



مجلة التربية للعلوم الإنسانية

مجلة علمية فصلية محكمة، تصدر عن كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة الموصل



حجاجة المجاز السّاخر في كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

لعبدالرحمن الكواكبي

علي عبد علي محمود¹ آ زاد حسان حيدر شيخو²

جامعة الموصل / كلية التربية للعلوم الإنسانية / الموصل - العراق^{1, 2}

ملخص	معلومات الارشفة
الخطاب الحجاجي في الأدب لا يقتصر على عرض الأفكار، بل يُبنى على آليات بلاغية تُحدث أثراً تيقينياً في المُتلقي، ودراسة المجاز السّاخر في كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبدالرحمن الكواكبي تتيح فهماً عميقاً لكيفية بناء هذا الأثر، فالكواكبي يُوظفُ المجاز السّاخر بوصفه مدخلاً حجاجياً يكشف الزيف الكامن في صور الاستبداد الظاهرة في ضوء استعاراتٍ ساخرة تبني توازياً تهكمياً بين القيم الزائفة والنتائج المُدمّرة، ليشغل على زعزعة مشروعية الاستبداد في ذهن المُتلقي، ولما كان المجاز السّاخر بطبيعته يقوم على عدم مُلاءمة ظاهر العبارة لسياقها العميق، فقد نجح الكواكبي بتوظيف هذه الخاصية لبناء خطاب يدفع المُتلقي إلى إدراك حقيقة الاستبداد وسلبياته المُتعلّلة، وقد سعى هذا البحث إلى إبراز فاعلية المجاز السّاخر بوصفه استراتيجية تُقاوم الاستبداد وبناء وعي نقدي يُفضي إلى تغيير مفهوم النص أو التعبير	تاريخ الاستلام : 2025/6/12 تاريخ المراجعة : 2025/7/9 تاريخ القبول : 2025/7/15 تاريخ النشر : 2026/7/25 الكلمات المفتاحية : السخرية , المجاز السّاخر , الحجاج , الانفصال الحجاجي معلومات الاتصال علي عبد علي Ali.22ehp212@student.uomosul.edu.iq

DOI: *****, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.

This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Journal of Education for Humanities

A peer-reviewed quarterly scientific journal issued by College of Education for Humanities / University of Mosul



The Argumentative Function of Metonymical Trope in The Nature of Despotism and the Fatalism of Enslavement by Abd al-Rahman al-kawakibi

Ali Abd Ali Mahmoud ¹

Azad Hassan Haydar Sheikho ²

University of Mosul / College of Education for Humanities / Mosul - Iraq ^{1,2}

Article information

Received : 12/6/2025

Revised 9/7/2022

Accepted : 15/7/2025

Published 25/7/2026

Keywords:

irony , ironic metaphor ,
argumentation ,
argumentative dissociation

Correspondence:

Ali Abd Ali

Ali.22ehp212@student.uomosul.edu.iq

Abstract

argumentative discourse in political literature does not merely present ideas but relies on rhetorical mechanisms to produce a cognitive certainty in the audience, the study of ironic metaphor in The Characteristics of Despotism and the Deathbeds of Enslavement by Abd al-Rahman al-Kawakibi offers deep insight into how such certainty is constructed. Kawakibi employs ironic metaphor as an argumentative tool that creates dissociation between appearance and reality, exposing the falsity of the outward image of despotism. Through extended, ironic, and metonymical metaphors, the discourse establishes a satirical parallel between false values and destructive outcomes, destabilizing the perceived legitimacy of tyranny. Since ironic metaphor inherently relies on a mismatch between the surface of expression and its deeper context, Kawakibi effectively harnesses this feature to build a discourse of cognitive certainty that compels readers to perceive the true nature and pervasive harms of despotism. This research highlights the critical role of ironic metaphor-not as mere stylistic ornamentation, but as a strategic mechanism in resisting tyranny and fostering a critical awareness that paves the way for change

DOI: *****,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.

This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

المُقَدِّمة:

يُعدّ الخطاب الإصلاحيّ في الفكر العربيّ الحديث من أبرز صور المُقاومة الثقافيّة للاستبداد، وقد لجأ الكواكبي بوصفه عالماً من أعلام هذا الفكر إلى أدوات بلاغيّة حجاجيّة تستبطن النقد وتكشف زيف البنية السّلطويّة بتعبيرٍ غير مُباشرٍ، ومن بين هذه الأدوات يبرزُ المجاز السّاخر بوصفه تقنيّة بلاغيّة فعّالة وآليّة حجاجيّة إقناعيّة وتيقينيّة تكشف الانفصال بين الظّاهر المُخدع والواقع المُؤلم .

يقوم هذا البحثُ على مبحثين، الأوّل منهما يُمثّل الجانب النظري، نتناولُ فيه مفهوم المجاز وأنواعه والمجاز السّاخر واشتغاله حجاجيّاً، أمّا المبحث الثاني فننتاولُ فيه تحليلَ نماذج من المجازات السّاخرة، وتكفيك بنائها الحجاجي في ضوء نظريّة الحجاج كما صاغها شايم بيرلمان، ولا سيما فيما يتعلّق بحجّة الانفصال الحجاجي؛ إذ يُعدّ المجاز السّاخر أبرز آليّاته الإقناعيّة؛ لما فيه من زعزعة للسياق الظّاهري وتوليد لمعانٍ مُضادة من داخل التعبير نفسه .

يُعالجُ البحثُ أثرَ المجاز السّاخر في تكوين وعي نقديّ وفي زعزعة المشروعيّة الزّائفة التي تتبنّاها الخطابات السّلطويّة بوساطة استعاراتٍ تهكّميّة ومجازاتٍ مُرسلة تتدرّج في سُخريّتها بين الهُزء والتّهكّم .

لقد اعتمدَ البحثُ المنهجَ الحجاجيّ التحليليّ القائم على قراءة النّصوص قراءةً تفسيريّة تتقاطع فيها البلاغة بالسياق الحواريّ، مع التّركيز على علاقة اللغة بالفعل الإقناعيّ المُؤثّر .

المبحث الأوّل: الجانب النظري

يتمحور المجاز في الفكر البلاغيّ في إيراد الكلمة المُستعملة في غير ما وُضِعَتْ له في اصطلاح التّخاطب على وجه يصحُّ مع قرينة عدم إرادته (البرقوقي، 1350هـ، 294)، (البابرتي، 1983، 547)، أو هو ما أفاد معنى غير مُصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التّخاطب لعلاقة بين الأوّل والثاني (العلوي، 1423هـ، 36/1)، بمعنى أنّه فرع عن الحقيقة التي تُمثّل الكلمة المُستعملة فيما وُضِعَتْ له في اصطلاح التّخاطب (عبدالمطلب، 1997، 160)، فيقوم على إعدام الحقيقة بتحوّلها إلى بنية طارئة هي المجاز (عبدالمطلب، 1997، 160، وبهذا المعنى نرى أنّ الخطاب المجازي خطاب يُبنى على تحويل دلاليّ يعكس انزياحاً عن المعنى المألوف لتحقيق وظيفة جماليّة، بلاغيّة أو حجاجيّة .

يُقسّمُ المُختصّون المجاز إلى قسمين: لُغويّ وعقليّ، فالمجاز اللُغويّ هو أن تعديّ الكلمة عن مفهومها الأصليّ بمعونة القرينة إلى غيره؛ لملاحظة بينهما ونوع تعلّق (السكاكي، 1987، 362، 365)؛ إذ يختصّ هذا النوع بالكلمة المفردة وعلاقتها بمعناها، فالعلاقة بين المعنى الأصليّ والمجازي في الاستعارة تكون مُشابهة، أمّا في المجاز المُرسَل؛ فتكون العلاقة فيه بين المعنى الأصليّ والمجازي مُلابسة (البرقوقي، 1350هـ، 294-295)، فالمجاز أعمّ من الاستعارة؛ فكُلُّ استعارة مجاز، وليس كُلُّ مجاز استعارة (الجرجاني، 1412هـ، 398)، أمّا المجاز العقليّ؛ فهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى مُلابسٍ له غير ما هو له بتأويل (القزويني، 1408هـ، 28)، ولا بُدّ من قرينة تصرفه عن إرادة المعنى الظاهر كما في سائر أنواع المجاز، ويختصّ بالجمال في التّأليف

والأسناد والإثبات عن طريق المعنى والمعقول، وقد انقسم البلاغيون في دراسة هذا النوع من المجاز قسمين: فمنهم من بحثه في علم المعاني بالنظر إلى الإسناد (القزويني، 1408هـ، 28)، (البرقوقي، 1350هـ، 45-46)، ومنهم من بحثه في الدلالة وأدخله في علم البيان (السكاكي، 1987، 466) (البارتي، 1983، 180)، وهذا الثاني ما نتبناه .

والمجاز صورة استبدالية، فالصورة من حيث بنيتها قائمة على المجاز الذي يعوّض الحقيقة دون أن ينتج عن عملية التعويض هذه تغيير في المعنى الحقيقي وإنما الذي يتغير هو الشكل أو الصورة التي قدّم فيها ذلك المعنى تقديمًا عدل فيه عن المادة المعنوية إلى التصوير والتقديم الحسي وهو ما يُعرف بالصورة (صولة، 2001، 482)، وهذا يعني أن المجاز لا يُغيّر الفكرة، بل يُغيّر شكل عرضها، ومن هنا يُسهّم المجاز في تيقين المُتلقي؛ لكونه يُحوّل المعنى المجرد إلى صورة حسية، فيجعله أوضح وأقرب إلى الفهم والتصديق .

اشتغال المجاز حجاجيًا:

للمجاز قيمة حجاجية إقناعية (تقينية) مهمة في إيضاح المعاني، وتقريب الحُجج (كردي، 2014، 527)، فهو لا يُخاطب في المُخاطب عقله وذهنه فحسب، بل يُخاطب النفس والانفعال أيضًا، ولا شك أن قوة المجاز أو قيمته تعود إلى قدرته على التأثير في الوقت نفسه على عقل المُخاطب ونفسيته (علوي، 2010، 719/1)، ومن هنا لا يخرج مفهوم المجاز عن دائرة الاستدلال؛ إذ إن الجملة المجازية لا يمكن أن تكون وظيفتها إلا استدلالية حجاجية (علوي، 2010، 719/1)، فالمجاز أنجع وسيلة للتأثير في النفس و((مكن المعنى في القلب)) (القزويني، 1408هـ، 221)، حيث يوجد ترابط منطقي في طريقة الحديث عن الصورة المجازية بين اعتبارها استبدالاً من حيث بنيتها وبين اعتبارها للإقناع (التيقين) والتأثير من حيث وظيفتها (صولة، 2001، 489)؛ لذلك نجد أن هناك من صرح بأن لا حجاج بغير مجاز انطلاقاً من أن اللسان العربي يطلق على الحجاج المجازي اسم (الاعتبار)، ومقتضى الاعتبار هو الاستدلال بالعبارة على العبارة التي تحتها، أي الاستدلال بالمقصود على المقصد، وهو مقتضى المجاز نفسه (عبدالرحمن، 1998، 232)، كما تكمن أهمية المجاز الحجاجية من أنه يُؤدّي إلى الافتراض، والافتراض يؤوّل إلى الجدل والنقاش، وإلى التعارض الخصب الذي يترجمه الحجاج (عشير، 2006، 209)، وبسبب ذلك نرى أن المجاز هو أساس الحجاج وهو ذو وظائف عدة سواء من ناحية إقناع المُتلقي أو من ناحية تعبير المُخاطب عن أحاسيسه ومشاعره، أو من ناحية تزيين الخطاب بالصورة المؤثرة .

حاجية المجاز الساخر:

إنَّ ما يهَمُّنا، في بحثنا هذا، نوعٌ من المجاز حين يُدْرِكُ عكس ما تقوله الكلمات يُسمَّى سُخْرِيَّةً، وأنَّ ما يُعَيَّن على إدراك هذه السُّخْرِيَّة يعود إلى نبرة التَّلَفُّظ أو إلى الذات المُتَلَفِّظَة أو إلى مُخَاطَبِها أو إلى طبيعة الموضوع، وهذا محكوم بسياق القول الذي يكون فيه المُتَكَلِّم حريصاً على إفهام المُخَاطَب عكس ما يقوله (الدهري، 2011، 26-27)، ومن هنا يكون آلية تفصل موضوعة الحاجاج لتكون من ضمن خطاب السُّخْرِيَّة .

فالسُّخْرِيَّة يبتدأ به في المعنى المجازي في ضوء علاقة التضاد بين اللفظ ومعناه ، وتعدّيه لما وُضِعَ له في أصل اللغة، أو أنها تولد من علاقة التوتر الناجمة عن تلاقي المعنيين الحقيقي والمجازي والحدّين الدائم والمادح (الدهري، 2011، 27) .

لما كانت الاستعارة لوناً من ألوان المجاز (قاسم، 2000، 119)، حين تُسْتَعْمَلُ على ضدِّ مُقْتَضَى الحال ؛ فإنَّها قد تأتي للتهكُّم كقولنا: أيُّ أسدٍ هو؟ في مقام التعبير عن مدى جُبْن شخصٍ مُعيَّن وهي أبلغ في التعبير عن معنى الجُبْن من قولنا: هو جبان؛ ذلك أنَّ في قولنا: أيُّ أسدٍ هو؟ فصلاً أحدثناه داخل المفهوم الواحد بين الحقيقة والظاهر، فكأنَّنا قلنا: هذا الأسد ليس أسداً، أي هذا الذي ظاهره أسد، حقيقته غير أسدٍ أو هذا ظاهرياً ليس أسداً حقيقةً، وبطريقة أخرى فكأنَّنا قلنا بوصفه المقام التهكُّمي: هذا الأسد ليس شجاعاً، فنكون قد أفرغنا الحقيقة من مضمونها وهو الشجاعة وجعلناها بلا روح (صولة، 2011، 103-104)، فمن المجاز اللغوي تسمية الشيء باسم ضِدِّهِ ، وهي علاقة تعني استعمال كلمة في معناها المُعَاكِس لها، وهذا المعنى يُفْهَم من سياق الكلام وغرض هذه العلاقة، إمَّا المدح والاستحسان أو الذم والسُّخْرِيَّة، نحو قوله تعالى: **صم صم** ضج ضج [آل عمران: 21]، والبشارة حقيقةً في الخبر السار (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، 2005، 80، 2، 375) وهذا يعني أنَّ المجاز يقوم على كسر التوقع بين اللفظ والمعنى خاصَّةً عندما ((يتلفَّظ المُتَكَلِّم بالألفاظ لا تتلاءم مع السياق التي قيلت فيه ولا تتناسب معه، لكنَّها في الوقت نفسه ألفاظ تربطها بالسياق صلة وعلاقة)) (مجلة رسالة الشرق، 2021، 36، 3، 72) .

