الحجاج في البلاغة الجديدة
الدكتور عبد الصمد العبودي
دكتوراه في الأدب العربي
باحث في الحجاج وعلم المناظرة
جامعة محمد الخامس – الرباط
المغرب

ثمة هدف رئيس يتوخى المتكلم تحقيقه من خلال خطابه؛ ألا و هو إقناع المخاطَب بما يراه عين الصواب؛ أي " إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي " [1] لديه. و حتى يحقق هذا الهدف، يلزمه تبني استراتيجة تداولية مبناها الإقناع، و عِمادها الإفحام؛ إذ إنها تشتق اسمها من الهدف العام في الخطاب.

يقوم فعل الإقناع و توجيهه على افتراضات سابقة بخصوص عناصر السياق الأساسية، و الخطابات القبلية، و الخطابات المتوقعة. ها هو أولڤيي روبول يجعل الوظيفة الإقناعية من وظائف البلاغة، بالإضافة إلى الوظيفة التأويلية، و الوظيفة الكشفية، و الوظيفة التربوية؛ " و لكي تكون الوظيفة الإقناعية أولية، فإنها ليست الوحيدة. و إذا كانت البلاغة هي فن الإقناع بالخطاب، وجب التأكيد أنه (أي الخطاب)، ليس أبدا حدثا معزولا، بل على العكس من ذلك، إنه يقابل خطابات سبقته أو ستليه و التي قد تكون ضمنية [...] فالقاعدة الأساس للبلاغة هي أن الخطيب الذي يخطب أو يكتب بهدف الإقناع، ليس ألبتة وحيدا، بل إنه يعبر دوما عن ذاته مع أو ضد خطباء آخرين؛ أي أن هناك ارتباطا دائما بخطابات أُخَر " [2] .

إن لاستراتيجية الإقناع مُسوِّغاتٍ تُرجِّح استعماله دون غيرها من الإستراتيجيات [3] :

1. تأثيرها التداولي في المرسَل إليه أقوى؛ و نتاجها أثبت، و ديمومتها أبقى؛ لأنها تنبثق من حصول الإقناع لدى المرسل إليه.

2. مُغايرتها للاستراتيجيات الأخرى ذات الطابع الإكراهي التي تنبني على فرض قبول الدعوى أو ممارسة العمل على المرسل إليه دون حصول **الإقناع الذاتي**؛ طالما أن هذا الأخير هو قصارى ما يهدف إليه المرسِل.

3. الأخذ بتنامي الخطاب بين طرفيه عن طريق استعمال الحجاج؛ لأنه شرط أساسي من شروط التداول اللغوي، فالمرسل "عندما يطالب غيره بمشاركته اعتقاداته، فإن مطالبته لا تكتسي صيغة الإكراه، و لا تُدرَج على منهج القمع، و إنما تتبع في تحصيل غرضها سبلا استدلالية متنوعة تجر الغير جراً إلى الإقتناع برأي المحاوِر، **و قد تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، فيكون، إذَّاك، أقدر، على التأثير في اعتقاد المخاطب، و توجيه سلوكه** لِما يَهبُها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء، و نفوذها للمخاطب، كأنه يراها رأي العين" [4] .

4. النزوع إلى تحصيل الإقناع؛ إذ أصبح مطلبا لصيقا بأي خطاب، بل لا مندوحة للمرسل عن التوسل باستراتيجية الإقناع، حتى و لو كان، ذا سلطة قد تُغنيه عنها غَناءً.

5. إبداع السلطة؛ فالإقناع سلطة، يمثلها المرسل في بِنَى خطابه، إلا أنها سلطة مقبولة إذا استطاعت انتزاع اقتناع المرسل إليه؛ فاستراتيجة الإقناع لا تحقق نجاحها إلا عند التسليم بمقتضاها، إما قولا أو فعلا. و لعل الحجاج أن يكون هو العلة وراء جعل الإقناع سلطة مقبولة؛ لأنه الآلية التداولية الأكثر نجاعة، دون مُنازِع.

6. شمولية استراتيجية الإقناع؛ لأنها تُمارَس من قبل الجميع، سواء أكان المحاجُّ أستاذا أم مربيا؛ أم زعيما سياسيا أم طفلا مشاكسا. و هذا ما يُنزِّلها منزلة عَلِيَّةً ما دامت نابعة من صميم القدرة التداولية لديه.

إن الناظر في المباحث الحجاجية في التقاليد الغربية يتنبه إلى أنها لم تورد الحجاج بوصفه الآلية الرئيسة للإقناع، بل عدته آلية دلالية في المقام الأول عدا العمل المشترك بين بيرلمان و تيتيكاه، و الذي حوى جُمَاع تصانيف المؤلفين، و حاصل أبحاثهما المتفرقة في مقالات و كتب لهما؛ بل هو الأكثر شهرة، و الأشد اكتمالا، و الأعمق إلماما بقضايا الحجاج: **مصنف في الحجاج: البلاغة الجديدة**. و هذا ما يفسر صعوبة قراءته كما أقر بها أحد دارسي الحجاج في العصر الحالي؛ و هو كريستيان بلانتان [5] .

فقد وُلد مصطلح "**البلاغة الجديدة**" عام 1958، في عنوان المصنف أعلاه الذي وضعه المفكر البولندي المولد، البلجيكي المقام شاييم بيرلمان (1912 – 1984)، رفقة زميلته؛ إذ حاولا معا " إعادة تأسيس الحجاج، أو المحاجَّة الاستدلالية، باعتباره تحديدا منطقيا بالمفهوم الواسع، كتقنية خاصة و متميزة لدراسة المنطق التشريعي و القضائي على وجه التحديد، و امتداداته إلى بقية مجالات الخطاب المعاصر " [6] .

و قد عُرفت هذه الدراسة، فيما بعد، **بمدرسة "بروكسيل"**، و انشقت إلى تيارات شتى، بدءا من دراسة المنطق التشريعي و الفلسفة و الإبيستيمولوجيا حتى انتهت في آخر عقد الثمانينات إلى ما يطلق عليه أزمة الشكلانية و الطبيعية الجديدة. و تعد وظيفة اللغة التواصلية مناط اشتغال مبادئها، فهي امتداد للتقاليد البلاغية الكلاسيكية، على اعتبار " أن مُنَظِّر الخطاب البرهاني، يهتم بدوره، بالأشكال البلاغية بأدوات أسلوبية و وسائل للإقناع و البرهان " [7] .

و لا جرم القول: إن الحجاج من حيث هو "حوار"، قد سلك سبيلا ثالثا غير هذا الذي يربطه بالخطابة، و هي محلّ اتهام لكونها مناورة، و غير ذلك الذي يربطه بالجدل؛ و هو موضع بالقصور عن الإلمام بكل ما ينشأ في اللغات الطبيعية من وجوه المحاجّات، فقد حاول بيرلمان أن يجعل للخطابة بعدا عقليا يحول دون إلباسها بالمغالطة و السفسطة و المناورة، فكان مشروعه إقامة: بلاغة جديدة، كما ينص على ذلك عنوان الكتاب الفرعي، تروم التأثير في الجماهير، و تغيير أوضاعها الذهنية، لكن على أسس معقولة و مقبولة؛ إنها محض حوار تبدو فيه حجج الخطيب معقولة يتلقاها الجمهور في يُسْرٍ، ليس إلا.

كما عمل على تخليص الحجاج من صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطب به في وضع ضرورة و خضوع و استلاب؛ فالحجاج معقولية و حرية، بل هو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاورة، و التسليم برأي الآخر بمنأىً عن الاعتباطية و اللامعقول اللذين يطبعان الخطابة، عادة، و بمنأى عن الإلزام و الاضطرار اللذين يسِمان الجدل غالبا.

