البلاغة والعمران، نحو نموذج تكاملي

RHETORIC AND URBANIZATION, TOWARDS AN INTEGRATIVE MODEL

الأستاذ الدكتور اليامين بن تومي

Prof. Dr. Ilyamine Tumi

lyamine2050@yahoo.com

ملخص البحث:

إن التجديد مطلب حضاري تتعاضد فيه الحاجة مع اللزوم، وتتخارج فيه المصالح مع المقصود وتتضافر فيه الرؤى الكونية مع المنهج، لكن الذي عليه حال التجديد اليوم ينبئ عن ضعف المطلوب، وعجز الآلة عن استنفاذ الجوهر من الحال؛ لأن البلاغة في تقدير ابن خلدون من حال العمران. والتجديد الذي عليه الدارسون اليوم لا يعدو أن يكون صنفا من الأقسام التالية: إما يراد به الإتيان على غير مثال، وإما يراد به تخريج القديم مخرج الجديد، وإما قراءة القديم بمنهج جديد، وإما إحلال الجديد مكان القديم. ويشعر الدارس هنا بضعف الدعوى لتمكن القطيعة من عضد العبارة المجدد فيها، وكأن التجديد قالب تفرغ فيه المصكوكات من النصوص فيخرجها على حال غير الحال. لقد أصبح التجديد من الممضوغات التي يستهويها البعض في رد المنقولات بدعوى مسايرة الحداثة؛ وذلك لعلل في الأفهام لا خلل في المنقولات لتصبح الحداثة بهذا الاعتبار الآنف حداثة لا روح فيها.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، العمران، نموذج تكاملي

Abstract:

Revival is a civilizational requirement in which the necessity and obligation back each other, as interests interrelates with intentions and universal views joint with the method. However, nowadays, revival at status quo conveys an inefficiency in what is proposed. In addition, the mechanism shows lack of means of making use of the situation as Ibn Khaldun put it in analogous to civilization and urbanization. Therefore, the revival undertaken by contemporary researchers is one these: Aiming to come up with unprecedented model, Endeavor to making the archaic look like the new, Attempt to read the old literature with a new methodology, and Replacing the old by the

new. Therefore, the researcher feels the vulnerability of the case due to deep severance between it and the terms expressing it, as if the revival is nothing but a mold to be filled with forged terms and texts that appear in total new unintended case. Revival has become an escape for those who do not want to adhere to texts claiming that they opt to keep pace with modernization due to an aberration in understanding so that it becomes a spiritless modernization.

Keywords: Rhetoric, construction, Integrative model

البلاغة و ايتيقا النقاش؛ تصور مبدئي: البلاغة والعمران

إن التجديد مطلب حضاري تتعاضد فيه الحاجة مع اللزوم، وتتخارج فيه المصالح مع المقصود وتتضافر فيه الرؤى الكونية مع المنهج، لكن الذي عليه حال التجديد اليوم ينبئ عن ضعف المطلوب، وعجز الآلة عن استنفاذ الجوهر من الحال، لأن البلاغة في تقدير ابن خلدون من حال العمران. والتجديد الذي عليه الدارسون اليوم لا يعدو أن يكون صنفا من الأقسام التالية:

– إما يراد به الإتيان على غير مثال.

– إما يراد به تخريج القديم مخرج الجديد.

–إما قراءة القديم بمنهج جديد.

–إما إحلال الجديد مكان القديم.

ويشعر الدارس هنا بضعف الدعوى لتمكن القطيعة من عضد العبارة المجدد فيها، وكأن التجديد قالب تفرغ فيه المصكوكات من النصوص فيخرجها على حال غير الحال. لقد أصبح التجديد من الممضوغات التي يستهويها البعض في رد المنقولات بدعوى مسايرة الحداثة، وذلك لعلل في الأفهام لا خلل في المنقولات لتصبح الحداثة بهذا الاعتبار الآنف حداثة لا روح فيها.

وعليه فإن حالنا لا يحتاج إلى تجديد وحسب بالقدر الذي نحتاج فيه إلى تثوير من خلال التأسيس لمجال تداولي سليم، تنصهر فيه الحاجة إلى التجديد مع النص المعبر عن القيم الروحانية مع تطويع المنهج أو الإوالية بما يتوافق ومقولات المجال التداولي الإسلامي، وهذا يتطلب منا محيطة المنهج وأقلمته وتَحْمِيمه بروكسيميا •من الدائرة العربية الإسلامية لتصبح دلالة النقلة التي يجري إليها.

La proxémique– البروكسيميا•: هي استعمال الفضاء لأهداف تبليغية ،وفي هذه الحال من الضروري :معرفة المسافة التي يحافظ عليها المتاخطبون فيما بينهم ،لأنها تحدد العلاقة بين المتحدثين نوع العواطف ،التأثير ، الدرجات الاجتماعية ، الطباع ، أنماط السلوك المختلفة . وقد تحدث العالم الأمريكي "إيرفين قوفمان" عن مختلف طقوس التفاعل والتبادل بين الأشخاص، وعن التشفير الاجتماعي الذي يختلف من جماعة إلى اخرى، تحدث عن الفضاء الاجتماعي المحيط، القوانين المتفقة عليها في المحادثة. وقد ترجمت بدوائر القرب، المكانية.

وعليه تنسلك هذه الدراسة لتستبين طرق العرب في تفنن الأساليب وتخريج الجماليات مخرجا تَتَناص فيه البلاغة مع العمران إلى تأويل الأخير تأويلا جماليا، هذا التأويل الذي انبعث في الصحوة الأولى، ضمن منظور تثويري للروحانية الاستخلافية [1]، التي جسدها نبينا محمد . صلى الله عليه و سلم . والتلاحق الدؤوب الذي انسل من المعين الحنفي لفطرة البلاغ الكوني، وهو تلاحق معزز للجبلة البلاغية التي توارثها العرب كابرا عن كابر، و التي اخترقها نسق الوحي الذي قلب الجهاز التبليغي، و رسخ جدالة بلاغية جديدة نفذت إلى قلوب المخاطبين لانصهار الإرادة و الحاجة و توافق الغاية و النص في تركيز المدلول التاريخي للحنفية التوحيدية في بيئة العرب وهي رأس البلاغ .