ينطوي المجاز على عدم تطابق مُباشر بين الكلمة ومعناها الأصلي، ومن هنا فإنَّه حين يكون ساخرًا، يُجَسِّدُ نظرية عدم الملاءمة ذات الصلة التي قدَّمها سالفاتور أتاردو (وُلِدَ في بلجيكا، مُقيم في الولايات الأمريكية المتحدة، أستاذ جامعي في جامعة تكساس إيه آند إم-كوميرس وكان رئيس تحرير مجلة الفُكاهة مُتَخَصِّصٌ في تحليل الفُكاهة والسُّخْرِيَّة، يرى أنَّ السُّخْرِيَّة تقوم على عدم الملاءمة ذات الصلة؛ ما يتقاطع مع مفهوم الانفصال الحجاجي) نظريته تُتَرْجَمُ بأسلوب السخرية باعتباره عدم الملائمة ذات الصلة، فهو يرى "أنَّ الألفاظ التي يكون فيها أسلوب سُخْرِيَّة تجمع بين أمرين: الأول هو عدم ملاءمة تلك الألفاظ مع السياق، والثاني هو وجود صلة لتلك الألفاظ بالسياق" (مجلة رسالة الشرق، 2021، 36، 3، 70)، فالمجاز الساخر يُجَسِّدُ هذه النظرية خير تجسيد، ويدخل فيها دخولاً أولياً بنظرنا؛ لكون هذه النظرية بالأساس ثنائية المرحلة في مقارنة أسلوب السخرية

إذ ((يتكوّن من خطوتين لإدراك المُتلقي للسخرية، الخطوة الأولى هي أن يرفض المُتلقي اعتماد المعنى الحرفي للألفاظ، والخطوة الثانية هي أن يُعيد تفسير الألفاظ بناءً على المُعطيات التي من حوله)) (مجلة رسالة الشرق، 2021، 36، 3، 70).

وبهذا المعنى تختلف السخرية الدلالية عن السخرية المجازية، فالسخرية المفارقة دلاليًا قاعدتها التضاد، أمّا السخرية المجازية أساسها التعبير عن شيء آخر غير ما يذهب إليه القول، ولعلّ عدّها مواراة للحقيقة والتظاهر بغيرها يُخرجانها من مفهوم القلب الدلالي الذي هو أضيق من أن يُحدّد كنوع من أنواع السخرية (الدهري، 2011، 27).

فالسّياق هو ما يُحدّد السخرية في الكلام؛ لكون السخرية كما يرى أتاردو ظاهرة لغوية واقعية تعتمد على سياق التكلّم وما يتضمّنهُ من إشاراتٍ لفظيةٍ وغير لفظيةٍ، السّياق يُشعر المُتلقي بأنّ هناك معنىً يختلف عن المعنى الحرفي للألفاظ التي نطق بها المُتكلم، وبسبب ذلك فإنّ المعنى في حجاج السخرية المجازي حجاج استنتاجي لا يُصرّح به لفظاً أبداً ولا يوجد في النصّ، ويعتمد كلياً على السّياق سواء كان للمديح أو للذم (مجلة رسالة الشرق، 2021، 36، 3، 70).

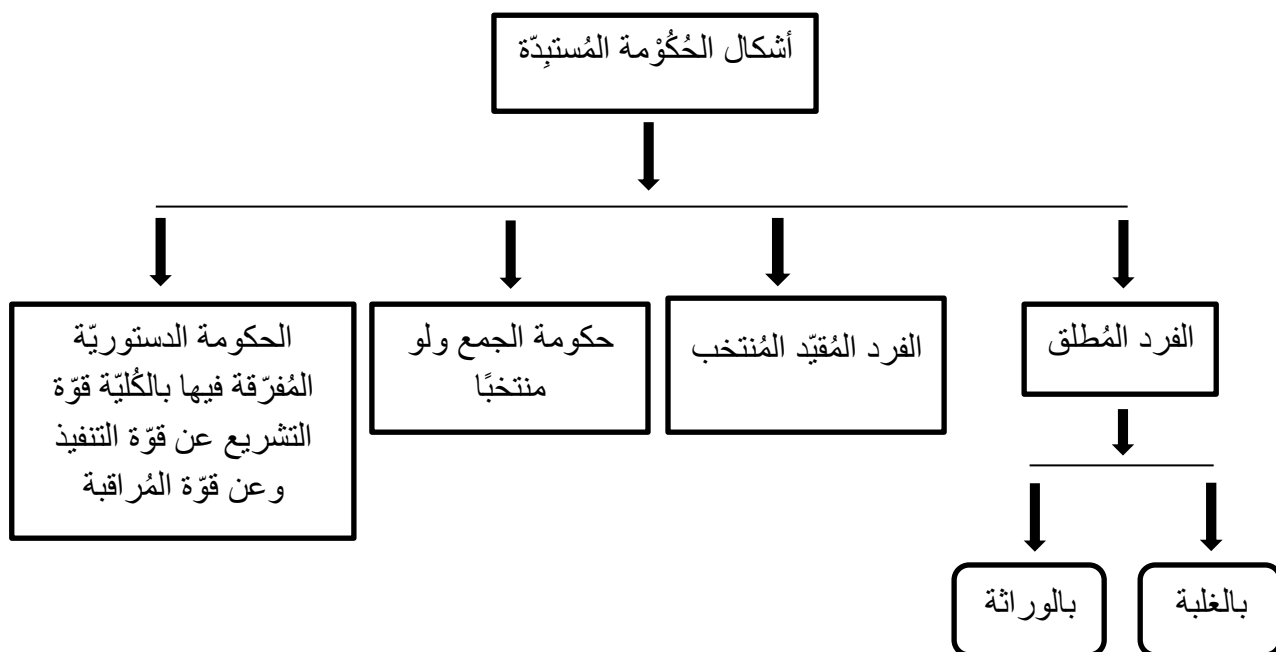
ومن هنا نلاحظ أنّ المجاز السّاحر سواء أكان مجازاً مُرسلاً أم استعارة أم مجازاً عقلياً، يُجسّد نظرية عدم الملائمة ذات الصّلة؛ لأنّه يقوم على انفصال دقيق بين ظاهر الكلام وقصده الكامن في تداولية السّياق، ويُفعل هذا الانفصال بوصفه آلية حجاجية تُثبّن المُتلقي دون التصريح غالباً؛ ممّا يزيد من تأثير الخطاب السّاحر في المُتلقي.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي

لقد وظّف الكواكبي هذه الآلية كثيراً في كتابه يفصل بها بين الظاهر والواقع عبر الانفصال الحجاجي؛ إذ يناقش في باب (ما هو الاستبداد) أشكال الحكومة المُستبدّة ومفهوم الاستبداد، ويُحاول أن يُبيّن أنّ الاستبداد ليس حِكْراً على صورة الحاكم الفرد المُطلق فقط، بل يشمل أشكالاً أخرى من الحُكم حتى لو كانت في ظاهرها ديموقراطية أو دستورية، طالما غابت عنها المُساءلة الحقيقية والارتباط العضوي بين السّلطة والرعية بقوله: ((وأشكال الحكومة المُستبدّة كثيرة ليس هذا البحث محلّ تفصيلها، وكفي هنا الإشارة إلى أنّ صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المُطلق الذي تولّى الحُكم بالعلبة أو الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المُقيّد المُنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو مُنتخباً؛ لأنّ الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد وإنّما قد يُعدّلُه الاختلاف نوعاً، وقد يكون عند الاتفاق أضرّ من استبداد الفرد، ويشمل أيضاً الحكومة الدستورية المُفرقة فيها بالكّلية قوّة التشريع عن قوّة التنفيذ وعن القوّة المُراقبة؛ لأنّ الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك

ارتباط في المسؤولية فيكون المُنفَّذون مسؤولين لدى المُشرِّعين، وهؤلاء مسؤولين لدى الأمة، تلك الأمة التي تعرفُ أنَّها صاحبةُ الشأنِ كُلِّهِ وتعرفُ أنَّ تُراقِبَ وأنَّ تتقاضى الحسابَ)) (الكواكبي، 2006، 38) .

نلاحظ أنَّ الكواكبي وظَّفَ تقنيةً شبه منطقية في ضوء حُجَّة تقسيم الكلِّ إلى أجزائه المُكوِّنة له، ليكشف بوساطتها عن تراتبية حكومة الاستبداد؛ إذ قسَّم (أشكال الحكومة المُستبدَّة) إلى مُكوِّناتها الجُزئية: الفرد المُطلق الذي تَوَلَّى الحُكم بالغلبة أو الوراثة، الحاكم الفرد المُقيَّد المُنتخب، حكومة الجمع المُنتخب، الحكومة الدستورية المُفرقة فيها بالكُلِّية قوَّة التشريع عن قوَّة التنفيذ وعن القوَّة المُراقبة، وهذا التَّقسيم ورد في سياق نقدي (حجائي) يستند إلى فاعلية المجاز الساخر؛ إذ يجعل المُتلقِّي يرصد تنوُّع استبداد الحكومة، ثم يُفكِّك سلوكياتها التعسفية، ليُثبت أنَّها أقنعة لوجه واحد وهو أنَّ الاستبداد نتيجة حتمية لغياب وعي الرعية، وهكذا تتواطأ الحُجَّة المنطقية مع المجاز الساخر؛ لتوليد انفصال حجائي بين ظاهر النظام الاستبدادي (الحد ا) وواقعه (الحد II)، ويمكن لنا توضيح حُجَّة التقسيم وفق المُخطَّط الآتي:



هذا التقسيم بهذه التراتبية يُتوصَّلُ به إلى نتيجة مفادها أنَّ لاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد وإنَّما قد يُعزِّله الاختلاف نوعاً، وقد يكون عند الاتفاق أضرُّ من استبداد الفرد في ضوء استعمال آلية المجاز الساخر؛ إذ يفترض أنَّ (الاتفاق) في الحكم محمودٌ بوصفه الحد الظاهر، لكن واقعه أشدَّ خطراً وضرراً من استبداد فرد

واحد بوصفه الحد الواقع، وفي قوله: (الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد) مجاز ساخر ينطوي على وجهة حجاجية، فكلمة (الاشتراك) استعملت مجازياً لتشير لا إلى المشاركة الحقيقية، بل إلى وهم المشاركة أو اتفاق شكلي يُقنع الاستبداد، فالسخرية هنا تنبع من قلب القيمة النبيلة (الاشتراك) لتبرز بتوصيف ما يشبه الخضوع الجماعي، وكأن الاستبداد في ثوب ديموقراطي أنيق .

نلاحظ أن الكواكبي عبر آلية المجاز الساخر، يكشف المفهوم الساذج أو السطحي للاستبداد بوصفه مقصوراً على الحاكم الفرد المطلق؛ ليوسع دائرته حتى يشمل صور الحكم التشاركي أو الدستوري ظاهرياً إذ افترق إلى جوهره من مراقبة حقيقية ومسؤولية متبادلة .

كما نرى أن المجاز الساخر بوصفه أداة حجاجية وظّف لفضح التعارض الكامن بين الشعارات السياسية الظاهرية (الحد ١)، وحقيقة الممارسة السلطوية على أرض الواقع (الحد ١١)، يظهر ذلك من خلال آلية الانفصال الحجاجي بين الظاهر والواقع عبر طرح مفردات (منتخب، الاشتراك في الرأي، الحكومة الدستورية..) باعتبارها رموزاً للديموقراطية، لكن تم إفراغها من مضمونها بربطها بواقع خالٍ من المسؤولية والمحاسبة، فالانتخاب في الظاهر يمنح الحاكم شرعية، لكنه عند غياب المساءلة، لا يقلص الاستبداد، بل يجعله ويتبسط، كما يقدم الاشتراك في الرأي بوصفه ممارسة تشاركية، لكنه ينطوي على سخرية من هذا التصور، فالإتفاق ظاهري وفي غياب التعدد الحقيقي قد يكون أضر من استبداد الفرد؛ لأنه يمثل طغياناً جماعياً مُأسساً، أما الحكومة الدستورية فتوصف بسخرية بأنها تُجرى الصلاحيات دون أن تحقق الترابط في المسؤولية؛ مما يؤدي إلى استبداد مُقنع بقوانين شكلية .

هكذا يوضح الكواكبي المفاهيم الأساسية في ضوء مجازات ساخرة تكشف التعارض بين الواجهة والشكل (الظاهر)، والحقيقة السياسية العميقة (الواقع) لتعمل حجة الانفصال بوصفها أداة لفضح الاستبداد المُقنع وإحداث زعزعة معرفية لدى المتلقي، ويمكن توضيح ذلك في الجدول الآتي:

الظاهر	الواقع	وجه الانفصال الحجاجي
الحاكم مُنتخب (فرد أو جماعة)	لكنه غير مسؤول ولا يُحاسب	الانتخاب لا يضمن الحرية إن لم ترافقه مساءلة، فالانتخاب يُعطي ظاهراً للديموقراطية، أما الواقع فاستبداد مُقنع .

الاشتراك في الرأي .	تواطؤ صامت أو إجماع زائف	الظاهر : حُرّيّة رأي، والواقع: خضوع جماعي ينعش الاستبداد ولا يُحطّمه .
الاتّفاق السياسي .	أشدُّ ضرراً من استبداد الفرد؛ لكونه يُسوّغُ الاستبداد ويمنحه شرعية جماعية .	السُّخْرية هُنا تكشف تعارضاً بين فضيلة ظاهرية (الاتّفاق) وجوهر خبيث (طُغيان جماعيّ مُشرّعن) .

لقد أسهم العامل الحجاجي (إنّما) في تعميق الانفصال الحجاجي بين ظاهر النظام السياسي (الاشتراك، الاتّفاق)، وواقعه المُستبدّ، إنّه يبرّرُ المجاز الساخر عبر تقويض المعنى المُتعارَف عليه للمشاركة السياسية، ويجعل من (الاختلاف) النافذة الوحيدة للنجاة من الطُغيان لا (الاتّفاق) الذي يروّجُ له بوصفه فضيلة؛ إذ تبرز وظيفة (إنّما) الحجاجية في توجيه الخطاب للقصد الذي يرومه المُخاطبُ واستبعاد ما سواه، فيوظفها في خطابه؛ لما لها من طاقة حجاجية عالية في رفع قيمة الملفوظ الحجاجية من خلال حصره وتقييده بالنتيجة المُراد إقناع (تقنين) المُخاطب بها (مجلة الدراسات المُستدامة السنة الثالثة، 2021، 3، 3، 319-320) .