و لئن مزج بيرلمان و تيتيكاه بين الخطابة الأرسطية و الجدل الأرسطي، فلكونهما يرومان بناء البلاغة الجديدة على مفهوم هو في نفس الآن مكمن القوة و الضعف في نظريتهما الحجاجية؛ مفهوم الحقيقة (La vérité)، و مفهوم المعقول (Le raisonnable)، و مفهوم المبرَّر (Le justifié)، في عملية الإقناع. و هو ما دفع بلانتان إلى أن يعتبره مؤسسا للحجاج الخطابي و القانوني و الحجاج العِلّي، في آن واحد [8] . إن انبناء النظرية الحجاجية عند بيرلمان على المفهومات المسوقة قبلا يرتد إلى كونه فيلسوفا في مادة القانون أولا؛ و اعتماده مدونة مدارها "ضروب المحاكاة التي يستخدمها الصحفيون في صحفهم، و السياسيون في خطبهم، و المحامون في مرافعاتهم، و القضاة في حيثاتهم، و الفلاسفة في تصانيفهم " [9] ثانيا. و هذا ما جعل نظريتهما تحتفي أيما احتفاء بالظفر بالحجة، و مصادر الأدلة (L'inventio)، أكثر مما تعنى بجمالية العرض اللغوي؛ أي الأسلوب (L'ilocutio)، و هو ما فتح الطريق بظهور بلاغة الحجاج التي تأبه بمصدر الحجة و نوعها على غرار بلاغة الأسلوب التي لا تكترث إلا بسِمات الجمال في القول، و بالوظيفة الشعرية فيه؛ و يمثلها جماعة يطلق عليهم البلاغيون الجدد، معظمهم في فرنسا، نحو: "جيرار جنيت"، و "جان كوهن"، و "تودوروف"، و "جماعة مو"، أو "جماعة لِيجْ"، كما يصطلح عليها أحيانا؛ فأعلام هذه البلاغة لا علاقة لهم ببلاغة "بيرلمان" المنطقية، بل إنهم يعملون في الاتجاه المضاد له، و لمدرسته بروكسيل كلها؛ فهي وليدة البنيوية النقدية ذات المنزع الشكلاني الواضح.

إن هذا التوجه البلاغي في دراسة الخطاب قد أعطى دورا أساسيا للمستمع و دراسة الخطاب انطلاقا منه؛ لقد استطاع إعادة الاعتبار للبلاغة الأرسطية، و من ثم تجاوز التصور الذي اختزلها في البعد الجمالي، محاولا في الحين ذاته، تخليصها من الهيمنة الصورية، جاعلا منها إمراطورية. إنها بلاغة تأخذ بعين الاعتبار المقام و المتكلم و المخاطب و ظروفهم، و كذا ظروف إنتاج الخطاب. **و بذلك تصير البلاغة فن الإقناع و الإمتاع في ذات الوقت.**

لقد سعى بيرلمان و تيتيكاه إلى البحث في مختلف التفاعلات الحجاجية اعتمادا على المبادئ التي تؤسس منطقا للقيم، و قاما بتحديد نظرة خاصة للعلاقات القائمة بين ما هو مصرح به، و ما هو ضمني، مُقرَّين بلزوم قراءة البلاغة ضمن تصور توسعي يستحضر المنطق و الشعر و الفلسفة في سبيل وضع أسس بلاغة جديدة؛ يقترن فيها البعد العقلاني بالبعد الاجتماعي؛ أي نظرية جديدة للحجاج بمنطق تطوير تصور بلاغي جديد يستدعي جملة من المقومات خلال سيرورة الإقناع و التأثير.

إن المستمع سيتبوأ، في إطار تلك المقومات، مكانا عَلِيًّا في كل تحليلاته الهادفة إلى تدبير الخطاب الإقناعي، سواء أكان المستمع شخصا واحدا، أم طائفة، أم حتى الإنسانية جمعاء. و بمقتضى هذا التصور، يكون قد وسَّع المجال الذي رسمه المعلم الأول ليشمل كل مستمع.

و بالجملة، كان هدف بيرلمان و زميلته " البحث عن نظرية للخطاب الإقناعي ترتبط بكل مستمِع مُتَخيَّل؛ أي كل من نتوجه إليه بخطاب إقناعي " [10] ؛ لأن الحجاج جُماع التقنيات الخطابية الموجَّهة إلى إقناع المتلقي أو الرأي العام، " و هو وإن كان يلح على ضرورة التمييز بين البرهنة و الحجاج، فإنه يعتبر البرهنة شكلا من أشكال الحجاج، إلا أنها تختلف عنه من حيث إنها ترتكز على جانب واحد؛ و هو الجانب الصوري الاستنتاجي. فإذا كانت البرهنة يمكن أن تُقدَّم على شكل حساب، فإن الحجاج يهدف إلى الإقناع و التأثير و الاتفاق، و لا يمكن تصوره إلا في إطار نفسي اجتماعي " [11] .

أولا: أصول البلاغة الجديدة:

بينما بيرلمان مُنشغل بالبحث عن **"منطق"** للقيم، ها هو يصادف في طريقه البلاغة القديمة؛ بلاغة أرسطو و بلاغيي العهد القديم، التي جعلها الطرف المقابل للبلاغة الكلاسيكية التي نمت و تشعبت خلال القرن " و كان مدارها الصور الأسلوبية، و الإمتاع و التأثير " [12] . و هذا ما دفع به إلى تطبيق مشروع الأبحاث المنجزَة بإشراف رولان بارت و جيرار جُنيت ضمن مسالك البلاغة الكلاسيكية بدل البلاغة القديمة؛ إذ إن الأولى تُعنى بالأسلوب و جمالية الخطاب، في حين أن الثانية رأت في الوظيفة الإقناعية مناطَ انشغالها.

إن البلاغة الجديدة قد قامت ضد كل بلاغة غير حجاجية، بل كانت النقيض الأقصى للتصوّر الديكارتي الذي يربط الحجاج في الممارسة العملية **بالبداهة**، و يحدد مهمة الفيلسوف في إقناع غيره بفلسفته الخاصة؛و من ثم دفعه إلى قبول قضيته باعتبارها عقلانية، و إن كانت معقوليتها ضئيلة؛ و إقصاء كل ما لا يفرض نفسه بطريقة بديهية. و هكذا ينحو بيرلمان بطريقته الخاصة منحى أستاذه أرسطو الذي لطالما بذل جهدا جهيدا في سبيل تحديد قواعد بناء المعرفة المشتركة؛ هذه المعرفة التي ستسعفه في إعادة النظر في أصناف الحجج المأثورة قبلا.

1.1 – الانخراط في النظرية الأرسطية:

لقد انخرط بيرلمان،على الفور، و بدون تحفظ، في الميراث الأرسطي؛ إذ كانت نقطة انطلاق البلاغة الجديدة، كما البلاغة القديمة، هي التمييز الذي أقامه أرسطو بين الاستدلال التحليلي الاستدلال الجدلي؛ يتعلق الأول ب "الحقيقة" و المنطق، في حين ينطلق الثاني من المقدمات المؤلفة من الآراء المقبولة و المحتمَلة، لأجل استنتاج أو قبول دعاوى أخرى؛ إنه من صميم ذلك الجدل، لم يجد بيرلمان غضاضة في تمديد و تجديد، و هو يبحث مثل أرسطو، القواعد المماثلة، في هذا الميدان، لتلك الصالحة للاستدلال التحليلي. إلا أنه، و بخلاف أرسطو، سعى إلى إعطاء العقلية الحجاجية بناء إبستيمولجيا متكاملا. [13]

تتوجه البلاغة الجديدة، عند بيرلمان، إلى جميع أصناف المستمعين، بما فيها الحالة الخاصة التي تشهد فيها الذات الواحدة مُداولة حميمية. ما كان الحجاج أكثر دقة و إحكاما إلا حين استهدافه "مستمِعا كونيا"، موضوعه هو دراسة الخطاب غير البرهاني، إنه يشمل حقل الخطاب الذي يتغيا صاحبه الإقناع أو الاقتناع. هذه البلاغة قُيِّضَ لها أن تُستكمَل بمناهج متخصصة حسب نوع الجمهور و نوع الشعبة المعرفية [14] . و غير خاف عن أهل الاختصاص أن بيرلمان من المؤسِّسين الأوائل للحجاج القانوني و الحجاج الفلسفي، " اللذين لا يعدوان يكونا تطبيقا مخصوصا للبلاغة الجديدة في القانون و الفلسفة " [15] .

لا بدع القول: إن هذا المنظور البلاغي لم يُعنَ إلا بنظرية إعداد الخطاب في البلاغة القديمة، و **أشاح** عن كل ما له صلة بالبيان و الفعل و الذاكرة، و لئن اهتم بالتنظيم، فالأمر لا يتعلق إلا بالقيمة الحجاجية لنظام تقديم الحجج نفسها؛ فقد ربط التنظيم و إشكال التصميم بنظرية الإعداد ربطا.

و إذا تقرر هذا، كان مناط اشتغاله يعدِل رجل المنطق الذي يرغب في فهم قوانين الفكر، بدل معلم الفصاحة الذي يقصر عمله على تكوين ممارس، ليس غير.