وبهذا النسق التنويري لنص الوحي تطور الدرس البلاغي.
فهل يمكننا أن نطرح ذلك التساؤل القاعدي عند الفصل بين ما هو ديني وما هو بشري؟ وكيف يمكننا أن نحقق بشرية النص الذي اتسم بالتعالي أي يصبح النص خاضعا للتجربة البشرية، دون أن يفقد خصوصيته البنيوية الملازمة له؟
إلى أي مدى يمكننا ضمن هذا التراكب أن نقطَع تلك المسافة لننظر إلى النص باعتباره البشري من خلال تنسيقه دُنيويا؟ وكيف يمكننا أن نخلص النص ونَفُكَّ الارتباط الملحمي/ الأسطوري للصياغة اللاهوتية للأرض، هذه الأخيرة التي أفقدت الأرض دلالتها البشرية ليتعاظم ضمن مقولات الاستخلاف والحاكمية التي تَشكلت في تصوري موانع ابستيمية ونفسية ضد علمنة الفهم الواقع؟

وما هي جملة الالتباسات المعرفية والمفهومية التي تعاظمت في المشاريع الفكرية وأدَّت إلى ذلك التناحر الناتج عند الجذب الحاصل دوما بين أفقين، أفقا خلفناه وراءنا وأفقنا المعيش؟
لقد ناقشت النظريات المعاصرة مسألة غاية في الدقة، كيف نفهم نصا ما انتمى إلى التاريخ؟ [2]كيف يمكننا تحقيق الفهم الموضوعي للنص لنرسو عند دلالته االنووية، كما يقول السيميائي الفرنسي غريماس؟[3]
إن المسألة تحتاج أن نضبط جهد الباحثين على صعيد واحد،

صعيد التجربة التأسيسية لزمنية الوحي.

- introduction a la communication ; analyse d'une sequence communicative. Tacteurs extralinguistique .la paes de francais wwww.erudit.org/socsoc/v3no1/petat/patitat.htm.

– يوسف وغليسي ، إشكالية المصطلح ؛ في الخطاب النقدي العربي الجديد ،المركز الثقافي العربي .الدار البيضاء بيروت الطبعة الأولى 2008. ص : 260.

[1]– الروحانية الإستخلافية مفهوم أورده المفكر التونسي أبو يعرب المروزقي ويقصد به طرق النهضة التي نستكمل بها مشروع النهضة العربية، الذي ولد مجهضا نتيجة المعوقات التي عوقت مسارها لعدم انضباطه بمسارين هما: الإصلاح الروحاني التي تم تواضعه على شخص ابن تيمية والإصلاح التاريخي الذي مثله في شخص ابن خلدون. أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر المعاصر، دار الفكر: بيروت سورية 2001. ص: 72.

[2]_هذا التساؤل الذي كرره شلا ير ماخر.

[3]_ هذا ما يمكننا تسمته بالتحليل السيميائي حيث يدرس جملة التكرارات المعنمية التي تقف كلها عند معني أولى.

القضية المطروحة تعالج على مستويين؛ **مستوى هيرمينوطيقي ومستوى بنيوي**. فالظاهرة النصية ضمن مشروطيتها النصانية طرحت في الصوغ على أساسين هما التنضيد أي التراكيب وهذه العملية تتم على مستوى الشكل أي العلاقات بين الكلمات، والأنساق و هي الخيط المعنوي الذي يربط بين الكلمات وهو ما يتعلق بمستوى الدلالة، أي أنّ النص يعتبر حدثا كلاميا، والحدث في المفهوم الأرسطي غير قابل للتكرار أو إعادة الإنتاج[4] من الناحية البنيوية، أما من ناحية الفهم فإن الإنتاجية لازمة ضرورية له، فكيف يمكننا فهم هذا النص الذي أصبح تاريخيا حدثا حصل هناك في الماضي؟

يظل الأمر في تصوري يتجاوز (متجاوزا للمعضلة) المعضلة التي طرحها شلاير ماخر لأطرحها ضمن أبعاد تجاوزية أخرى. لنحاول أن نصك المسألة في شكل مساءلة منفتحة وفق تخريج واحد.

1) مسألة النص ومشكلة الشكل. النص/الوحي/الكتاب.
2) مسألة النص وإشكالية الفهم في تمثل التجربة النبوية.
3) مسألة تلقي النص/ إعادة تعديل الوضعية التاريخية للنص من خلال جمهور القراء.

وعليه إذا أردنا أن نفهم وضعية النص/ الوحي علينا أن نفهمه ضمن العلاقات التفاعلية النص/ المحيط الثقافي، النص/النبي، النص/القارئ المعاصر.

وهنا تتلازم ضرورة التخريج، الفهم لا يبدأ هناك بل يحدث هنا، ضمن سياق الفهم الأنطولوجي بالإشكال الآني لمسألة تداولية صرفة،كيف يمكننا أن نحقق تفاعلا مع النص هنا لنحيّن التجربة الروحية في أقصاها الوجداني واللغوي؟

ولعل هذا خلاصة ما آل إليه نصر حامد أبو زيد في كتابه "مفهوم النص" حيث درس النص في حقل الثقافة /التشكل والتشكيل/ حيث لم يدرس النص بدراسة تطور النص في سياق الثقافة، أي أن النص في اكتماله عبارة عن متتالية تاريخية، و هذا الذي أفقد الشرعية العلمية في مدونة الباحث(نصر حامد أبو زيد) التي لم تؤدِّ به إلى استنبات تخريج علمي للموضوع، إلا في الحدود التي جعل فيها النص كائنا زمنيا يمتد في التاريخ من خلال أشكال تطوره في الدلالة، يقول: "يعدّ مفهوم الوحي هو المفهوم المركزي للنص عند ذاته، حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في الكثير من المواضع، وإذا كان ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الإشارة مثل القرآن والذكر والكتاب، فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعا بوضعه دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله".[5]

فالباحث نصر حامد أبو زيد لم يحسم من جهة البناء في التشكل المفهوم للنص القرآني الذي استنبته استنباتا تاريخيا، عطل الوظيفة التاريخية للمفهوم من كونه لا تاريخي أساسا، حيث درس بروكسيمية المفهوم من خلال دوائر القرب

[4] حسين خمري، نظرية النص؛ من بنية المعنى إلى سيمائية الدال.منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم. بيروت / الجزائر. ط1 ص49.

[5] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/ بيروت ط 2. 1994. ص31.

المختلفة، فجعل دلالة الوحي مجرد نمو حالة استخدام لغوي مخصوص في بيئة جاهلية، إلى حالة استخدام لغوي بيئة الإسلام ضمن النسق اللغوي الذي يحاول أن ينتهي به إلى فهم حصيف للنص. وبالتالي فهم "الوحي" لا يكون إلا في ظل دائرة تأويلية، تنطلق من فهم مجالي لمفهوم الوحي إلى دائرة أوسع لفهم التجربة كما كانت في تمثلها الأول. "الفهم إذن عملية دائرية والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه الدائرة"[6] واقتصر الفهم عند شلاير ماخر على نموذج لغوي والآخر سيكولوجي يجنبنا الوقوع في التناقض أو سوء الفهم الذي يفخخ عملية الفهم في أي لحظة.