وفي تناوله لمفهوم الجندية في ظلّ النظام الاستبدادي ينتقد الكواكبي وظيفتها عندما تتحوّل إلى أداة في يد الاستبداد ويكشف أنّها ليست وسيلة لحماية الوطن وبناء المواطن، بل وسيلة لإفساد المُجتمع أخلاقياً وفكرياً، وتجريده من إرادته وحرّيته، مع تحميله أعباء اقتصادية باهظة، بقوله: "... وأمّا الجندية فنُقصدُ أخلاق الأمة حيث تُعلّمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال، وتُميّث النشاط وفكرة الاستقلال وتُكلّف الأمة الإنفاق الذي لا يُطاق، وكلُّ ذلك مُنصَرَفٌ لتأييد الاستبداد المشووم: استبداد الحُكومات القائدة لتلك القوّة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهةٍ أُخرى" (الكواكبي، 2006، 40) .

ففي هذا الخطاب يُوظفُ المجاز الساخر في صورة استعارات مُعارضة لما هو مألوف عبر تفكيك الصورة النمطية البطولية للجندية ودمّها باستعاراتٍ تنقُضُ ما ارتبط في الوعي الجمعي من معاني المجد والتضحية، فالجندية التي يُفترضُ بها أن تكونَ حاميةً للوطن، ومُربّيةً للفضيلة بوصفها الحد الظاهر، يتم تصويرها هُنا كمعملٍ لصناعة القهر وإفساد أخلاق الرعية بوصفها الحد الواقع؛ إذ (نُقصدُ أخلاق الأمة حيث تُعلّمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال)، وكلُّها صفات تُحيلُ على نزع الإرادة الذاتية، ويُمارسُ سلوكيات الاستلاب، سعياً لجعل الفرد أداة لتحقيق إرادة خارجية مفروضة، تعملُ في ضوء برمجةٍ عُليا، وهو بحد ذاته تأكيد القيمة الساخرة من الإنسان بتحويله إلى وجودٍ يتلقّى الإيعاز ليتحرّك، حُرّيّة في التوجّه .

يتجلّى المجاز الساخر بدمّ الجندية في ضوء التصوير الاستعاري حين تُنسبُ إلى الجندية أفعال وجودية ذات طابع رمزيّ قاتل (تميت النشاط وفكرة الاستقلال)، وهما في منظور الأحرار، بمثابة شرايين الحياة للأمم،

فالنشاط لا يُمَاتُ فعليًا، وإنما يُقَمَّعُ عبر أنظمة تزرع الرتابة والانصياع، وفكرة الاستقلال ليست جسدًا، لكنها تُذَبِّحُ كما تُذَبِّحُ الفكرة في وجدان الشعوب حين تُسْتَبَدَّلُ بالعقيدة العسكرية .

كما تتجلى حُجَّةُ الانفصال الحجاجي بين الظاهر والواقع عبر هذا المجاز الاستعاري، فظاهر الجُنْدِيَّةِ في الأصل أنها تضبط الأخلاق وتُقَوِّي الشجاعة وتورث الكرامة (الحد I)، ولكنها في الواقع تكون بابًا لفساد الأخلاق وإنتاج العبودية الجماعية (الحد II)، فالمجاز الاستعاري الساخر يُسَلِّطُ الضوء على هذا الانفصال لا بهدف الزينة البلاغية، بل بوصفه سلاحًا بلاغيًا في تفكيك السُّلْطَةِ الرمزية للجيش داخل الدُول المُسْتَبَدَّة، وفضح آلياتها في تمطيط العقل الجمعي، وتجفيف منابع الوعي، ويمكن لنا توضيح الانفصال الحجاجي في هذا الخطاب وفق الجدول الآتي:

الظاهر	الواقع	الاستعارة الساخرة	وجه الانفصال الحجاجي
الجُنْدِيَّةُ تُعَلِّمُ الانضباط والتضحية .	تُعَلِّمُ الشراسة والطاعة العمياء والاتكال .	صورة الجُنْدِيَّةِ كمدرسة للبهيمية والاتكال .	الانضباط في الظاهر يُخفي نزع العقل والحرية
الجُنْدِيَّةُ تُنَشِّطُ الإرادة .	تُمَيِّتُ النشاط .	يُصَوِّرُ النشاط ككائن يُقْتَلُ .	تُفْرِغُ الجُنْدِيَّةُ الفرد من المبادرة والحيوية
الجُنْدِيَّةُ تحفظ الاستقلال الوطني .	تُمَيِّتُ فكرة الاستقلال .	الاستقلال يُذَبِّحُ في الوعي .	تُغَرِّسُ التَّبَعِيَّةُ باسم الوطنية .
الجندية قيمة وطنية .	أداة لإفساد القيم والأخلاق	صُوِّرَتِ الجُنْدِيَّةُ بإنسانٍ فاسد يُفسد أخلاق الرعية .	الانضباط الظاهري للجُنْدِيَّةِ يُخفي فسادًا أخلاقيًا .

والخطاب يتضمنُ مجازًا عقليًا علاقته السببية (الجُنْدِيَّةُ تُفْسِدُ أخلاقَ الأمة)؛ فالجُنْدِيَّةُ لا تُفْسِدُ بذاتها؛ لكون الفعل الحقيقي يُمارسُهُ الاستبداد الذي يُسَجِّرُ الجُنْدِيَّةَ أداةً لفساد الأخلاق، فالإفساد منسوبٌ إلى الجُنْدِيَّةِ مجازًا، لكنَّهُ في الحقيقة من صُنْعِ النظام الاستبداد الذي يُوظِّفها، وإسناد فعل (إفساد الأخلاق) إلى (الجُنْدِيَّةِ) يُخفي وراءه مُفارقةً حجاجيةً ساخرة، حيث تُظْهِرُ اللغةُ أداة التنفيذ وتُسَقِّطُ الفاعل الحقيقي (الاستبداد)؛ الأمر الذي من شأنه يُعمِّقُ الانفصال بين ظاهر الجُنْدِيَّةِ كقيمة وطنية، وحقيقتها كآلية لتفكيك القيم تحت سطوة القهر .

ونلاحظ أنَّ بنية الخطاب تتأسَّسُ على رابطة تعاقبية عبر الرابط السببي والحُجَّةُ النفعية تربط ظاهرة الجندية بنتائجها السلبية تنقل المُتَلَقِّي من ظاهر الجُنْدِيَّةِ بوصفها وظيفة وطنية نبيلة إلى واقعها كأداة تدمير خفية للقيم والمصالح العامة عبر تتابع دقيق في البنية المجازية والنتائج السلبية .

لقد قدّم الكواكبي الجُندِيّة في صورة مجازيّة ساخرة تتقلب فيها الوظيفة النبيلة إلى أداة فساد، وذلك عبر رابطة تعاقبيّة كشفت نتائجها السلبية وآثارها الأخلاقيّة والنفسية والاقتصادية، فالجُندِيّة تُنتج الشراسة والطاعة العمياء، والأتكال، ثم تُمَيِّت النشاط وفكرة الاستقلال، فأرهاب الأُمّة ماليًا، وكُلُّ ذلك لا يخدم سوى ترسيخ الاستبداد، وبهذا المجاز ينكشف الانفصال العميق بين ظاهر الجُندِيّة كبطولة، وواقعها كصناعة للعبودية، حيث تنهار الواجهة تحت سُخرية مُنظّمة تُدِينُ ما يُمَجِّدُ ظاهراً .

وفي تعبير صادم يعمد فيه الكواكبي إلى كسر أفق توقّع المُتلقي الدلالي والديني في تصوير الاستبداد تصويرًا ذا قداسة يربطه بالذات الإلهيّة وتفكيكه رمزيًا عبر مجازٍ ساحرٍ كثيف الاستعارة بقوله: "الاستبداد يدّ الله القويّة الخفيّة يصفع بها رقاب الأبقين من جنّة عبوديته إلى جهنم عبوديّة المُستبدّين الذين يُشاركون الله في عظمتهم ويُعاندونه جهازًا، وقد ورد في الخبر: (الظالم سيفُ الله يَنْتَقِمُ به ثُمَّ يَنْتَقِمُ منه)، كما جاء في أثر آخر: (مَنْ أَعَانَ ظالِمًا على ظُلْمِهِ سَلَطَهُ اللهُ عَلَيْهِ)، ولا شكّ في أنّ إعانة الظالم تبتدئ من مُجرّد الإقامة في أرضه" (الكواكبي، 2006، 43-44) .

نلاحظ أنّ سياق هذا المجاز الساحر يجعل من الاستبداد كيانًا ممنوحًا صفة العصمة والحكمة (الاستبداد يدّ الله القويّة الخفيّة يصفع بها رقاب الأبقين ...)، والآبق: العبد الهارب من سيّدِهِ (الفارابي، 2003، 202/4)، فظاهر القول يجعل للسلطة الاستبداديّة قاهرة فُشِّتَعَارُ صورة لها أبعاد ساخرة، وذلك بمنحها صفة التقديس وكأنّها مؤيِّدة بتوجّه سماويّ، لا يتقبّل الرّد ولا المُعارضة، والمُراجعة، لتزلّ كما الوحي وتُترلّ على منظومة بشريّة فتفترض استقبالها بالإجابة قمعيّة. وهذا التعبير ينطوي على مجاز حجاجي قائم على تناص عقدي في تلقّي المؤمن أمرًا إلهيًا، ليُصدّر بوساطته سُخرية تحطّ من قيمته ومضمونه؛ ما يعني أنّ تتشكّل بقصديّة نفس معايير الاستبداد وصوره .

فاليد تبشّ بـ (الأبقين من جنّة عبودية الله إلى جهنم عبوديّة المُستبدّين)؛ ممّا ينتج بنية انفصاليّة حاجيّة بين ظاهر الخطاب السياسي والديني الذي يُقدّس المُستبد (الحد I)، وبين الواقع الوحشي الذي يسحق الإنسان باسم السُلطان (الحد II)، كما أنّ تصوير الاستبداد بـ (يد الله القويّة) من شأنه أنّ يكشف دهشة قائمة على عدم الملاءمة بين المعنى المُقدّس للعبارة وسياقها السياسي المُظلم؛ إذ تتعمّد ربط الاستبداد بمفردات دينيّة لتكشف التعارض العميق بين الظاهر (الاستبداد بوصفه أداة إلهيّة)، والواقع (الاستبداد بوصفه قهراً دُنيويًا)، وبسبب ذلك يبرز المجاز الساحر آليّة حاجيّة تكشف زيف الاستبداد وتُعيد بناء المعنى تحت ضوء المُفارقة الساخرة .

كما إنّ الإسناد (يد الله القويّة) في معرض الحديث عن الاستبداد بوصفه أداة قمع للعباد، يُلبسُ البطش لباسَ العَدَلِ؛ ليُمَارَس الكواكبي من خلاله انقلابًا دلاليًا يُفَكِّكُ خطاب الشرعيّة الزائفة للسلطة، فبدل أنّ يُعزّز المجاز

القبول بالمُستبدِّ، يتحوَّل إلى أداة تَهَكُّمٍ بلاغيّ تكشف انحراف الدلالة، وتُعرِّي الانفصال العميق بين الظاهر القدسي للاستبداد والواقع القهري .

كما تتمثَّل قوَّة المجاز الساخر في اللعب الخطير على المفاهيم العقديَّة ف (الآبقون من جنَّة العبوديَّة) هم في الحقيقة أحرار، لكنَّ الخطاب السلطويّ يُصوِّرهم كخارجين عن الطاعة، ويُحيلهم على (جهنم عبوديَّة المُستبدِّين)، فضلاً عن ذلك، فإنَّ المفارقة، هنا، تغلب المفاهيم الأخلاقيَّة رأساً على عقب: الجنة إلى ذل، وجهنم إلى تحررٍ مقموع .

لقد أسهم المجاز في إظهار الحقيقة بطريقة غير مُباشرة في ضوء تقديم خطاب غير متوقَّع، غير مُلائم (ظاهراً) يدفع المُتلقي للشك ثم للفهم العميق ويصدم توقعه الديني والسياسي ويفرض عليه جُهداً إدراكياً؛ لاكتشاف المعنى الحقيقي للعبارة، ويكشف التعارض بين الخطاب السلطوي (الظاهر) والحقيقية السياسيَّة (الواقع) عبر تفكيك الخطاب الزائف من الداخل استراتيجياً من خلال مجازات ساخرة تُحدث انفصلاً حجاجياً بين ما يُقال وما يُراد، فيدعونا إلى تجاوز السطح نحو الحقيقة المُغيَّبة، فإدهاشية المجاز تُعيد تشكيل الوعي بتقنيَّة حجاجيَّة، تستند إلى تأويل المُعطيات التي تُفضي إلى نتيجة كش الحقائق .

كما أسهم التوازي المعنوي بالتضاد عبر المُقابلة بين الخير المُطلق: (جنة عبوديَّته) والشر المُطلق: (جهنم عبوديَّة المُستبدِّين)، في تعميق حجة الانفصال الحجاجي بالمجاز الساخر؛ إذ فكَّك بنية الخطاب السلطوي من الداخل، وتصوير الاستبداد على أنَّه انتكاس عقابي، لا مُجرَّد ظلم دنيويّ، فالانفصال هنا بين ظاهر العبوديَّة لله كقيد، لكنَّها في الحقيقة جنَّة، وعبوديَّة المُستبدِّ التي تبدو تحرُّراً، لكنَّها في الواقع جحيم؛ ممَّا يُعمِّق الحجة الحجاجيَّة، ويدفع المُتلقي إلى إعادة التفكير في فهمه للحرية والاستبداد، فالمُقابلة التي تجمع بين الأضداد تضطلع بمهمَّة التقابل والتوازي المعنوي عن طريق التضاد (الشيخ، 1999، 51)؛ ممَّا يُؤدِّي انفصلاً حجاجياً بين الظاهر والواقع في الخطاب .

