التجربة التأويلية وشِفرتها العاطفية "رسالة حي بن يقظان" أنموذجا

أ.سعـاد حمداش*

الجزائر

تمهيد:

إنّ"رسالة حيّ بن يقظان لابن طفيل" مدوّنة خاصة تدعّم مجال الفكر الإنساني، التي تعرض سيرة المعرفة الإنسانية وخصائصها، عبر سيرة صبيّ تنطلق من الواقع المألوف والتقاليد المعرفية من حيث الافتراض الثاني في ولادة "حيّ" من أب وأمّ كانت أختا لملك جزيرة الهند وكان لها قريب يسمّى يقظان فتزوّجها سرا، ثمّ أنّها حملت منه ووضعت طفلا فخشيت غضب أخيها وانتقامه، فجعلت الطفل في تابوت أحكمت زمّه ثمّ ألقته في البحر فاحتملته الأمواج حتى ألقته على ساحل جزيرة "الواقواق" المجاورة، وصادف أن مرّت به ظبية كانت تبحث عن طلاها المفقود، حتّى سمعت بكاء الطفل داخل التابوت فأزاحته وحثّت عليه وأرضعته وحضنته حتى كبُر.

إنّ القصة في مجملها ابتكار في البناء الفني وبراعة عقلية في معالجة الفكرة، من حيث تفرُّد "حيّ" الباحث عن الحقيقة معتمدا على حواسه وتجاربه وخبراته، متنقلا من الحسيّ إلى العقليّ، ومن العقليّ إلى ما وراء الطبيعة فيصل إلى الحقيقة التي لا تخالف الشريعة، وعليه يتمكّن بفطرته الفائقة من الارتقاء بالمعرفة من الحواس إلى التجربة إلى المعرفة العقلية القائمة على نتائج ومعطيات خبرته في عالم الكون والفساد حتى الخلوص إلى الحكمة الإشرقية.

فالمدونة تحمل هاجس البحث عن الحقيقة، والحقيقة علم ومعرفة، وهي بذلك عمل إنساني متطوّر في سبيل العيش في العالم عبر استعمال الأشياء، فالمعرفة تحمل ألفة الذات في الوجود، وهي عمل إماطة اللثام عن الطبيعة لتحليل الحقيقة كتصوّر للموجود أو كشف للمحجوب، وذلك لا ينفصل عن آليات إنتاجها والحقيقة هي علاقة بين الذات والموضوع من خلال تكوين وسط التفكير، وتشكيل صعيد الفهم وفتح مجال العمل والتواصل، فالمرء يصنع ذاته ويمارس وجوده عبر لعبة التفكير وتوليفات الفهم والتأويل.

وبذلك يتجسّد العالم المحسوس مع "حيّ بن يقظان" كخبرة شعورية ترتقي للمعقول عبر سميوزيس الإدراك والتأمل الحسّي في فعل الرؤية، كأسلوب خاص للقصدية التي تظهر في إطار شفرة العاطفة كشعور بالعالم، باعتبار الخبرة الشعورية تحقيق لماهية الواقع الإنساني من حيث هو وجدان.

جـ-الشفرة العاطفيّة:

إنّ الشعور مباشرة من نوع خاص، من حيث قدرة الذات على استقبال ماهية الأشياء عبر الإدراك الحسّي في جعل الشيء حاضرا أمام الوعي لحظة التأمل الذي يتّجه نحو الفهم والمعرفة، فكيف كان تأمل "حيّ بن يقظان" للعالم تأملا عاطفيا؟ وما دور العاطفة في إثراء مسار الفكر وتوسيع مجال الإدراك؟

كانت التجربة الحدسية عند "حيّ بن يقظان" نشاطا يؤسّس طريقة للكشف والإظهار في فاعلية الذات نحو العالم، باعتبار أن الإدراك الحسيّ معرفة قائمة بذاتها من خلال قدرته على كشف معنى المظاهر التي تبدو له ممثّلة في وعيه مباشرة، وعلى أساس

المحسوس يستحوذ على المعنى، مرورا بخبرته الحسّية أي خبرة البدن؛ في استخلاص الماهية وفهمها عبر التأمل العاطفي السابق على عملية التفكير العقليّ.