رغم هذه النظرة الضيقة على مستوى البلاغة، و الطموحة على مستوى الجدل، فإن نظرية بيرلمان الحجاجية تُدرِج بوضوح هذه الإشكالية ضمن منظور تواصلي أعم؛ هذا المنظور الذي كان شاغلا مركزيا لدى البلاغيين القدامى، الذين لم يفصلوا بتاتا شكل تكون الأفكار عن عملية تداولها في مقامات تواصلية مَّا. [16]

2.1 – القطيعة مع ديكارت:

إن الناظر في ثنايا الأسطر الأولى من "**مُصنَّف في الحجاج**"، يوقن أشد إيقان أن بيرلمان قد أحدث قطيعة إبستيمولوجية مع تصور ديكارت للدليل و الاستدلال، و الذي جعل من "**البداهة العلامة الحقيقية للدليل**، و لم يكن ليعتبر المبرهنات عقلية إلا التي تكاثرت من رحم الأفكار الواضحة و المتميزة، فأضفت البداهة على الافتراضات الأولية لكل النظريات " [17]

بناء على هذا التصور، رفض بيرلمان ذالك الخيار الديكارتي المغلوط الذي يرد كل ما يقبل الحساب إلى الدليل البرهاني؛ أي كل ما له علاقة بحقل القيم و المحتمَل: " إلى القوى غير العقلية، إلى مصائرنا، إلى الاقتراح أو العنف " [18] . و من أجل هذا، نحت بيرلمان نموذجا انطلاقا من مبدإ بسيط و جوهري، متمثلا في قوله: " بات لِزاما الآن التصدي لفكرة البداهة التي طبعت الدليل إذا كانت تريد فسح المجال لنظرية الحجاج التي نرى في استعمال الدليل الوجهة السليمة لتوجيه الفعل، و من ثم التأثير في الأخرين " [19] . إن طموح بيرلمان، و كل من حذا حذوه، خاصة ميشال مايير، هو تحرير و بناء مبادئ ذات صبغة عقلية تُدبِّر الدعاوى البشرية على نحو أنجع، أيَّما تدبير.

معلوم أن بيرلمان قد استوقفه مفهوم البداهة الديكارتي في حقبة تاريخية مخصوصة، انهارت فيها وحدة العالم المسيحي، و عصفت النزاعات العقدية بالحضارة الغربية، فإذا بالنخب المثقفة تهبُّ لبناء نظام عقلاني يعلو على الفروق الدينية، و يُخوِّل الشعبة الفلسفية منزلة استثنائية بفضل ما استوحاه الفلاسفة من مناهج بلغت شأوا عظيما في الفلك و الهندسة و الفيزياء، في سبيل إنشاء بناء فلسفي عَصِيٍّ على الإبطال و الإطِّراح.

في أتّون هذا المناخ المعرفي الجديد لم يجد الجميع بُدًّا من الاستعانة بمناهج العلوم الاستنباطية، و ذلك لإيجاد الأصول الفكرية المؤَجِّهة للعقول، و من ثم إمكان تطبيقها على نحو دقيق على القضايا الخلافية ذات الصبغة الفلسفية بدل آفتي الفرقة و العنف؛ يقول كويهيه في هذا الشأن: " حاول ديكارت أن يبني على الحدس نظاما جديدا للعالم، مُتوجا بأخلاق و ديانة عقلانية، و قد أسس هذا المشروع، الذي يكمل لأنساق العقلانية للقانون الطبيعي، بالارتكاز على مفهوم البداهة، الذي يميز الحدس العقلاني عند الديكارتيين في مقابل الحدس الحسي عند التجريبين ... لقد أنتج معيار البداهة إقصاءً حتميا للحجاج للتفكير الفلسفي " [20] .

على هذا النحو، جعلت البداهة تفرض ذاتها على العقول؛ لأنها خاصية سوسيولوجية، بل محض قوة تفرض الحقيقة، و تجليها في صورة بديهية؛ فما هو بديهي لا يعدو أن يكون ذاته حقيقيا، و قابلا أن يُعرَف كما هو؛ فالقضية البديهية لا تفتقر إلى الحجة، بل إن الحجة استنباط ضروري لما ليس بديهيا؛ هاهنا لا مجال للحجاج، طالما أنه شديد الصلة بالمحتمَل؛ و ما يترتب عن هذا القول من انعدام اليقين لُزوما.

فإذا كان موضوع العلم، يجب ضرورة إبعاد كل ما يطاله الشك، يقول ديكارت: "كلما اختلف عالمان حول نفس الموضوع، يكون من الأكيد أن أحدهما مخطئ، أو لا أحد منهما يملك العلم؛ لأنه إذا كانت حجج أحدهما أكيدة و بديهية، تمكن من بسطها أمام الآخر بكيفية مُقنعة " [21]. و حينئذ، لا عجب أن يتخلى ديكارت عن تقنيات عرض و تقديم المعرفة و الحجج اليقينية البديهية. إن هذا الإثبات قاعدة لمنهج كوني، و حسب التفكير الرياضي أن يكون مقتدرا على تقديم النموذج البرهاني الذي يضطلع، في يُسْرٍ، بحل ما يُعرض من مُعضلات؛ إذ إن ديكارت، شدَّما ألح على هذه الفرْضِيّة في الجزء الثاني من "**مقال في المنهج**": " إن هذا التسلسل الطويل من الأسباب السهلة و البسيطة، التي أَلِف المهندس اقتفاءها في برهنته الأكثر تعقيدا، جعلني أتصور أن كل الأشياء المرتبطة بالمعرفة البشرية، تتابع بنفس الطريقة، شريطة أن ألا نعتبرها صادقة، إن لم تكن كذلك، و أن نحافظ على النظام الضروري، لاستنباط بعضها من بعض " [22] .

و إذا تقرر هذا، فقد ظهر أنه لا يسوغ لدى ديكارت وضع كل شيء موضع الشك؛ أو أن يستحوذ التردد على الإنسان في كل سلوكاته، بينما العقل يلزمه مجانبة التردد في أحكامه. و من هنا، كانت القاعدة الأولى في جهازه الأخلاقي هي أن يكون مِطواعا لمتداوَل قوانين و عوائد بلده، و ألا يَشْتطَّ في تصوراته، بل عليه أن يحافظ على أصول العقيدة التي دَرَجَ في أكنافها مُذْ صباه.

بيد أن ديكارت، يجد ذاته أمام الأفكار المحتمَلة في خِضمِّ الحياة العملية، و هو الذي أصاب في اعتقاده أنه قد أقصاها من العلم. هاهنا، يَبتدِع بيرلمان مُسوِّغا وجيها يجيز له النظر في مفهوم البداهة لإطِّراحه أولا، و استرداد مفهوم الحجاج ثانيا.

و إذا كان ديكارت يربط الحجاج، في الممارسة العملية، بالبداهة، و يُنيط بالفيلسوف وظيفة إقناع غيره بفلسفته الخاصة؛ و حمله على التسليم بقضية أو دعوى باعتبارها عقلانية، حتى و إن كانت درجة معقوليتها دون؛ و إقصاء كل ما لا يفرض نفسه بكيفية بديهية، و إن وُجدت بداهات لا يشك أحد فيها أو يفكر في الاعتراض عليها؛ فإن ثمة بداهات متغيرة و نسبية، بل قد تكون خادعة.

و معلوم أن البداهة قد مُثِّل لها على امتداد التاريخ، بكون الكل أكبر من كل أجزائه، ثم اتضح من بعد أن هذه القضية غير صادقة بالنسبة للمجموعات اللانهائية؛ فمتوالية الأعداد المزدوجة، التي ليست إلا جزء من متوالة الأعداد الكلية، ليست أصغرمن هذه الأخيرة؛ ما دام من الممكن أن نماثل كل عدد كلي بضِعفه الذي لن يكون إلا عددا مزدوجا؛ و إذا صح هذا، صح معه القول: إن الإثبات الصادق في المجموعات المنتهية، ليس صادقا في كل المجموعات.

و بناء على هذا، يعمم بيرلمان هذا المثل في حكمه على ديكارت، للكشف عن تهافت تصوره؛ لأنه يعتقد، على جهة الخطإ، وجود مقولات واضحة و متميزة، تبني حين تواشجها قضايا بديهية؛ بل قد تُدرَك بحدس صادق ذي طبيعة بسيطة، لا يتطرق إليها الخطأ. يقول بيرلمان: " إن التأكيد على وجود طبيعة بسيطة، يمكن أن تدرك باستقلال عن كل سياق، و كل تعالق بالأشياء الأخرى؛ يرتبط بنظرة إلى الواقع ذَرِّيّة و قاصرة، فمقولتا المستقيم و الفضاء لا تملكان نفس المعنى في هندسة ريمان و هندسة إقليدس " [23] .