نرى كذلك أنَّ الخطاب يُشكِّل قاعدة فكرية تستند إلى رؤية عقديَّة للاستبداد، حيث يُعيد تصويره ليس كظاهرة سياسيَّة فقط، بل كأداة إلهيَّة للعقاب، ويمكن استخلاص القاعدة بالعبارة (الاستبداد عقاب إلهي يقع على من يفر من العبوديَّة لله إلى العبوديَّة للبشر)، ومن هنا تمَّ الاستشهاد بالحديثين؛ ترشيحاً يُعزِّدُ فكرة العقاب الإلهي الذي يُفْضي إليه الاستبداد: ((الظالم سيفُ الله يُنْتَقَمُ به ثُمَّ يُنْتَقَمُ منه))، (الدليمي، 1986، 480/52) و((مَنْ أَعَانَ ظالماً على ظُلْمِهِ سَلَطَهُ اللهُ عَلَيْهِ)) (ابن عساکر، 1995، 4/34)؛، كما أنَّ الاستشهاد بالحديث لم يكن مُجرَّد استدلال، بل أداة حجاجيَّة أساسيَّة تبرز الانفصال الحجاجي بالمجاز الساخر، إذ نقل الاستبداد من تشكُّله ظُلماً بشرياً إلى كونه قدرًا إلهياً مُرتبطاً بسلوك المجتمع نفسه؛ الأمر الذي من شأنه يجعل الحجة أكثر قوَّة وتأثير في المُتلقي، فالشاهد من الحالات الخاصة المؤسَّسة لبنية الواقع، لتقوم بدور فاعل في توضيح القاعدة

حين تكون هذه القاعدة مُسلماً بها (بيرلمان، 2022، 190)، ويُطْلَقُ عليه الاستشهاد أو البينة أو التبيين وهي حُجّة من شأنها أن تُوضّح القول ذا الطابع العام، وتُقوي حضور هذا القول في الذهن (صمود 337)، وهذا ما وجدناه في الخطاب .

وفي أسلوب تصاعدي يُصوّر الكواكبي الاستبداد تصويراً مجازياً كنارٍ إلهية مُطهّرة تُعاقب الرعية التي خانت نعمة الحرية وأذعنت للذلّ وذلك في تعريفه الخاص بـ (ما هو الاستبداد) بقوله: "الاستبداد هو نار غضب الله في الدنيا، والجحيم نار غضبه في الآخرة، وقد خلق الله النار أقوى المُطهّرات فيطهّرها بها في الدنيا دَنَسَ مَنْ خَلَقَهُمْ أحراراً وبسط لهم الأرض واسعةً وبذل فيها رزقهم، فكفروا بنعمته ورضخوا للاستعباد والتّظالم" (الكواكبي، 2006، 44) .

يُوظّف الخطاب المجاز لإظهار الانفصال بين ظاهر الاستبداد بوصفه عقاباً كعقاب تطهيري إلهي (الحد ا) وواقعه الحقيقي كنتاج لخضوع الناس وخنوعهم (الحد ا)، وبهذا السياق لا يُمجّد الاستبداد، بل تتم إدانة الرعية الخائنة القابلة بالظلم، ويتمّ تحميلها مسؤولية وجود الاستبداد، فيبدو كأنّ الكواكبي يقول ساخراً: (أنتم سبب الاستبداد، وأنتم تستحقّون ناره) ممّا يخلق انفصلاً حاججاً بين الظاهر المجازي (الاستبداد كعقاب إلهي مُطهّر) والواقع (الاستبداد نتيجة خنوع الناس)، وهو أيضاً تصوير مجازي يُدين الضحايا بصيغة التقديس؛ ليكشف بمحاجة ساخرة (مُبطّنة) زيف تبرير الاستعباد بقناع الخطاب الديني .

إنّ هذا الخطاب يُظهر براعة الكواكبي في توظيف صورة مُركّبة من التشبيه والمجاز بوصفهما أداتين حاججيتين؛ لكشف التعارض بين الخطاب الظاهري المُضلل والواقع المُستتر عبر آلية الانفصال الحاججي بين الظاهر والحقيقة، والخطاب يُظهر الاستبداد بوصفه عقوبةً دُنوية ناتجة عن تخلي الناس عن الحرية التي منحهم الله إيّاها، واختيارهم طوعاً الخضوع للظلم، لكن هذا التوصيف ليس مُباشراً بل مشحون بسخرية مرّة من آليات تبرير الاستبداد، فقوله: (الاستبداد هو نار غضب الله في الدنيا) صورةً مُركّبةً ساخرة تُصوّر الاستبداد بنار تُطهّر، وكأنّه قضاء إلهي يُطهّر العصاة ويُنزل العقوبة بهم؛ ممّا يُضفي على الاستبداد قداسة زائفة، وقوله: (والجحيم نار غضبه في الآخرة) ومُقابلته بالاستبداد (نار غضبه في الدنيا) مُقابلةً دلاليةً تُضفي توتراً بلاغياً يُعمّق المُفارقة بين الظاهر والواقع، بين ما يبدو محموداً وما هو مذموم في الحقيقة؛ الأمر الذي من شأنه يُحدّث صدمة إدراكية عند المُتلقي، فيجبره على المُقارنة بين مفهومي الاستبداد وجهنّم، ويُعزّز وظيفة المجاز الساخر كأداة حاججية لكشف الحقيقة .

يستند الخطاب إلى بنية مُقابلة معنوية بالتضاد بين (نار الاستبداد في الدنيا) و(نار الجحيم في الآخرة) في توازي معنوي مشحون، يوهّم أولاً أنّ الاستبداد عقوبة عادلة من الله، تماماً كالجحيم، ثم يُعمّق هذا التوازي حين يصف النار: (أقوى المُطهّرات)، وهذا الوصف يوحي أنّ الاستبداد أداة تطهير ربّانية مُحرّرة، لكنّ السياق يكشف أنّ هذا الخطاب هو مجاز ساخر يكشف انفصلاً حاججاً بين الظاهر والواقع:

فالظاهر: الاستبداد نار ← مُطهّرة ← مُحرّرة .

والواقع: الاستبداد سلوك ← مُدَبَّر ← مُقَيَّد .

كما أن المُقابلة البلاغية (الدنيا/ الآخرة - الحرية/ الاستعباد) تشحن دلالة المجاز الساخر بإيحاء ديني قري، ثم تُفَجِّرُ هذا الإيحاء لتكشف زيفه؛ مما يُنتجُ حجاجية فاعلة تُجبرُ المُتلقي على مُراجعة تصوّراته عن الاستبداد، لا كقضاءٍ إلهيٍّ، بل كنتاج خنوع بشريٍّ .

يُسهِمُ التوازي المعنوي بالتضاد في تضخيم المُفارقة بين الظاهر والواقع، وخلق مشهداً بلاغياً يوهم بقُدسية الاستبداد، لكنّه في الحقيقة مجاز ساخر يُجسّدُ الواقع، ويُحقّقُ انفصالاً حجاجياً بين ظاهر القول وحقيقته في إطار نقدي لاذع يُعيدُ توجيه الوعي نحو مسؤوليّة الإنسان في صنع استبداده؛ إذ إنّ المعاني المُتضادة تُثير انتباه المُتلقي، وتُحرّكُ ملكته الذهنية وتُسهِمُ في تيقينه بأطروحة الخطاب (قليلة، 1406هـ، 295) .

يلجأ البحث الكواكبي في باب (الاستبداد والعلم) إلى المجاز الساخر، في رصد طبيعة العلاقة بين الشعوب المُستضعفة والمُستبدِّ، ويكشف كيف يتحوّل الاستبداد إلى منظومة تشاركية، تُخضعُ الشعوب إلى مُستوى قهري، فيكون مُسوَّعاً مقبُولاً في وعيهم المُشوَّه، بقوله: "العوام هم قُوّة المُستبدِّ وقوته، بهم عليهم وصول ويطول؛ يأسرهم، فيتهلّلون لشوكته، ويغصب أموالهم، فيحمدونه على إبقائه حياتهم؛ ويهينهم فيثنون على رفعتهم، يُغري بعضهم على بعض، فيفتخرون بسياسته؛ وإذا أسرف في أموالهم، يقولون كريماً؛ وإذا قتل منهم ولم يُمَثَّل، يعتبرونه رحيماً؛ ويسوقهم إلى خطر الموت، فيطيعونه حذر التوبيخ؛ وإنْ نقم عليه منهم بعض الأباة قاتلهم كأنّهم بُغاة" (الكواكبي، 2006، 67) .

نلاحظ أنّ الكواكبي في هذا التعبير يعمد إلى مجاز ساخر مُركّب يؤكد وجهة حجاجية، فيصوّر فيه العوام بوصفهم أداة المُستبدِّ وقوته، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يُظهِرُهم وهم يحتفون بجلّادهم، ويشكرونه على كلّ ما يصنعه بهم من إذلال، ونهب، وقتل، واستعباد، غير أنّ هذا التصوير ليس مدحاً ولا وصفاً واقعياً محايداً، بل هو مجاز ساخر يخلق انفصالاً حجاجياً واضحاً بين:

الظاهر: الرعية تفرح بشوكة المُستبدِّ وتمدحه على القتل وتثني عليه على الإذلال، وتصفه بالكريم والرحيم (الحد ا) .

الواقع: الرعية في حالة خضوع عميق ومسخ فكري ونفسي جعلها غير قادرة على تمييز الظلم من العدل، أو الإهانة من الكرامة (الحد ا) .

هذا الانفصال الحجاجي هو صلب الوظيفة البلاغية، هنا، فالكواكبي لا يقول بوضوح: (الرعية مسلوّبة الإرادة)، بل يرسمُ صورةً مجازيةً تهكمية لهذه الرعية؛ ليجعل المُتلقي هو من يستنتج الحقيقة ويصطدم بها إدراكياً .

كما نلاحظ أنّ الخطاب يعتمدُ على المُفارقة الساخرة، حيثُ تُقابلُ كلّ جريمةٍ أو سلوكٍ استبدادي بمديح شعبي مُضاد تبدأ من:

يأسرهم	×	فيتهللون لشوكته	يسوقهم للموت (الحتمي) .
يغصب الأموال	×	يحمدونه .	يقتلهم .
يقتلهم	×	يرونه رحيمًا .	يغصب أموالهم .
يسوقهم للموت	×	يطيعونه خوفًا	يأسرهم .

وَيُلْحَظُ أَنَّ الْمُفَارِقَةَ بِالْتَّضَادِّ تَتَّخِذُ مَنْحَى تَصَاعُدِيًّا فِي الْإِمْعَانِ الْإِسْتِبْدَادِيّ، فَضْلًا عَنْ أَنَّ التَّوَازِيَّ الْمَعْنَوِيَّ مِنْ شَأْنِهِ يُعَزِّزُ الْبُنْيَةَ الْحَاجِيَّةَ الْقَائِمَةَ عَلَى نَقْضِ الظَّاهِرِ بِاسْمِ الظَّاهِرِ نَفْسَهُ عِبْرَ اسْتِعْمَالِ لِسَانِ الْعَوَامِ فِي مَدِيحِ الْمُسْتَبَدِّ، لَكِنْ بِطَرِيقَةٍ تَفْضَحُ لَا تُمْجِدُ، تَهْكُمُ لَا تَعَاطِفُ، وَتَكْشِفُ أَنَّ هَذَا اللَّسَانَ لَا يُعْبِرُ عَنْ وَعْيِ حَقِيقِيٍّ، بَلْ عَنْ غَفْلَةٍ مَرَضِيَّةٍ، فَالْمَعَانِي الْمُنْتَزَعَةُ تُثِيرُ الْمُتَلَقِّيَّ، وَتُحَرِّكُ مَلَكَتَهُ الذَّهْنِيَّةَ وَتُسَهِّمُ فِي تَقْيِينِهِ بِأَطْرُوحَةِ الْخَطَابِ (قلقية، 1406هـ، 295) .

وكونه انفصاليًا لعدم مُلائمته للسياق في الواقع، فالكلمات تبدو مُلائمة ظاهريًا للسياق: مديح المُستَبَدِّ (الحد I)، لكنّها في الحقيقة غير مُلائمة تمامًا (الحد II)، وتؤدي إلى إدراكٍ ساخرٍ يكشف التعارض بين الظاهر والحقيقة .

هذا التَّوَازِيَّ يكشف، عبر مجازٍ ساخرٍ عن انفصال حجاجي بين ظاهر خادع (مديح شعبي للمُسْتَبَدِّ) وواقع مأساوي (خضوع جماعي مَرَضِيٍّ)، هذه المُفَارِقَةُ تعملُ على هدم المشهد الظاهري من داخله في ضوء ما يطلق عليه أثارودو: (عدم المُلاءمة ذات الصلة)؛ الأمر الذي من شأنه يجعل الخطاب أداةً بلاغيّةً حجاجيّة قويّة في تفكيك بنية الاستبداد .

كما أسهم التشبيه: (وإنْ نَقِمَ عَلَيْهِ مِنْهُمْ بَعْضُ الْأَبَاةِ قَاتَلَهُمْ كَأَنَّهُمْ بُغَاةٌ) في شحن دلالة الانفصال الحجاجي بالمجاز الساخر؛ إذ يُظْهِرُ الْمُسْتَبَدِّ وَهُوَ يُقَاتِلُ الْأَحْرَارَ كَمَا لَوْ كَانُوا مُتَمَرِّدِينَ عَلَى شَرْعِيَّةٍ عَادِلَةٍ، لَكِنَّ الْحَقِيقَةَ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ حَقٍّ يُقَاوِمُونَ الظُّلْمَ، هَذَا التَّشْبِيهِ يَسْخَرُ مِنْ قَلْبِ الْحَقَائِقِ، حَيْثُ يُصَوِّرُ الدِّفَاعَ عَنِ الْحُرِّيَّةِ تَمَرُّدًا، وَيُضْفِي عَلَى قَمْعِ الْأَحْرَارِ شَرْعِيَّةً زَائِفَةً؛ مِمَّا يُبْرِزُ الْمُفَارِقَةَ بَيْنَ الظَّاهِرِ الزَائِفِ (البُغَاة) وَالْوَاقِعِ (الأحرار المُقَاوِمُونَ) .

وَكُلَّمَا اشْتَدَّ اسْتِبْدَادُ الْحَاكِمِ؛ زَادَ خَوْفُهُ مِنَ الْجَمِيعِ، حَتَّى مِنْ حَاشِيَتِهِ الَّتِي تَتَحَوَّلُ إِلَى أَدَوَاتٍ مَذْعُورَةٍ وَمُخْتَلَّةٍ تُسَابِقُ إِلَى تَنْفِيزِ رَغْبَاتِهِ دُونَ أَنْ يُطْلَبَ، خَوْفًا لَا طَاعَةً، مَا أَثَارَ سُخْرِيَةِ الْكَوَاجِبِ بِقَوْلِهِ: "كُلَّمَا زَادَ الْمُسْتَبَدُّ ظُلْمًا وَاعْتِسَافًا؛ زَادَ خَوْفُهُ مِنْ رَعِيَّتِهِ وَحَتَّى مِنْ حَاشِيَتِهِ، وَحَتَّى مِنْ هَوَاجِسِهِ وَخَيَالَاتِهِ [...] إِنَّهُ يَخَافُ مِنْ حَاشِيَتِهِ؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَبْطِشُ بِالْمُسْتَبَدِّينَ حَوَاشِيَهُمْ؛ لِأَنَّ هَؤُلَاءِ أَشَقَى خَلْقِ اللَّهِ حَيَاةً، يَرْتَكِبُونَ كُلَّ جَرِيمَةٍ وَفُظْيَعَةٍ لِحَسَابِ

المُستبدّ الذي يجعلهم يمسون ويُصبحون مخبولين مصروعين، يُجْهَدُونَ الفِكرَ في استطلاع ما يُريدُ منهم فعله بدون أن يطلبَ أو يُصرِّحَ" (الكواكبي، 2006، 68-69) .

