البُعد الحجاجيّ في الأساليب البلاغيّة قراءة في نصوص كتاب زهر الآداب وثمر الألباب للحُصْريّ القَيرَوانيّ (ت٤٥٣هـ)

حيدر جبار كاظم أ.م.د. بشرى عبد الرزاق محمد
الجامعة المستنصريّة/ كليّة التربية/ قسم اللغة العربيّة/ لغة
mareoma244@gmail.com
mailto:dr.bushraalathari@uomustansiriyah.edu.iq

الخلاصة

تتلخّص فكرة هذا البحث في محاولة بيان البُعد الحجاجيّ في الأساليب البلاغيّة الواردة في النّصّ التراثيّ العربيّ عن طريق مقاربة نصوص واحدٍ من أهم الكتب التراثيّة الأدبيّة، وهو كتاب (زهر الآداب وثمر الألباب للحصْريّ القيروانيّ (ت٤٥٣هـ))، وهي مقاربة تداوليّة حجاجيّة تكشف عن الوظيفة الحجاجيّة التي تضطلع بها أبرز الأساليب البلاغيّة المستعملة في نصوص الكتاب، لاسيّما المجازيّة منها، ليتبيّن أنّ النصّ التراثيّ العربيّ يمتلك القدرة على استيعاب النظريّات اللسانيّة الحديثة على مستوى التنظير والتطبيق، إذا ما علمنا أنّ هذ النظريّات وضعت من أجل دراسة اللغات الطبيعيّة في بيئاتها المتنوّعة.

الكلمات المفتاحيّة: الحِجاج، حجاجيّة الأشكال المجازيّة، زهر الآداب، الحصريّ القيروانيّ.

The argumentative dimension in the rhetorical methods, a reading in the texts of the book "Zuhr al-Adab wa Thimr al-Albab" by al-Husari al-Qayrawani (d. 453 AH)

Haider Jabbar Kazem Prof. Bushra Abdul Razzaq Muhammad
Al-Mustansiriya University/College of Education/Arabic Language Department

Summary

The idea of this research is summarized in an attempt to explain the argumentative dimension in the rhetorical methods contained in the Arab heritage text by approaching the texts of one of the most important literary heritage books, which is the book (Zuhr al-Adab wa Thamar al-Albab by al-Husari al-Qayrawani (d. ٤٥٣AH)), which is a pragmatic approach that reveals the pilgrimage function carried out by the most prominent metaphorical methods used in the texts of the book, to show that the Arab heritage text has the ability to absorb modern linguistic theories at the level of theory and application, especially that these theories were developed for the study of natural languages in their diverse environments.

Keywords: pilgrims, pilgrims of figurative forms al-Husari al-Qayrawani .

مفهوم الحجاج في الدّرس الحديث:

ينحصر مفهوم الحجاج في الدراسات الحجاجيّة بين ضربين: ضربٍ لا يبرح مفهومُه حدودَ المنطق وهو مفهوم ضيّقُ المجالِ لا يعدو أن يكون مرادفًا للبرهنة والاستدلال، أي أنَّه يُعنى بتتبُّع البُعد الاستدلاليّ في المحاجَجة. وضربٍ ذي مجال أوسع، ينعقد فيه الأمر على دراسة التقنيات البيانيّة واللغويّة التي تبعث السامع أو القارئ إلى الإذعان. وقد تلقَّف الفلاسفة والأصوليّون والبلاغيّون قديمًا وحديثًا الدرس الحجاجيّ بالعناية، كلٌّ يجذبه نحو تخصّصه، حتى استوى درسًا بلاغيًا فلسفيًّا لغويًّا في العصر الحديث[١] ، وقد اختار الدّكتور عبد الله صوله مصطلح (الحِجاج) لترجمة المصطلح الفرنسيّ (Argumentation)[٢]، الذي يعني فنَّ استعمال الحجج والاعتراض بها للوصول إلى نتيجة معيّنة[٣]، ولا يكاد هذا المعنى يبعد عن المعنى اللغويّ للحجاج في العربيّة بدءًا من صيغته الصّرفيّة (فِعال) الدّالّة على المشاركة مع الآخر، وانتهاءً بمعناه المعجميّ الدّالّ على المنازعة مع الآخر في طلب الحجّة[٤].

ونظرًا لتباين العلوم التي وظّفَ الحجاج داخلها فقد بات مفهومه من المفهومات المثيرة للالتباس، ومن ثمَّ فقد تباينت تعريفاته من حقلٍ إلى آخر (المنطق، الرياضيات، البلاغة، الفلسفة...)[٥]، ويمكن أن يلخِّص لنا التعّريفُ التّالي الذي أورده الدكتور طه عبد الرّحمن مفهومَ الحجاج اللسانيّ الطّبيعيّ، إذ يعرّفه بأنّه ((تلك الخطوات التي يحاول بها الفرد أو الجماعة أن تقود المستمع أو المخاطَب إلى تبنّي موقف معيّن وذلك بالاعتماد على تمثّلات حجاجيّة ذهنيّة مجرّدة أو حسيّة ملموسة تهدف إلى البرهنة على صلاحيّة رأي أو مشروعيّته))[٦].

وتكمن علاقة التّداوليّة بالحجاج بوصف هذا الأخير ((فعاليّة خطابيّة تداوليّة تواصليّة تنهض على ما بين أطراف الخطاب من (قواسم مشتركة) فالحجاج جزء لا يتجزّء من الدّرس التّداوليّ غير أنّه يختصّ بدراسة تقنيات التّأثير ويستهدف الإقناع))[٧].

المجال البلاغي للحجاج:

قدّم كلٌّ من (بيرلمان) و(تيتكاه) نظريّتهما البلاغيّة الجديدة جاعلَين من الحجاج نظريةً موافِقة للبلاغة وحصراها فيه[٨]، فقد جعلا موضوع الحجاج يتمثّل في ((درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التّسليم بما يعرض عليها من طروحات، أو أن تزيد من درجة ذلك التّسليم))[٩]، أما غاية الحجاج عندهما فهي ((أن يجعل العقول تذعن لما يُطرح عليها من آراء، أو أن تزيد من درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وفّقَ في جعل حِدَّة الإذعان تقوى درجتها لدى السّامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وفّقَ على الأقل في جعل السّامعين مهيئين للقيام بذلك العمل في اللحظة المناسبة))[١٠].

وجعل (بيرلمان) السّياق القوليّ والأسلوب البلاغيّ الذي تُقدَّم فيه الحُجج من أهمّ المعايير التي تُكسِب هذه الحجج قوّتها، لذا فقد أولاها أهميّةً كبيرة؛ لأنّ لها دورًا كبيرًا في تحقيق الإقناع والتّأثير، بوصفها موجّهات تعبيريّة ذات أثر حجاجيّ مهمّ[١١]. فهو يذهب إلى أنَّ كلَّ حجاج يتجلّى أو يُترجم أسلوبيًّا في وجه معين أو وجوه معيّنة، ولذلك نجده يختم كلَّ مبحثٍ من مباحثه التي اختصّت بتحليل التقنيّات الحجاجيّة وتفسيرها بالإشارة إلى صورة أو صور من الصّور البلاغيّة المرتبطة بها[١٢].

وقد وافقَ العديدُ من البلاغيّين (بيرلمانَ) في تصوّره هذا الذي طابق فيه بين البلاغة والحجاج، وبخاصَّة (أولفي روبول) الذي يرى أنَّ البلاغة لم تعد لباسًا خارجيًّا للحجاج، بل هي منتميةٌ إلى بنيتهِ الخاصّة، فكلُّ صورة من صور الأسلوب البلاغيّ للخطاب تعدُّ حالةً خاصّةً من حالات الحِجاج، كما هي الحال في السُّخرية والاستعارة مثلًا، إذ إنّهما يمثّلان حجّةً واستدلالًا قائمين على المقايسة المكثّفة، ويساهمان مساهمة فاعلة في القوّة الإقناعيّة للحجاج[١٣]؛ لذا فالحجاج، على وفق هذه الرؤية، ليس ((علمًا/فنًّا يوازي البلاغة، بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات التي يتمّ اقتراضها من البلاغة (ومن غيرها، كالمنطق واللغة العاديّة...)، ولذلك فمن اليسير الحديث عن اندماج الحجاج مع البلاغة في كثير من الأساليب. ولمّا كان مجال الحجاج هو المحتمل وغير المؤكَّد والمتوقَّع، فقد كان من مصلحة الخطاب الحجاجيّ أن يقوّي طرحه بالاعتماد على الأساليب البلاغيّة والبيانيّة التي تُظهر المعنى بطريقة أجلى وأوقع في النّفس))[١٤].