فالإنجاز المهم لشلاير ماخر يكمن في نظر "غادامير" في جعله للتأويل النفسي إلى جانب التأويل القواعدي، ففهم أي نص يحتاج إلى أورغانون لغوي، وإلى القدرة على النفاد إلى الطبيعة البشرية، وهي القدرة التي تسمح للمؤول بأن يضع نفسه في الإطار الكلي للمؤلف، وكل محله بمعايشته لكل عملياته الذهنية، من أجل إدراك الأصل الباطن لعملية إنتاج عمل ما، أي إعادة تكوينه للفعل الإبداعي[7]، وهذه الخلاصة الإشكالية هي من عممت الجرح الابستيمي في منظور نصر حامد أبو زيد، الذي حاول من داخل هذه المنظومة التأويلية أن يفهم الوحي، الذي لم يكتف بأن علقه لغويا كما ورد في معجم العرب على أنه قائلا "وإذا كان صاحب اللسان يعدد في معاني الوحي، الإلهام والإشارة والإيماء والكتابة والكلام، فإن هذه المعاني كلها يستوعبها معنى الإعلام ويشير كل منها على حدة إلى طريقة من طرق الإعلام"[8] بل جعل الدلالة المفهومية في تشكل فهمٍ للوحي ضمن تراتبية تاريخية لتطور الدلالة، وما الوحي/القرآن إلا تطورا تدارجيا لمفهوم الوحي من جهة اللغة، حيث حاول أن ينفذ إلى البنيان التلازمي للتجربة من خلال سياق ثقافي متكامل.

1 . الوحي هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته.

2 . الوحي لغة؛ هو علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاما؛ رسالة، خفيا سريا.[9]

3 . الثقافة العربية تعرفت على المفهوم في نسق تراتبي في:

أ_الشعر.

ب_الكهانة.

ج_ الإسلام.

وهذا يجعل مفهوم الوحي معلوما من جهة لغوية وأخرى ثقافية، حيث كانت ثقافة رائجة وما التوالد اللغوي إلا استكمالا وتطورا وظيفيا للمخزون الثقافي والعملي للمادة المسماة الوحي، يقول: "لقد كان ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن في العقل العربي وما ارتبط بها من اعتقاد

[6] عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير .دار النهضة العربية .ط1 .2003. ص68.

[7] هشام معافة، التأويلية والنص عند هانس جيورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2010، 45.

[8] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص31.

[9] المرجع نفسه، ص31.

العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها".[10]

وبالتالي فإن العرب نفسيا واجتماعيا جاهزون ليصدقوا دعوى النبوة بحكم التوالد الثقافي وشيوعه، وما النبي في خصوصيته متكلم داخل النسق الثقافي يقول: "لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضا على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنها انصب الاعتراض على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه"[11] ويقول في سياق آخر: "إن العلاقة بين النبوة والكهانة –في التصور العربي–أن كليهما وحي. اتصال بين إنسان وبين كائن آخر ينتمي إلى مرتبة وجودية أخرى. مَلَك في حالة النبي وشيطان في حالة الكاهن" [12]هناك فائدة سنحصلها، أن استنبات الدلالة في الحقل الجاهلي للتداول جعل مفهوم الوحي مفرغا من جهة الإعظام، لكونه تطور في نسق الثقافة، لكون الباحث أهمل دقيقة علمية أنه لا يملك أن ندخل بنيه مفهومية خارج الشكل البنيوي للمفهوم ذاته، تعمل القاعدة اللغوية على إخصاب المفهوم، لكن القراءة التأويلية التي أوقعت "نصر حامد" في سوء الفهم أنه جرد المفهوم عن بيئته التراكبية النصوصية، التي تجعله من جهة اللغة مكينا في العبارة العربية للتلاقح الدلالي، من كونه يحيل على الإخفاء والكتمان والإعلام، لكن لم تكن المقبولية للنص تابعا ثقافيا بقدر ما كانت بمثابة حركة كوبرنيكية في مجتمع الوحي، القلب المفهومي للدلالة حصل في بنية المفهوم ذاته، لأن تحصيل المفهوم الموضوعي يكون إيرادا آليا لمعاني الدلالة اللغوية، بقدر ما يجب أن نفهم الدلالة اللغوية في شكل القطيعة التي خلفتها مع الأشكال المفهومية السابقة لمعنى لغوي آخر. وبالتالي:

. مفهوم الوحي في دلالة الكهانة والشعر يرتبط بالشكل البنيوي للعبارة اللغوية للكهانة والشكل البنيوي للشعر، وعليه فإن تحصيل المعنى اللغوي لا يكون في مستوى الدلالة الحافة للمعنى، وهي لغويا دائما في الشكل الذي يحلل عليه المفهوم، وهنا نكون أمام قضية لم ينتبه إليها نصر حامد أبو زيد، أن العلاقة لم تعد قائمة بين مفهوم وآخر في تطوره داخل الثقافة، وإنما العلاقة في المفهوم الشكلي للشعر، وكلام الكهان والوحي. وهنا نقرر دقيقة منهجية، هل الشكل الذي ترتب عليه الوحي هو امتداد للشكل الذي نجد عليه عبارة الكهان ونجد عليه القصيدة، هذا ما يجعلنا نقرر أن دلالة الوحي مع التجربة النبوية كانت مخالفة مفهوميا وبنيويا لكلا المواضعتين الكهانية والشعرية.

هذا المنعرج الهيرمينوطيقي الذي جعلني أهدم أطروحة نصر حامد أبو زيد نتاج الإهدار المفهومي/ اللغوي/ الذي جعل الوحي يفقد خصوصيته الفينومينولوجية، لكونه ظاهرة على غير مثال غير قابلة للتكرار ولا الامتداد، بمعنى أنها ليست فعلا تاريخيا ولا ثقافيا، **إن الوحي ليس حدثا يتعاقب في التاريخ، ولو كان كذلك لأصابه التطور من جهة التغيير الشكلي لعاملي الإضافة والحذف.**

[10]المرجع نفسه، ص34.

[11] نصر حامد، مفهوم النص، ص34.

[12] المرجع نفسه. ص38.

ولكن هذا ما يقطع به التاريخ نفسه، والذي حصل من جهة الخلل التّأويلي عند نصر حامد أبو زيد وبعض المشتغلين بالدراسة النصوصية للدين، أنهم أهملوا مسألة أنه لا يمكن أن ندرس الوحي/النص لحظة تلقي جبروت الوحي في تلقيه ومدى اختراقه للأشكال الشعرية والسردية التي سبقته؛ لأن النص الذي ليس له تلقٍ ليس له تاريخ فيما يقول روبرت ياوس، و انقلاب المفهوم اللغوي حصل في مدى تمكن الوحي من تشكيل وعي جديد، وليس في امتداد الوعي القديم مع البنى الدلالية للمفهوم في الثقافة، وهذا يجعلنا نفيد أن جنس الكهانة والشعر لم تعد لهما تلك الإغرابية بحكم تأسسهما على نسقي ثقافتين، تؤسسان سلطة ثقافية في المجتمع العربي، وبالتالي فاللغز الذي يجب أن يرتكز عليه فهم الوحي ليس تحيين الدلالة اللغوية التي تجر التباساتها كل مرة، وإنما يجب إدراك العلاقة بين النص والجمهور في إطار سؤال جواب.