عندما تُدمَج المقولات الفلسفية القيمية و القانونية في سياقات متغيرة و غير مُتَوقَّعة، فإنها تتضمن دلالات لا تُناظر الأشكال الطبيعية البسيطة، و لا البناء الأوحد لتلك الأشكال؛ فنظريات اللغة الحديثة، سواء أكانت طبيعية أم اصطناعية، تظهر على وجه مَّا التقنيات الموظفة في اللغات المصورنة، دفعا للِالتباس، لا تكاد تعالج الإحالات خاصة، و لا تَمْنَحُ نموذجا للتطبيق الكوني؛ بل لا تشتغل إلا على نسق صوري، معزول عن السياق، أو تجري في سياق مخصوص جدا، أو واقع بمَبْعُدة عن غير المتوقع تأويلا و تطبيقا؛

و هذا ما جعل بيرلمان يرى: " النظرة الديكارتية للكون نواة ذرية و ميكانيكية، تمنح تصورا للعلم، يتطور بطريقة كمية خالصة، و يضاعف عدد الحقائق البديهية، و لا يضع أية واحدة منها موضع السؤال " [24] .

إن التصور المبني على الحدس يستدعي إنشاء تمييز بين النظرية و التطبيق؛ إذ إن ربط النظرية بالممارسة لإعداد و مراقبة أطاريحها، يجعلها فرْضِيَّة خاضعة للتمحيص و المراقبة بمعونة النتائج؛ في حين أن عزل الواحدة عن الأخرى، سيرد النظرية إلى معناها الحدسي و التأملي؛ و من ثم، لن تكون قادرة على إعداد معرفة يقينية، انطلاقا من حدوسها.

و القول الجامع هو أن المنهج الديكارتي يُغالي مغالاة شديدة في إبعاد كل ما هو ذاتي أو اجتماعي أو تاريخي؛ و ذلك حتى يستعمل العقل استعمالا كونيا مشتركا بين الناس. و بمقتضى هذا التصور الذي بات مُواجَها بكل تعددية منهجية، يلزم الإبستيمولوجا إزاحة العوائق من طريق المعرفة الكلية، المتكونة قبلا، و المفصحة عن ذاتها حين اتِّحاء الحُجُب الصِّفاق للأحكام القبلية.

و حقيق بالفيلسوف استفراغ وُسعه للقضاء على أسباب الخطإ، حتى تسطيع المعرفة الحقيقية في عقله كالشمس، و قد تنصل ما وسِعه التنصل من الآراء القبلية. إن هذا العلم مُعطىً تام؛ مقولاته و مفهوماته واضحة؛ و جوهره خالد، و ليس إبداعا بشريا، تتناقله الأجيال، فيلحقه التطور، و يصيب نقصَه شدوٌّ من الإكتمال، و إن ببطءٍ وعناء؛ بل هو جُمَاع بدائهَ و يقينيات، ليس إلا .

3.1 – اللايقين و الاحتمال:

لقد درج بيرلمان على اعتبار مماثلة العقلاني بالبديهي فصلا صارخا للعقل عن مختلف الملكات الأخرى، مثل: الخيال و الإرادة؛ لأنهما العلة الأولى الثاوية وراء الأخطاء و الأحكام المسبقة؛ و أن التعميم الديكارتي الذي رِيمَ منه حل المشاكل الإنسانية جمعاء بفضل ما تُوفِّره الرياضيات من مناهج صارمة، مَوْسُومٌ بالشطط يقينا؛ فنحن، و القول لديكارت . لا نملك فكرا مكتملا و منزلا، و قد تحرر من قيود التربية، و استغنى عن مقتضيات التكوين؛ فتحصيله لا يقوم إلا بالتوسل بالآليات و المناهج التي تراكمت على امتداد القرون، و الإحاطة المعمقة بالأبنية النظرية التي تسندها، و بالوسائل ذات النجاعة الأكيدة، أو بالأعمال المنجزة بجدة و تُؤَدة؛ أي أنه يقتضي معرفة بشرية تاريخية تنمو و تتطور في سياقات نسبية و متغيرة: " إننا لا نستطيع إنجاز معرفة علمية في كل الميادين، فكم هي الميادين التي لا زالت تفتقر إلى تقنيات، تمكن من اتفاق متين، يعوض المجادلات و الخلافات. إنها وضعية كل المجالات التي تقتضي توظيفا مستمرا للقيم و الأخلاق، و للفلسفة قبلهما " [25] .

لذا، لن يتأتى لنا، وفق تصور بيرلمان، تفسيرالبناء التطوري للعلوم، و ديمومة الخلافات في معظم شعب المعرفة، بإقصاء كل الآراء؛ و لن نستطيع بناء معرفة معقولة بواسطة مقابلة البرهنة بالحجاج، أو الحقيقة بالرأي، أو الممارسة بالنظرية؛ بل بات من اللازم التساؤل: لماذا و كيف نحقق اتفاقا واسعا في بعض الشعب، انطلاقا من الحس و الآراء المشتركة؛ في حين شعب أخرى حبيسة خلافات لا تنتهي.

و قد نشأ عن هذا التصور اعتبار بيرلمان العلوم والتقنيات، كالأخلاق و الفلسفة و القانون، أعمالا بشرية، تدرس اختلافاتها بمناهج مختلفة؛ و قد لا يحصل الاتفاق في بعض الشعب، إلا عند التخلي عن الإجماع؛ و هذا لا يسوغ ممارسته إلا بطريقة معقولة، بفضل طرائق الحجاج؛ و هما طريقة الوصل (procédé de liaison) من وجه، و طريقة الفصل (procédé de dissociation) من وجه آخر.

إن المقصود بطرائق الوصل أو الطرائق الاتصالية الطرائق التي تقرب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها فتتيح بذلك قيام نوع من التضامن بينها بهدف إبراز تلك العناصر في بنية واضحة، و بهدف تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويما إيجابيا أو سلبيا، و قد حصر بيرلمان و تيتيكاه هذه البِنى في ثلاثة أنواع من الحجج، و هي: الحجج شبه المنطقية التي تستمد طاقتها الإقناعية في مشابهتها للطرائق الشكلية والمنطقية و الرياضية في البرهنة؛ و الحجج المؤسَّسة على بنية الواقع من قبيل الربط السببي و حجة السلطة؛ و الحجج المؤسِّسة لبنية الواقع، نحو: المثل و الشاهد و التمثيل و الإشهاد.

أما طرائق الفصل أو الطرائق الانفصالية فهي تلك التي تقوم على الفصل بين عناصر تقتضي في الأصل وجود وحدة بينها، و لها مفهوم واحد؛ إنها عناصر ترتد إلى اسم واحد بعينها، و إنما وقع الفصل بينها، و عُمِد إلى كسر المفهوم الواحد الذي يجمع بينها لأسباب استلزمها الحجاج استلزاما؛ و يُبنى الحجاج القائم على كسر وحدة المفهوم بالفصل بين عناصره المتضامنة، على زوج (**الظاهر/الحقيقة**)؛ إذ إن الظاهر يمثل الحد الأول، و الحقيقة الحد الثاني. [26]

يتضح من جملة ما تقدم أننا حين نُجيد استعمال العقل في الحدوس البديهية، و طرائق الحساب القائمة على هذه الحدوس، نكون قد أهملنا البعد اللاعقلاني؛ من رغبات و أهواء، و نُمكِّن حقلنا السلوكي كله من الانفلات من وسائل الإثبات اليقيني. هاهنا، رُسِم أمام بيرلمان المسار العام الذي يتحرك عبره فعل الحجاج، ف " نظرية الحجاج هي النظرية الوحيدة، التي تميز بين البديهي و العقلاني، عن طريق وسيط؛ طريق المعقول الصعب غير المعبَّد " [27] .

ثانيا: مفهوم الحجاج:

و الآن وقد عرفنا أن البلاغة تَدين لأعمال بيرلمان إحياءً و تحديثا، بل إخراجا من غياهب التصنيف و التبسيط؛ إذ رادت تلك الأعمال شرحها و تطبيقها حينا، و مراجعتها و توسيعها أحيانا أخرى، نروم، هاهنا، سوق أهم معالم تصوره النظري للحجاج، و آليات دفاعه عن نجاعته على ضوء المفهومات البلاغية، و الفلسفية، و القانونية؛ خاصة و **أنه قد جعل من النظرية البلاغية آلة لوصف و تفسير ظواهر فكرية و فلسفية و قانونية.**

إن مفهوم الحجاج لدى بيرلمان و تيتيكاه قد نُزِّل في صميم التفاعل بين الخطيب و جمهوره؛ فقد أوردا تعريفات عدة في مواضع مختلفة من مؤلفهما: "**مصنف في الحجاج: البلاغة الجديدة**"؛ ف " موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم مما يعرض عليها من أطروحات، أو تزيد في درجة التسليم " [28] ، و الغاية المرومة هي: " أن يجعل العقول تُذعِن لما يُطرَح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان؛ فأنجع الحجاج ما وُفِّق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب؛ إما إنجازا أو إمساكا، أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهيئين للقيام بذلك العمل من اللحظة المناسبة " [29] .