فالأساليب البلاغيّة لا تقتصر على وظيفتها الجماليّة التي تدخل في سياق البلاغة، بل قد يتمّ عزلها عن هذه الوظيفة لتؤدّي وظيفةً أخرى تقوم على الإقناع والاستدلال وهو ما يدخل في اهتمام البحث الحجاجيّ، فمما لا خلاف فيه أنّ معظم هذه الأساليب تمتلك مزيّة التحوّل لآداء أغراضٍ ووظائفَ تواصليّةٍ، ولتحقيق مقاصد حجاجيّة ولإفادة أبعاد تداوليّة. فضلًا عن سمتها الجماليّة التي تميّزها من غيرها من أساليب القول[١٥]،وهذه السّمة الجماليّة قادرة على إثارة مشاعر المخاطَب وإثارة وجدانه، فالمتكلّم يتوسّل بها لتحقيق غايته من الخطاب، وقيادة مخاطَبه إلى فكرة معيّنة أو رأي ما، وتوجيه سلوكه نحو ما يريده ويصبو إليه، يحصل هذا إذا ما استطاع إضافتها إلى حججٍ متنوّعة وعلاقات حجاجيّة تربط الكلام بدقّةٍ وتصل بين أجزائه، فلا غنى للحجاج عن الأساليب البلاغيّة وما توفّره من قيمة جماليّة؛ لأنَّ هذه القيمة ترفد العمليّة الإقناعيّة وتُيسّر على المتكلّم ما يسعى إليه لولوج عوالم المخاطَب الفكريّة والشّعوريّة[١٦].

أولًا: حجاجيّة الاستعارة:

اهتمّ الدّارسون في العصر الحديث بالاستعارة اهتمامًا كبيرًا بوصفها خصيصة من أهمّ الخصائص الجوهريّة للغات الطبيعيّة، فحظيت باهتمام اللغويّين والبلاغيّين والمناطقة والفلاسفة والأدباء وعلماء النّفس وغيرهم، ولم تَعُدِ الاستعارة عندهم نوعًا من أنواع الأشكال البلاغيّة المنتمية إلى الزّخرف اللفظيّ والبيانيّ[١٧]. وقديمًا عرّف عبد القاهر الجّرجانيّ (ت٤٧١هـ) الاستعارة بقوله: ((أن تريد تشبيه الشّيء بالشّيء فتدع أن تفصح بالتّشبيه وتظهره إلى اسم المُشبَّه به فتعيره المُشبَّه وتُجريَه عليه))[١٨]، ويعدّ تصوّر الجرجانيّ للاستعارة تصوّرًا معارضًا للتصور اللفظيّ البديعيّ الذي اصطبغت به لدى مَن سبقه من البلاغيين، فهي عنده ((ضربٌ من التّشبيه، ونمطٌ من التّمثيل، والتّشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب،وتدركه العقول، وتستفتي فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان))[١٩]، وبحسب هذه الرّؤية فإنّ حجاجيّة الاستعارة تكمن في فاعليّة تأثيرها في الأفهام والأذهان، وتُميّزها من نوعٍ آخر من الاستعارة ينحصر أثره في التّزيين اللفظيّ والبديعيّ ولا يعدو أن يكون تلاعبًا بالألفاظ.

ولقد أقرّ الدّكتور طه عبد الرحمن بأهميَّة الاستعارة الحجاجيّة بعد أن عدَّ العلاقة الاستعاريّة الإنموذج الأمثل للعلاقة المجازيّة، جاعلًا من المجاز الأصلَ في الحجاج[٢٠] ((فلا حجاج بغير مجاز))[٢١]، وعدّ فاعليّة الاستعارة الحجاجيّة في كونها((أدعى من الحقيقة لتحريك همّة المستمع إلى الاقتناع بها والالتزام بقيمها؛ فالمستعير يقصد أن يغيّر المقاييس التي يعتمدها المستمع في تقييم الواقع والسّلوك، وأن يتعرّف المستمع على هذا القصد منه، وعلى معنى كلامه وما يلزم عنه، وأن يكون هذا التّعرّف سبيلًا على قبول خطابه ولإقباله على توجيهه))[٢٢].

وهذا ما جعل الاستعارة الحجاجيّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم السّلّم الحجاجيّ، الذي هو من المفهومات الرّئيسة في النظريّة الحجاجيّة عند (ديكرو)، ويُعرّف هذا المفهوم بأنّه مجموعة ليست فارغة من الأقوال مرتبطة بعلاقة ترتيبيّة ومستوفية للشرطين الآتيين:

الأول: إنّ كلَّ قولٍ يقع في مرتبة من السُّلّم يلزم عنه ما يقع دونه، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى الأقوال الأخرى جميعها.

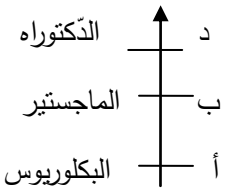
والثاني: إنّ كلَّ قولٍ في السّلّم الحجاجيّ كان دليلًا على مدلول معيّن، فإنَّ ما يعلوه يكون دليلًا أقوى[٢٣].

فعندما تقوم علاقة ترتيبيّة معيّنة بين حجج تنتمي إلى فئة حجاجيّة ما، فإنّ هذه الحجج تنتمي عندئذٍ إلى السّلم الحجاجيّ نفسه، فإذا كان القول (أ) يؤدّي إلى النّتيجة (ن)، فهذا يستلزم أنَّ القولين (ب) أو (د) اللذين يعلوانه درجةً يؤدّيان إليها، ولا يصحُّ العكس، فإذا أخذنا الأقوال الآتية:

١. حصل زيد على شهادة البكلوريوس
٢. حصل زيد على شهادة الماجستير
٣. حصل زيد على شهادة الدّكتوراه

فهذه الأقوال تتضمّن حججًا تخدم نتيجةً واحدةً من قبيل (كفاءة زيد العلميّة أو تفوّقه في الدّراسة)، فهي تنتمي إلى الفئة الحجاجيّة نفسها، وكذلك تنتمي إلى السّلم الحجاجيّ نفسه، بيد أنَّ القول الأخير سيكون في أعلى درجات السّلم الحجاجيّ؛ لأنَّ حصول زيد على الدّكتوراه يمثّل أقوى دليل على كفاءة زيد العلميّة، فهو يستلزم الحجّتين الأخريتين، ويمكن التّرميز لهذا السّلم بالآتي[٢٤]:

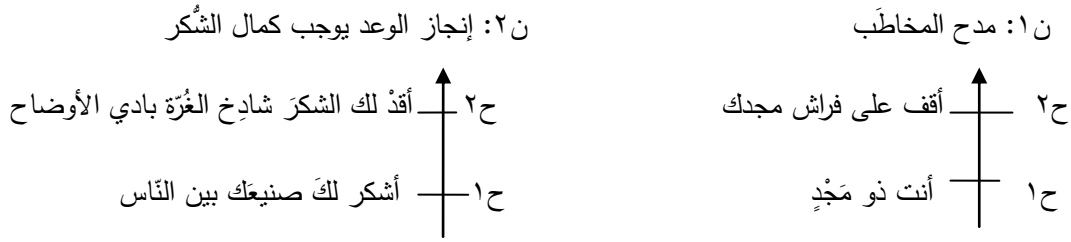
ن= كفاءة زيد العلميّة



والقول الاستعاريّ غالبًا ما يرد في أعلى السّلّم الحجاجيّ مقارنةً بالأقوال غير الاستعاريّة؛ نظرًا لامتلاكه قوّةً حجاجيّةً تفوق ما يمتلكه غيره من الأقوال، لذا جاء ترتيبه في أعلى السّلم الحجاجيّ[٢٥]، وهذا ما لمسناه في نصوص زهر الآداب وثمر الألباب، التي منها النّصّ الآتي:

((قالَ عُبيدُ اللهِ بنُ محمد بن صَدقة: كنَّا عند أبي عبيد الله، فدخلَ عليه أعرابيٌّ قد كان له عليه وَعْد، فقال له: أيُّها الشَّيخ السَّيد، إنّي واللهِ أتَسَحَّبُ على كَرمِك، وأستوطِئ فراشَ مَجدِك، وأستعينُ على نعمِك بِقدْرِك؛ وقد مضى لي موعدانِ، فاجعلِ النُّجحَ ثالثاً، أقُدْ لك الشُّكْرَ في العرب شادخَ الغُرّة، باديَ الأوضاح...))[٢٦].