يكشفُ الخطاب عن علاقة مُطرّدة بين سطوة المُستبدّ وخوفه وبين قُرب الحاشية تُقابلها حالة بُعدهم عنه بالبطش والانقلاب عليهم؛ ممّا شخّص حالة هؤلاء عبر مجاز ساخر بالاستعارة التمثيلية، إذ (يُمسون ويُصبحون مخبولين مصروعين) وقد مسخهم الخوفُ إلى كائنات مخبولة مصروعة تمضي ليلاتها وأيامها في مُحاولَة يائسة لاستباق ما يُريده المُستبدّ دون أن ينطقَ أو يُصرِّحَ .

إنّ هذه الصورة لم تكن مُجرّد تصوير للاضطراب النفسي، بل هي تمثيل رمزي ساخر لواقعٍ سياسيٍّ مقلوب، تنهارُ فيه الخُدُودُ بين الفاعل والمفعول، وبين الإرادة والاستلاب، فيتحوّل أهل السُلْطةِ إلى أدواتٍ مذعورة خالية من الوعي أو القرار، ومن هنا تتجلى حُجّة الانفصال الحجاجي بين ظاهرٍ سلطويٍّ يوهّم بأنّ الحاشية هم النخبة المُقرّبة القويّة القادرة (الحد ١)، وبين واقع شكل (الحد ١١) بحالة العبث بفضحهم كضحايا لبنية الاستبداد، لا يُفكّرون إلّا من موقع الخوف، ولا ينطقون إلّا بما يظنون أنّه قد يُرضي الطاغية، حتى دون طلب .

ويكمن أثر هذه الاستعارة في قُدرتها على تفجير التعارض والانفصال من داخل المشهد ذاته؛ إذ كيف يكون رجال الدولة أصحاب سطوة ونفوذ وذوي عقول نافذة، وهم في الوقت ذاته في ضرب من الجنون فضلاً عن كونهم مخبولين فاقدٍ التوازن النفسي والعقلي؟! .

إنّ فاعليّة المجاز الساخر هنا لا تكمن في التزيين البلاغي، بل في إحداث دهشة لدى المُتلقي من خلال تقديم صورة تبدو في ظاهرها تفسيراً لحال حاشية المُستبدّ، لكنّها في عمقها تنقض المألوف، وتُعَيّد تشكيل الوعي بالمشهد السياسيّ كلّهُ، فالاستعارة تُخفي وراءها نقداً حاداً لنظامٍ يُفرغُ الناس من عقولهم، ويجعل البطانة أقرب إلى مرضى يتململون من قُرط الحذر، لا من قُرط الولاء .

وهكذا يتحقّق الانفصال الحجاجي، مرّةً أخرى من خلال صورة رمزيّة مُضلّلة في الظاهر، لكنّها ذات صلة عميقة بالواقع السياسي، بما ينسجمُ مع نظرية عدم الملاءمة ذات الصلة في السُخرية في كشف الحقيقة من خلال ظاهر يُخالفها دون أن يبدو في الظاهر خصماً لها .

وكان لأسلوب الكناية ترشيحاً ملائماً لحالة الحاشية الممسوخة؛ إذ أنّهم: (يُجْهَدُونَ الفِكرَ في استطلاع ما يُريدُ منهم فعله بدون أن يطلبَ أو يُصرِّحَ)، كناية عن الخوف المَرَضِيّ والتزلُّف المُقَرَّب، أسهمت في شحن دلالة الخطاب وتكثيف الانفصال الحجاجي بين ظاهر الطاعة العاقلة، وواقع الخضوع المُذلّ الذي يُفرغُ الفعل السياسي من معناه، فالظاهر أنّ الحاشية تُفكّرُ وتُبادر، لكن المجاز الساخر يكشف أنّ هذه المُبادرة ليست دليل فطنة، بل علامة فقدان إرادة؛ إذ يجهدون عقولهم لا للتفكير الحرّ، بل لتوقُّع ما يُرضي المُستبدّ، دون أمرٍ منه، وهذا انفصال تام بين صورة الفعل وواقعه، تنفضحه الكناية بتهمك ذكي، وتحوّله إلى نقد لاذع لبنية الطُغيان التي تُذيب الفرد في رغبة المُستبدّ؛ فالكناية حُجّة على المعنى، وقُوّتها الحجاجية في اعتمادها على عمل العقل في استخلاص اللازم من الصياغة، وهي إذا أُدخِلَتْ في حجاج كان أوضح وأبهر، وهي في الافتخار أسطع ضياءً،

وأرفع منارًا، وفي الاعتذار أسلُ لسخائم القلوب، وفلَّ غرب الخطوب، وفي الوعظ مُبالغتها أنجع، وشفاؤها للقلوب أنفع، وإنَّ أَرَدَتْ بها جانب الأعتاب والرّضى، فهي أظفر بطبيب الصُّحبة، وأوفر بلوازم الألفة (كردي، 1429هـ، 255)، (العلوي، 1423هـ، 1/185، 219).

يحتج الكواكبي بضرورة عدم تصديق وزراء المستبد عبر الاستفهام الساخر كاشفًا ظاهرهم الزائف بقوله: "كيف يجوز تصديق الوزير والعامل الكبير الذي قد أَلَفَ عُمُرًا طويلًا لَدَ البذخ وعَرَّة الجبروت في أَنَّهُ يرضى بالدُخول تحت حُكْم الأُمّة، ويُخاطِرُ بعرض سيفه عليها، فتحلّه أو تكسره تحت أرجلها؟ أليس هو عضوًا ظاهر الفساد من جسم تلك الأُمّة التي قتل الاستبداد فيها كُلُّ الأُميال الشريفة العالية فأبعدها عن الأُنسِ بالإنسانية؟" (الكواكبي، 2006، 85-86)، إذ يُككِّ الخطاب السياسيّ الظاهريّ الذي يدّعي خضوع الوزير لإرادة الأُمّة، ليكشف الهُوّة الحقيقية بين الظاهر المُخادع للوزير في كونه تحت حُكْم الأُمّة والواقع السلطويّ الجائر المُتمثِّل في الوزير المُتسلِّط.

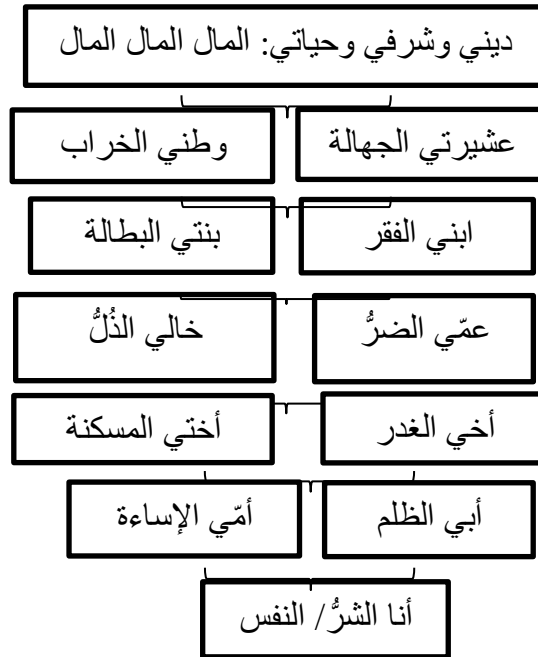
تُجسّد هذه الهُوّة بإطار استفهامي ساخر شكّلت أطراره تشخيص حالة وزير المُستبدّ الذي (أَلَفَ عُمُرًا طويلًا لَدَ البذخ وعَرَّة الجبروت)، حيث تُعَرِّي الواقع النفسي والاجتماعي للوزير والعامل الكبير، فهما ليسا سوى كائنين مُتَوَرِّطَيْن في الإدمان على الترف والتسلُّط؛ ممّا يجعل ادّعاء خضوعهما لحُكْم الأُمّة مهزلة حاجية، لا تستقيم عقلاً ولا أخلاقاً، فالاستفهام الساخر (كيف يجوز تصديق الوزير....؟)، أليس هو عضوًا ظاهر الفساد...؟) أسهم في تعميق البناء الحجاجي وشحنه بالتوتّر الساخر، فهذه الأسئلة لا تُطرح طلبًا للجواب، بل لنفي إمكان تصديق الادّعاء، ولتكريس الانفصال الجذري بين خطاب السُلطة والحقيقة السياسيّة؛ الأمر الذي من شأنه يجعل الاستفهام أداة استنكار لا استعمال، تُعَرِّي الكذب المُمنهج وتُحفِّز المُتلقي على إدراك المُفارقة الفادحة بين القول والفعل، فلا شكَّ أَنَّ الإنكار والتّهكم المجازي معانٍ تأتي منها السُّخرية فإذا خرج إليها الاستفهام أكسبها قوّة وتأثيرًا؛ إذ إنّ الاستفهام البلاغي فيه قوّة وانفعال، فإذا كان ساخرًا جاء في أغلب الأحيان عنيفًا، فهو إمّا إهانة أو تفرّيع أو تهكُّم أو تحقير ينزل بالمسخور منه قوًّا كالصاعقة فيزلزله ويبلغ أثره فيه مدًّا بعيدًا (الغزالي، 1414هـ، 74-75)، فالتعبير يكشف عن عدم الملاءمة البنويّة بين تربية الاستبداد وبين قيم المُشاركة والعدالة، على نحوٍ يُحقِّق السُّخرية من الداخل.

فالمجاز الساخر عبر الاستعارة (لَدَ البذخ وعَرَّة الجبروت) أسهم في فضح التّعاض بين ادّعاء الوزير الاستعداد للخضوع لحُكْم الأُمّة، وواقعه المُتربّ المُتسلِّط، مُبرِّزًا سُخْريّة الادّعاء من خلال تصويره كتحوّل مُستَحِيل في طبع اعتاد (لَدَ البذخ وعَرَّة الجبروت)، وبذلك يفضحُ المجاز زيف المظهر السياسي أمام واقع الاستبداد المُتجذّر، فضلًا عن الكناية (يُخاطِرُ بعرض سيفه عليها، فتحلّه أو تكسره تحت أرجلها) أضفت شحنةً تهكُّميّة مُركّبة، حيث تُظهرُ كأنَّ الوزير يمنحُ الرعية خيار الحُكْم عليه، لكن الكناية تفترض ضمناً أَنَّ هذا (السيف) ليس أداة طاعة، بل رمز لقمع الرعيّة وسلب إرادتها، و (عرضه) ليس تضحية بل محض تمثيل

ساخر؛ الأمر الذي من شأنه يخدم الحجة بإظهار أن الادعاء بالخضوع ما هو إلا مسرحية لا تملك مضموناً حقيقياً.

يسند الكواكبي في باب (الاستبداد والمال) الاستبداد إلى المجاز الساخر من خلال تجسيده على هيئة رجل ليظهر طبيعته الشريرة وشبكة علاقاته الرمزية مع الشرور الاجتماعية والأخلاقية التي يُولدها، كالفقر والجهل والخراب؛ مما يفضح حقيقته خلف مظاهر السلطة أو المنفعة التي قد يتزّيا بها، فيقول: ((الاستبداد لو كان رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر وأبي الظلم وأمّي الإساءة وأخي الغدر وأختي المسكنة، وعمي الضّر وخالي الذلّ، وابني الفقر وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة ووطني الخراب، أمّا ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال)) (الكواكبي، 2006، 89).

مثلّ المجاز الساخر بالتشخيص الاستبداد في أشكال عدّة كأنّه رجل له عائلة شريّة في هيكله مجتمع كامل بشكل تصاعدي يمكن لنا توضيحه بالمخطط الآتي:



شجرة عائلة الاستبداد

هذا التصوير المجازي للاستبداد بوصفه مجتمعاً متكاملًا بشكلٍ تصاعدي في كلّ عناصره (النفس، الأبوّة، الأمومة، الأخوة، العمومة، الخوولة، البؤة، العشيرة، الوطن، الدين والشرف والحياة) يحمل مفارقةً ساخرة بين صورة الإنسان التي عادةً ما ترتبط بالحياة والتكريم والكرامة (الحد I)، وبين مضمون هذه الهوية التي تفوح منها رائحة الفساد والانحدار (الحد II).

نلاحظ أنَّ (لو) الشرطية لعبت دورًا حجاجيًا، حيث استُعْمِلَتْ لفتح باب النَّحْيِ الافتراضي الذي يسمح ببناء صورة مجازية قوية تتخيل الاستبداد في هيئة بشر؛ مما يفسح المجال لفضح خبايا الاستبداد بطريقة ساخرة، فيُفَوِّي حُجَّة الانفصال بين صورة الاستبداد الظاهرية كقوة سياسية مُنظَّمة (الحد ا) وحقيقته في الواقع شبكة شرور وأثام (الحد II)، فضلًا عن ذلك فإنَّ هذه الأداة تجعل المُتلقِّي يتورَّط في الفرضية، ويكمل تحيُّل الصورة حتى نهايتها، فيتأثَّر بها تلقائيًا، فتشخيص الاستبداد في صورة مجازية ساخرة تُحوِّله من مُجرَّد نظام سياسي قاهر إلى كيان عائلي سلبي مُتكامِل الأركان تسكنه كُلُّ الرذائل وتتوارثه الأجيال، فيُخاطب العقل عبر حُجَّة الانفصال الحجاجي، كاشفًا الهوة بين ظاهر السلطة (الحد ا) وواقعها المُظلم (الحد II)، فهو لا يصفُ الاستبداد كخصم سياسيٍ فحسب، بل يُصوِّره كأُسرةٍ شَرِّيرة مُتكاملة الأركان، حيث تتكوَّن من أب هو الظلم، وأم هي الإساءة، وله أخ يغدر وأخت تستكين، وعم يُؤْلِم، وخال يُذِلُّ، وتخرج من نسله آفات مُتجذِّرة كال فقر والبطالة، وتلتق حوله عشيرة من الجهالة، بينما يحيا في وطنٍ خربٍ منزوع الحياة .

