.

77- محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة– بحث في بلاغة النقد المعاصر– دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت . لبنان .ط 1. 2008م.

78- محمد متولي الشعراوي: قصص الأنبياء والمرسلين.المكتبة التوفيقية. القاهرة- مصر. دط.دت.

79- محمد مفتاح: التلقي والتأويل. مقاربة نسقيّة. المركز الثقافي العربي. بيروت لبنان. ط1 . 1994م.

80- محمد نظيف: الحوار وخصائص التفاعل التواصلي. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء- المغرب- دط. 2010م.

81- ابن منظور: لسان العرب. دار إحياء التراث العربي. لبنان. ط3. 1999م.
82- موسى سلوم عباس الأمير: الوصف في القرآن الكريم –دراسة بلاغية– دار الكتب العلمية بيروت -لبنان. ط1. 2007م.
83- مؤيد آل صوينت: الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي . مكتبة الحضارات. بيروت- لبنان . ط1.2010م.

2. المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Algirdas julien Greimas et Joseph Courtes: Sémiotique dictionnaire raisonné de théorie du langage. éd hachette.
2- Bronwen Martin and Felizitas Ringham:Dictionary of Semiotics .Cassell. London.2000.
3- Claud Marty et Robert Marty: 99 réponses sur la semiotique. Canopé–CRDP de Montpellier.1992/4.
4- Ferdinand de saussure: Cours de linguistique générale. éd Payot. Paris.1997.
5- Jean Dubois et autres: Dictionnaire de Linguistique Larousse. Pordas, 1994.
6- Philippe Breton: l'argumentation dans la communication.3eme. ed repères.

3. الرسائل الجامعية:

1- امحمد عرابي: البنية الحجاجية في قصة سيّدنا موسى "عليه السّلام". رم.جامعة وهران 2009/2008م.
2- رضوانه حبيب كياني: البنية النصية لقصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم.رد. الجامعة الإسلامية العالمية.إسلام آباد–باكستان– 2008م.

3- سائدة حسين محمد العمري: سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم. رم. الجامعة الإسلامية. غزة. 2009م.

4- علية بيبية: السياق ودلالته في القصص القرآني – قصة موسى عليه السّلام أنموذجا- رد. جامعة الحاج لخضر. باتنة. 2013/2012م.

5- عمار زرقين: بنية الحوار في الخطاب القرآني (قصة موسى عليه السّلام أنموذجا) رم. جامعة باتنة. 2004/2003م.

6- غمشي بن عمر: سيميولوجيا الاتصال في الخطاب الديني – قصص الأنبياء في القرآن الكريم نموذجا- رد. جامعة الجزائر. 2011/2010م.

7- معن محمود عثمان ضمرة: الحوار في القرآن الكريم. رم. فلسطين.2005م.

8- ولد النبية يوسف: دلالة الحركات الجسدية في الخطاب القرآني. رد .جامعة وهران-الجزائر.2011/2010م.

4. المقالات العلمية:

1- أحمد يوسف: السيميائيات ومرتكزاتها الإبستيمولوجية. مجلة سيميائيات.وهران-الجزائر. ع2006.2م.

2- آرت فان زويست: التأويل والعلاماتية. ضمن: العلاماتية وعلم النص.تر: منذر عياشي.المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء -المغرب.ط2004.1م.

3- أسامة عبد العزيز جاب الله: جماليات السرد القرآني في قصة ذي القرنين-دراسة سيميائية-مج: علوم إنسانية.ع45. 2010م.

4- آمنة بلعلى: الإقناع: المنهج الأمثل للتواصل والحوار نماذج من القرآن والحديث.مجلة التراث العربي.ع 89.

5- بشير تاوريريت: السيميائية في الخطاب النقدي المعاصر. مجلة علامات. ديسمبر 2004م. مج14.

6- بلقاسم دفة: استراتيجية الخطاب الحجاجي – دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية -مج: المخبر.الجزائر.ع2014.10.

7- بلقاسم دفة: علم السيمياء في التراث العربي. مجلة التراث العربي. ع91.