إذا أردنا أن نخلص نصر حامد أبو زيد من الالتباس الذي جرّه سؤال: كيف نفهم نصا انتمى إلى التاريخ؟ حيث يستطيع المؤول أن يضع نفسه على قدم المساواة مع المؤلف، وبالتالي يستطيع أن يفهم العمل الأدبي بكيفية أفضل من فهم المؤلف له.[13]رغم تنبه نصر حامد أبو زيد أن تحقيق الفهم الموضوعي، فإنه لا يتم البحث عنه خارج ما كان يسميه شلاير ماخر بالشكل الخارجي والداخلي للنتاج الإبداعي، أو ما كان يسميه "الترابط" أو التسلسل الداخلي "الذي يجعل منه كلا منتظما"[14] وعلى أنه يطالب المؤول بأن ينحل في تجربة المؤلف، إلا أن هذه الفرضية غير متاحة معرفيا، وهو المحذور المعرفي الذي تهاوت في أحضانه أطروحة نصر حامد أبو زيد حين أراد دراسة الوحي في تجربة النبي ومحاولة تمثلها، إذ درس حركة النبوة في خطيتها واتصالها بالحنفية، حيث تمت صياغة الدين الجديد وفق "حاجات المجتمع التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحدا مهم"[15].

ما طرحه الباحث مجرد مصكوكات لغوية تحاول أن تعطي دليلا على أن الثقافة هي من شكلت النص في سياق تاريخي، بدليل أن الباحث يجد أن "النصوص الرديئة هي التي تكتفي بالواقع، أما النصوص الممتازة وإن شكلت من خلال الواقع فالثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه آليا مرآويا بسيطا"[16]إن هذا الحكم المجاني في الثقافة يعبر عن خلل معرفي في فهم الرجل للنص، فمن هو الذي يحدد جودة النصوص في الثقافة، ليس التتابع التاريخي، بل تلقي الجمهور للنص هو الذي يصنع لها تاريخا وليس العكس، لا يمكن للنص أن يكون له تاريخ إلا بتلقيه. وعليه لكي نستكمل البحث علينا أن نطرح مجموعة من التصويرات المنهجية التي تجنبنا سوء الفهم.

– النص/ الوحي: جنس أدبي مع ما يتوافر فيه من ضوابط الحدود، لكنه أرفع من أن يكون شعرا أو نثرا، ولكنه من جهة البيان النصوصي، قرآن شمل على جهة التحديد لمخالفته وتميزه

[13] عبد الكريم شرفي، مقدمة حول إشكالات القراءة والتأويل في النظريات الأدبية الغربية، رسالة ماجيستير، الجزائر، 2001، 2002،ص 21.

[14]المرجع نفسه، ص20.

[15] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 65.

[16]المرجع السابق، ص 69.

عن مختلف الأجناس الأدبية المختلفة، وهذا ما يجعلنا نتلقاه كجنس له خصوصيته التي تميزه عن الأجناس السابقة، وهو يشكل استقلاليته الخاصة وانعزاله عن سياق التاريخ العام، لأنه ليس له ما يعضده في الواجهة الخلفية للشكل الأدبي السابق، أو ضمن الرصيد الثقافي للأجناس الثقافية التي عرفت في منطقة العرب. فلو كان تخصيص الأجناس يقع ضمن ما عرف في الثقافة كما تصور، أو كان حدثا مرهونا بتتاليات سابقة، لفقد النص هنا سمة التفرد، وبالتالي مقولة أن النص القرآني ظاهرة تاريخية وفق تخريج نصر حامد أبو زيد في قوله: "إذا كان الكلام الإلهي فعلا كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال "في العالم" المخلوق المحدث أي التاريخي، والقرآن كذلك ظاهرة تاريخية من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي..."[17] إن هذا القول يجعل الحدوث الكلامي ضمن خطة التاريخ العام، الذي يفقد النص استقلاليته الخاصة، ويجعله كجنس تام على أنقاض التناص الأجناسي الذي حاكى فيه النماذج القلبية، وهنا يفقد النص وعي المشكِّل لأفق تلقيه كنص متفرد، ويطعن في تميزه، وبالتالي يصبح حاملا لوعي زائف نظير المحاكاة المحمولة فيه من جهة القول بالتاريخية.

لم يميز نصر حامد أبو زيد في سياق تناهيه إلى مفهوم النص في أفقه الخاص إلى فرق جوهري بين مفهوم أفق التوقع وأفق الانتظار، حيث كرر أن النص/ الوحي/ القرآن كان استجابة متوقعة لشروط ظرفية لمتطلبات الثقافة العربية، ولم يكسر أو يخيب توقعها، ومسايرة نظرية التلقي يشكل مفهوم أفق الانتظار L'horizon d'attente الدائرة التي يشتغل عليها ياوس في النظرية الجديدة، و استخدم ياوس المفهوم في إدارة بناء تاريخ الأدب.[18]وقد أخذ المفهوم من رصيد فلسفي إبستيمي عن كلٍّ من هوسرل وكارل بوبر، استخدمه الأول ليشير به إلى أفق الزمنية الفينومينولوجية، يقول: "إن المعيش الذي أصبح موضوعا في نظر الأنا والذي سيطر باعتباره منظورا إليه من زاوية معينة يمتلك أفقا يتحدر من الإمكانيات غير المحققة، إن ما يدرك وفق انتباه معين يمتلك أفقا يتكون من واجهة خلفية من اللاانتباه واللااهتمام، تفرض نسبا مختلفة من الوضوح والغموض ومن البروز وعدم البروز"[19]، أما كارل بوبر فقد تحدث عن أفق الانتظار في إطار النظرية العلمية وتجربة الحياة المعيشة، وشرح بوبر كيف أن خيبة الانتظار تتجسد في خطأ الفرضيات والملاحظات، ولعلنا سنكشف مسألة أخرى:

– حين ننظر إلى الوحي/النص على أنه ظاهرة منجزة تتم نصيّتها في تلقيها وليس في لحظة الخلق الأولى، فهذه الأخيرة لا يقاس بها أثر الوحي و لا يتوصل بها إلى تمثل التجربة النبوية، وإنما يتم ذلك من خلال تحيين التجربة المعيشة، و من خلال الكسور المضاعفة التي يحملها نص الوحي في ذاته عن مجتمع الوحي المتناقل في سلسلة التلقيات، تلك التحيينات الممكنة هي التي تجعل النص دائما في حالة الاندهاش والإثارة، والإثارة هي من تصنع فارق الهزّ والشدة

[17]نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص75.

[18] أحمد بوحسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، ص30.

[19] عبد الكريم شرفي، المرجع السابق. ص120.

والتوتر في نفسية المتلقي لتعيد إليه الشحنة العاطفية الأولى كما عاشها مجتمع التجربة، وهنا لم يخيب الوحي/النص انتظارا، لأن الانتظار هو كل معلوم من جهة المعنى، وإنما يكسر توقعا، والتوقع ما كان على جهة الإخفاء والمفاجأة، وبالتالي فإن النص/الوحي يشكل تجربة جمالية على غير مثال، التجربة السابقة التي شكلت معيارا أو قاعدة في المجتمع الجاهلي، وعليه فأفق التوقع يجعلنا أمام:

– شكل أدبي جديد نتيجة انزياحه عن أفق الانتظار المعهود، وهذا يعني أن النص/الوحي عطل التجربة السابقة، وتجاوزها من جهة الشكل والتجربة.