وبهذه الصورة التشخيصية الساخرة يُفَكِّكُ الكواكبي بنية الاستبداد ويحوِّله من كيان سُلطويٍّ معزول إلى منظومة مُتشابكة من الانحرافات، ويكشف أنَّ ما يبدو استقرارًا في الظاهر ما هو إلَّا فسادٌ بُنيويٌّ في الواقع؛ ممَّا يُعمِّق الانفصال الحجاجي بين الظاهر الخادع للاستبداد (بوصفه قوةٌ مُنظَّمة، أو راعية للنظام أو الدين أو الأخلاق) وبين الحقيقة التي يكشفها المجاز، وهي أنَّه منظومةٌ مُتكاملة من الشرور والدمار، تتكاثر داخليًا كما تتناسل العائلة .

يتضمَّن الانفصال الحجاجي بالمجاز الساخر نظرية عدم المُلاءمة ذات الصلة بوساطة مُفارقة النِّسب؛ فأنَّ يكون (الدين والشرف والحياة) يساوي (المال المال المال) هي عدم مُلاءمة قيمية صارخة تهزُّ المُتلقِّي وتضعه في مُواجهة مع زيف الشعارات التي يرفعها المُستبدِّد، كما أنَّ سخرية النِّسب بوساطة تصوير المال بوصفه (دينًا وشرفًا وحياة) هو قلب للمعايير يكشف الانفصال بين القيمة الظاهرية والقيمة الحقيقية، وبهذا ينقلب المدح إلى دَمٍ .

إنَّ وظيفة المجاز الساخر في هذا الخطاب ليست فقط التشويه الرمزي لصورة الاستبداد، بل إثارة وعي المُتلقِّي بأنَّ كُلَّ ما يُقدِّمه المُستبد من شعاراتٍ هو في جوهره فسادٌ مُموَّه، ومن ثم دعوة ضمنية للرفض والنمرُد .

كما كان لـ (أما) التفصيلية التَّقابلية في قوله: (أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال) دورٌ في تيقين المُتلقِّي؛ إذ عملت على تقديم مُقابل صادم ومُفاجئ، يفصلُ بين قيم سامية (الدين، الشرف، الحياة) وبين ما يُفترَضُ أنَّه يُحقِّقها أو يُعبَّر عنها، وأسهمت في توليد صدامًا قيميًا عند المُتلقِّي، فبدل أن تتبّع القيم السامية معاني نبيلة، تُربطُ بـ (المال المال المال)؛ الأمر الذي من شأنه يفضحُ عدم المُلاءمة القيمية ويُعمِّقُ السخرية من واقع المُستبدِّد الذي يدَّعي الفضيلة ويعبد الأموال؛ ممَّا يرسِّخُ حُجَّة الانفصال بين ما يدَّعيه المُستبدِّد وما يفعله؛ فيستقرُّ وعي المُتلقِّي ضدَّ الزيف .

يُسَخَّرُ الكواكبي في باب (الاستبداد والمال) حال الأمة في عهد الاستبداد ومن كثرة نقودها بلا فائدة قبيل قضاء عهد الاستبداد نحبه: "ومن طبائع الاستبداد أنه لا يظهر فيه أثر فقر الأمة ظهوراً بيّناً إلا فجأة قريب قضاء الاستبداد نحبه، وأسباب ذلك أن الناس يقتصدون في النسل وتكثر وفياتهم ويكثر تغريبهم، ويبيعون أملاكهم من الأجانب، فتتقلص الثروة وتكثر النقود بين الأيدي، وبسبب من ثروة ونقود تشبه نشوة المذبح" (الكواكبي، 2006، 101) .

يكن المجاز الساخر في الاستعارة التهكمية (أنه لا يظهر فيه أثر فقر الأمة ظهوراً بيّناً إلا فجأة قريب قضاء الاستبداد نحبه)، حيث يُصَوَّرُ (الفقر) ككائنٍ مُحْتَفٍ يُراقَبُ في صمت، لا يكشف وجهه إلا حين يلفظ الاستبداد أنفاسه الأخيرة (قريب قضاء الاستبداد نحبه) وهي لحظة يُفْتَرَضُ أن تكون خلاصاً، فإذا بها الانكشاف المحزن المفجع المتمثل بظهور فقر الأمة للعلن، كما يُصَوَّرُ الاستبداد كإنسان يموت موت الأبطال (قضاء الاستبداد نحبه) وهي استعارة تهكمية أخرى تُعَرِّى فكرة بطولة المُسْتَبَدِّ من معناها، فموت الاستبداد لا يُنتِج حياة، بل يكشف خراباً كان مخفياً؛ ممّا يعمّق الانفصال الحجاجي بين صورة الاستقرار السياسي ونتائجه الاقتصادية والاجتماعية المُدمِّرة .

والمجاز الساخر بالاستعارة التهكمية (نشوة المذبح) ورد في إطار من التشبيه الصريح (بسبب من ثروة ونقود تشبه نشوة المذبح) تقوم على مفارقة بين ظاهر الحياة: النشوة بوصفه حذاً ظاهراً يمنح لذة البقاء، وواقع الموت: الذبح بوصفه حذاً ثانياً يعكس واقع الموت والانتهاء، بل يُبرِزُ المفارقة بين الظاهر (وفرة المال وانتعاش السوق) والواقع (فقر الأمة وتدهورها القريب)، ويكشف زيف الاستبداد الذي يخدع الرعية بمظاهر مؤقتة توهي بالقوة أو الاستقرار، ولكنه في الحقيقة يحتضر؛ ممّا يحدث انفصلاً حجاجياً بين ما يبدو للعيان، وما هو كامن في الواقع، ويُعمّق نقد مظاهر الزيف التي تُصحب نهاية الاستبداد .

تنشأ السخرية من عدم الملاءمة بين (النشوة) التي توهي بالفرح أو الانتصار و (المذبح) الذي يُمَثِّلُ الموت أو الانتهاء، وهذا التوتر الدلالي يعكس عبثية الاستبداد وسخرية الأقدار من مآلاته، ويُعزِّزُ الحجة الحجاجية بأن الاستبداد نظامٌ زائفٌ حتى في لحظات نشوته وأفراده .

فضلاً عن ذلك، نجد أن التضائيف بين التشبيه والاستعارة التهكمية أسهم في تقوية الحجة بالتصوير الحي عبر صورة بلاغية تُحرِّكُ الوجدان، فالمذبح الذي يرتعش لحظة موته يجعل المُتلقي يشعر بقسوة الواقع لا يكتفي بفهمه .

يُسلِّطُ الكواكبي في باب (الاستبداد والتربية) الضوء على التعارض بين الظاهر الإيجابي للتربية والتعليم وبين واقع الاستعباد والاستبداد الذي يجعل من العلم عبئاً وشقاءً، لا طريقاً للتحرُّر، فهو يُظهر أن الأسراء في ظل الاستبداد لا يُربُّون أبناءهم؛ لأن العلم لا يُحرِّرهم بل يزيد من وعيهم، ومن ثم يزيد من عذابهم، فيكون الجهل أهون الشرين فضلاً عن أن الأسراء في عهد الاستبداد يعيشون في أربع دركات من الانحطاط هي:

- معيشة الأسراء، أغنياء كانوا أو مُعْدَمِينَ، كُلُّهَا خلل في خلل وضيق في ضيق، وذلك يجعل الأسير هَيِّنَ النَّفْسِ .
 - يرى الأسير ذاته لا يستحقّ المزيد في النعيم مطعمًا ومشربًا وملبسًا ومسكنًا .
 - يرى الأسير استعداده قاصرًا عن الترقّي في العلم .
 - يرى الأسير حياته على بساطتها لا تقوى إلّا بمُعاونة غيره له (الكواكبي، 2006، 133) .
- يلصل إلى نتيجة مفادها أنّ الجهل، في عهد الاستبداد، أفضل من العلم وذلك بقوله: "ما أبعد الأسراء عن النشاط للتربية!، ثمّ لماذا يتحملون مشاق التربية وهم إنّ نُورُوا أولادهم بالعلم جنوا عليهم بتقوية إحساسهم، فيزيدونهم شقاءً ويزيدونهم بلاءً؟ ولهذا لا غرو أنّ يختارَ الأسراء الذين فيهم بقيّة من الإدراك، تترك أولادهم هملاً تجرفهم البلاءة إلى حيثُ تشاء" (الكواكبي، 2006، 134) .
- نلاحظ توظيف المجاز السّاخر في ضوء الاستعارة في كشف زيف الظاهر إزاء الواقع والحقيقة للتربية والتعليم للأسراء في عهد الاستبداد، وأنّ مسار المجاز السّاخر قد سيق في مسار التعجب (ما أبعد الأسراء عن النشاط للتربية!) ثمّ الاستفهام (لماذا يتحملون مشاق التربية وهم إنّ نُورُوا أولادهم بالعلم جنوا عليهم بتقوية إحساسهم، فيزيدونهم شقاءً ويزيدونهم بلاءً؟) الذي أسهم في تعميق دلالة التعبير بكشف التّعاضض الصّارخ بين المُفترَض والواقع بوساطة شحنه بالنّبرة السّاخرة المُبطنّة بالأسى؛ إذ يستقرّ وعي المُتلقي من هذا الانفصال العبثي، فهم (إنّ نُورُوا أولادهم بالعلم جنوا عليهم بتقوية إحساسهم)، وهذا التّعبير يتضمّن دلالة ساخرة على سبيل المجاز الذي يقوم على الانفصال بين الظاهر والواقع، فالظاهر الذي يُشير إليه المألوف في (نُورُوا) من طاقة إيجابية، مكنوا عقولهم بالعلم وقوّوها به، بمعنى أحسنوا إليهم، لكنّ الواقع المُزّ السّاخر، جنوا عليهم أو جلبوا عليهم الشقاء لا الخير .
- يتولّد عن هذا التشكيل المجازي تناقضٌ ذهني بين ما يُتَوَقَّع أنّ يُحَقِّقهُ العلم (الوعي، الحرّيّة، الكرامة) وبين ما يُحَقِّقُهُ فعليّاً في ظلّ الاستبداد (الوجع، البلاء، الشقاء)؛ ممّا يُسهم في تفكيك الظاهر الخادع عبر كشف أنّ العلم ليس خلاصاً بل عيب؛ لأنّ مَنْ يَعِي الاستبداد يَتَعَدَّبُ أكثر ممّن يجهله، ومَنْ يَشْعُرُ بِالذِّلِّ أَشدّ من الذي لا يَحِسُّ به أصلاً، فهذه المُفارقة الساخرة تفضح عمق الكارثة، وهي أنّ الاستبداد لا يجمع الأجساد فحسب، بل يُشَوِّهُ حتى المعاني النبيلة كالوعي والتربية، ويحيلها إلى أدوات عذاب .
- عزّزَ المجاز السّاخر في الاستعارة التمثيلية التّهكّمية (ترك أولادهم هملاً تجرفهم البلاءة إلى حيثُ تشاء) تعميق الواقع المُزري لمُعطيات الترقّي بالعلم في ظلّ الاستبداد؛ إذ صوّرت البلاءة (الغباء) بقوة مائيّة جارفة تُسَيِّرُ الأبناء بلا إرادة كأنّهم قُطعان لا راعي لها ولا حادي؛ ممّا يكشفُ الفجوة الساخرة بين دور الآباء المُفترَض في التربية، وواقع تَحْلِيهِم التام عنها؛ الأمر الذي من شأنه يُبرِزُ حُجّة الانفصال الحجاجي بين ظاهر الأبوّة والمسؤوليّة، وواقع الإهمال والانقياد للغباء، في فضح لا منطقي لهذا السلوك من خلال استعارة تعكس عدم الملاءمة بين مطلب الأبوّة النبيل والواقع المهين الذي ترسمه البلاءة كراعية حاكمة .

يسخر الكواكبي من حياة الأسير في ظلّ الاستبداد، فيصوّرها بأنّها سلسلة من المُعاناة والضيق منذ ولادته حتى موته، حيث لا يوجد راحة إلّا في الموت، الذي يُقدّم بسخرية على أنّه (نعمة) عبر استعارة تهكميّة؛ ممّا يكشف عبثيّة الواقع القائم على القهر وانعدام الكرامة، فيقول: "... وهكذا يعيشُ الأسير من حين يكون نسمة في ضيق وضغط؛ يُهزّول ما بين عتبة همّ ووادي غمّ، يُودّع سقمًا ويستقبل سقمًا إلى أن يفوزَ بنعمة الموت مُضنيًا دُنياه مع آخرته، فيموت غير آسف ولا مأسوف عليه" (الكواكبي، 2006، 135).

نلاحظ أنّ التعبير يعتمدُ على الاستعارة التهكميّة بوصفها بانوراما تُحاكي الحالة المزريّة لأسير الاستبداد فتبرز الانفصال الحجاجي بين الظاهر والواقع في ضوء تصوير حياة الأسير بوصفها رحلة لحالة الضياع والشقاء تتنامى عناصرها في كونه يعيش (من حين يكون نسمة في ضيق وضغط) هذه الرحلة من الشقاء والضياع شخّصته الاستعارة التمثيلية بحالة التي (يُهزّول ما بين عتبة همّ ووادي غمّ) وكذلك في صورة من (يودّع سقمًا ويستقبل سقمًا) هذه العناصر ترسم معالم الاستعارة التمثيلية الساخرة حيث تحملُ طابعًا ساخرًا، يهدفُ إلى تقويض الصورة الإيجابية المزعومة للحياة في ظلّ الاستبداد، مُوضّحًا أنّها سلسلة من الهموم والأسقام لا يملكُ فيها الأسير خيارًا سوى الانحدار نحوها .