سعى الأعرابيّ إلى التّأثير في المخاطَب ودفعه إلى الاستجابة إلى طلبه، فهو في صدد استنجاز وعدٍ قد وعده به أبو عبيد الله؛ لذا استعمل الاستعارة الحجاجيّة غير مرّةٍ؛ لثقته بأنّها أبلغ من الحقيقة في تحقيق ما يبتغيه؛ ((لأنَّ استعمال الاستعارة من قبل المتكلّم المحاجِّ يكون لغاية في نفسه –أي مقصودة– من أجل جذب انتباه المتلقّي المحاجَج والتّأثير فيه؛ لجعله مع أو ضد القضيّة المطروحة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ الاستعارة المستعملة من قبل المتكلّم المحاجّ ستعمل على إشراك المتلقّي المحاجَج في عملية المُحاجّة؛ لأنّه سيسعى إلى شرحها وتفكيكها؛ للوصول إلى معناها المقصود، هذا المعنى الذي لا يتأتّى له إلّا إذا ربطه بالسّياق العام للقول))[٢٧] وهو سياق سعى فيه الأعرابيّ لاستنجازِ وعْدِ أبي عبيد الله الذي كان قد وعده به، وتكمن الاستعارة الأولى التي استعملها الأعرابيّ في قوله: (أستوطئ فراش مجدك)، فقد استعار الشّيء المادّي (الفراش) للشّيء المعنوي (المجد)، وكأنَّ مجدَ المخاطَب هو بِلاطُه الذي يقف عليه الوافدون إليه لينالوا عطاياهم، وبذلك استطاع أن يعقد صلةً بين مكان وقوفهِ وبين المجد الذي يحفل به المخاطَب؛ لأنّ الاستعارة لها القدرة على الرّبط بين المستعار والمستعار منه وتُوهِم المخاطَب بأنَّهما شيءٌ واحدٌ[٢٨]، ومن ثمّ يُعدّ استعمال الاستعارة من قبل المتكلّم حجّةً تخدم نتيجة مفادها: (المخاطَب ذو شأنٍ رفيع ومقامٍ كريم يجعله قادرًا على إنجاز وعده). أمّا الاستعارة الثّانية فتتجلّى في قول الأعرابيّ: (أقُدْ لك الشُّكْرَ في العرب شادخَ الغُرّة، باديَ الأوضاح)، إذ لجأ إليها المتكلّم لأنّها أقوى من القول المباشر، محاولًا إقناع المخاطَب بأنّ إنجاز الوعد يجعل شكرَهُ واجبًا عليه يلهَجُ به بين النّاس حتى يبدو واضحًا لا يُنكر، وواسعًا لا يُحجَب وكأنّه فرسٌ شادِخُ الغُرّة، وهو الفرس الذي توسّطَت جبهتَه نقطةٌ بيضاءُ واسعةٌ[٢٩]، وأظهرته واضحًا للعيان لا ينقصه عيب ولا تشوبه شائبة، فقد استعار الشّيء المحسوس (الغرّة الواسعة) للشيء المعنوي غير المحسوس (الشُّكْر)؛ لما يمتلكه هذا التّعبير من قوّة حجاجيّة في إيصال مقصده، تلك القوّة التي تفوق التّعبير المباشر، فلم يقلْ: (إنْ تنجزْ وعدَك أشكرْ لك وأُشِعْ شكرَك بين النّاس)، بل عمد إلى الاستعارة؛ لأنّها الأقوى على الإقناع والتّأثير. ويمكن أن نبيّن ترتيب هاتين الحجّتين على وفق ترتيب السُّلّم الحجاجيّ كما يأتي:



إذ إنّ (ح١) هي حجّة القول الحقيقيّ الخالي من الاستعارة، و(ح٢) هي حجّة القول الاستعاريّ، فقد تبوّأت الأقوال الاستعاريّة مكانها في أعلى السُّلّم الحجاجيّ، لما تحمله من قوّة حجاجيّة مؤثِّرة في المتلقّي وتدعوه إلى التّسليم بالفكرة المطروحة، تلك القوّة التي لا يمكن أن نجدها لو قُدِّمتِ الحُججُ بأقوالٍ مباشرة حقيقيّة، ولو جمعنا (ن١+ن٢) لتوصلنا إلى النّتيجة النّهائيّة التي هي: (استنجاز الوعد) .

ونلمس قوّة الاستعارة الحجاجيّة كذلك في النّص الآتي من نصوص زهر الآداب: ((**قال ابن دُرَيد: قال بعضُ الحكماء: أَغْلِق أبوابَ الشُّبهاتِ بأفعال الزَّهادة، وافتح أبوابَ البِرِّ بمفاتيحِ العبادةِ فإنَّ ذلك يُدْنِيك من السّعادة، وتَستوجِب مِن الله الزّيادةَ**))[٣٠].

فقد استعمل المتكلّم الاستعارة ليدعم بها النّتيجة المُضمرة التي ينوي طرحها، وهي (أنَّ الزّهد والعبادة توصل الإنسان إلى مرضاة الله وتتحقّق له بهما السّعادة الأبديّة)، لذا استعمل التّعبير الاستعاريّ؛ لإيمانه بقوّته الحجاجيّة التي تفوق قوّة القول الحقيقيّ المباشر، إذ

إنّها أكثر وقعًا وتأثيرًا في نفس المخاطَب، فقد استعار للشبهات وللبرِّ لفظَ (الأبواب)؛ لأنَّها (الأبواب) تعني المَنفذ المؤدِّي بالإنسان إلى مكانِه ومُستقرِّه الذي يختار، فإمّا إلى حيثُ الشُّبهات التي هي كلُّ ما التبسَ أمرُه فلا يُعرف أهو حلالٌ أم حرام[٣١]، أو إلى حيث البرُّ وكلّ ما فيه خيرٌ وصلاح، ثمّ استعار (المفاتيح) للعبادة، ليجعل منها وسيلةً توصله لما يريد، فحَذَفَ المُستعار منه وذكرَ المُستعار؛ لأنّ توجّه الاستعارة العمليّ يكمن في ارتكازها على المستعار منه، وهذا ما يجعلها أكثر قدرةً على تحريك همّة المخاطَب إلى الاقتناع، فهي تعمل على تغيير المقاييس المعتمدة عند هذا الأخير في التّعرُّف على الواقع والسّلوك، ولا تدع له سبيلًا للقبول والتّسليم إلّا عن طريق المتكلّم[٣٢]، الذي استعمل هذه الاستعارات بوصفها حججًا ليدعم النّتيجة المُبتغاة، وما كان لهذا الدّعم أن يتحقّق بالقوّة نفسها لو أنّه عبّر عنها بالاستعمال الحقيقيّ لهذه الألفاظ. ويمكن بيان هذه القوة الحجاجيّة بالسّلّم الآتي:

ن: نيل السعادة الأبديّة ومرضاة الله **ن: نيل السعادة الأبديّة ومرضاة الله**

ح٢ اغلق أبواب الشبهات بأفعال الزّهادة. ح٢ افتح أبواب البر بمفاتيح العبادة

ح١ ابتعدْ عن الشّبهات وكنْ زاهدًا. ح١ اجعل العبادة سبيلك إلى الخير

ومنه أيضًا: ((**أتى أَعرابيٌّ رجلًا لم يكن بينَهُ وبينَهُ حرمةٌ في حاجةٍ له، فقال: إنِّي امتطيتُ إليك الرَّجاءَ، وسَرَيْتُ على الأمل، ورافقتُ الشُّكرَ، وتوسَّلت بحُسْنِ الظنّ، فحقِّقِ الأملَ، وأَحْسِنِ المثوبةَ، وأكرِمِ الصَّفَدَ**[٣٣]، **وأَقِمِ الأَوَدَ**[٣٤]، **وعجِّلِ السّراحَ**[٣٥]))[٣٦].

فقد أورد المتكلّم في كلامه مجموعةً من الاستعارات مُتَّخِذًا منها حُججًا للتعبير عن مقاصده وإقناع المخاطب بما يودّ طرحه، فاستعاض عن التّعبير الحقيقيّ بالتّعبير الاستعاريّ، الذي يتجلّى في قوله: (إنِّي امتطيتُ إليك الرّجاءَ، وسَرَيْتُ على الأمل، ورافقتُ الشُّكرَ، وتوسَّلت بحُسْنِ الظنّ)، ليدعم بها نتيجةً مفادُها: (الأمل بقضاء الحاجة)، فجعل من الرّجاء مطيّته التي توصله إلى المخاطَب، ومن الأمل درَبهُ الذي يسري عليه ليلًا، ومن الشُّكر رفيق ذلك الدّرب، ومن حُسن الظنِّ وسيلته إليه، ففضلًا عن جمال هذه الاستعارات التي ألبستِ المعاني المجرّدة وشاحًا حسيًّا جعلها أبلغ دلالةً من الحقيقة، فقد أدَّت أثرها الحجاجيّ بشكلٍ بارز وكانت ذات قوّة حجاجيّة أكثر من القول الحقيقيّ؛ لأنّها تدفع فكر المخاطَب إلى أن يخضع اللفظ المستعار إلى عمليّة فكريّة تأويليّة يثيرها الاختلاف بين المستعار والمستعار منه، فيحاول البحث عن سبب هذا الاختلاف، ليجد أنّ المتكلّم يروم لفت انتباهه ويحاول إقناعه[٣٧]، وعندما تزدوج ((أساليب (الإقناع) بأساليب (الإمتاع) تكون، إذ ذاك، أكثر قدرةً على التّأثير في اعتقاد المخاطَب، وتوجيه سلوكه لِما يَهِبُها هذا الإمتاع من قوّة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطَب، كأنّه يراها رأي العين))[٣٨]، لذلك لم يقل الأعرابيّ: (جئتُك راجيًا وآملًا بك خيرًا ومحسنًا بك الظّن)؛ لأنَّ هذا التّعبير لا يحمل القوة الحجاجيّة نفسها التي يحملها القول الاستعاريّ مما يجعل هذا الأخير يعلوه في ترتيب السّلّم الحجاجيّ الذي يمكن تمثيله على النّحو الآتي:

ن: الأمل بقضاء الحاجة.