لم يحدثنا المنشغلون بالخطاب الديني عن هذه الفائدة وضاعوا في المصكوكات اللغوية التي شكلت حاكمية للعقل العربي، وعليه يدعونا ياوس إلى أن نتخلى عن وهم التاريخانية التي تعتقد أنها قادرة حتى على إعادة بناء ووصف الأفق الماضي كما كان بالفعل.[20]

إذًا فهم الوحي يكون تقريرا:

– فهم الأشكال الأدبية السابقة (الشعر/الكهانة).

– فهم الشكل الأدبي الجديد/ الوحي.

– الفرق بين الوحي واللغة المعيارية كالشعر والكهانة.

وهنا وأمام هذا الرصيد الثقافي لدال الوحي نكون كقراء مستلبين من تتالياته ومتواضعين في سياقنا . في سياق تجربتنا القرائية.

وعليه تتغير الحركة لتصبح قارئا/نصا، ولا يكون بناء معنى الوحي خارج تجربتنا المعيشة، بمعنى أن قراءة الوحي وإعادة تمثل تجربته يكون متمثلا في وعي القارئ، وهنا فقط يمكن بناء المعنى من خلال مشاركة القارئ، وتبقى هذه "العملية مشروطة بالاستعدادات الفردية لدى القارئ والشفرة السوسيوثقافية التي يخضع لها. وهذه العوامل هي التي توجه في كل مرة عملية الانتقاء التي يقوم بها القارئ والتي تمنح المعنى شكله المتجانس."[21]

وعليه فالقدرة التواصلية المحمولة في النص، تجعل القارئ دائما يتحرك في عملية بناء المعنى، فالقارئ يعمل على تأثيثه من خلال تعبئة الفراغات، ويكون هذا بالحوارية بين النص ومحيط القارئ الخارجي والقارئ ذاته.

إن نفيي لفكرة الرصيد أو السجل النصي ضرورة ابستيمولوجية وموضوع مُفارقي لكل من كابد جرح النص/الوحي الذي حاول أن يعاصَر غيره، فتطلب منه أولا أن يعاصر ذاته. إن غالب ما اشتغل به الباحثون ليس حديث النص عن ذاته بل حديث المرويات، وبالتالي أغرقوا قراءاتهم في المتخيل عن النص.

فالخلل الذي ترتب في مدونة نصر حامد أبو زيد، أنه وضع أفق الوحي في أفق الثقافة البشرية، والتجاوز المطلوب أن نضع أفق الوحي في إطار أفق الوحي السابق، وإطار أفق تجربتنا المعيشة.

[20] عبد الكريم شرفي، المرجع السابق ص134.

[21] عبد الكريم شرفي، نفسه.ص146.

والتجربة المعيشة على وجهين:
تجربة داخل النص.

تجربة في سياق المحيط الخاص بالقارئ.

متى حصل التلازم بين التجربتين كانت القراءة منتجة، ومتى تخالفت التجربتين كانت إما تغليبية أو استعلائية؛ إما تغليبية لتجربة النص، وهنا تتجلى الحاكمية في أبشع صورة، ومتى كانت استعلائية خرج النص عن طوره وأصبح مجرد أرشيف يقوم بتسلية القارئ. وعليه فالمطلوب أن نؤسس كليا لمفهوم التجربة من خلال استعادة تجربة النص، وذلك بإنضاج تجربتنا المعيشة لتجاوز أطروحاتها ومهلكاتها.

ولازال هذا الدرس يتحرك نتيجة المحفز الذي ينبعث من الوحي لتجديد النظر إلى القضايا، ولتحقيق المصلحة والنفع المتلازمين مع قيام الناس بمصالحهم وفق الرؤية الشريعية التي تفرضها الرؤية البلاغية المضبوطة لما يخفيه النص من أسرار التناسب المكاني والزماني.

وعليه ونتيجة لارتكاس في أفهامنا من لحظة سكون العرب على موروثاتهم وقصورهم على قوالب جامدة نتيجة تعطيل الحراك الجدلي، لزمت البلاغة العربية قواعدها فيما يشبه البنية الدوغمائية [22]، التي أغلقت الدرس البلاغي على النموذج المدرسي- السكولائي- الذي ذم كل محاولة تجديد وعزل البلاغة عن سيرورتها التاريخية من لحظة توقف الاجتهاد، بما هو مقولة تاريخية تعمل على تلازم الحاجة العمرانية للنقاش و الحجاج و المناظرة مع الحاجة العقلية للتجديد الكلي لأن المطلب هو التجديد الكلي لا التجزيء المبتور و لعل هذه الحال هي التي عبر عنها سعد مصلوح قائلا :"فأما البلاغة العربية فمنذ حدّد الإمام العظيم أبو يعقوب يوسف ابن محمد بن علي السكاكي رسومها و راتب علومها أفضت بها الحال إلى مضيق لا تكاد تلتمس لها منه مخرجا وحين رأي بعض المجتهدين أن الداء أعضل، و الشفا قد عز وجدنا من بينهم فريقا قد أخلد إلى الأرض و استمسك بالحطام و الهشيم، و فريقا نال منه اليأس فراح يدعو إلى قتل المريض وتغييبه تحت أطباق الثرى، بين عبرات الرحمة وزفرات الإشفاق، أليس ذلك هو عين ما يسمونه في زهو زائف و استعلاء غير مستحب "الانقطاع المعرفي "... إذن: فالسؤال كيف نحدث في هذا النفق المظلم فرجة، تنطلق من خلالها البلاغة المدرسية من ضيق الظرف التاريخي المحدود إلى سعة العصر ..."[23]

– البنية الدوغمائية: يقصد بها أركون :" عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر "

[22]–محمد أركون، الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء الطبعة الثانية 1996.ص: 5.

[23]– سعد عبد العزيز مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت الطبعة 1 20003. ص: 8.9.

إن محرك التجديد – في اعتقادي – ليس محصورا في استيراد المصطلح أو النظرية، ذلك تعوير للمسألة وإفراغ لها وإنما التجديد ينشغل أساسا بإعادة خلق فضاء عمومي أو تحريك الممكنات الثقافية الكامنة في المجتمع فيما يقول –بيار بورديو – هذا:" الفضاء مبني constructعلى شكل نموذج يمثل كونا نهائيا من الممكنات الثقافية؛ إشكاليات كبرى، مرجعيات ثقافية، خطابات وأطروحات ومذاهب، مناهج، أعلام تم الاعتراف بهم كمنارات للفكر والعلم والفن والأدب ". وعليه فالتجديد مرتبط بالفضاء العمومي والممثلون لهذا الفضاء: أدباء، مؤرخون وعلماء دين، سياسيون. والتفاعل الحاصل بينهم من خلال أدبيات النقاش.