يبدو أن مفهوم الحجاج عندهما يستند إلى صناعة الجدل حينا، و صناعة الخطابة حينا آخرَ؛ بحيث يسلك الحجاج طريقا ثالثة، لا هي بالجدل و لا هي بالخطابة؛ إنه محض "**خطابة جديدة**" كما وردت في العنوان الفرعي للمصنف. فأما أثر الجدل من حيث هو فن يستعين بالمسلمات و المشهورات على جهة إلزام الخصم، فظاهر من حديثهما عن التأثير الذهني في المتلقي، و عن تسليمه بما يُقدَّم له، و إذعانه لما يُعرَض عليه، إذعانا نظريا مجردا، و أما الخطابة فتَبين من خلال إلحاحهما على فكرة "**توجيه العمل**"، و الإعداد له و الدفع إليه.

يقول أولڤيي روبول في معرض التمييز بين الجدل و الخطابة الأرسطيين: " الجدل لعبة نظرية؛ أما الخطابة فليست لعبة؛ إنها عمل اجتماعي " [30] ، فوجه الجِدَّة في مفهوم الحجاج لديهما هو كون الجدل آلة فعالة تتوسل بها الخطابة، في حين أن هذه الأخيرة غايته؛ لأنه قوام و هي أفق، و بين هذا و تلك يصير هدف الحجاج هو العمل المبني على العقل و النظر، لا المناورة و التغليط.

و لا يخفى أن الحجاج لدى بعض الفلاسفة، حجاجان: " حجاج قوامه العقل؛ و هو حجاج الفيلسوف يتوجه به إلى جمهور ضيق، و يرمي من ورائه إلى إسكات صوت الهوى فيه، و إلى جعل العقل (لا عقل شخص بعينه)، عماد الاستدلال، فهو حجاج لا شخصي و لا زمني؛ و حجاج يهدف إلى دغدغة العواطف، و استجاشة الأهواء، استنفارا لإرادة جمهور السامعين، و دفعها إلى العمل المرجو إنجازه، مهما تكن الطرق الموصلة إلى الإقناع بذلك العمل غير معقولة، و غير منطقية " [31]، و قد تساءل المؤلفان عمَّا إذا لم يكن أرسطو قد ساهم في تكريس هذه النظرية الثنائية القائمة على التضاد في مفهوم الحجاج، بوضعه مصنفين اثنين مختلفين: و هما "**الطوبيقى**"، الذي يوافق النوع الأول من الحجاج، و مصنف "**الخطابة**"، الذي يوافق النوع الثاني . [32]

و على الإجمال، فإن **طرافة** مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تيتيكاه تثوي في القضاء على هذه الثنائية؛ فالفعل الذي يحصل بالحجاج على صعيد العقل، و هو فعل التأثير النظري و الإذعان و التسليم (و هو غاية الجدل، عادة)، مفض إلى الفعل السلوكي، الذي كانت العاطفة الملهبة و المشاعر الجياشة بعضا من مصادره في الخطابة؛ و مقتضى هذا الفعل الذي يترتب على الحجاج لا يتوخى تسخير العواطف، و التلاعب بالأهواء، بل هو فعل حاصل عقلا، لا مُغالطة؛ و هكذا تكون قوى الإنسان (العقل و الهوى)، متضامنة متفاعلة، لا قوى منعزلة بعضها عن بعض. [33]

و متى تبين أن بيرلمان قد فتح أمام الحجاج آفاقا جديدة، فقد ثبت يقينا، إخراجه إياه من المجال الضيق الذي حصرته فيها الأبحاث التقليدية التي رأت فيه أداة يقينية صِرفة، يُتوسَّل بها في المجالات العقلية التجريبية البحتة؛ إلى عالم الاحتمالات و القيم و التفاعلات بين الأفكار و الأطروحات، و بين الأفراد و الجماعات؛ و قد استفرغ ما في طوقه لتحويل أدواته العقلية، و استنباطاته التطبيقية من حجج متراكمة إلى نظرية للخطاب، و هذا مؤدى قوله: " تهدف نظرية الحجاج إلى دراسة التقنيات الخطابية الهادفة إلى إثارة الأذهان، و إدماجها في الأطروحة المقدَّمة، و تفحص أيضا شروط انطلاق الحجاج أو نموه، و ما ينتج عنها من آثار " [34].

و غني عن البيان أن بيرلمان و تيتيكاه، بإضفائهما بعدا عقليا على مفهوم الحجاج أو **"الخطابة الجديدة"**، قد أخرجا الخطابة من دائرة الاتهامات بالتلاعب بالجمهور (manipulation)، على نحو ما فهمها أرسطو، و بعض تلامذته من العرب قديما، كابن سينا (ت 428 هـ/ 1036م)؛ إذ إن الخطابة عنده لا تعدو أن تكون " ملكة يصدر فعلها عن إرادة مدركة و قاصدة، غايتها الإقناع بما يظن محمودا، و هو الذي يتخذ شتى الطرق سبيلا لتحقيق هدفه، دون أن يكون الغرض منه كشف الحق، و لا الإلزام على قانون المحمود الحق " [35]، و على نحو ما فهمها رولان بارت في بعض مقالاته حيث ربط الخطابة بالإديولوجيا [36] ، معتبرا إياها مدار محاورة (dialogue)، يقاسم فيها الخطيب جمهوره أرضية تفاهم واحدة، و مقدمات و منطلقات واحدة في الحجاج، نحو: الواقع، الحقائق، القيم و طرق ترتيبها، المواضع و الأفكار العامة المشتركة. [37] إن خطاب عالم المتلقين هو الأصل في نجاح تلك المحاورة، و قد حده اللساني الكبير أوركيوني بكونه " مجمل كفاءات الذات الثقافية و الأيديولوجية و النفسية و اللغوية و الأسلوبية " [38].

يتبيّن، إذن، أن مفهوم الحجاج لا يمكن أن يكون إيهاما أو مغالطة؛ و ليس منطقا صوريا. و لعل الجدول أدناه، و هو لِ **"بْوَاسِّينو"** [39] ، يقدم لنا، على نحو، أدق مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تيتيكاه، بالمقارنة مع الاستدلال البرهاني و المناورة :

الاستدلال البرهاني (démontrer)	الحجاج (argumenter)	الحمل على الإقناع (persuader)
1. منطق صوري لا يقبل اللبس (برهنة تحليلية)	1. مساره حواري (dialogique)، يستخدم أحكام القيمة (برهنة جدلية)	1. فن الإيعاز أو المناورة
2. مساره عقلي يخاطب الإدراك	2. هدفه الإقناع على أسس عقلية	2. هدفه الإقناع بكل الوسائل حتى غير العقلي منها
3. برهنة لا شخصية، و هي مُلزِمة	3. برهنة ليست لا شخصية [مُوجَّهة إلى طرف ما]، و هي ليست ملزمة	3. صورة صانع الإقناع لها دور أساسي فيه

4. مجاله اليقينيات	4. مجاله الرأي و الممكن (العرف)	
5. حجة واحدة يمكن أن تكون باتَّة قاطعة	5. الحجج فيه تكون كثيرة نسبيا	
6. جمهور كوني	6. جمهوره خاص، لكنه يقصد جمهورا كونيا	4. جمهوره خاص (جمهور مستهدف) [جمهور الإشهار، مثلا]
	7. جمهور معني بالبحث عن الأفضل	5. جمهور سلبي

ثالثا: الحجاج و البرهنة:

تمكن دراسة الحجاج من تحليل التقنيات الخطابية التي تسمح بإحداث ميل السامع إلى الأطروحات التي نعرضها على مسامعه، و التي تسمح بتعزيز ذلك الميل. إن هذا التعريف يجعل حصول الاختلاف بين الحجاج والبرهنة أو الاستدلال أمرا من قبيل المسلمات؛ لأن الاستدلال استنباط يهدف إلى الاستدلال على صدقية النتيجة، و احتماليتها القابلة للحساب، و ذلك انطلاقا من المقدمات المعتبَرة صادقة أو محتملة.

و في مقابل البرهنة التي يمكن أن تتخذ شكل حساب، فإن الحجاج يطلب به الإثبات أو الإقناع، و لا يتم توجيهه إلا في سياق نفسي و اجتماعي. إذا كانت البرهنة تقع بطريقة مجردة في استقلال عن كل سياق عدا سياق النظام و كانت صحيحة أو خاطئة، مطابقة لقواعد الاستدلال في النظام أو غير مطابقة، فإن الحجاج ينهض على حجج مفيدة أو غير مفيدة، قوية أو ضعيفة، موافقة للمخاطب الذي نتوجه إليه.