ح٢ إنِّي امتطيتُ إليك الرجاءَ، وسَرَيْتُ على الأمل، ورافقتُ الشُّكرَ، وتوسَّلت بحُسْنِ الظنّ.

ح١ جئتك راجيًا وآملًا بك خيرًا ومحسنًا بك الظّن لقضاء حاجتي.

يتضح من تحليل النّصوص السّابقة أنَّ الاستعارات الواردة في نصوص زهر الآداب لا تنفكُّ عن حملها وظيفتين متلازمتين تكمّل كلٌّ منهما الأخرى، أولاهما: الوظيفة الجماليّة التي تحفل بها التّعبيرات الاستعاريّة إذ جعلتها أكثر قبولًا لدى المتلقّي من التّعبير الحقيقيّ، والأخرى: الوظيفة الحجاجيّة التي تجعل من الاستعارة خير وسيلة لإقناع المخاطَب واستمالة عقله وحمله على التّسليم إلى الحجج المطروحة وبحسب مقاصد المتكلّم، وهي بهذه الوظيفة تفوق التّعبير الحقيقيّ في قوّتها الحجاجيّة وتجعله دونها في ترتيب السّلّم الحجاجيّ.

ثانيًا: حجاجيّة التّشبيه (التّمثيل):

يُعرَّفُ التّشبيه في اصطلاح البلاغيين بأنّه إثبات معنى من معاني شيء أو حكمٍ من أحكامه لشيءٍ آخر[٣٩]، والجمع بين هذين الشّيئين يكون بوساطة الكاف أو نحوها[٤٠]. وتبرز أهميّة التّشبيه في تسخير قدرته الخارقة على تلوين الأشكال بظلال مبتكرة وأزياء متنوعة، لم تكن لتقع بحسٍّ قبل التّشبيه، ولم تألفها العادة، ولا تُعرف بداهةً، إلّا عن طريق العلاقات الفنيّة التي يحقّقها التّشبيه، فتبدو هذه العلاقاتُ محسوسةً ومألوفةً ذات قوة وصفيّة متميّزة عند ضمِّ بعضها إلى بعض[٤١]، إذ إنّه ((تمثيل للصورة، وإثبات للخواطر، وتلبية لحاجات النّفس))[٤٢]. وقد تنبّه الجرجانيّ إلى البعد الحجاجيّ للتمثيل ووظيفته في التّأثير والإقناع، بقوله: ((واعلم أنّ ممّا اتفق العقلاء عليه، أنَّ (التّمثيل) إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصليّة إلى صورته، كساها أبّهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النّفوس لها... وإن كان حجابًا، كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه آبه))[٤٣].

ومن هنا كان حريًّا بالتّشبيه أن يكتسب قيمته الحجاجيّة؛ فهو تعبيرٌ مقصودٌ لذاته يؤتى به ليؤدِّي تأثيره في النّفوس[٤٤]، من خلال تقريبه المسافات بين المعاني المجرَّدة والمعاني المحسوسة، فالمحاجِج يبتغي من وراء استعماله التّشبيه إيصال الحجّة إلى ذهن المخاطَب، فيظهرها بصورة بيانيّة تشبيهيّة، بغية استيعاب المتلقّي إيّاها مثلما شعر بها هو[٤٥]،

وقد امتاز أسلوب التّشبيه في نصوص زهر الآداب بقدرته على استمالة العقول بما يحمله من قوّة حجاجيّة تفوق التّعبير الخالي منه، كما يظهر لنا ذلك في النّصّ الآتي: ((وقيل لأفلاطون: أيُّهما أشدُّ ضرراً بالقلب السَّمع أم البصر؟ فقال: هما للقلبِ كالجِّناحينِ للطائر،لا يستقلُّ إلّا بهما، ولا ينهضُ إلّا بقوتِهما، وربَّما قُصَّ أحدُهما فنُهِضَ بالآخر على تعبٍ ومشقَّةٍ. قيل: فما بالُ الأعمى يعشقُ ولا يرى، والأصمُّ يعشقُ ولا يسمع؟ قال: لذلك قلت: إنَّ الطائر قد ينهضُ بأحدِ جناحيهِ ولا يستقلُّ بهما طيراناً، فإذا اجتمعا كان ذهابُهُ أمضى، وطيرانُه أَوْحَى))[٤٦].

تكمن إشكاليّة القضيّة المطروحة من السائل في محاولته للوصل إلى معرفة إي الأمرين أدعى في ضرر القلب؟ السمع أم البصر؟ فأراد أفلاطون أن يحتجّ لرأيه في هذا المُشكِل، فساق حجّته بأسلوب التشبيه، ذلك بقوله: (هما للقلب كالجناحينِ للطائر...)، فجعل وظيفة السمع والبصر للقلب كوظيفة الجناحين للطائر، أي إنّ قوّة تأثيرهما في القلب متساوية، كما هي حال الطائر الذي لا يتحقّق له الطيران إلّا بامتلاكه جناحين يُعِين أحدُهما الآخرَ على جودة الطيران؛ ولكي يقنع المتكلّمُ مخاطَبَه بوجه الشبه المتحصَّل من التشبيه المَسوق، زاوج بين شيئين غير متناظرين في الماهيّة (بين القلب والطائر، وبين السمع والبصر والجناحين)؛ لأنّ التشبيه المأخوذ من المجال الحسّيّ الحيوانيّ يجعل المعنى أقرب والقصد أوضح والحجّة أكثر نفاذًا إلى ذهن المخاطَب، فيقوده إلى الإذعان والتسليم بما ينشده المتكلّم من خطابه[٤٧]، فهذه المقارنة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان تفرض تناغمًا يسهل على المخاطَب إدراكه ولا يغرب عن استجلاء تمثُّلاته، لذلك ردّ أفلاطون محاولة إبطال السائل لحجته بأن أعاد التشبيه نفسه الذي ساقه في صدر كلامه، بوصفه حجّةً تدعم النتيجة التي يروم الوصول إليها التي هي (القلب يتأثّر باجتماع حاستي السمع والبصر)؛ فالمتكلّم عادةً ما يبني حجاجه على أساس إيجاد الوسائل التي تمكّنه من جعل المخاطَب يتبنّى رأيه ويقصي الآراء البديلة أو المنافسِة، متوسّلًا لذلك بتوظيف مجموعة من القضايا الداعمة لا سيمّا تلك القضايا التي تعتمد على كيفيّة تقويم المخاطب إيَّاها[٤٨]، لذا توخّى أفلاطون التشبيه في الاحتجاج لرأيه لأنَّه دليلٌ أقوى لدعم هذه النتيجة؛ لما يمتلكه من خاصيّة تجعله فوق الإبطال الذي سعى إليه السائل والذي أراد به أن يخدم النتيجة المعاكسة[٤٩] التي مفادها (القلب يتأثر بإحدى الحاستين من دون الأخرى)، ولم يكن لأفلاطون أن يتفوّق على محاولة الإبطال والدحض هذه لولا استعماله أسلوب التشبيه الذي يفوق قدرة القول الاعتيادي (الخالي من التشبيه) على التأثير بالمتلقّي وإقناعه، ويمكن بيان ذلك برسم السلّم الآتي:

ن: القلوب تتفاوت في درجات العشق

ح٢ ← هما للقلب كالجّناحين للطائر

ح١ ← اجتماع السّمع والبصر أدعى لتأثّر القلب

إذ جاء القول التّشبيهيّ في أعلى السّلّم الحجاجيّ. ويمكن بيان تفوّق هذا القول على محاولة دحض وإبطال الحجّة التي سيقت عن طريقه من قبل السّائل:

ح$_{أ(1)}$: اجتماع السّمع والبصر أدعى لتأثر القلب. (القول الاعتياديّ)

ح$_{ب}$: الأعمى يعشقُ دون أن يرى، والأصمُّ يعشقُ دون أن يسمع. (حجّة عكسيّة تُبطل القول الاعتياديّ)

ح$_{أ(2)}$: إنّ الطائر قد ينهضُ بأحدِ جناحيهِ ولا يستقلُّ بهما طيراناً... (حجّة القول التّشبيهيّ)

إذ إنّ (ح$_{أ(1)}$) تمثّل حجّة أفلاطون بالقول غير التّشبيهيّ، التي لو استعملها لأمكن إبطالها بقول السَّائل الذي تمثّله (ح$_{ب}$)، أمّا (ح$_{أ(2)}$) فتمثّل حجّة أفلاطون التي ساقها بأسلوب التّشبيه وحملت من القوّة الحجاجيّة ما لا يمكن دحضه وإبطاله؛ والسّبب في ذلك هو أنَّه ورَّط المخاطَب حين جرّه على تأويل الصّورة التّشبيهيّة وقاده دون أن يعي إلى نتيجة واحدة في الخطاب لا بديل عنها، وعندما وصل إليها صعب عليه دحضها وردّها؛ لأنّه هو الذي أظهرها وأقرّها بعملية تفكيكه لها[٥٠].