نجد"ابن طفيل" يفسّر عملية الفهم المعتمدة من طرف "حيّ بن يقظان" من خلال تجسيده علاقة تبادلية بين الذات والموضوع كمحاورة تفاعلية في إدراك الماهية المستخلصة على أساس خبرة شعورية قوامها التأمل العاطفي المرتبط بالفهم الذي يوفّر الدرجة الأولى للوضوح، باعتبار أن الطابع التأملي يعني" نوعا من التأمل الذي ينصب على الشعور، والذي من خلاله يتمّ تحقيق الشعور ذاته بشكل تام..."[1]

مكّن حافز الشعور "حيّ بن يقظان" من كشف داخلية الأشياء وعمقها، باعتبار حضور الشيء الذي يكشف عنه المحسوس؛ من خلال امتثال الذات لما تكشف عنه حالته الشعورية عبر توافق الذات مع عمق الشعور في تحديد الماهية، وعلى أساس ذلك يجسّد اتصالا حميميا بين الذات والموضوع؛ إذ إنّ "الشعور ينبثق من الذات المدركة عندما تنفتح على وتستجيب للشعور الصادر من الموضوع...أي عندما تستجيب للتعبير أو العالم المعبّر عنه".[2]

إنّ وحدة الشعور المجسّدة في التحام الذات والموضوع تجسّد تأملا عاطفيا كان باعثا قويا على التفكير عند "حيّ بن يقظان"؛ في حب الاطلاع والمعرفة كحافز فكري استنادا للحاجة في ملأ الفكر واكتشاف الذات والعالم معا، إذ أن العاطفة كانت قدرة على قراءة علامات الوجود من حيث وجهة وجدانية حسّية، فأول محطّة فكرية جسّدت حالة شعورية مكّنت "حيّا" من استقراء ماهية الظاهرة هي محطّة الموت حين أدرك أن الكائن الوحيد الذي كان سندا له في الحياة، قد سكن عن الحراك، إثرها قرّر التنقيب وراء سبب موت الظبية التي يكنّ لها مودّة خاصة-غريزة حب الأم-.

إذ إنّ ارتباط "حيّ" بأمّه تعبير عن الحاجة ورغبة في الشعور بالحماية والأمان؛ والتخلّص من حالة القلق والاغتراب التي كانت دافعا في الوعي بوجود العالم الخارجي، بالتالي السعيُ وراء تجسيد نوع من التكيّف مع ذلك الوسط، وعلى أساس الأنشطة الفكريّة تتسامى الذات وتتعالى لحظة إثبات الأنا من خلال الاندماج مع مظاهر الواقع، إذ أن الأهواء" تُموقعنا بين الكائنات والأشياء، وتجعلنا نعي بها ونغمرها إلى هذا الحدّ أو ذاك، دافعة إيانا إلى الشعور والإحساس بها، وبتزامن مع ذلك، فهي تمنحنا الإحساس بذاتنا عندما نلتحق بالواقع، بحيث نتميّز عليه ونتجاوزه ونكون أقوى منه مع الانتماء إليه."[3]

وبالتالي كانت العاطفة سببا في استقراء كنه الموت باعتبار علاقة الأمّة بصبيّها، إذ أنّ "حيآ" لما رآها على تلك الحالة "جزع جزعا شديدا، وكادت نفسه تفيض أسفا عليها"ص8 وحتّى في لحظة ما قبل التشريح في البحث عن عضو الآفة كان الشعور حاضرا بفعل المقارنة بين بدن الظبية وبدن "حيّ"، إذ أنّه "كان أيضا إذا رجع إلى ذاته **شعر** بمثل هذا العضو في صدره"ص9، وفي استحضار خلفيته المعرفية، يحضر الشعور أيضا في قول "ابن طفيل" "...عند محاربته للوحوش أكثر ما كان يتّقي من صياصيهم على صدره **لشعوره** بالشيء الذي فيه" وعليه كانت لحظة الشعور إثبات على موضع الآفة وتأكيدا على عزم شقّ الصدر، وعليه "تأخذ العواطف شكل ترسيخ الفكر، إنّها سلطة الترسيخ التي تتّصل بالفكر الخيالي والمحسوس".[4]

فعلى الصعيد العاطفي يجسّد "حيّ بن يقظان" أشكال الشعور في وحدة معرفيّة، يرتقي من خلالها لإثبات ذاته في محاورة العالم، وتتجلّى تلك الأشكال مثلا في حالة الاستحسان لفعل الغراب الذي بحث في الأرض فحفر حفرة فوارى فيها ذلك الميّت