8- تومان غازي الخفاجي وخالد كاظم حميدي: السيميائية ومشكلات المفهوم والموضوع والترجمة. مخبر اللسانيات واللغة العربية.بسكرة.ع6.ديسمبر 2016م.

9- حسن عبد الهادي الدجيلي: جذور النظرية السيميائية في الخطاب القرآني. مجلة آداب.الجامعة المستنصرية. العراق.ع47.2007م.

10- خوسي روميرا كاستيليو: التحليل السيميائي للنصوص-النقد السيميائي الاسباني- تر: محمد الصالحي. مجلةعلامات.ع19.

11- الزواوي بغورة: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة (التأسيس والتجديد).مجلة عالم الفكر.

12- سعيد بن كراد: استراتيجيات التواصل من اللفظ إلى الإيماءة. مجلةعلامات21.

13- سعيد بن كراد: السيميائيات النشأة والموضوع. مجلة عالم الفكر.الكويت. مج35. ع3.مارس2007م.

14- عبد الله إبراهيم: السردية. التلقّي والاتصال، والتفاعل الأدبي . مج: ثقافات. جامعة البحرين.ع14.2005م.

15- عقبة بن نافع ناصري: الحوار مع الغير،أهميته، أسسه وضوابطه. ضمن: الحوار الديني وقضايا التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر.

16- فاطمة الزهراء صادق: التواصل اللغوي ووظائف عملية الاتصال في ضوء اللسانيات الحديثة. مجلة الأثر.الجزائر.ع28.جوان 2017م.

17- صديقي عبد الوهاب: الحوار والحجاج والتخاطب الإنساني عند طه عبد الرحمن. مج: فصل الخطاب.الجزائر.مج 3.ع 10.جوان 2015م.

18- مدقن كلثوم: العلامة وأنماط الخطاب. مجلة مقاليد. ورقلة. الجزائر. ع1. جوان2011م.

19- المصطفى عمراني: أنظمة التواصل اللساني وغير اللساني. مجلة سيمائيات. وهران. ع2 .2006م.

20- نوال عباسي وصلاح رضوان: إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. ضمن: الحوار الديني وقضايا التجديد في الفكر الاسلامي المعاصر.إشراف: بشير بن لحبيب وآخرون. مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة. الأغواط- الجزائر. ط1. 2017م

21- وائل بركات: السيميولوجيا بقراءة رولان بارت. مجلة جامعة دمشق. مج18. ع2. 2002م.

فهرس الموضوعات:

العنوان	الصفحة
إهداء	–
شكر وعرفان	–
المقدمة	أ
المدخل : السيميائيات وتجلياتها في الخطاب القرآني	7
الفصل الأول: سيميائيات التواصل –مفاهيمها وأبعادها–	
المبحث الأول: مفهوم السيميائيات	19
السيمياء لغة	22
السيمياء اصطلاحا	25
مفهوم العلامة	30
1– العلامة عند دو سوسير	32
2– العلامة عند بيرس	34
أنواع العلامات	42
أ– العلامة المرئية (الأيقونية– البصرية)	43
ب– العلامة السمعية	44
ج– العلامة السمعية البصرية	44
د– العلامة الشمية	45
هـ– العلامة الذوقية	46
و– العلامة اللمسية	46
ي– العلامة الإشارية (الإيمائية)	47
المبحث الثاني: العملية التواصلية وعناصرها وعلاقتها بالسيميائيات	48
مفهوم التواصل	48

لغة	48
اصطلاحا	48
عناصر التواصل	54
1-المرسل	55
2-المرسل إليه	56
3-الرسالة	56
4-السياق	57
5-السنن	57
6-القناة	58
خصائص التواصل	59
نظرية التواصل وأهم نماذجها	59
النموذج التواصلي لفردنان دو سوسير(Ferdinand de Saussure)	61
النموذج التواصلي لرومان جاكبسون (Roman Jakobson)	62
وظائف اللغة	64
علاقة التواصل بالسيمياء	66
المبحث الثالث: الحوار وفعاليته التواصلية	72
مفهوم الحوار	72
لغة	72
اصطلاحا	72
الحوار في القرآن	73
أ- الجدل في اللغة	75
ب- الجدل في الاصطلاح	75
خصائص الحوار	77