ولعلّ من أهم الوظائف الحجاجيّة التي ينهض بها التّشبيه هو تقريب المعنى المجرّد وبيانه وتوكيده بإلباسه حُلَّةً مألوفةً ومتداولةً في رصيد المخاطَب الثّقافيّ والاجتماعيّ[٥١]، فقد يسوق المحاجِج حجّتَه خاليةً من التّشبيه فيراها غير كافية على التّأثير والإقناع فيردفها بأسلوب التّشبيه ليدعم بها النّتيجة نفسها كما يظهر لنا من التّشبيه الذي ساقه أبو إسحاق الصّابيّ في النّصّ الآتي في حديثه عن حاجة المَلِك إلى اختيار رجاله بقوله: ((المَلِك أحقُّ باصطفاءِ رجالِهِ منه باصطفاءِ أموالِهِ؛ لأنَّه مع اتساعِ الأمر وجَلالة القَدْر لا يكتَفِي بالوَحْدَة، ولا يستغني عن الكَثْرَة؛ ومَثَلُهُ في ذلك مَثَلُ المسافرِ في الطّريقِ البعيدِ الذي يَجِبُ أن تكونَ عنايتُه بفرسِهِ المَجْنُوبِ، كعنايتِهِ بفرسِهِ المركوبِ))[٥٢].

فالنّتيجة التي يتوخّاها الصّابيّ جاءت صريحةً في صدر كلامه وهي أن (المَلِك أحقُّ باصطفاءِ رجالِهِ منه باصطفاءِ أموالِهِ)، وعمل على دعمها بحجّةً خالية من التّشبيه بقوله: (لأنَّه مع اتساعِ الأمر وجَلالة القَدر لا يكتَفِي بالوَحْدَة، ولا يستغني عن الكَثْرَة)، فبدا له أن هذه الحجّة غير كافية لإقناع المخاطَب واستمالته والتّأثير فيه، فعمد إلى سوق الحجّة نفسها بأسلوب التّشبيه، فشبّه حاجة المَلِك لاصطفاء رجاله وخاصّته وعدم الاكتفاء بمنزلته وأمواله بحاجة المسافر إلى الفَرَس المجنوب[٥٣] وعدم الاكتفاء بالفرس الذي يركبه، فكما لا غنى للملك عن الرجال بالقَدْرِ والأموال، كذلك لا غنى للمسافر عن الفرس المجنوب بالفرس المركوب، وتستمَدُّ حجاجيّة هذا التّمثيل في إضفاء ما هو مُتَّفقٌ عليه بين المتكلّم والمخاطَب على ما هو موضع خلاف، فاستمَدّ أسلوب التّشبيه حجاجيّته من ارتكازه على معنى معلوم وشائع ومتداول في المخزون الثّقافيّ والاجتماعيّ المشترك بين المتكلّم والمخاطَب[٥٤]، فهما لا يختلفان على حقيقة حاجة المسافر للفرس المجنوب والعناية باختياره عنايةً لا تقلّ عن عنايته باختيار الفرس المركوب، بل هو أمرٌ يُجمعان عليه؛ لذا وبهذه المعلومة المسلَّم بها التي يقدّمها التّشبيه، يكون المتكلّم قد فتح ثغرةً في حصن المخاطَب اللائذ بإنكاره[٥٥]، ويمكن بيان تراتبيّة القوّة الحجاجيّة للقول الاعتيادي والقول التّشبيهيّ على وفق السّلّم الحجاجيّ الآتي:

ن: العناية باصطفاء الرجال مُقدَّمة على العناية باصطفاء الأموال

ح٢ ← مثله مثل المسافرِ... أن تكونَ عنايته بفرسه المَجْنُوب كعنايته بفرسه المركوب

ح١ ← لأنَّه مع اتساعِ الأمر وجَلالة القَدر لا يكتَفِي بالوَحْدَة، ولا يستغني عن الكَثْرَة

والظّاهر في نصوص زهر الآداب أنَّ المتكلّم لطالما استعمل التّشبية القائم على عناصر الطّبيعة الحسيّة المنتزعة من المحيط الطّبيعيّ الخارجيّ كي يضع مخاطَبه أمام صورة قريبة من الحقيقة، فيقرّب بذلك فكرته وينشّط ملكة التّخييل لدى المخاطَب بوساطة العلاقات التي يقيمها بين المشبّه والمشبّه به، كما يتجلّى لنا في النّصّ الآتي: ((وقال ثُمَامةُ بنُ أشرس: كنتُ عِند المأمونِ يوماً، فاستأذنَ الغلامُ لعُمَيْر المأمونيّ، فكرهتُ ذلك، ورأى المأمونُ الكراهيّةَ في وجهي، فقال: يا ثُمامَة، ما بك؟ فقلتُ: يا أمير المؤمنين، إذا غنَّانا عُميرٌ ذَكرتُ مواطنَ الإبلِ، وكُثْبَانَ الرَّملِ، وإذا غنتْنا فلانةٌ انبسطَ أَملي، وقوي جَذْلي، وانشرح صَدْري، وذكرتُ الجِنانَ والولدانَ، كمْ بينَ أن تُغنيكَ جاريةٌ غادةٌ كأنها غِصنُ بَانٍ، ترنو بمقلة وَسْنَان، كأنما خُلقتْ من ياقوتةٍ، أو خُرِطَتْ مِن فِضَّةٍ ...

وبينَ أن يُغنِّيكَ رجلٌ كَثُّ اللحية، غليظُ الأصابع، خَشِنُ الكفِّ... فتبسّمَ المأمونُ، وقالَ: الفرقُ بينهما واضح، والمنهج فسيح، يا غلام، لا تأذنْ له، وأحْضَرَ طيِّبَ قَيْنَاتِهِ، فظَلَلْنا في أمْتَعِ يومٍ))[٥٦].

إذ قدّم ثُمامةُ بنُ أشرسَ التّشبيهَ بوصفه حجّةً يدعم بها النّتيجة الضّمنية التي ابتغى الوصول إليها، ومفادها أنّ القينةَ أفضلُ غناءً من عُمير المأمونيّ، مُستمدًّا تشبيهاتِهِ من عناصر الطبيعة الحسيّة ومنتزعًا ما فيها من مظاهر الجمال؛ بغية إيصال الفكرة التي يتوخّى إيصالها إلى ذهن المخاطَب واستمالته وتحقيق إقناعه، ولإيمانه بأنَّ التّشبيه هو الحجّة الأقوى والسّبيل الأنجع لدعم النّتيجة، فلا يمكن للقول الخالي من التّشبيه أن ينهض بالحجّة بالقوّة نفسها التي أضفاها التّشبيه، فقوله: (كأنّها غصنُ بانٍ) أقوى حجّة من أن يقول: (هي رشيقة)، وقوله: (كأنّما خُلقتْ من ياقوتة أو خُرطتْ من فضّة) أقوى حجّة من أن يقول: (هي فاتنةٌ أوجميلةٌ)، إذ إنّ هذه التّشبيهات تقرّب الصّورة وتجعل المخاطَب وكأنّه يراها رأيَ العين؛ لأنّها مأخوذة من عناصر الطّبيعة المحسوسة: (غصن البان، الياقوتة، الفضّة). ولكي يزيدُ ثمامةُ من وضوح هذه الصّورة التي رسمها التّشبيه في ذهن المخاطَب، عمد إلى أسلوب المقارنة بين هذه الصورة وصورة المغنّي عُمير المأمونيّ بإظهار صفاتِهِ الحسيّة غيرِ الجميلة بقوله: (رجلٌ كَثُّ اللحية، غليظُ الأصابع، خَشنُ الكفِّ)، ومن ثمّ تحقّق له مبتغاه بأن استطاع إقناع المأمون بالعدول عن رأيه والرّضوخ إلى حجّته المبنيةِ على أسلوب التّشبيه وصُورِهِ المنتزعة من عناصر الطّبيعة الحسيّة. ويمكن بيان تفوق القوة الحجاجيّة لهذه التّشبيهات من خلال السّلّم الآتي:

ن١: رشاقة القينة ن٢: فتنة القينة وجمالها

وعندما نجمع (ن١+ن٢) نحصل على النتيجة النهائية لخطاب ثُمامة، التي هي: (إنّ القينة أفضل غِناءً من عُمير).