فقال في نفسه" ما أحسن ما صنع ذلك الغراب... وأنا كنت أحقّ بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمّي"ص11، كذلك بعد موت الظبية تتّسع وتيرة العاطفة، بحيث تنمو معه عواطف إيجابية لتشمل جميع الظباء التي هي" على شكل أمّه وعلى صورتها، فكان يألف الظباء ويحنّ إليها لما كان ذلك الشبه"، كما أنه كان يُبدي استياءه لعريه، واستئناسه لظاهرة النار واستحسان مظهرها وفوائدها وتعجّبه منها، إلى غير ذلك من المظاهر التي جسّد معها "حيّ" علاقة حميمية مكّنته من إدراك ماهياتها، إذ أنّه أصبح معاشرا للأشياء باعتباره ذاتا عارفة موجودة في العالم وسط زخم من علامات الأشياء، وعليه يقول"هيدجر" : "إنّ الفيلسوف الحق هو الذي يحبّ معاشرة الأشياء ويطيل الإقامة بينها، ووسطها، ويستمتع إلى همسها في تعاطف ودّي."[5]

إنّ العاطفة حركة تعبيرية عن الوجود تُجسّد نوعية سلوك الذات في التّصرف؛ بهدف تغيير السلوك وتحديد تغيرات في الجسد والفكر معا، باعتبار أنّ العاطفة هي ميولات ورغبات الجسد التي تُمهّد للمعنى وعلى أساس مساهمتها في كشف الماهية والكينونة تُصبح العاطفة" حالة إبداعية، إنّها تقدّم المعنى للوجود الواقعي"لاشيء في الواقع يفهم بلا عاطفة" فالعاطفة تشكّل القوة السامية للحس والوجود معا، إنها الحقيقة الذاتية".[6]

نجد"ابن طفيل" يفسّر سلوك الذات العارفة في الوجود من خلال حالاته النفسية، فيسعى لإيضاح التشكيل العاطفي في مسار الفكر اليقظاني التي كانت قوة محرّكة للذات في السّعي نحو الفهم والمعرفة، إذ أن العاطفة تتجلّى كصورة سيميوزيس يُنمّي سيرورة الفكر لدى "حيّ" منذ فطرة الفضول والتساؤل وحبّ التّطلع على معنى الوجود، ورغبة الذات في إدراك ذاتها والعالم من حولها، **فالرغبة** كانت سيرورة براغماتية باعتبارها حاجة "حيّ" للفهم ورغبته في تأكيد ذاته عبر تحقيق المنفعة بفعل ممارسة البراكسيس في نظام

الفكر، إذ أنّها المحرّك الأساسي لنشاط الفكر والمعرفة، وعليه تتمثّل الرغبة عنده كطموح أولي يسعى من خلالها لتكوين ماهيته الإنسانية.

لذلك يحدّد"ابن طفيل" خصوصية الوضع البشري من خلال تحليل وضعيات الفكر ومحطات الفعل منذ لحظة بحث الذات عن نفسها وانفتاحها على العالم كمر من الرغبة إلى الحاجة في اكتساب العلم وبناء الذات وامتلاك العالم، من خلال اتجاه الفكر والوعي نحو الآخر- العالم- باعتباره موضوع الرغبة بحيث أنّها تتجلّى فيشكل - رغبة في- باعتبار ميزة ربط"حيّ بن يقظان" بين ثنائية الذات والموضوع، وتنمية الرغبة بمواضيع أخرى، وبذلك تتجلّى الرغبة في افتراض ضرورة التّعلّم من أجل بناء الذات لذاتها رغبة في فهم الوجود وامتلاك العالم معرفيا.

وعلى ذلك الأساس تتشكّل العاطفة في درجة المعرفة كشكل من أشكال الرغبة، إذ إنّها تعبير عن إحساس الذات العارفة بمتعة البحث عن الحقيقة في مسار التّعلم والمعرفة وتجريبهما، وعليه فالذات هي دينامية الرغبة في تجسيد" حيّ بن يقظان" لمجموع من السيرورات الفكرية المرتبطة بفعالية العلاقة بالمعرفة التي تسعى لتطوير دينامية الرغبة عبر الزمن، بالتالي تصبح الرغبة قوّة عاطفية في تأكيد وحضور فرادة الذات العارفة من خلال اتجاه الوعي للموضوع المفكّر فيه، إذ تكون الرغبة على حدّ تعبير "هيجل" "إحدى اللحظات التي تشكّل مفهوم وعي الذات...لأنّ الرغبة هي مصدر قوة وتحقيق للفعل وتشكيل وحدة الذات."[7]