و تأسيسا عليه يُلزمنا الأمر مراعاة لـ:"مفهوم البلاغي لاستنباط الحال العمراني" [24]، فموضوع البلاغة :" حسب القزويني هو العلاقة القائمة بين الكلام ومقتضى الحال و إذا أسلمنا بأن ؛

أ . الكلام في عرف القدامى هو التركيب التام الذي يحقق عملا لغويا،

ب . مقتضى الحال هو الاعتبارات التي تدعو المتكلم إلى صوغ كلامه على صورة تركيبية ما،

ج . المطابقة هي العلاقة الرابطة بين أ وب، لا تعني المطابقة المنطقية القائمة على الصدق رغم احتمالها له بل تعنى الاشتمال ". وقد يجري الحال البلاغي على الحال العمراني وهو الغالب في الحال كلما ضعف العمران ضعفت طرق التبليغ لميل العمران الهشّ إلى العنف المغلق لدائرة الحوار.

و هو الميزان التقديري الذي تتوالد فيه الخطابات من خلال التأسيس لايطيقا النقاش، أو لحوار اجتماعي فالحوار :" خطاب أو تخاطب من أجل الإقناع بقضية أو فعل، و بعبارة أدق الحوار هو : كل خطاب يتوخي تجاوب متلق معين، و يأخذ رده بعين الاعتبار من أجل تكوين موقف في نقطة غير معينة سلفا بين المتحاورين قريبة من هذا الطرف أو ذاك، أو في منتصف الطريق بينهما "[25]، و هذا يتطلب خلق فضاء من الحرية، فالحرية أس التجديد البلاغي على أن تعبر كل نحلة أو ملة عن حاجتها، مما يحصل معه التدافع الحجاجي :" تكاد كلمة الحوار اليوم مع امتداد القيم الديموقراطية وحقوق الإنسان تجسد معنى النضالي " [26].

فلو تأملنا تقوم النص البلاغي العربي لوجدناه استقام في جو من الحرية من خلال تَوطُّن مجتمع التواصل، الدعوى هنا تقارب العقل التواصلي المحرك للجهاز التخاطبي الباني للنقاش والحجاج والجدال على اعتبار أن معضلة الراهن يمثلها ضعف العقل في تحصيل التحاجج لخلق فضاء تتزاحم فيه العبارة

[24]– محمد الصغير بناني، البلاغة والعمران عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، ديوان المطبوعات الجامعية. ط1 1996 الجزائر. ص: 30.

[25]– محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف؛ كشف أساليب الإعنات والمغالطة مساهمة في تخليق الخطاب. افريقيا الشرق 2002.المغرب. ص: 9.

[26]– المرجع نفسه. ص: 9.

البانية للتعارف من خلال خلخلة وزحزحة النقاشات المتراكمة في المجتمع، للقيام على التكلس الذي أصاب الوعي الجمعي لقيمة البلاغة. فهي في المحصول: ‘‘الانتهاء إلى الغاية "[27]، فيما يقول الجاحظ.

على البلاغة أن تنخرط في الفعل الاجتماعي لخلق فضاء تسود فيه قيم التسامح والتواصل، أن نتجاوز المفهوم المدرسي للبلاغة، إننا نريد أن نتجاوز الجزئي الناظر إلى جمالية النص؛ إلى الترقيش والتزيين النصي، إلى الكلي الباني لجمالية العمران لأن الغاية هي الكلي المشروعي من خلال:

استنهاض مجتمع الحوار.
خلق أدبيات للنقاش.
فتح الفضاء العمومي على الحجاج.
التأسيس لعقل تواصلي يتثب التسامح بما هو قيمة للتعارف الراكن ابتداء إلى الاعتراف

على البلاغة أن تنخرط في معضلات الراهن وإشكاليات العصر لا أن تبقي كائنا مفهوميا وذلك بحصول القلب في الجهاز الحامل لقيم التفاعل البلاغي و الاقناعي بين المتلفظين الاجتماعيين أي التأسيس لما أسماه هابرماس بالفعل الاجتماعي التواصلي الملحق بالرؤية الجمالية البانية لمجتمع التعايش فالتخاطب بما هو إقناع :" يجعل الآخرين يشاركوننا آراءنا وطريقة تفكيرنا في شيء ما، وكذلك إيصال عواطفنا الخاصة إليهم، و جماع القول أن نجعلهم يتعاطفون معنا، و يجب أن نصل إلى هذه النتيجة بغرس أفكارنا في أذهانهم بواسطة الكلمات، و ذلك بقوة تجعل أفكارهم الخاصة تنصرف اتجاهها الأولي التي ستقودها في مسارها " [28].

لقد تقلبت الأمة العربية بين عدد من الأنساق كانت عضد ثقافتها، حيث كان الشعر هو المهيمن عليها، تتخاصم به وبه تذب عن أنسابها وأحسابها، كان متبلغهم الذي ليس لهم ما يوافيه:" فلقد كان الشعر أهم عنصر في بنية مجتمعهم الثقافية ونمط التعبير الذي شغلهم عن التفكير في أنماط أخرى، فلقد كان كما يقول ابن سلام الجمحي " علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه " [29]

بل لقد كان مُتَقوَّم فصاحتهم وتفوقهم، حفظ الشعر طرق تبلغهم بالمعاني وتلاسنهم بالصور، لذلك جاز لهم ما لم يجز لغيرهم بل لم يكن الشعر طريق بلاغهم إلى المعاني فقط فلقد كان بيتا تساكنوا فيه، عبارة شعرية حفظت ثقافتهم فكان تبالغهم من جنس باديتهم، فحينما قال: "أرسطو عن الشعر أنه كان أكثر فلسفة من التاريخ، لم يكن يعرف الشعر العربي و لم يكن يعرف أننا أمة تختزن وجودها النفسي و

[27]– محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلا البيان والتبيين، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1994.ص: 219. والبلاغة عنده من بلغت الغاية إذا انتهيت إليها وبلغتها غيري ومبلغ الشيء منتهاه والمبالغة في الشيء الانتهاء إلى غايته، فسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه.

[28]– محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي؛ مدخل نظري وتطبيقي لدراسة البلاغة العربية، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية 2002المغرب ص: 13.

[29]– حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية. ص :24.