إن التفكير الحجاجي لا يقوم على حقائق عامة، بل على آراء تهتم بأطروحات من كل طائفة؛ و مجال تطبيق نظرية الحجاج يتجاوز مجال تطبيق البرهنة أيًّا تجاوز، ذلك أن الحجاجات تنهض على كل ما يمكن أن يكون موضوع إبداء رأي أو إصدارحكم قيمة أو حكم واقع أو موافقة نظرية أو مناسبة قرار، لأن البرهنة توفر أدلة ضرورية، أما الحجاج فيقدم أدلة لصالح أطروحة محددة أو ضدها.

و مما لا شك فيه أن أرسطو قد وافق التمييز السابق بين الحجاج البرهنة [40] في صنفي الأدلة اللذين درسهما، و هما: الأدلة التحليلية، مثل: القياس الذي يبين كيفية استخراج نتيجة صحيحة انطلاقا من مقدمات صحيحة، بفضل تمثّلٍ صائب صوريا؛ و الأدلة الجدلية المستعملة في المناجاة، و في الحوار مع الآخرين، و في كل خطاب يقصد به إقناع سامع أو إفحامه؛ و قد حلل أرسطو استعمال الأدلة الجدلية تحليلا مطولا في "**الطوبيقى**"، "**علم المواضع**"، و في كتاب "**الخطابة**"، و في كتاب "**التفنيدات السفسطائية**". إن نظرية الحجاج الحديثة ترتبط بمؤلفات أرسطو السالفة الذكر، و بتطبيقاتها في الحقوق التي جاء بها كتاب "**المؤسسة الخطابية**"، لِ كُنتيليان (Qintilien).

و من المعروف أن نظرية بيرلمان الحجاجية تركز على التنوع الشديد للمخاطبين الذين يتوجه لهم خطاب حجاجي؛ هؤلاء المخاطبون يتراوحون كميا من فرد إلى البشرية جمعاء، و يتراوحون كيفيا من مجموعة من العوام المجتمعين في ساحة عامة إلى فرق دقيقة التخصص و عالية الجودة. أما في المناجاة، فهناك مخاطب من صنف خاص؛ إذ يوازن المتكلم بين الانتصار لشيء أو معارضته، جاعلا نفسه كائنا مضاعفا؛ إذ يتخذ ذاته مخاطبا له.

و ثمة منفعة فلسفية لا تماري في اعتبار أن ما يدعوه الفلاسفة استعمالا للعقل، إنما يكون بحسب المخاطب؛ لأن استعماله ليس أمرا ذاتيا خالصا، بل هو يستحضر الآخر المخاطب، و يقرأ له حسابا، حتى في العمليات الذهنية الباطنية. أما بالنسبة لأفلاطون

في محاورة الفيدر (le phèdre)، يعتبر أن الحجاج العقلي الذي يلائم الفيلسوف، هو ذاك الذي يقنع الآلهة ذاتها، فكل واحد يمكن له أن يكون فكرة لنفسه عن هذا المخاطب الذي يجسد العقلانية (la rationalité).

و الأهم بالنسبة إلى الفكر غير الدغمائي هو في اعتبارهذا التجسيد شكلا يتساوى فيه أفراد هذا الجمهور المثالي من المخاطبين في التفاعل نقدا أو اعتناقا لأطروحات و الحجج التي يدعون إلى إبراز موقفهم إزاءها. و يُوسَم هذا الجمهور بكونه عالميا؛ لأننا لا نقصي عنه أي إنسان كفء و عاقل، من دون مبرر.

يتمثل هدف الحجاج في التأثير في الجمهور، و المعيار الأول الذي نقيس على خطاب ما نجاعته، بيد أنه ليس معيارا كافيا؛ لأننا لا يمكن أن نهمل نوعية الجمهور الذي يتوجه الخطاب إليه. إننا نستطيع التمييز بين خطابات رجل السياسة و المحامي و العالم و المتكلم (نسبة إلى علم الكلام)، و الفيلسوف، لا فقط بمواضيعها، بل بالجمهور الذي تتوجه إليه تلك الخطابات.

و في الواقع، فإن نجاعة الحجاج تكون بحسب ملاءمته للجمهور، و بحسب التقنيات المستعملة؛ و لإقناع سامع مخصوص، تستعمل آليات لا تصلح لإقناع جمهور كوني، و يتسم الحجاج العقلاني بكونه قادرا على إقناع جمهور كوني. أما الخطأ الذي لا يغتفر في الحجاج، فهو المصادرة على المطلوب (pétition de principe)، و هو ربطك الحجاج بأطروحة تظن أنها صالحة، و لكن السامع لا يميل إليها؛ ذلك أن جهد الحجاج كله يبقى بلا جدوى، و يسقط الخطاب، كأنه لوحة نريد تعليقها على مسمار لم يَحسُن تثبيته على الجدار. فمن الأساسي، إذن، أن نعرف الأطروحات التي يسلم بها المستمع، كما يجدر بنا معرفة درجة القوة التي بها يعتنق الأطروحات، و ذلك من أجل اختيار تلك التي تساعد الحجاج، و يمكن اتخاذها نقطة ارتكاز من خلال عرضها باعتبارها مسلمات.

و حاصل الكلام في هذا المدخل التعريفي لمفهوم الحجاج أنه نظرية خطابية تتكفل بدراسة التقنيات الخطابية، في علاقتها بوظيفتها التأثيرية، و شروط بنائها و نموها، و تعدها حججا موجهة للدفاع عن أطروحات أو دحضها، بل إنها محض حجج وعناصر إثبات، مسوقة للإفحام أو الإقناع، بغض النظر عن الشكل الذي تلتبس به، أو بمنأى عن طبيعة الوسيط الذي تتوسل به، و لا فرق بين كونها شفهية أو مكتوبة، و لا داعي ألبتَّة للاقتصار على الخطاب الموجه إلى جمهور عريض في ميدان عام.

إن بيرلمان و تيتيكاه قد عُنيا، في البدء، بمتلقٍ متخيل و متنوع؛ إذ ربطا الحجاج بحوار ثنائي، أو مداولة حميمة داخل الذات الواحدة، و بأشكال أكثر تطورا و تعقيدا، و من ثم سعيا إلى فحص ال "مع"، أو "ضد"، لاختيار قيمة أطروحة ما، و يواجها بين نتائجها، أو يواجها بأطروحة مضادة، حتى يتعرفا حدود اتحادها أو تناقضها.

إذا أجَلْنا النظر في أبعاد هذا التصور الجديد، نرى الجدل السقراطي، و قد صيغ في مواضع أرسطو كفن السؤال و الجواب، إما نقدا أو دحضا؛ فها هو يبني صرحه المعرفي على أطروحة مُضَمَّنُها كون الحجاج، الذي طورت عناصره مع جورجياس و بروتاغوراس و ينون، وطيد الصلة بالانسلاك في إحدى الأطروحتين المتضادتين، و يُعضَّد هذا الانسلاك، و يفتُر، بواسطة حجج متنوعة؛ حجج تُقدَّم أساسا مع، أو أساسا ضد، و تهدف إلى التأثير في الفرد في كليته، في عقله و سلوكه، و تؤدي إلى نتائج عملية؛ إذ تدفع الفرد المتلقي إلى القيام بسلوك محدد، و الخضوع لسلوك غيره، و هذا، بالضبط، ما عناه بيرلمان في قوله: " في الحجاج لا ينفصل العقل عن الإرادة، و لا النظرية عن الممارسة " [41] .

رابعا: مجال الحجاج:

لا غرو القول: إن منظري بلاغة الحجاج منذ سقراط و أفلاطون إلى بيرلمان، دأبوا على اعتبار القيم هي المجال الحقيقي لفعل الحجاج؛ إذ إن فيها يتدخل الرأي، و تؤثر المقامات التخاطبية. و ها هي نظرية الحجاج لا تملك إلا أن تعمق هذه الحقيقة، و ذلك من خلال بناء منطق غير شكلي، يُعنى بالإقناع في مجالات شتَّى.

و ليس يغيب عن أي ناظر في هذه المسألة أن بيرلمان قد لجأ في بناء مفهوم الحجاج إلى التاريخ الفلسفي؛ لأن الفلاسفة كانوا دوما في مواجهة مع خطر البحث عن الانخراط لأجل التأثير في سلوك الآخر، و لن يحصل النجاح المرجو إلا بتسخير الحشود الهائلة، و استصغار الحقيقة.

لقد شغل بال الفيلسوف شاغل مزدوج؛ كان حريصا أشد الحرص على البحث عن الحقيقة، و يتحرَّى في نفس الآن سبل بنائها حتى تُتَقبَّل من لدن المتلقي باقتناع؛ أي أنه احتفى بالحقيقة و الخطاب؛ إن مسعاه النظري لا يقف عند تعرف الحقيقة و سَبْر كُنهها فحسب، بل يمتد إلى استقصاء أوجه إبلاغها على نحو مقبول إلى الآخرين.