تأسيسًا على ما سبق يمكننا القول أنّ التّشبيه يُعدّ وسيلةً حجاجيّة يستطيع المتكلّم توظيفها في خطابة لإقناع المخاطب واستمالته والتّأثير به، إذ إنّه يجعل من صوره جسرًا يرتقي بفكر المخاطَب فينقله إلى عالمه الذي يرسمه له بواسطة التّشبيه، الذي غالبًا ما يكون مستمدًّا من عالمه المُشاهَد أو المألوف، وهذا ما اتضح لنا في تحليل النصوص المختارة من زهر الآداب وثمر الألباب.

ثالثًا: حِجاجيّة الكِناية:

الكناية كما يعرّفُها الجّرجانيّ هي ((أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له باللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردِفه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلًا عليه، مثال ذلك قولهُم: (هو طويل النّجاد) يريدون طويل القامة، و(كثير رماد القِدْر) يريدون كثير القِرى)، وفي المرأة (نؤوم الضّحى) والمراد أنّها مُترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها. فقد أرادوا في هذا كلّه كما ترى معنًى ثم لم يذكروه بلفظه الخاصّ به ولكنّهم توصّلوا إليه بذكر معنًى آخر من شأنه أن يردفَه في الوجود وأن يكون إذا كان))[٥٧]. ويرى الجرجانيّ أنّ الكناية آكد وأبلغ وأشدّ من القول الصّريح؛ ((فليست المزيّة في قولهم: (جمّ الرّماد) أنّه دلّ على قِرًى أكثر وادّعيتَهُ دعوى أنت بها أنطق، وبصحتها أوثق))[٥٨] ولكن مزيّتها التي ليس للتصريح مثلها هي ((أنّ كل عاقل يعلم –إذا رجع إلى نفسه– أنّ إثبات الصّفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها آكدُ وأبلغ في الدّعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجًا غَفْلًا، وذلك أنّك لا تدّعي شاهد الصّفة ودليلها إلّا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا يُشَكّ فيه، ولا يُظَنُّ بالمخبر التّجوّز والغلط))[٥٩]، فمزيّة الكناية على القول الصّريح تكمن في توكيد المعنى وإثباته وليس في المعنى نفسه.

وتكمن أهميّة استعمال الكناية، على وفق هذا المنظور، في أنّها تظهر الحقيقة مؤيّدة بدليلها، وتسوق القضيّة مصحوبةً ببرهانها، فضلًا عن سمتها الجماليّة التي تظهر المعنى المجرّد بأبهى صورة وكأنَّ المتكلّم بها يرسم للمخاطَب صورةً واضحةً ملموسةً ليبهره بها ويثير انفعاله، ومن ثمّ عُدّتِ الكنايةُ وسيلةً من وسائل التّأثير والإقناع القويّة[٦٠]، وترتكز حجاجيّة الكناية على أنّها تدعو المخاطب إلى إعمال ذهنه وتفكيره لمعرفة العلاقة التلازميّة بين المكنى به والمكنى عنه، أي بين المعنى الظّاهر والمعنى الخفي

الذي يريده المتكلّم، فيعمل بذلك إلى معرفة قصد المتكلّم بنفسه مما يجعله يتقبّل المعنى ويقتنع به[٦١]. إذ إنّ الكناية تقوم على أساس التّلازم؛ لأنَّ المتكلّم حين يستعمل الملزوم يريد اللازم، وهذا التّلازم بينهما هو أحد عوامل تداعي المعاني، فالكناية عن الكرم بكثرة الرّماد مثلًا؛ لأنّ الكرم يستلزم تقديم الطّعام، والطّعام يستلزم الطّبخ، وهذا يستلزم إيقاد النّار، والنّار تستلزم تخليف الرّماد[٦٢].

ومن النّصوص التي استعملِت فيها الكناية استعمالًا حجاجيًّا في زهر الآداب النّصّ الآتي من رسالة يعتذر بها بديع الزّمان الهمذانيّ إلى أبي علي إسماعيل، إذ يقول: ((قد جرى بحَضْرةِ الشّيخ ما جَرَى، وقد أفْنَيْتُ يدي عضًّا، وأسناني رَضًّا، وإن لم أوفِ ما جَرَى فالعُذْرَ أمُدُّ خطًّا، فإنْ كان بِساطًا يُطوى، وحديثاً لا يُرْوَى، فأوْلى مَن عَذَرَ اللاعبُ، وأحْرَى من غَفَر الصّاحبُ؛ وإن كانَ مَيْتًا يُنْشَر، وسببًا يُذْكَر، فلْيَكن العقابُ ما كان، إن لم يكنِ الهجرانُ، على أنّي قد أخذتُ قِسْطِي من العِقاب، واستَقَدْتُ من ردِّ الجَّواب، ما كفى وأَوْجَعَ القَفَا؛ فكان من مُوجِب أدبِ الخِدْمَة، إبقاءُ الحِشمة لولي النَّعمة، باحتمال الشَّتْم، والإغضاءِ عن الخصْمِ...))[٦٣].

إذ رَكَنَ المتكلّم إلى استعمال الكناية –ههنا– لأنَّها أشد تأثيرًا وأكثر إقناعًا من القول الصّريح، إذ وردت الكناية في قوله: (وقد أفْنَيْتُ يدي عضًّا، وأسناني رَضًّا)، كنايةً عن شدّة النّدم والحسرة التي تعتريه بسبب ما وقع بينه وبين المخاطَب من تجافٍ، وتكمن النُّكتة الحجاجيّة في الكناية في قدرتها على تزيين الفكرة وتحسين الأسلوب، وهي بهذا وسيلة قويّة من وسائل الإقناع والتّأثير[٦٤]، فالسّياق سياق اعتذار، ولكي يصل المخاطَب إلى النّتيجة المرجّوة من خطابه، كان لا بدَّ له من أن يستعمل الحجج الأنجع ويتوسل بالأسلوب الذي يحقّق له قصده، لذا اعتاض بالأسلوب الكنائيّ عن الأسلوب الصّريح، فلم يقل: (أنا نادمٌ على ما بدر مني) بل ذكر اللازم لهذا النّدم، وهو عضُّ اليد و رضُّ الأسنان؛ إذ إنَّ من تبعات النّدم أن يعضَّ الإنسانُ على يده وأن يُطبِق على أسنانه بقوّة فيرضّها حسرةً وندمًا على ما وقع، وهذه العملية الذّهنيّة التي يقوم بها المخاطَب في الرّبط بين اللازم والملزوم تعمل على إثارة ذهنه وتحريك آليات الفهم والتّأويل لديه؛ بغية إقناعه بما يود المتكلّم طرحه والوصول إلى النّتيجة النّهائيّة وهي قبول الاعتذار من قِبل المخاطَب. وتكمن القيمة الحجاجيّة للكناية في كونها منتزعةً من عالم المتخاطَبين ومخزونهم الثّقافيّ وتجاربهم المكتسبة من سلوكهم اليومي وممارساتهم المعيشيّة[٦٥]، كما يتضح لنا على وفق المخطط الآتي:

ح: أفني يدي عضًّا وأسناني رضًّا ← ن: إذن هو ندمان

↓

مَن يندم يعضّ يده ويرضّ أسنانه

فالتعّبير الكنائيّ يشكّل معلومةً قديمةً يتّفق عليها كلٌّ من المتكلّم والمخاطَب لا يمكن الاعتراض عليها أو إنكارها، بينما يشكّل التّعبير الصّريح معلومة جديدة يمكن أن تُردّ أو تكون محلّ اعتراض[٦٦]، كما يتّضح لنا من النصّ الآتي من نصوص زهر الآداب وثمر الألباب: ((أهدى رجلٌ مِن ولْدِ عامرٍ بن لؤيٍّ إلى إسماعيل الأعرج فالوذجةً[٦٧] وأشعَبُ حاضرٌ، فقال: كُلْ يا أشعب، فأكل منها، فقال: كيف تَراها؟ فقال: عليهِ الطَّلاق إن لم تكنْ عُمِلَت قبلَ أن يُوحِيَ ربُّك إلى النَّحْلِ))[٦٨].