الذهني في داخل القصيدة و العربي الذي كان يعيش في بيت الشعر، ولذا كانوا يقولون بيت القصيدة قاصدين لب القول و خلاصة الخلاصة ". [30]

فلقد قام الشعر في منظومة الصحراء حاملا ثقافيا مهما معبرا عن قيمهم و صورهم ومعانيهم التي لم تكن غريبة عنهم لذلك كان التقدير البلاغي يرجع أساسا إلى همة التذوق المنبعث من صفاء السليقة و عفة الجبلة، و لم تكن البلاغة قائمة في سماء الخصومة الشعرية بأبوابها بل كانت تصرف على التقدير و الفحولة، و الدال على أن البليغ فيهم كان له جلال مرتبط بمكانة الشعر أنهم :" لقبوا شعرائهم ألقابا تدل على مدى إحسانهم في رأيهم مثل المهلهل و المرقش و المثقب و المنخل و المتنخل و الأفوه و النابغة و كأنما كان هناك ذوق عام دفع الشعراء ومن ورائهم من الخطباء إلى تحبير كلامهم وتجويده ومما لا شك فيه أن أسواقهم الكبيرة هي التي عملت على نشأة هذا الذوق "[31]

إن حصافتهم خَرَّجَت الرَّقش البلاغي عندهم مخرج البادية بما تحيل عليه من السلاسة والوضوح والبساطة

و لما كان القرآن، انصرف الناس إليه، على اعتبار أنه اخترق نظام الثقافة عندهم متحديا، فكان أمكن في النفوس و أحق بالإتباع فمال اعتقادهم في الشعر و رسخت حناجرهم بالتلاوة، لما فيها من مزية التهذيب و عمق البلاغ و فتح الآفاق فكانت الفتوح الجغرافية نظير الفتوح البلاغية و توسع العمران وكثرت الملل و المحل و انفتح النقاش وتوسعت المناظرة وتثبتت حكم الإعجاز وصار النص محور الثقافة ودائرتها و بدأ التفكير البلاغي في التَّهَدْهُدِ على مستويين :" ما تعلق بقضية الإعجاز و تأويل بعض المعتزلة لذلك وما نشأ عن من ردود فعل تواصلت إلى وقت متأخر جدا إلى العصر الحديث، وما أضطر إليه المعتزلة من تأويل الكثير من الآيات التي يتنافى ظاهرها مع أصولهم العقائدية خاصة مبدأ التوحيد فحملوا هذه النصوص على المجاز و أصبح هذا المظهر اللغوي الموضوعي دعامة لمبادئهم مما جعلهم يهتمون به و يفيضون في شرحه " .

إن التواصل والتزاحم الفكري بين الفرق الكلامية هو منْ أَنْضَجَ الدرس البلاغي وصيَّره صناعة على ما نشاهد اليوم من أبواب ومباحث، ناهيك عن تقليب النظر في النص وتخريج مكامن الجمال فيه، إن البحث ها هنا عن طرق وسبل لتثوير البلاغة وتصييرها عملة تخاطب الناس.

إن البلاغة العربية صارت متكلسة وغريبة بين قوما اشتهروا بالفصاحة فماهي أسباب ضعف البلاغة بيننا؟ :

البعد التعليمي الذي أغلق الدرس البلاغي.
البعد عن العالم المعيش في أن تصبح البلاغة في طرقات الناس تتوق بزمانهم. ما يعني انتفاء البعد التداولي للبلاغة.

---

[30]– حسن البنا عز الدين، الشعرية و الثقافة؛ مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، المركز الثقافي العربي المغرب لبنان ط1 2003.ص :9 .

[31]– شوقي ضيف، البلاغة تطور و تاريخ، دار المعارف، ط12. ص: 10.

انشغال الناس بغير القرآن مركزا محرضا لتدافعهم البلاغي للاستخلاف الروحاني الذي يتساكن داخل العبارة، من خلال تناسب الكتاب مع المستجدات.

ولإعادة قوة البلاغة إلى عهدها علينا بداية من بناء نموذج بلاغي يتوافق والمدينة بإعادة ترتيب المسطح المحايث الذي تتساكن فيه البلاغة بمراعاة الحال الجديدة التي أصبح فيها الإنسان العربي.

إننا نعيش عالما مختلفا متغيرا مختلفا، أصبحت الصور فيه تصنع الرأي العام من خلال آليات بلاغ جديدة أطلق عليها اسم الوسائط الأثيرية، إننا نحيا في عالم استعاري شديد الحساسية :" فالاستعارة ليست آلية لغوية تستعمل فقط للتجميل المجازي للغة المباشرة الصريحة، إنها ليست طلاءً أسلوبيا اختياريا بل إنها طريقة جوهرية و أساسية وبنينة الأنساق التصورية، إنها آلية أساسية لترميز المعرفة و بناء سننها إنها جزء من خطابنا اليومي و البنية الاستعارية التي ترتكز عليها تصوراتنا المألوفة و العادية تشير إلى أن الاستعارة ظاهرة منتشرة جدا إلى درجة أنه يصعب رؤيتها و الانتباه إليها.. و هذا الأمر يظهر في لغتنا اليومية ولكن أثره الأساس يتجلى في الاستدلال العادي في بناء الحجج ...".[32].

إن الدعوة إلى التجديد ليست إهمالا للبلاغة التقليدية بل هي إعادة تثوير لبعض أنماطها الداخلية مثل المناظرة والحجاج المتناسبين مع ترتيب العقل التواصلي الذي يمكن أن تمثله الألاعيب البلاغية من تحقيق التجربة التواصلية التي هي غاية الفعل البلاغي بانتهاء المعنى إلى ذهن السامع والتوصل في عمومه عند هابرماس يعني:

". نشاط عملية التواصل من خلال اللغة التي يتم بوسطتها بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجي وبين الذوات الأخرى وعن طريق اللغة يتم الوصول إلى نوع من التفاهم.

التجربة التواصلية هدفها الوصول إلى اتفاق بين الذوات المشاركة في التفاعل.

النشاط التواصلي أو العلمية التواصلية لا بد لها من ديموقراطية الحوار.

أن يتاح لكل مشارك في التواصل الفرصة في الدفاع عن رأيه دون سيطرة سلطة ما".[33]

" لا يقوم الفعل التواصلي على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة فقط، وإنما بفعل التأويل لما يحدث ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية وبالتالي فإن الفعل التواصلي يساهم في بناء العالم الاجتماعي المعاش[34].

73-جورج لا يكوف، حرب الخليج والاستعارات التي تقتل. ترجمة: عبد المجيد جحفة وعبد الاله سليم. دار توبقال للنشر ط1 2005 المغرب . ص :.

[33] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجن هابرماس الأخلاق والتواصل دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. 20009 . ص :150.