شروط التواصل الحواري	78
منهج الحوار	78
1. المنهج العقلي	78
2. المنهج الوجداني	82
3. المنهج الحسي التصويري	83
آداب الحوار وشروطه	84
أهداف الحوار	85
الفصل الثاني: الخطاب القرآني ونظرية الحجاج	
المبحث الأول: الخطاب القرآني والسردية	89
مفهوم الخطاب القرآني	89
أولا: الخطاب	89
لغة	89
اصطلاحا	89
ثانيا: الخطاب القرآني	92
الحوار في الخطاب القصصي القرآني	94
المتلقي في الخطاب القرآني	96
السردية في القرآن	100
فنية السرد القصصي في القرآن	103
وظائف السرد	103
الزمن السردي	103
المكان في السرد القرآني	105
المبحث الثاني: الحجاج: مفاهيمه، خصائصه وآلياته	106
مفهوم الحجاج	106

لغة	106
اصطلاحا	106
الحجاج في القرآن	107
نظرية الحجاج	109
أ- على المستوى الغربي	110
1) الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا(Perelman et Tyteca)	110
2) الحجاج عند انسكومبر وديكرو(Anscombre et Ducrot)	111
3) الحجاج عند ميشال ماير(Michel Meyer)	112
ب- على المستوى العربي	113
1) الحجاج عند أبي بكر العزاوي	113
2) الحجاج عند طه عبد الرحمن	114
خصائص الخطاب الحجاجي	115
العلاقة بين الحجاج والبرهان والجدل والاستدلال	117
السّلم الحجاجي	120
قوانين السّلم الحجاجي	121
مقدمات الحجاج وتقنياته	122
أولا: مقدمات الحجاج	122
1. الوقائع والحقائق	123
2. الافتراضات	124
3. القيـم	124
4. التراتبيات(الهرميات)	125
5. مواضع الأفضـل	125
ثانيا: تقنيات الحِجاج	127

أ- الحُجج القائمة على الوصل	128
❖ الحجج شبه المنطقية	128
❖ الحجج المؤسّسة على بنية الواقع	132
❖ الحجج المؤسسة لبِنية الواقع	136
ب- الحجج القائمة على الفصل	141
علاقة التواصل بالحجاج	143
الفصل الثالث: التحليل السيميائي للتواصل الحواري في قصة سيدنا موسى عليه السلام	
التحليل السيميائي لحوارات سيّدنا موسى عليه السّلام	154
1) حوار موسى عليه السّلام مع ربه عزّ وجلّ	154
سورة المائدة	154
المقطع القرآني	154
التحليل	154
سورة الأعراف	155
المقطع القرآني	155
التحليل	155
سورة يونس	158
المقطع القرآني	158
التحليل	158
سورة طـه	159
المقطع القرآني	159
التحليـل	160
سورة الشعراء	162
المقطع القرآني	162

التحليـل	162
سورة القصـص	162
المقطع القرآني	162
التحليـل	163
2) حوار موسى عليه السلام مع قومه	164
سورة البقرة	164
المقطع القرآني	164
التحليـل	164
سورة الأعراف	170
المقطع القرآني	170
التحليـل	170
سورة الأعراف	171
المقطع القرآني	171
التحليـل	172
سورة يونس	173
المقطع القرآني	173
التحليـل	173
سورة طه	174
المقطع القرآني	174
التحليل	174
سورة الشعراء	174
المقطع القرآني	174
التحليـل	174

3) حوار موسى عليه السلام مع فرعون	175
سورة الأعراف	175
المقطع القرآني	175
التحليـل	175
سورة الإسراء	177
المقطع القرآني	177
التحليـل	178
سورة طه	179
المقطع القرآني	179
التحليـل	179
سورة الشعراء	183
المقطع القرآني	183
التحليـل	183
سورة القصص	188
المقطع القرآني	188
التحليـل	189
4) حوار موسى وفتاه	192
سورة الكهف	192
المقطع القرآني	192
التحليـل	192
5) حوار موسى والخضر عليهما السّلام	193
سورة الكهف	193
المقطع القرآني	193