إذ عمد المتكلّم إلى الأسلوب الكنائيّ لعلمهِ أنَّه أكثر تأثيرًا في المخاطَب وأقوى وقعًا على نفسه من التّعبير الصّريح، لذا لم يصف الحلوى التي قُدّمت له بأنَّها تفتقد إلى طعمها الحلو؛ لأنّها قد أُعدَت منذ زمنٍ بعيد، بل ساق جوابَه بأسلوبِ الكناية بوصفها حجَّةً ذات تأثيرٍ أقوى ليقنع المخاطَب بالنّتيجة التي يبتغي الوصول إليها، التي هي أنَّ هذه الفالوذجة فقدت طعمها الحلو بسبب مرور زمنٍ ليس بالقريب على صُنعها، فقال: (عليهِ الطَّلاق إن لم تكنْ عُمِلَت قبلَ أن يُوحِيَ ربُّك إلى النَّحْلِ)، فعدلَ عن التّعبير الصّريح إلى التّعبير الكنائيّ؛ لأنَّ هذا التّعبير الأخير يمثّل معلومة قديمة تُعدّ موضع إجماع في عالم معتقدات المتكلّم والمخاطَب، فلا يمكن أن تكون موضع اعتراض أو ردّ، إذ يمكن للمخاطَب أن يعترض على قول المتكلّم بأنَّ الفالوذجة قديمة، ولكنه لا يمكنه الاعتراض على أنّ إيحاء الله تعالى للنمل قد مرّت عليه قرون عديدة؛ لذا كانت حجاجيّة هذه المعلومة التي أوردها المتكلّم بأسلوب الكناية أقدر على إقناع المخاطَب؛ لأنَّها حجّةً غير قابلة للردّ أو الاعتراض.

وتكمن حجاجيّة االتّعبير الكنائي كذلك في قدرته على تصوير المعاني المجرّدة وإظهارها بصورٍ محسوسة، كما ورد في النّص الآتي من نصوص زهر الآداب: ((دخلَ على أبي العتاهية ابنُهُ، وقد تصوَّف، فقال: ألم أكُنْ قد نهيتُك عن هذا؟ فقال: وما عليك

أن أتعوّد الخيرَ، وأنشأَ عليه؟ فقال: يا بُني، يحتاجُ المتصوِّفُ إلى رقّةِ حالٍ، وحلاوةِ شمائلَ، ولطافة معنى، وأنت ثقيلُ الظِّلِّ، مُظلِمُ الهواءِ[٦٩]، راكِد النَّسيمِ[٧٠]، جامدُ العينين، فاقبِلْ على سُوقِكَ؛ فإنَّها أعْوَدُ عليك، وكان برّازاً))[٧١].

أراد أبو العتاهية أن يجعل ابنه يحيد عن الانخراط في عالم التّصوّف، بعد أن وجده مقبلًا عليه غير آبهٍ بنهيه عنه، فوجد في الأسلوب الكنائيّ وسيلته المُثلى لإقناع ابنه وحمله على القبول بالحجج التي توشّحت بهذا الأسلوب بعد أن جعلها تعبيراتٍ غيرَ مباشرة لما يتّصف به ابنُه، وقد ساق في أوّل كلامه مجموعةً من الصّفات الخُلُقيّة التي يجب توافرها في المتصوّف، إلّا إنّه لم يُكَنِّ عن هذه الصّفات بألفاظ غير مباشرة، بل جاء بها صريحةً مباشرة بقوله: (يحتاجُ المتصوِّف إلى رقّةِ حالٍ، وحلاوةِ شمائلَ، ولطافة معنى)، بيد أنّ أبا العتاهية عدل عن هذه المباشرة في عرضه لصفات ابنه، التي هي في حقيقتها حججٌ ساقها لغرض إقناعه والتّأثير فيه والوصول إلى النّتيجة النّهائيّة المُراد الوصول إليها التي هي: (إنّك لا تصلح للتصوّف)، فكنّى عن كونه مملولًا غيرَ مرغوبٍ به بقوله: (ثقيل الظّل)، وكنّى عن قسوة قلبه وخلوّه من المشاعر بقوله: (مُظلِم الهواء)، وكنّى عن جمود طبعه وبعده عن لطافة الرّوح بقوله: (راكد النّسيم)، وكنّى عن قلّة خشوعه بقوله: (جامد العينين). ويبدو أنّ المتكلّم عمد إلى عرض الحُجج بالأسلوب الكنائيّ لأنّها أكثر تأثيرًا وأشدّ وقعًا في نفس ابنه من التّعبير الصّريح؛ لأنّ المعاني المكنّى عنها هي معانٍ مجرَّدة ومستنتجة من الجزئيات المحسوسة، ولا يمكن لعقل المخاطَب أن يدركها ولنفسه أن تتأثر بها بالقدر نفسه لو أنّها لم تصوّر بالصّور المحسوسة التي تجعله يرى الصّفات المكنّى عنها كأنّها ماثلةً أمامه فلا يجد سبيلًا لنكرانها، بل يرضخ إلى الاقتناع بها بوصفها حججًا سيقت لتخدم نتيجةً معينةً.

يتّضح لنا من خلال تحليلنا للنصوص الماضية من زهر الآداب أنَّ الكناية أشدُّ تأثيرًا وأكثرُ قدرةً على الإقناع من الأقوال الصّريحة؛ لأنّها تبعث المخاطَب على إعمال ذهنه وتحريك آليات الفهم لديه من خلال العمليّة الذّهنيّة التي يقوم بها للوصول إلى العلاقة الجامعة بين المكنّى عنه والمكنّى به (اللازم والملزوم)، بالاعتماد على الكفاءة التّداوليّة المختزنَة في ذهن المتخاطِبين، فهي بمثابة المعلومة القديمة المقدَّمة من قِبل المتكلّم إلى المخاطَب والتي يجمعان على حقيقتها، فلا يجد المخاطَب سبيلًا إلى ردّها أو الاعتراض عليها، يُزاد على ذلك أنَّ الكناية تُعدّ حجّة ذات أثرٍ في النّفس يفوق أثر القول الصّريح؛ لأنّها تعمل على تصوير المعاني المجرَّدة وتظهرها بأشكالها المحسوسة.

الخاتمة

وأخيرًا يمكننا القول أن الحجاج البلاغي المتحقق من استعمال الأساليب البلاغية المجازيّة كالاستعارة والتشبيه والكناية يعدّ من أنجع السبل الحجاجيّة، فقد حضر استعمال هذه الأساليب بقوة في نصوص زهر الآداب وثمر الألباب، بوصفها تقنية حجاجيّة تفوق في قوتها التعبير الحقيقي (الخالي من الاستعارة أو التشبيه أو الكناية)، إذ تبوّأت مكانها في أعلى السلّم الحجاجيّ، والسبب في ذلك هو أن المتكلّم يتخذ من هذه الأساليب البلاغيّة وسيلةً لإقناع المخاطَب واستمالة عقله بما ترسمه هذه التعبيرات من صورة أو صور غالباً ما تكون مستمدة من عالم المخاطَب المشاهد أو المألوف، فهي تُعدّ المعلومة القديمة المختزنة في ذهن المتخاطبين، فضلًا عن أنّها تعمل على إعمال ذهن المخاطب وتحريك آليات الفهم لديه من خلال عمليّة ذهنيّة يقوم بها للوصول إلى العلاقة الجامعة بين االمستعار والمستعار له أو بين المشبّه والمشبّه به أو بين المكنّى عنه والمكنّى به.

الهوامش

(١) ينظر: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صوله، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠٠٧م: ٨

(2) ينظر: المصدر نفسه: ٩

(٣)الحجاج والاستدلال الحجاجيّ (عناصر استقصاء نظري)، (بحث)، أ. حبيب عراب، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد١، المجلد٣٠، يوليو–سبتمبر، ٢٠٠١م ، ٩٩

(٤) ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، مادة (حجج)، ٢٢٦/٢

(٥) ينظر: التواصل والحجاج (أيّة علاقة؟)، بحث ضمن كتاب: (الحجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، حافظ إسماعيل عليوي، عالم الكتب الحديث، عمان- الأردن، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م: ٢٧٤/١

(6) اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م: ٢٣٩

(٧) البلاغة العربية، الحجاج والتخييل، بحث ضمن كتاب: (النص الأدبي القديم بين الشعرية والتداولية)، محمد مصطفى حسانين، كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط١، ٢٠١٨م: ٥٤٨

(٨) ينظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، د. محمد سالم ولد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨م: ١٠٨

(9) الحجاج في القرآن: ٢٧.

(10) المصدر نفسه والصفحة.

(11) ينظر: المصدر نفسه: ١١٥

(١٢) في بلاغة الحجاج، نحو مقاربة بلاغية حجاجيّة لتحليل الخطاب، د. محمد مشبال، دار كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط١، ٢٠١٨م: ٢٤

(١٣) ينظر: هل يمكن أن يوجد حجاج بلاغي، مقال مترجم ضمن كتاب: (البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول)، د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب-الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٥م: ٢١٦

(14) التداولية والحجاج مدخل ونصوص، صابر الحباشة، صفحات للدراسة والنشر، سورية-دمشق، ط١، ٢٠٠٨م: ٥٠

(15) ينظر:المصدر نفسه والصفحة.