[34]- الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة؛ نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 2005.ص :210

إن مثل هذه الدعوة تعد بحق طريقا مليئا بالمصاعب النظرية، ذلك أن البحث البلاغي قد واجه كثيرا من التنظيرات التي لم تنفذ إلى عمق الإشكال المحاط بالبلاغة العربية التي تأخذ في التهاوي نتيجة عدم خلق جو مطابق للجو العام للمراحل الأولى من أجل استنهاض المشروع البلاغي ضمن محيط مغايرا لذلك، يعد المحيط مقولة مهمة في التداولية المعاصرة:" إن التداولية تنطلق من هدف أساسي هو استثمار الممكن و المتاح من الآليات لتوصيل رسالة معينة وجعل المعنى بها يعيها ويتحرك في إطار إنجازها و لعل ما يدفع بعض التداولين المعاصرين إلى تعريف البلاغة بأنها فن الوصول إلى تعديل موقف المستمع أو القارئ؛ لأن البلاغة في نظر هؤلاء نظام له بنية من الأشكال التصورية و اللغوية يصلح لإحداث التأثير الذي ينشده المتكلم في موقف محدد " [35].فالتداولية كما أقرها ليتش تداولية "في صميمها إذ أنها ممارسة الاتصال بين المتكلم و السامع بحيث يحلان إشكالية علاقتهما مستخدمين وسائل محدد للتأثير على بعضهما "[36].إن الخلل الأساس الذي يرزح تحته الدرس البلاغي، إنما يبرر أساسا الوضع الإشكالي للعمران البشري عند العرب وعدم تجانس الوضع البلاغي مع الرؤية الكلية للعمران من كونه لم يتجاوز المأزق البدوي علينا انتهاء تأسيس مجتمع المدينة بلاغيا بما فيه من اختلاف .و بهذه السمات العامة التي تم تحديدها يمكن في تصوري أن يشهد الدرس البلاغي دفعا من خلال :

التأسيس للفضاء العمومي.

دفع الممكنات الثقافية من الملل والنحل إلى التحاج.
تأسيس عقل تواصلي يعقد العلاقة البينية بين الذوات المتخاطبة.

إشاعة ديموقراطية الحوار.

إن التجديد الذي أطلبه كل متكامل، يراعي سلم الوضع النقدي الذي أراه ضروريا، والذي سأبين فيه في كتابي الثاني الخاص بالبدائل المنهجية لوازمها وخطواتها المنهجية عن الضرورات القصوى في الحاجة لتقديم البديل النقدي المتكامل. هذا البديل الذي ينطلق أساسا من إعادة تأمل المدخل الجمالي للثقافة العربية؛ أي إصلاح العقل من خلال إصلاح ملكة الذوق ذاتها.
تأسيسية لعصر تدوين جديد، يأخذ فيها مفهوم النقد تحولا جديدا.

References

Yusuf Waghlys,*Ishkaaliyatil mustalah;fil khitaab naqdil arabiyal jadid*, Almarkaz thakafiil arabiya.Dar baidhwaii Beirut 1st edition (2008).

[1] Abu Nur Hammady Abu Nur Hassan, *Yurjun Haabarmaas Alakhlaaq watawaasul* Dar tanwir liltibaa'at wanashr watauzzi'I .(2009).

George Laayakuf, *Harubul khalij walastaaratlati* taqtul tarjumat:Abdulmajid

[35]–محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة .دار الكتاب الجديد المتحدةط1 2008. ص :175

77–المرجع نفسه. ص :176

-Muhammad Alumary , *Daairatil hiwaary wamuzaalaqal anfu ; kashfu*l *Asalibul iinat walmughaallatwa musaahamat fi takhliikil khitwab Afrikya sharki* (2002) Almaghrib

-Muhammad Alumary, *balaaghatil khitabil iqnaai ;madkhal nadhwary watatbiiqy lidiraasatil balaagh* Afrikya sharki,2nd edition (2002) Almaghrib.

-Nasru Hamid Abuzayd , anas, Saltat, *Alhaqiiqat,Alfikridiin baina iradatil ma'arifa wa iraadat hamiinat,* Almarkaz thaqafiil arabi, Beirut Darul Baidhwaa,2sww ,1997.

-Nasr Hamid Abuzayd , Mafhum Nas; *Diraasat fi Uluumulquraan.Almarkaz thaqaafil arabii,* Darul baidhwaa/ Beirut 1st edition,(1994) .

Abu Yuarab Marzuk *Shurut Nahdhwatil Arab wal muslimiin* ,Darul Fikril Muaswir , Darul Fikri : Beirut Suriyat 2001.-

-Hassan Albanna Izu ddin *, Shi'iriya wa thaqaafat:Mafhuumul wail kitaabi wa malaamah fi shi'iril arabil qadiim.*Almarkaz thaqaafi arabiyal maghrib lebnan T 1 2003.

-Saeed Abdul Aziz Masluuh , *fi balaaghatil arabiya wal usuuliyaat lisaaniyat aafaqa jadiidat,* Majlis nashril ilmi Jamiat Kuwait 1st edition (2003).

-Shukri Almabkhuti, *Alistidlaalil balaghi,* Darul maarifatul manshuura wakliatul adab.1st edition.,(2006).

Jahfat wa Abdiilalahu Saliim .Dar Tubqaal linashr 1st edition (2005) Almaghrib.

Hussein Khamrii Nadhriy,*Min bin yatil ma'anii ilaa simmaiyat adaala* , manshuuratil ikhtilaaf wa dar larabiyal ulu, Beirut/jazaair.1st edition.

Hamadi Samudy, *Atfkiir albalaaghiya indal arab Asasahu watatwiiri ilal qarne assadisa* , Manshuuratil jamaati Tunis.

Shaufy Dhaif, *Albalaaghat tatwir wa taarikh* , Daral ma'aaruf, T12.

Aadala mustafaa,*Madkhala ilaal hairaminutwiqa* ;*nadhariyat ta'awil mina aflatun ilaaghadaamir* ,darul nahdhat arabiyat 1st edition (2003)

Abdi salaam Hiamara*, Fi Susiilujiyal khitwab "mina S*usiilujiyal khitwab ila susiilujiyal fi'al.shabakat il arabiya abhaath wanashir ,1st edition (2008) page 361.

Abdilakarim Sharif, Muqadimat *Haula ishakaalaatil qiraat wataa'awilfi nadhaariyaat adabiyal gharbiya risaala*t maajistera, Ajazaaira,(2001,2002.)

-Muhammad Saghiir Binaany , *Albalaghat walumraan inda ibn Khaldun* , diwaanil matbuaatil jaamiat.T1 1996 Aljazaair.

-Muhammad Abdul Saghiir Binaani , *Annadhariyat lisaaaniya Walbalaaghiyat waladabiyat indal khaatib min khalaal bayaan watabyiin* , Diwaanil matbuuaatil jamiiyatil Jazaair (1994).

- Muhammad Arkun , *Alfikril islaamii, Qiraatul ilmiyah,* Almarkaz thaqaafil arabiya, Beirut Darul baidhwaa 2nd edition (1996).

- Hisham Muaaqat, *Atta'awilat wanaswi inda* Hashim George Ghaadamir,Darul arabiyalil uluum nashiruuna,Manshuuratil ikhtilaf , Beirut, Ajazair 1st edition (2010).

Azawawi Bighuruh, *Alfalsafat wa lughat ;naqdil mun'ataf lughawi fi falsafatil muaswirat* , Darul taliiat Beirut 1st edition. (2005) page: 210.

Muhammad Slim Muhammad *Alamin talibat , Alhujaja fi balaaghatil muaswira*t. Darul kitaaba lkitaabul jadiidil mutahadat, 1ST edition. (2008).

- ÷Introduction a la communication; analyse d'une sequence communicative. Tacteurs extralinguistique .la paes de francais wwww.erudit.org/socsoc/v3no1/petat/patitat .htm.