التحليـل	193
6) حوار موسى عليه السّلام وبنات شعيب	199
سورة القصص	199
المقطع القرآني	199
التحليـل	199
7) حوار موسى عليه السّلام والسّامري	201
سورة طـه	201
المقطع القرآني	201
التحليـل	201
8) حوار موسى وهارون عليهما السّلام	203
سورة الأعراف	203
المقطع القرآني	203
التحليـل	203
سورة طه	206
المقطع القرآني	206
التحليـل	206
الخاتمة	210
الفهارس العامة	
فهرس الآيات	214
فهرس المصادر والمراجع	217
فهرس الموضوعات	227

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن مدى إمكانية ممارسة المقاربة السيميائية على الخطاب القرآني لِمَا يزخر به من نماذج حوارية متعددة كعلامات متداولة تكشف البنية العميقة التي تنطوي عليها الخطابات الدينية الموجهة لإرشاد العقول وتبليغ الرسالة وتفعيل التواصل البشري. والمنهج السيميائي من ضمن المناهج التي تعمل على فك شفرات القرآن الكريم و استقراء آياته وصولا إلى دلالته مع مراعاة خصوصيته وقداسته. لذلك تم التّطرق في الجانب النّظري إلى تحديد المفاهيم العامة لسيميائيات التواصل وتجلياتها في الخطاب القرآني، وتناوُل التحليل السيميائي للمقاطع القرآنية المتعلقة بحوارات سيّدنا موسى -عليه السّلام - في الجانب التطبيقي بالتحليل والتفسير اللغوي المناسب لإبراز التواصل الحواري وآلياته الحجاجية باعتباره أبرز وسائل الدعوة إلى الله.وقد أظهرت الدّراسة أنّ الخطاب القرآني يتضمن في جذوره معالم النظرية السيميائية وأنّه خطاب حجاجي تواصلي بامتياز.

الكلمات المفتاحية: السيميائيات-التواصل- الحوار-الحجاج-الخطاب القرآني.

Résumé:

Cette étude visait à révéler la possibilité de pratiquer l'approche sémiotique du discours coranique, qui était remplie de modèles de dialogue multiples, comme des signes actuels-**connus**-révélant la structure profonde du discours religieux visant à guider les esprits, à communiquer le message et à mettre en œuvre la communication humaine. L'approche sémiotique est l'une des méthodes permettant de déchiffrer le Coran et d'extrapoler ses versets en tenant compte de sa spécificité et de sa sainteté. Dans l'aspect théorique nous avons abordé la définition des concepts généraux de la communication et ses manifestations dans le discours coranique et dans l'analyse sémiotique des passages coraniques liés aux dialogues deMoïse sur l'analyse du côté pratique et l'interprétation de la langue appropriée pour donner l'importance à la communication et les mécanismes de dialogue en tant que moyen le plus important pour plaidoyer à l'islam. L'étude a montré que le discours coranique inclut dans ses racines les caractéristiques de la théorie sémiotique et qu'il s'agit d'un discours de communication avec excellence.

Mots-clés: sémiotique, communication, dialogue, l'argumentation, le discours coranique.

Abstract :

This stdudy aims to consider to what extent can the Coranic discourse be studied using the semiotic approache given that it is rich of several interactive models which are considered as current sighns revealing the deep structure involved in the relegious discourses intended to guiding minds and conveying messages and activating the human communication .

The semiotic method tries to decode Caran and extrapolate its verses in order to understand its significance taking into account its particularity and holiness.

In the theoritical part,we have detremined the general concepts of the communication semiotics and its manifestations in the Coranic discourse, and in the practical part,the semiotic analysis has aborded the Coranic verses concerning the prophet Moses's dialogues by analysing them linguistically in order to highlight the interactive communication and its argumentative mechanisms given that is one of the most important mean to call for Allah.

The study has shown that the Coranic discourse involves – in its roots- the benchmarks of semiotic theory ,it has shown – also – that Coran is an excellent communicative argumentative discourse.

Key words :

Semiotics, communication , dialogue, argumentation, Coranic discourse.