إنّ الرّبط بين ألفاظ إيجابية التي أوردها الكواكبي (الفوز، النّعمة، النّسمة) في سياق بيان حالة سوداويّة من شأنه توليد مفارقة دلاليّة تُشحنُ من خلالها الحُجّة عبر عدم المُلاءمة بين حالين: حال الضياع لأسير الاستبداد وحال الخلاص للأسير من الواقع البائس الذي يعيشه في ظلّ الاستبداد؛ الأمر الذي من شأنه يكشف صدمة فكريّة تفصح الرّيف وتدفع المُتلقي لإعادة النظر في المفاهيم التي يروّجُ لها التعبير الاستبدادي، وبذلك يغدو المجاز الساخر أداة هدم رمزيّة لهالة الرّيف التي تُغلف واقعاً بائسًا لا يُفضي إلّا إلى موتٍ لا يُرثى له، فالاستعارة التهكميّة (يفوز بنعمة الموت) تحملُ مفارقةً ساخرة؛ إذ تصوّر الموت على أنّه (فوز) و (نعمة)، في حين أنّه في الواقع نهاية مؤلمة وخسارة للحياة، فهذا التوصيف يكشف حُجّة الانفصال بين الظاهر اللغوي والواقع المعيش، حيث يسخر المجاز من الواقع المُتردّي الذي يجعل الموت مخرجًا مرغوبًا فيه، فحين يُصبح الفناء خلاصًا من حياةٍ ملوّها الذلّ والهمّ، تنقلبُ القيم وتفقّد الحياة معناها، ويتجلّى زيف المظاهر المُجتمعيّة التي تُزيّن استمرار الاستعباد، وهُنا تتجسّد نظرية عدم المُلاءمة؛ إذ يُوصفُ شيءٌ في غاية السُّوء (الموت) بأوصاف إيجابية لا تتلاءم معه؛ الأمر الذي من شأنه يُعجّر دلالة تهكميّة حادّة تُعمّق الرّفص للاستبداد، فقلوله: (يفوز بنعمة الموت) تعبير ساخر يفصح حقيقة المُعاناة؛ ف (الفوز) عادةً يدلُّ على المُكافأة والانتصار، ولكن، هُنا، استُعْمِلَ ليصف الموت الذي يُنهي حياةً بائسة؛ ممّا يكشفُ التّعارض بين ظاهر اللفظ ودلالته الواقعيّة .

يؤدّي التوازي المعنوي في هذا التعبير دورًا أساسيًا في شحن دلالة التعبير، حيث يُبرزُ جدّة المفارقة بين ما يُفترضُ أن يكون وما هو كائنٌ فعليًا، فالتضاد بين (يودّع سقمًا) و (يستقبل سقمًا) أو بين (يفوز) و (نعمة الموت)، يُعمّق الشعور بالسُّخريّة من الواقع، ويؤكدُ حُجّة الانفصال بين ظاهر الخطاب ومحتواه الحقيقي، هذا

التوازي المتضاد يشحن المعنى بمرارة التَهْكُم، ويكشف زيف الادعاء بأنَّ في الموت راحةً أو فوراً، وهو في الحقيقة تنويعٌ لحياة من القهر والمعاناة؛ ممَّا يُعزِّزُ التأثير الحجاجي للمجاز السَّاحِر .

يسخر الكواكبي في باب (الاستبداد والترقي) موظفاً آلية المجاز في سياق الاستفهام الساحر من حالة الانحطاط والركود والسكون التي يعيشها قومه في ظلَّ الاستبداد ويُخاطبُ قومه وهم يثخنون بماضيهم مُنفصلين عن واقعهم الحاضر، ديدنهم اقتراض الوسوس القديمة والخرافات والأمور السافلات مُبتعدين مجامع المحامد عند أسلافهم ثُمَّ يورد بحُزمٍ من الاستفهامات والتساؤلات لعلهم يرشدون (الكواكبي، 2006، 149) "أين الدين؟ أين التربية؟ أين الإحساس؟ أين الغيرة؟ أين الجسرة؟ أين الثبات؟ أين الرابطة؟ أين المنعة؟ أين الشهامة؟ أين النخوة؟ أين الفضيلة؟ أين المُواساة؟ هل تسمعون أم أنتم صُمُّ لاهون؟، يا قوم! عافاكم الله، إلى متى هذا النوم؟ وإلى متى هذا التَّقَلُّبُ على فراش البأس ووسادة اليأس؟ أنتم مُفَتَّحَةٌ عيونكم ولكنكم نيام، لكم أبصار ولكنكم لا تنظرون، وهكذا لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور! لكم سمع ولسان ولكنكم صُمُّ بُكْم، ولكم شبيه الحس ولكنكم لا تشعرون به ما هي اللذائذ حقاً، وما هي الآلام، ولكم رؤوس كبيرة حقها أن تكون عزيزة ولكن أنتم لا تعرفون لها قدراً ومقاماً" (الكواكبي، 2006، 149) .

وهي صورة بانورامية استعارية تُحاكي القوم في حالة من الركود والسكون المُفضي إلى الانحطاط بحالة النوم الذي فيه رُقَاد عميق، وتتنامى عناصر هذه الصورة للقوم في سياق استفهامات ساخرة مُكثَّفة تضم مجازاً ساخراً من شأنه أن يُبرِّز مُفارقةً بين حاضريهم وماضيهم؛ لأنَّهم نيام وهم مُستيقظون، وتترتَّب عناصر هذه اللوحة التي تدلُّ على نومهم وغيابهم عن الواقع كما يأتي:

- إلى متى هذا النوم؟ وإلى متى هذا التَّقَلُّبُ على فراش البأس ووسادة اليأس؟ .
- (أنتم مُفَتَّحَةٌ عيونكم ولكنكم نيام) .
- (لكم أبصار ولكنكم لا تنظرون) .
- (لكم سمع ولسان ولكنكم صُمُّ بُكْم) .
- (ولكم شبيه الحس ولكنكم لا تشعرون به ما هي اللذائذ حقاً) .
- (ولكم رؤوس كبيرة حقها أن تكون عزيزة ولكن أنتم لا تعرفون لها قدراً ومقاماً) .

نجد أنَّ هذه العناصر شكَّلت لوحة بانورامية ساخرة تُبرز التَّعارض بين الظاهر والواقع وتعميقه، فالنوم والتَّقَلُّب، هنا لا يُقصدُ بهما حالة النوم الجسدي، أو التَّقَلُّبُ البدني، بل يُستعملان كاستعارات لحالة الخمول واللامبالاة واليأس التي يعيشها المُخاطَبون، فضلاً عن ذلك، فالسُّخرية هنا تبرز بوساطة المُخاطَبين على رغم من كونهم مُستيقظين ومُتقلِّبين ظاهرياً، إلَّا أنَّهم في الحقيقة يعيشون حالة من اليأس والعجز باستمرار، كما أنَّ المجاز الساحر يضع المُخاطَبين أمام مرآة لرؤية تعارضهم الدَّخلي .

يصحب التعبير في: (التقلب على فراش البأس ووسادة اليأس) صورة استعارية مُفَعَّمة بالسخرية تُصاحبها نغمة إيقاعية (البأس/اليأس)، أسهمت في تصوير الخضوع وكأنه راحة ساخرة، حيث يصبح (فراش البأس ووسادة اليأس) استسلامًا مُغلفًا بالوهم، مدعومًا بإيقاع ساخر يكشف زيف الطمأنينة؛ مما يعني أنهم في حالة من الحركة والاضطراب، ولكن هذه الحركة هي في الحقيقة بلا جدوى؛ لأنهم لا يتقدمون نحو أي حلٍّ أو تغيير إيجابي؛ مما يُعمِّق حُجَّة الانفصال الحجاجي بالسخرية؛ إذ يُظهر أنَّ ما يبدو كحركة هو في الواقع سكون، ويدعو المُتلقي؛ لإدراك الفرق بين الظاهر والواقع، فالسخرية تكمن في أنَّ هذا المجاز يهدف إلى فضح حالة اللامبالاة واليأس العميقة التي يتم انتقادها؛ مما يجعل من المُستحيل التهرب من إدراك الحقيقة المرة، كما نلاحظ أنَّ الخطاب يخضع لبنية الاستدراك ب (لكن)، و ((هي البنية اللغوية التي تُصاغ حجاجيًا في ما يُسمَّى بالمربعات الحجاجية، ويمكن لنا أن نصلح على القضية الواردة قبل لكن ب "ق" والقضية الواردة بعدها ب "ك"، والقاعدة الحجاجية تقول في هذه الحالة : من "ق" أستنتج "ن" ومن "ك" أستنتج عكسها، أي "ن - ن" ومن "ق" لكن "ك" أستنتج "ن - ن")) (صولة، 2011، 105-106)، ووجه الفصل في هذا الخطاب يكون على النحو الآتي:

(أنتم مُفَتَّحة عيونكم ولكنكم نيام)

ق	لكن	"ك"
↓		↓
(ن) = هم يمتلكون الوعي الإدراك		(ن - ن) هم لا يمتلكون الوعي والإدراك

← إذن هم لا يمتلكون الوعي والإدراك (ن - ن) .

وهكذا ينطبق الأمر على أمثلة هذا التعبير الذي يُظهر التباين بين الظاهر (العيون التي لا ترى) والواقع (القلوب التي لا تُدرك)؛ مما يُبرزُ السخرية من الاعتماد على الظاهر فقط، ويدعو المُخاطبين إلى النظر الأعظم والأكثر إدراكًا للحقائق الروحية والمعنوية؛ كي لا يكونوا أداة بيد المُستبد وأعوانه يُسيرونهم كيفما يشاؤون .

ينطوي التعبير على سُخرية لاذعة من القوم الخاضعين للاستبداد بتعطيلهم للحواس التي منحهم الله إياها بدلًا من أن يفتقدوا منها؛ إذ يبدأ مخاطبتهم بالنعوت الظاهرة في صور كنائية تراثية: (أنتم مُفَتَّحة عيونكم ولكنكم نيام)، (لكم أبصار، ولكنكم لا تتظنون)، (لكم سمع ولسان ولكنكم صُمُّ بُكْم)، وهي كُنَايات عن صفات التغافل وعن العمى، فضلًا عن عدم المُبالاة والتفريط في حقوق الناس؛ الأمر الذي من شأنه أن يوحى في الظاهر بأنَّ القوم يمتلكون حواسهم كاملة، ولديهم القدرة على الرؤية، والسمع، والكلام، ولكنَّ الأمر في الواقع مختلف؛ إذ يصف القوم بأنهم نيامٌ بالرغم من أنَّ عيونهم مفتوحة، وأنهم لا ينظرون بالرغم من امتلاكهم أبصار، وأنهم صُمُّ بُكْمٌ بالرغم من امتلاكهم سمع ولسان، وهذا من شأنه أن يُبرزَ تعارضًا يُستعمل لبيان أنَّهم في الحقيقة

فالقُدون للقدرة على الفهم والإدراك: فهذه تنطوي على نقد ساخر يستعمل الانفصال الحجاجي؛ لتسليط الضوء على تعارض بين الظاهر والواقع؛ ممّا يُعزّزُ حُجّة الانفصال الحجاجي بالسخرية عبر المجاز الساخر من خلال إظهار الفجوة بين ما يمتلكه المُخاطَبون بالتشبيه الساخر (شبيه الحس) وما يفتقرون إليه (الحس الحقيقي)؛ ممّا يسخر من إدراكهم المغلوط للواقع، ثُمَّ يُضاعِفُ مشهد السُخرية بكناية (رؤوس كبيرة حَقُّها أن تكون عزيزة، ولكن أنتم لا تعرفون لها قدرًا ومقامًا؛ على غرار قول العرب: فلان عريض القفا، كناية عن غبائه وفهاهته وقلة ذكائه وبلادته (العلوي، 1423هـ، 216/1)، (الميداني، 1996، 141/2)، (عوني، 2021، 151/1)؛ ممّا يوحي أنّ لديهم عقولًا قادرة على التفكير العميق، لكن في الواقع يعترف الخطاب بأنّهم لا يعرفون قدرها، ولا يستعملونها بشكل صحيح؛ ممّا يُشيرُ مرّةً أخرى إلى غياب الوعي والإدراك، فالانفصال الحجاجي بالسخرية يُبرزُ تعارضًا بين الظاهر والواقع، أي بين امتلاك القوم لحواسهم وقدراتهم العقلية في الظاهر، وعدم استعمال هذه الحواس والقدرات العقلية في الواقع؛ الأمر الذي من شأنه يجعلهم أشبه بمن هم فاقدون للحياة رغم أنّهم على قيدها، كما أنّ السُخرية في الخطاب تتجلى بوساطة هذا التعارض الحاد؛ إذ يُستعملُ الظاهرُ للإشارة إلى الباطن بطريقة تُظهرُ ضعف القوم، وعدم وعيهم بمكانتهم الحقيقية .

فضلاً عن ذلك نجد أنّ استعمال حجة إضافية مؤسسة لبنية الواقع في الخطاب المتمثلة بالشاهد القرآني أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (46) [الحج: ٤٦] الذي وردَ بمثابة ترشيح للمجاز الساخر، وأسهمَ في توضيح قاعدة العمى القلبي للخاضعين للاستبداد وعزّزَ تعميق حجية الانفصال الحجاجي بالسخرية، فالشاهد يُعدُّ من الحالات الخاصة تقوم بدور توضيح القاعدة حين تكون هذه القاعدة مُسلّمًا بها (بيرلمان، 2022، 190)، وهي حُجّة من شأنها أن تُوضّح القول ذا الطابع العام، وتُقوّي حضور هذا القول في الذهن (صمود، 337) وهو من الحجج الجاهزة، غير الصناعية التي لا دخل للخطيب في تكوينها (أرسطو، 1953، 29)، غايته توضيح القاعدة، وتقوية الفكرة وتأسيسها وتكثيف حضور الأفكار في الذهن (عشير، 2006، 97)، (العطّار، 2017، 306)؛ لذلك يُستعمل الشاهد لتأسيس الأفكار، كما قد يكون أداة لتحويل القاعدة من طبيعة مُجرّدة إلى أخرى محسوسة؛ الأمر الذي من شأنه يُسهم في تعميق التباين بين الظاهر والواقع، ويُبرزُ السُخرية في الخطاب، ويجعل الحُجّة أكثرَ تيقنًا للمُتلقي وتأثيرًا فيه، فالأبصار لا تعمى وهذا هو الظاهر الذي يُفهم من الخطاب في هذا الشاهد الذي يدور حول العمى الحسي المُتعلّق بفقدان البصر، أمّا في الواقع، فالخطاب ينقل المعنى بشكل مُفاجئ إلى مستوى أعمق؛ إذ يُوضّح أنّ القلوب هي التي تعمى وليس الأبصار .

الخاتمة: توصل البحث في نهاية تطوافه، إلى الآتي:

- يُعدُّ المجاز الساخر أحد أعمدة البنية الحجاجية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبدالرحمن الكواكبي؛ إذ اتخذهُ وسيلةً تيقينيةً للكشف عن تهاافتِ منظومة الاستبداد، لا بوصفه خطابًا حجاجيًا مباشرًا، بل باعتباره نسقًا تخييليًا بلاغيًا يرعزُ المألوف ويُعري التزييف .

- تجلّى المجاز الساخر في صور تهكمية حادة واستعاراتٍ مكنيةٍ مُرسلة شديدة السُّخريّة، تُؤسّسُ حجاجًا انفصاليًا بين ظاهرٍ خادعٍ وجوهرٍ حقيقيٍ مُوجع، وقد تتوّعتْ مراتبُ هذا المجاز بين الهُزء الخفيف حين يصف الجُنديةَ بأنّها تُمبثُ النشاط، والتهكُّم الفادح حين يُشخصُ الاستبداد كعائلة تتناسل منها الشرور، في تدرّجٍ تعبيريّ يكشفُ تصعيدًا بلاغيًا مُتناميًا .