إنّ خصوصية الهيئة العاطفية في فكر"حيّ بن يقظان" تأخذ أشكالا متعدّدة كالطموح والرغبة وهاجس البحث عن الحقيقة في تجسيد محاورة حميمية مع العالم عبر استغراقه في تحديد الشيء لفهم ماهيته، إذ أنّ اللقاء العاطفي سلوك الفكر يسهم في ترسيخ

الاعتقاد، إذ إنّها رتم خاص للفكر والفعل معا، باعتبارها خطابا يحمل فعل المنطق؛ لأنّها تفترض مسبقا ممارسة الفعل أثناء تثبيت الفكرة وسنح إمكانية التأويل.

فالتأمل العاطفي يملك طابعا معرفيا نقديا من حيث سمة التحليل وتدقيق الحكم من خلال التحام "حي بن يقظان" بعالم الموضوع المفكّر فيه، بالتالي ينفتح على شعوره بعمق الموضوع ويصبح -وجوا في عمق- وهذا ما يسمح له باكتشاف الشيء الخفي في الظاهرة لحظة استغراقه فيها، وهذا يعني أنّ الشعور" هو الذي يقودني وينقلني من فهم إلى آخر ومن تأمل إلى تأمل مغاير."[8]

إنّ الإنسان كائن راغب -في- ويتولّد عن تحقيق الرغبة شعور بالإشباع والارتياح واللّذة والسعادة وذلك ما جسّده "حيّ بن يقظان"في مساره الفكري في لذّة الإجابة عن جلّ تساؤلاته، وأثناء تحصيل اللذة لحظة استغراقه في تأمّل العالم السماوي، إذ كانت العاطفة القائمة على الحدس الباطني حافزا فكريا في اكتشاف علّة حدوث الأشياء والكون في إدراك وجود واجب الوجود-الله-

فالتجربة الروحية التي مثّلها لنا"حيّ" باعتباره صوفيا زاهدا، كانت المحطّة الرئيسية في إبراز الدّور الفعال للعواطف ووحدة الشعور العميق في استغراقه في المشاهدة الودّية مع الظاهرة، فهو لم يصل إلى إدراكها إلاّ من خلال خاصية وجدانية قائمة على الشعور لفهم ذلك العالم والنفاذ إليه.

كانت العاطفة قدرة معرفية في فهم الموضوع، ومن خلال الاستغراق في المشاهدة وعملية التكرار في العروج تمكّن"حيّ" من اكتساب الشعور الحقيقي، كما تدرّج في اكتساب الإدراك الحسيّ وتنميته معرفيا وبفعل المشاهدة تمكّن أيضا من جعل ذات الوجود موضوعا حاضرا أمام الوعي عبر التأمّل المعرفي الذي أخضعه إلى التحليل المنطقي القائم

على عمق الشعور، والذي كان ذروة الخبرة المعرفية له باعتبارها اتصالا حميميا بين الذات وخالقها، إذ من خلال ذلك الالتحام جسّد وحدة الشعور، فالخاصية الوجدانية هنا كانت عملية تأسيسية للمعنى وعليه تتجلّى العاطفة كصورة تحقيق السعادة عبر ذوق المعرفة الربانية والإجابة الكاملة حول مسألة الوجود.

كانت العاطفة بناءً معرفيا قوامها شعور عميق؛ كان طريقا يقينيا لمعرفة نظام الكون على أساس الاستغراق في المشاهدة الروحية، وكان ذلك كلّه سبيل الحصول على لذّة السعادة ومتعة المعرفة معا لذلك شكّلت العاطفة آلية لفكّ شفرة الوجود باعتبارها" شبكة القراءة الثقافية التي تسمح بمعرفة المعنى عبر فعل القصدية التي تؤكّدها بشكل سهل للمعرفة وممكن للتأويل".[9] واللذة إجمالا كانت في حصول إمكانية اعتلاء الذات في الوجود.