و إذ عرفنا هذا الاشتغال بالمعنى و المبنى، علمنا أن البلاغة أضحت ضرورية، لا محيد عنها للتبليغ عنها، فيها يصبح تبليغ الحقيقة و الذود عنها وظيفة اجتماعية. إلا أن الفيلسوف يظل في نظر بيرلمان، متعاليا على البلاغة و الحجاج، رغم كونه في مسيس الحاجة إليهما. أليست الفلسفة، قيما و أغراضا، مجالا لخلاف لا مناص منه؟

يقول ج. مورو في مقال له بعنوان "**البلاغة و الجدل و أولى الضرورات**": " قال سقراط لأوطيفرون (Euthéphron):إذا اختلف رأينا، أنا و أنت، حول العدد (عدد الأشياء المجودة في سلة)، أو حول الطول (أطول قطعة من نسيج)، أو حول الوزن (وزن كيس من قمح)، فلن نتنازع من أجل هذا؛ و لن ندخل في نقاش؛ يكفينا أن نعد أو نقيس أو نزن و يسوى الخلاف. إن الاختلافات لا تتسع و تتسمم إلا حين لا تكون هناك إجراءات للقاس من هذا القبيل، حين تغيب المقاييس الموضوعية. و هذا هو الشأن، حسب سقراط، حين نختلف حول المصيب و المخطئ، و الجميل و القبيح، و الخَيِّر و الشِرِّير؛ **و بكلمة واحدة: حول القيم** " [42] .

وحقيق بنا أن نسوق أدناه، نص المحاورة لأوطيفرون كما جاءت في الترجمة العربية للدكتورزكي نجيب محمود؛ و ذلك لأهميتها القصوى في هذا العرض؛ فقد أوردها أكثر من مرة بيرلمان في مواطن عديدة من مصنفاته:

" **سقراط**: و أي ضرب من الخلاف يُوَلِّد العداوة و الغضب؟ اِفرض مثلا، يا صديقي العزيز، أنك اختلفت و إياي على عدد، هل هذا النوع من الخلاف يعادي بيننا، و يفرق أحدنا عن الآخر؟ ألسنا نلجأ من فورنا إلى الحساب و نفض ما بيننا من خلاف بعملية حسابية؟

أوطيفرون: هذا حق.

سقراط: أو هَبْنَا اختلفنا على طول، ألسنا نسارع إلى القياس لنفض الخلاف؟

أوطيفرون: جد صحيح.

سقراط: كما نحو ما بيننا من تضاد حول الثقيل و الخفيف بأن نلجأ إلى آلة وازنة؟

أوطيفرون: لا ريب في ذلك.

سقراط: و لكن أي أنواع الخلاف لا يمكن تسويتها على هذا النحو، و أيها، إذن، يثير فينا الغضب، و يوقفنا موقف العداوة أحد منا من الآخر؟ أعتقد أن الجواب لا يحضرك الآن، و على ذلك فأنا أبسط رأيي بأن هذه العداوة إنما تنشأ حينما يكون الخلاف هو العادل و الظالم و الخير و الشرير، و الرفيع والوضيع [من الأمور]. أليس هذه نقط الخلاف بين الناس و التي نشتجر بسببها، إذ نشتجر أنا و أنت و كلنا جميعا، حينما نعجزعن تسوية الخلاف تسوية مُرضِيَّة؟ " [43] .

لقد اتضح، من قبلُ، أن التوجه الحجاجي المنطقي لدى بيرلمان قد جرَّ البلاغة نحو المنطق عبر الجدل، سواء في الكتاب المذكور أعلاه، أو كتب أخرى، نحو: "**إمبراطورية البلاغة**"، و "**حقل الحجاج**"؛ إن الحجاج هو البلاغة، فما عدا الحجاج لا يمكن أن تكون إلا سفسطة، أو برهان. و متى وضعت البلاغة في سياق منازعة المنطق الصوري في استنباط المعرفة، كانت مبحثا فلسفيا. وبيان هذا

قول أولڤيي روبول: " أن تكون البلاغة بيداغوجيا، هذا أمر لا يكون محل نزاع، و لكن ألا يمكن أن نذهب بعيدا فنجعلها أداة من أدوات الفلسفة؟ هل يمكن أن تعتمد الفلسفة على البلاغة، في الاستكشاف و البرهنة؟ " [44] .

و ربما لن نجانب الصواب إذا قلنا: إن القضايا الفلسفية الخالصة لا تنجو من الخلاف؛ حيث إن الباحث لا يستغني عن الجدل في طلب مقاصدها، بل حتى عن إتقان فن الحديث و التوسل به منهجا على جهة حل معضلاتها العملية. و هذا ما يفسر ما شهدته المعارف القديمة من تدافعات حول الكفاءة بين الفلاسفة و البلاغيين، فارتبطت الحقيقة بالتقنيات الحجاجية التي طورها هؤلاء في الجدل و البلاغة؛ إذ صار الحجاج ذا منزلة سَنِيَّة في ممارسته القول الفلسفي.

بيد أن البعض قد يعترض على كون الفلسفة تهتم بالحقيقة، في حين تقوم البلاغة على القيم، فنظرية الحجاج البلاغي ترى أن الفلسفة إنما وقعت في الحرج بسبب عدم قدرتها على الخوض، على نحو كفء، في هذه المجالات القيمية نتيجة المأزق الذي وضعتها الفلسفة الوضعية، و العقلانية فيه، و إذا صح، صارت الفلسفة مضطرَّة للخوض في مجال القيم متى أُعطِيت معنىً محددا للوجود الإنساني. و هل هناك مناهج عقلانية مقبولة تسمح باختبار الخير من الشر، و العدل من الظلم، و الديمقراطية من الديكتاتورية ؟ [45]

لقد حاول بيرلمان إثبات عجز المنطق الصوري، و الفلسفة الوضعية، في المجال القيمي بقدر ما حرص على إبعاد الأحكام الانفعالية و الاعتباطية عن البلاغة، " فالبلاغة صالحة عنده لأن تكون منطقا لأحكام القيمة؛ أي للفلسفة، على شرط التخلي عن التعارض التبسيطي بين منطق مختزل في البرهنة الشكلية، و بلاغة مختزلة فيإجراءات إقناعية غير عقلية. و باختصار، فالفلسفة يمكن أن تظل عقلية حتى و هي تؤسس أحكامها القيمية على البلاغة " [46] .

مقتضى هذا أن بلاغة الحجاج تطال كل المجال الذي يفلت من الصرامة البرهانية التي تقوم على البداهة؛ أي مجال القيم، إلا أن تشقيق الحديث في مسألة القيم يطرح إشكالا مركزيا؛ ألا و هو إشكال الإطلاق و النسبية.

و متى عرفنا أن القيم هي المجال الحقيقي لفن الإقناع، أدركنا كيف أن بيرلمان الذي توسل بآلية الحجاج قد خصَّها بعناية قصوى طيلة اشتغاله في هذا المسعى الحجاجي المنطقي: " إن العمل الطويل النَفَسِ الذي خضت فيه مع أولبريخت تيتيكاه هو الذي قادنا إلى نتائج غير متوقعة إطلاقا؛ نتائج كانت بالنسبة إلينا كشفا لأمر كان محجوبا عنا، ألا وهو أنه لا يوجد منطق للقيم، وأن ما نبحث عنه كان قد عولِج من قبل مبحث ضارب في القدم، منسي حاليا و مُستهجَن؛ و هو البلاغة؛ أي فن الإقناع و الإقتناع"[47].

بدهي القول: إن البلاغيين دأبوا على اعتبار ترتيب القيم أهم من معرفتها، يقول بيرلمان في هذا الصدد: " لا شك أن تراتبيات القيم منظورا إليها من وجهة نظر البنية الحجاجية، هي أكثر أهمية من القيم نفسها. فالواقع أن أكثر القيم مشترك بين عدد كبير من المستمعين، و تكمن خصوصية كل مستمع في الطريقة التي يرتب بها هذه القيم أكثر مما هي كامنة في القيم التي يقبلها " [48] .