- بلغت كثافة المجاز ذروتها في موضوعات تشخيص الاستبداد، وتصوير فقر الأمة قُبيل موته، واستعارة نشوة المذبح؛ إذ امتزج المجاز بالأسلوب التهكمي الحادّ لِيشكّلَ خطًا بلاغيًا صادمًا وواعيًا ، وهذه الكثافة لم تكن ترقًا بلاغيًا، بل جُزءًا من استراتيجية بلاغية تقوم على زعزعة تطبيع القهر، وتثوير الوعي الجمعي بوساطة أمثلة تجريبية تقتحم وجدان المُتلقي .

- أنّ للكواكبي قدرةً على تسخير المجاز الساخر من ضمن حجج انفصالية ذات طبيعة تيقينية، دليل على فطنته البلاغية ومهارته الحجاجية في تفكيك خطاب السلطة وإعادة تشكيل خطاب الحرية، وبذلك يُنبثُ المجاز الساخر أنّه ليس مُجرّد أداة جمالية، بل جهاز مقاومة فكري وثقافي يُعيدُ تشكيل العلاقة بين اللغة والحقيقة، والمُتلقي والسلطة .

- يمارس المجاز الساخر حجاجه في ضوء مفارقة دلالية مقصودة، فيُعري الاستبداد من قداسته الزائفة، ويُعيد رسمه في صورة بانوراميةٍ مُنفّرة، وبهذا غدا المجاز الساخر في خطاب الكواكبي طاقة تحريضية بامتياز، تُسهمُ في بناء وعي جمعي مُناهض للاستبداد، ودافعة المُتلقي نحو فضح آلياته ومُحاربتِه فكريًا واجتماعيًا .

- أسهم المجاز الساخر في توضيح المُفارقة بين قيمة العلم في ذاته وقيمتِه في ظلّ الاستبداد والكشف عن عدم مُلاءمة بين المفهوم الثقافي للعلم والنتيجة الواقعية له في واقعٍ مُشوّهٍ؛ ممّا يشحن الخطاب بمرارة النقد وسخريته السوداء .

- وأخيرًا نرى أنّ المجاز هو أساس الحجاج وهو ذو وظائف عدّة سواء من ناحية إقناع المُتلقي أو من ناحية تعبير المُخاطب عن أحاسيسه ومشاعره، أو من ناحية تزيين الخطاب بالصورة المؤثّرة .

قائمة المصادر والمراجع

- ❖ ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن (ت571هـ)، 1415هـ-1995م، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، د.ط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان .
- ❖ أرسطو، 1953م، الخطابة، ترجمة: إبراهيم سلامة، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر .
- ❖ البابرتي أكمل الدين، 1983م، شرح التلخيص، تح: د. محمد صوفية، ط1، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس .
- ❖ البرقوقي عبدالرحمن، 1350هـ، التلخيص، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان .
- ❖ بيرلمان شايم، 2022م، الإمبراطورية الخطابية، صناعة الخطابة والحجاج، ترجمة: د. الحسين بنو هاشم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان .
- ❖ الجرجاني عبدالقاهر، 1412هـ، أسرار البلاغة، علق عليه: محمود شاكر، ط1، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية .
- ❖ خنياب لُمي عبدالقادر، 1443هـ-2021م، العوامل الحجاجية وأثرها في الحجاج اللغوي في المقامات العثمانية، مجلة الدراسات المستدامة السنة الثالثة، المجلد الثالث، العدد الثالث، ملحق 3 .
- ❖ الدهري أمينة، 1432هـ-2011م، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ط1، شركة المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب .
- ❖ الديلمي أبو شجاع، 1406هـ-1986م، الفردوس بمأثور الخطاب، تح: السعيد بن بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- ❖ السكاكي يوسف بن أبي بكر، 1407هـ-1987م، ضبطه: نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- ❖ الشيخ عبدالواحد حسن، 1419هـ-1999م، البديع والتوازي، ط1، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر .
- ❖ صبح خلدون، 2005م، بلاغة المجاز المرسل عند القُرطبي وابن جزي وأبي حيان، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج 80، جزء 2 .
- ❖ صمود حمّادي، د.ت، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، د.ط، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، منوبة، تونس .
- ❖ صولة عبدالله، 2001م، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ط1، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، تونس .
- ❖ صولة عبدالله، 2011م، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، ط1، مسكيلياني للنشر، تونس .

- ❖ عبدالرحمن طه، 1998م، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب .
- ❖ عبدالمطلب محمد، 1997م، البلاغة العربية، قراءة أخرى، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان .
- ❖ عشير عبدالسلام، 2006م، عندما نتواصل نُغيّر، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، د.ط، إفريقيا الشرق، المغرب .
- ❖ العطّار مصطفى، 2017م، لغة التخاطب الحجاجي، دراسة في آليات التناظر عند ابن حزم، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان .
- ❖ علوي حافظ إسماعيلي، 1431هـ-2010م، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، (حجاجية المجاز والاستعارة)، د. حسن المودن، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن
- ❖ العلوي يحيى بن حمزة، 1423هـ، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ط3، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان .
- ❖ عوني حامد، 2021م، المنهاج الواضح للبلاغة، د.ط، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر .
- ❖ الغزالي شعيب بن أحمد، 1414هـ، أساليب السخرية في البلاغة العربية، دراسة تحليلية تطبيقية، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د. عبدالعزيز إبراهيم المطعني، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، المملكة العربية السعودية .
- ❖ الفارابي أبو إبراهيم إسحاق، 1424هـ-2003م، معجم ديوان الأدب، تح: د. أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، د.ط، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر .
- ❖ قاسم عدنان حسين، 2000م، التصوير الشعري، رؤية نقدية لبلاغتنا العربية، د.ط، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر .
- ❖ القزويني الخطيب، 1408هـ، الإيضاح في علوم البلاغة، راجعه وصححه: بهيج غزاوي، ط1، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان .
- ❖ قفيلة عبده، 1406هـ، البلاغة الاصطلاحية، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر .
- ❖ الكردي زينب بنت عبداللطيف، 1435هـ-2014م، بلاغة الاحتجاج العقلي في القرآن الكريم، ط1، مكتبة الرشد-ناشرون، الرياض، المملكة العربية السعودية .
- ❖ كردي زينب، 1429هـ، التصوير البياني في آيات الأمن والخوف، ط1، دار غراس، الكويت .
- ❖ الكواكبي عبدالرحمن، 1427هـ-2006م، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم: أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، لبنان .
- ❖ الموسى مشاري عبدالعزيز، سبتمبر 2021م، أسلوب السخرية: نظرياته وإشكالياته، مجلة رسالة المشرق، مج 36، ع3، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة .

- ❖ الميداني عبدالرحمن بن حسن حبنكة، 1416هـ-1996م، البلاغة العربيّة، أسسها، وعلومها، وفنونها، ط1، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا .

Bibliography of Arabic References (Translated to English)

- ❖ Ibn Asakir, Abu al-Qasim Ali ibn al-Hassan (d. 576 AH), 1415 AH-1995CE, Tarikh Dimashq, ed. Amr ibn Ghuramah al-Umrawi, no edition, Dar al-Fikr li-l-Tiba'ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzi, Beirut, Lebanon .
- ❖ Aristotle, 1953 CE, Rhetoric, trans. Ibrahim Salamah, 2nd ed., Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, Egypt .
- ❖ Al-Babarti Akmal al-Din, 1983 CE, Sharh al-Talkhis, ed. Dr. Muhammad Sufiyah, 1st ed., al-Munsha'ah al-Ammah li-l-Nashr wa-l-Tawzi, Tripoli .
- ❖ Al-Barquqi, Abd al-Rahman, 1350 AH, al-Talkhis, 2nd ed., Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, Lebanon .
- ❖ Perelman, chaim, 2022 CE, The Rhetorical Empire: The Craft of Rhetoric and Argumentation, trans. Dr. al-Husayn Banu Hashim, 1st ed., Dar al-kitab al-Jadid al-Muttahidah, Beirut, Lebanon .
- ❖ Al-Jurjani Abd al-Qahir, 1412 AH, annotated by Mahmud Shakir, 1st ed., Dar al-Madani, Jeddah, kingdom of Saudi Arabia .
- ❖ Khanyab, Luma Abd al-Qadir, 1443 AH-2021 CE, Argumentative Factors and Their Impact on Linguistic Argumentation in the ottoman Maqamat, Journal of Sustainable Studies, 3rd year, vol. 3, no. 3, supplement 3 .
- ❖ Al-Dahri Aminah, 1443 AH-2021 CE, Argumentation and Discorse Construction in Light of the New Rhetoric, 1st ed., Sharikah al-Madaris li-l-Nashr wa-l-Tawzi, Casablanca, Morocco .
- ❖ Al-Daylami, Abu Shuja, 1406 AH-1986 CE, al-Firdaws bi-Ma'thur al-khitab, ed. Al-Sa'id ibn Basyuni Zaghlul, 1st ed., Dar al-kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon.
- ❖ Al-Sakkaki, Yusuf ibn Abi Bakr, 1407 AH-1987 CE, edited by Na'im Zarzur, 2nd ed., Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon .

- ❖ Al-Shaykh Abd al-Wahid Hasan, 1419 AH-1999 CE, al-Badi wa-l-Tawazi, 1st ed., Maktabat al-Ishra li-l-Tiba'ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzi, Alexandria, Egypt .
- ❖ Subh Khuldun, 2005 CE, The Rhetoric of Metonymy in the Works of al-Qurtubi, Ibn Juzayy, and Abu Hayyan, Journal of the Arabic Language Academy in Damascus, vol. 80, part 2 .
- ❖ Sammud Hammadi, n.d., The Most Important Theories of Argumentation in Western Traditions from Aristotle to the present, no edition, University of Letters, Arts, Sciences and Humanities, Faculty of Letters, Manouba, Tunisia .
- ❖ Sulah Abd Allah, 2001 CE, Argumentation in the Qur'an through Its Most Important Stylistic Features, 1st ed., publications of the Faculty of Letters, Arts, and Humanities, Manouba, Tunisia .
- ❖ Sulah Abd Allah, 2011 CE, on the Theory of Argmentation: Studies and Applications, 1st ed., Miskiliyani publishing, Tunisia .
- ❖ Taha Abd al-Rahman, 1998 CE, Al-Lisan wa al-Mizan, or Intellectual Multiplicity, 1st ed., Arab cultural center, Casablanca, Morocco .
- ❖ Abd al-Muttalib Muhammad, 1997 CE, Arabic Rhetoric: Another Reading, 1st ed., Egyptian International publishing Company-Longman .
- ❖ Ashir Abd al-Salam, 2006 CE, when We Communicate, We change: A cognitive-pragmatic Approach to communication and Argumentation Mechanisms, no edition, Afrique Orient, Morocco .
- ❖ Al-Attar Mustafa, 2017 CE, The Language of Argumentative Discourse: A study of the Mechanisms of Debate in Ibn Hazm's Thought, 1st ed., Dar kunuz al-Ma'rifah, Amman .
- ❖ Alawi Hafiz Ismaili, 1431 AH-2010 CE, Argumentation: Its concept and Fields. Theoretical and Applied Studies in the New Rhetoric (Argumentation of Metonymy and Metaphor by Dr. Hasan al-Mudan), 1st ed., Alam al-kutub al-Hadith, Irbid, Jordan .

- ❖ Al-Alawi Yahya ibn Hamzah 1423 AH, al-Tiraz al-Mutadamman li-Asrar al-Balaghah wa-Ulum Haqa'iq al-i'jaz, 3rd ed., al-Maktabah al-Asriyyah, Beirut, Lebanon .
- ❖ Awni Hamid, 2021 CE, The Clear Methodology of Rhetoric, no edition, al-Azhar Heritage Library, Egypt .
- ❖ Al-Ghazali Shu'ayb ibn Ahmad, 1414 AH, Methods of Satire in Arabic Rhetoric: An Analytical and Applied Study, Master's thesis supervised by Prof. Abd al-Azim Ibrahim al-Mut'ani, Umm al-Qura University, College of Arabic Language, Kingdom of Saudi Arabia .
- ❖ Al-Farabi Abu Ibrahim Ishaq, 1424 AH-2003 CE, Mu'jam Diwan al-Adab, edited by Dr. Ahmad Mukhtar Umar, revised by Dr. Ibrahim Anis, no edition, Mu'assasat Dar al-Sha'b li-l-Sahafah wa-l-Tiba'ah wa-l-Nashr, Cairo, Egypt .
- ❖ Qasim Adnan Husayn, 2000 CE, Poetic Imagery: A Critical Perspective on Our Arabic Rhetoric, no edition, Al-Dar al-Arabiyyah li-l-Nashr wa-l-Tawzi, Cairo, Egypt .
- ❖ Al-Qazwini al-khatib, 1408 AH, al-idah fi Ulum al-Balaghah (The Elucidation in the Sciences of Rhetoric), revised and corrected by Bahij Ghazzawi, 1st ed., Dar Ihya al-Ulum, Beirut, Lebanon .
- ❖ Qalaqilah Abduh, 1406 AH, Technical Rhetoric, no edition, Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo, Egypt .
- ❖ Al-Kurdi Zaynab bint Abd al-Latif, 1435 AH-2014 CE, The Rhetoric of Rational Argumentation in the Holy Qur'an, 1st ed., Maktabat al-Rushd-Publishers, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia .
- ❖ Kurdi Zaynab, 1429 AH, Figurative Imagery in the Verses of Security and Fear, 1st ed., Dar Ghiras, Kuwait .
- ❖ Al-kawakibi Abd al-Rahman, 1427 AH-2006 CE, The Nature of Despotism and the Struggles Against Enslavement, introduction by As'ad al-Sahmarani, Dar al-Nafa'is, Beirut, Lebanon .

- ❖ Al-Musa Mishari Abd al-Aziz, September 2021 CE, The Style of Satyle of Satire: Its Theories and Problems, Risalat al-Mashriq Journal, vol. 36, no. 3, Center for Oriental Studies, Cairo, University .
- ❖ Al-Maydani Abd al-Rahman ibn Hasan Habannakah, 1416 AH-1996 CE, Arabic Rhetoric: Its Foundations, Sciences, and Arts, 1st ed., Dar al-Qalam for Printing, Publishing, and Distribution, Damascus, Syria .