(١٦) ينظر: الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، د.سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث، أربد- الأردن، ط٢، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م: ١٢٠

(١٧) ينظر: اللغة والحجاج، د. أبو بكر العزاوي، بلا، العمدة في الطبع، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م: ١٠٠، وأسلوبيّة الحجاج التداولي والبلاغي، تنظير وتطبيق على السور المكيّة، د. مثنى كاظم صادق، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م: ١٧٧

(١٨) دلائل الإعجاز، أبو بكر عبدالقاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت٤٧١هـ)، تح: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م: ٦٧

(١٩) أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م: ٢٥

(20) ينظر: اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي: ٢٣١-٢٣٢

(21) المصدر نفسه: ٢٣٢

(22) المصدر نفسه: ٢٩٥

(٢٣) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠م: ١٠٥

(24) ينظر: اللغة والحجاج: ٢٣

(25) المصدر نفسه: ١٠١

(٢٦) زهر الآداب وثمر الألباب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحُصْري القيرواني (ت٤٥٣هـ)، تح: زكي مبارك، دار الجيل، بيروت لبنان، ط٤، ١٩٧٢: ٧٦٣/٣

(٢٧) الاستعارة وبعدها الحجاجي في الخطاب الإقناعي (بحث)، الساكر مسعودة، جامعة الشهيد حمّة لخضر الوادي- الجزائر، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، ع١، المجلد٨، ٢٠٠٩م: ٣٥٧

(28) ينظر: المصدر نفسه: ٣٥٥

(29) ينظر: لسان العرب ، مادة (شدخ):٢٨/٣

(30) زهر الآداب وثمر الألباب: ٧٨١/٣-٧٨٢

(31) ينظر: لسان العرب ، مادة (شبه): ٥٠٣/١٣-٥٠٤

(٣٢) ينظر: إستراتيجيّة الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٤م: ٤٩٦

(33) الصَّفَد: العطاء، ينظر: لسان العرب ، مادة (صفد): ٢٥٦/٣

(34) الأوَد: الاعوجاج، ينظر: المصدر نفسه، مادة (أود): ٧٥/٣

(35) السِّراح: الفَرَج: ينظر: المصدر نفسه، مادة (سرح): ٤٧٩/٢

(٣٦) زهر الآداب وثمر الألباب: ٩١٥/٤

(٣٧) ينظر: الحجاج في كلام الإمام الحسين (ع)، حنون عايد جدوع، مؤسسة وارث الأنبياء، النجف- العراق، ط١، ١٤٣٨هـ-٢٠١٨م: ١٧٥

(38) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٣٨

([39]) ينظر: أسرار البلاغة: ٦٨

([٤٠]) ينظر: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلوي (ت٧٤٥هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ: ١٣٦/١

([٤١]) ينظر: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، د. محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت–لنان، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م: ٧٨

([42]) المصدر نفسه: ٨٠

([43]) ينظر: أسرار البلاغة: ٨٥–٨٦

([٤٤]) ينظر: البلاغة فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع، فضل حسن عباس، دار الفرقان للنشر والتوزيع، بلا، ط١، ٢٠٠٥م: ١٧

([45]) ينظر: الحجاج في كلام الإمام الحسين (ع): ١٦٥–١٦٦

([٤٦]) زهر الآداب وثمر الألباب، مصدر سابق: ٣/ ٨٦٨،

([٤٧]) ينظر: حجاجية الصورة التشبيهية في الشعر السياسي عند الزهّاوي والرّصافي (بحث)، د. سلام كاظم الأوسي، وعلي جواد عبادة، جامعة القادسية، كلية الآداب، مجلة القادسية، ع١٧، ٢٠١٧م: ٧٦، والحجاج في القرآن الكريم: ٥١١

([٤٨]) ينظر: بلاغة الحجاج وتقنيات التأثر (مقال منشور في الشبكة العنكبوتية على الرابط): https://us.search.yahoo.com/search?fr=yhs-invalid&p، ١٠١٣/٣/٢٩م.

([49]) ينظر: الحجاج في الشعر العربي: ٢٦٤

([50]) ينظر:المصدر نفسه: ٢٦٦

([٥١]) ينظر: النصّ الأدبي القديم من الشعرية إلى البلاغة الحجاجيّة، بحث ضمن كتاب: (النص الأدبي القديم من الشعرية إلى التداوليّة: ٥٤٢

([52]) زهر الآداب وثمر الألباب: ٦٤٢/٣.

([٥٣]) الفَرس المجنوب هو الفرس الذي يصطحِبه المسافر ويركبه إذا ما تعب الفرس المركوب وفتر عن السير، ينظر: لسان العرب ،مادة (جنب): ٢٦٩/١

([٥٤]) ينظر: النصّ الأدبي القديم من الشعرية إلى البلاغة الحجاجيّة: ٥٢٨

([55]) ينظر: في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيق، عبد الله صولة، مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط١، ٢٠١١م: ٩١

([٥٦]) زهر الآداب وثمر الألباب: ٣/ ٦٦٢

([57]) دلائل الإعجاز: ٦٦

([58]) المصدر نفسه: ٦٩

([59]) المصدر نفسه: ٧٠

([٦٠]): ينظر: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، مصدر سابق: ١٤٤–١٤٦، و الأسلوب الكنائي، نشأته–تطوره–بلاغته، د. محمد السيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٣٩٨هـ–١٩٧٨م،: ٨٧–٩٠

([61]) ينظر: الحجاج في كلام الإمام الحسين (ع): ١٨٤

([62]) ينظر: البيان في ضوء أساليب القرآن: ٢٦٥

([٦٣]) زهر الآداب وثمر الألباب: ٦١٣/٢

([64]) الأسلوب الكنائي: ٨٧

([65]) ينظر:الحجاج في القرآن: ٥٠٢

([66]) ينظر:في نظرية الحجاج: ٩١

([67]) الفالوذجة: نوع من الحلواء وهي لفظة معرَّبة، ينظر: لسان العرب ، مادة (فلذ): ٣٠٥/٣

([٦٨]) زهر الآداب وثمر الألباب، مصدر سابق: ٢٠٤/١

([69])الهواء –هاهنا– الفؤاد الفارغ؛ لقوله تعالى: (وأفئدتهم هواء)، ينظر: لسان العرب، مادة (هوا): ١٥/ ٣٧٠

([70]) النّسيم: الرّيح الطّيبة، ينظر: المصدر نفسه، مادة (نسم): ١٢/ ٥٧٤

([٧١]) زهر الآداب وثمر الألباب: ٨٦٥/٣

مسرد المصادر والمراجع:

- الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صوله، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.
- الحجاج والاستدلال الحجاجيّ (عناصر استقصاء نظري)، (بحث)، أ. حبيب عراب، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد١، المجلد٣٠، يوليو–سبتمبر، ٢٠٠١م.
- : لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- الحجاج، مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، حافظ إسماعيل عليوي، عالم الكتب الحديث، عمان– الأردن، ط١، ١٤٣١هـ–٢٠١٠م.
- اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م.
- (النص الأدبي القديم بين الشعرية والتداولية)، محمد مصطفى حسانين، كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط١، ٢٠١٨م.
- الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، د. محمد سالم ولد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
- في بلاغة الحجاج، نحو مقاربة بلاغية حجاجيّة لتحليل الخطاب، د. محمد مشبال، دار كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط١، ٢٠١٨م.
- (البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول)، د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب–الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٥م.
- التداولية والحجاج مدخل ونصوص، صابر الحباشة، صفحات للدراسة والنشر، سورية–دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.
- الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، د.سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث، أربد– الأردن، ط٢، ١٤٣٢هـ–٢٠١١م.
- : اللغة والحجاج، د. أبو بكر العزاوي، بلا، العمدة في الطبع، ط١، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٦م.
- وأسلوبيّة الحجاج التداولي والبلاغي، تنظير وتطبيق على السور المكيّة، د. مثنى كاظم صادق، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٣٦هـ–٢٠١٥م.
- دلائل الإعجاز، أبو بكر عبدالقاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت٤٧١هـ)، تح: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٥هـ– ١٩٩٥م.
- أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ– ٢٠٠١م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠م.
- زهر الآداب وثمر الألباب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحُصْري القيرواني (ت٤٥٣هـ)، تح: زكي مبارك، دار الجيل، بيروت لبنان، ط٤، ١٩٧٢.
- الاستعارة وبعدها الحجاجي في الخطاب الإقناعي (بحث)، الساكر مسعودة، جامعة الشهيد حمّة لخضر الوادي– الجزائر، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، ع١، المجلد٨، ٢٠٠٩م.
- إستراتيجيّات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.
- الحجاج في كلام الإمام الحسين (ع)، حنون عايد جدوع، مؤسسة وارث الأنبياء، النجف– العراق، ط١، ١٤٣٨هـ–٢٠١٨م.
- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلوي (ت٧٤٥هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.
- أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، د. محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت–لنان، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م.
- : في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيق، عبد الله صولة، مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط١، ٢٠١١م.