إن إطلاقية القيم و كونيتها قد لا تتجاوز المستوى النظري؛ متى قمنا بتنزيلها في الواقع، فإنها تصير مناط تساؤل و جدل من قبل المستمعين (les auditoires)، سواء لدى المشرع أو الممارس العادي؛ فما تراه الفئات المحرومة إنصافا، تراه الطّغْمات المستبدة محض مصادرة لحرية المبادرة و الكسب، و لا سبيل لرفع الخلاف إلا بركوب الحوار العقلاني الذي يحتكم إلى ترتيب الأضرار و المنافع بالنسبة للمجموعة برمتها حسب موازين القوى؛ بل تتغير هذه الموازين بعدُ، فيستأنف الحوار من أجل تراتبية جديدة حسب الأسبقيات أو الضغوط، و مع عملية الترتيب تبدأ التنازلات؛ يتنازل كل طرف عن جوانب لتحصيل جوانب أخرى يتنازل عنها الطرف الآخر راغبا أو مُضطرا، و يتم هذا الحوار ضمن عملية تنظيم المجتمع ككل حسب الإمكانيات و الإكراهات. [49]

وسواء أكانت القيم مجردة أو واقعية فإن دورها في الحجاج يرتبط بالطريقة التي ينظر إليها، فمراعاة الترتيب أمر ضروري في أي بناء حجاجي، و لا تنبع تلك المراعاة إلا من تصور سليم من قبل المبدع لعِلَّة الترتيب، "كما لا يخفى ما لهذا الإدراك من دور، سواء

عند امتداح ذلك الترتيب أو نقده، من أجل الفلاسفة المحدثين الذين اهتموا بالجوانب المشتركة لهذه القيم التي يشترك فيها معظم المخاطبين، و أغفلوا ما تشمله من اختلافات تؤثر على سياق المقامات التي قد تستعمل فيها " [50] .

و تظل البلاغة هي العلم المؤهل لتحقيق التخاطب الإيجابي في مثل هذه المقامات الملتبسة، ليس ببيان كيفية الدفاع عن الحقوق فحسب، كما مبدأها عند اليونان، و لكن بكشف أساليب التضليل و المغالطة الهادفة التي تسلكها أيضا؛ **إن القيم عناصر حجاجية جاهزة من جهة، و موضع اتفاق و تسليم من جهة أخرى.** [51]

ليس ثمة خلاف، عادة، حول مضمونها و مكانتها، و من ثم فإنها تضطلع بدور فعال في بناء الثقة بين المتحاورين و المبدعين و القراء، " فهي، إذن، عنصر حجاجي أساسي في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، بخلاف المواضع الأمبريقية؛ لأن براهينها تقوم على مبدإ التعليل، و من ثم الحتمية. أما القيم فتوظف في النظرية الحجاجية بوصفها قواعد حجاجية (règles d'argumentation) [52]، " فنحن نستدعيها لكي نحمل المخاطب على القيام بأفعال معينة بدل أخرى: كما أننا نستدعيها، خصوصا، من أجل تبرير تلك الأفعال بطريقة تجعل هذه الأفعال التي دعونا إليها مقبولة و مُؤَيَّدةً من لدن الآخرين " [53] .

و لا أدل على نجاعة الدور المسنَد إلى القيم من **نبذها للعنف و المصادرة**، بل ميلاد ميثاق التواصل الفعال و المثمر. و لكن " الحقائق التي يتم إيرادها في المقام التخاطبي أو الكتابي أساسا من أسس الإقناع، و تعبر عن وجود فعله أو متوقّعه، فإن القيم تعبر عن موقف حُيال الوجود و الكائن على حد سواء، " فبالقيم نستطيع تشكيل الحقيقة المطلوبة على الوجه الذي يريد المبدع (خطيبا أو كاتبا). هذا في الوقت التي تظل فيه هذه القيم محافظة على نصاعتها بعد الاستخدام، مما يجعلها صالحة للاستعمال في مقامات أخرى " [54] .

و واضح أن تَبِين في حسن التوسل بها؛ إذ تأتي منسجمة و الإطار الثقافي من وجه، و المقام الإبداعي من وجه ثان، هذا علاوة عن أنها تسعى إلى أن تكون قيما شاملة أو مختزلة في طياتها لعديد من القيم الأخرى من الجنس نفسه. لكن ذلك لا يعني أن الاستعانة بالقيم الأجنبية تصيب الإبداع بالنشاز، بل بالعكس قد يسبب استخدام هذه القيم دفعا للمسار الحجاجي شريطة أن يحسن المبدع استغلالها و ترهينها، و تهيئ المقام لها (و كذلك العكس؛ أي تهيئتها هي للمقام). [55]

الهوامش:

[1] . هنريش بليث، البلاغة و الأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ص. 64.

[2] .أولڤيي روبول، **طبيعة البلاغة و وظيفتها**، ترجمة الغروس المبارك، مجلة **نوافذ**، النادي الأدبي بجدة، العدد السادس عشر، يونيو 2001، ص. 75.

[3] . نخص بالذكر الاستراتيجية التضامنية، و الاستراتيجية التوجيهية و الاستراتيجية التلميحية؛ أُنظر: **"استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية"**، للأستاذ عبد الهادي بن ظافر الشهري.

[4] . طه عبد الرحمان، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص. 38.

[5] . Christian Plantin: Essais sur l'argumentation, p. 44.

[6] . صلاح فضل، بلاغة الخطاب و علم النص، ص. 90

[7] . نفسه، ص. 90.

[8]. Op, cit, p. 13.

[9]. Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, p. 13.

[10] . حسان الباهي، الحوار و منهجية التفكير النقدي، ص. 75.

[11] . أبو بكر العزاوي، من المنطق إلى الحجاج، مجلة فكر و نقد، العدد 61، شتنبر 2004، ص. 61.

[12] . Philippe Breton et Gilles Gautier, Histoire des théories de l'argumentation, p. 35.

[13]. Philippe Breton et Gilles Gautier, Histoire des théories de l'argumentation, p. 36

[14]. Ibid, p. 36.

[15]. Perlman et Tyteca, traité de l'argumentation ; op.cit., p. 19.

[16]. Ibid, p. 37.

[17]. Ibid, p. 37.

[18]. Ibid, p. 37.

[19] . Op.cit., p. 4.

[20] . كوبهيه (1955)، ص ص. 85 – 97.

[21] . ديكارت، الأعمال الكاملة (1952)، ص. 38.

[22] . نفسه، ص. 40.

[23] . Perlman et Tyteca (1970), p. 19.

[24] . Ibid, p. 20.

[25] . Ibid, p. 22.

[26] . أُنظر تفصيل الحديث في هذه الطرائق في مقال المرحوم الأستاذ عبد الله صولة: **الحجاج: أطره و تقنياته من خلال مُصنَّف الحجاج: الخطابة الجديدة لِ بيرلمان و تيتيكاه**، ضمن كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"، ص ص. 297 – 350.

[27] . Ibid, p. 32.

[28] . Ibid, p. 5.

[29] . Ibid, p. 59.

[30] . O.Reboul, Introduction à la rhétorique, p. 49.

[31] . Ibid, p. 61.

[32] . Ibid,p. 62.

[33] . Ibid, p. 62.

[34] . Ibid, p. 13.

[35] . جعفر آل ياسين، المنطق السينوي، ص. 134.

[36] . Roland Barthe, Rhétorique de l'image, in communication, n 4, p. 49.

[37] . Perlman et tyteca, Traité de l'argumentation, op.cit., pp. 87 – 132.

[38] Cathrine Kerbrat - Orécchioni, L'énonciation; de la subjectivité dans le langage, p. 17.

[39] . Alain Boissinot, Les textes argumentatifs, p. 8.

[40] . يشترط أرسطو في مفهومه للبرهان أن تكون المقدمات صادقة و أولية و بينة و كلية، و يقر أن هذه الفرضيات (أو"الأصول الموضوعة")، و المصادرات (أ "المسلمات")، و البديهيات (أو "المقدمات المعروفة بنفسها")، لا يمكن التدليل عليها؛ طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 190.

[41] . Perlman et Tyteca, p. 14.

[42] . أفلاطون، أوطيفرون، 7 د. (نقلا عن الإستاذ محمد العمري، بلاغة الحوار: المجال و الحدود، مجلة نقد و فكر، العدد 61، ص. 44.)

[43] . محاورات أفلاطون (أوطيفرون)، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، 1963، ص ص . 30-31

[44] . Olivier Reboul, la rhétorique, p.109.

[45] . Ibid, p. 110.

[46] . نفسه، نفس الصفحة.

[47] . Perlman, l'empire rhétorique, p. 9.

[48] . Traité de l'argumentation, p.109.

[49] . محمد العمري، بلاغة الحوار: المجال و الحدود، مج نقد و فكر، العدد 61، ص ص. 45 . 46.

[50] . محمد سالم ولد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان، و تطوره في البلاغة المعاصرة، مج عالم الفكر، العدد 3، يناير . مارس، 2000، ص. 85.

[51] . محمد العمري، بلاغة الحوار: المجال و الحدود، مج نقد و فكر، العدد 61، ص. 46.

[52] . محمد سالم ولد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان ، مرجع مذكور، ص. 84.

[53] Traité de l'argumentation, p. 99.

[54]. Ibid, p. 50.

[55] . محمد سالم ولد الأمين، **مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوره في البلاغة المعاصرة**، مج عالم الفكر، العدد 3، يناير . مارس، 2000، ص ص. 84 .85.