الهوامش

أستاذة باحثة، جامعة الدكتور يحي فارس بالمدية، الجزائر *

سعيد توفيق، م.س، ص288. [1]

م.ن، ص 289. [2]

ميشال مايير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ط1،،دار النجاح،الدار البيضاء، المغرب،2006، ص 128. [3]

http://www.unilim.fr/page-perso/jacques.fontanille/textes-pdf/dictionnairedes passions;15/02/2010. [4]

ابراهيم أحمد، م.س،ص76. [5]

http://www.unilim.fr/page-perso/jacques.fontanille/textes-pdf/dictionnairedes passions,15/02/2010. [6]

[7] 122. 123Julia kristiva ;la révolution de la langue poétique ;Edition du Seuil ;Paris ; 1974 ;Pp

سعيد توفيق، م.س، ص294. [8]

http://www.unilim.fr/page-perso/jacques.fontanille/textes-pdf/dictionnairedes

passions,15/02/2010. [9]

نظرية الحجاج بين التراثين العربي واليوناني دراسة في مقاربة حمادي صمود

أ/ بن زحاف يوسف
المركز الجامعي بغليزان

يتأسس هذا المقال في كثير من جوانبه على النتيجة التي خرج بها حمادي صمود في مقاربته لنظرية الحجاج بين التراثين العربي واليوناني. العربي ممثلا في الموروث الضخم الذي أنتجه الدرس البلاغي في مراحل متطاولة من البحث والاستقصاء، واليوناني ممثلا في تراث أرسطو على وجه الخصوص.

وخلاصة هذه النتيجة أن الدرس البلاغي العربي كان يركز اهتمامه على "الجملة "باعتبارها مناط "الإعجاز "ومناط ما يمكن أن نسميه "الروعة والجمال"، في الوقت الذي أنتجت فيه الثقافة اليونانية القديمة درسا يقوم على "الحجاج "واقتناص "سبل الإقناع ".

ومنذ البداية يفرق حمادي صمود بين المصطلحين الشائعين في الدراسات النقدية العربية وهما مصطلحا : "البلاغة "و" Rhétorique"، والتي درجت المصنّفات المترجمة خاصة على التسوية بينهما، قائلا: "إن الحقل المعنوي [الدلالي] لكلمة " Rhétorique" لا يطابق في الأعم الحقل الذي تبنيه كلمة "بلاغة "في السنن العربية "[1]، بدليل أن المترجمين القدامى أدركوا هذا الفرق الدلالي بين المصطلحين، فكانوا يترجمون عنوان كتاب أرسطو بـ "ريطوريقا" محتفظين بالمصطلح الأصلي، لإيمانهم بأنه يدل على

موضوعه خاصة، والذي يختلف بطبيعة الحال عن الموضوع الذي تتناوله البلاغة العربية. ثم لم يلبث أن دخل الفلاسفة ميدان الترجمة فترجموا عنوان الكتاب بـ "الخطابة "، كما فعل الفارابي[2]، ذلك أن " الخطابة عند أرسطو صناعة مدارها إنتاج قول تبغي به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش، بمعنى أنها علاقة بين طرفين تتأسس على اللغة والخطاب، يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر في الطرف المقابل جنسا من التأثير، يوجه به فعله أو يثبت لديه اعتقادا أو يمليه عنه أو يصنعه له صنعا "[3].

ولما كانت الخطابة صناعة بطبيعتها، وكان هدفها هو التأثير في المتلقي، لحمله على فعل شيء أو تركه أو الاقتناع برأي أو إبطاله، كان لزاما عليها أن تتوفر على جملة من الاعتبارات المحيطة بالعملية التخاطبية، منها ما يرجع إلى المتكلم، ومنها ما يرجع إلى المتلقي، ومنها ما يرجع إلى بنية الخطاب في حد ذاته.

أما ما يرجع إلى المتكلم فيجمعها أرسطو في خطابته تحت مصطلح "Ethos "، وهو يعني مجموعة من المواصفات الذاتية للمتكلم التي تكون أدعى للمتلقي أن يكون في موقع القابلية للاقتناع، كالصدق والنزاهة والبعد عن السفسطة أو المراوغة والخداع.أما ما يرجع إلى المتلقي فيجمعه مصطلح أرسطو تحت مصطلح "Pathos "، ويعني به توجّه المتكلم إلى إثارة الجانب الشعوري عند المتلقي، وهو جانب له امتداداته العميقة في النفس الإنسانية، وهو لا يتطلّب بالضرورة المرور على جملة الاستدلالات المنطقية المضنية، التي قد لا تكون في متناوله، والتي ترهقه وتحمله على النفور. وأخيرا منها ما يرجع إلى بنية لغة الخطاب في حد ذاتها، والتي يجمعها مصطلح"Logos "، وهو ما يبنيه الخطاب من وجوه الاستدلال المتحقق بالاستقراء والقياس، ويهدف إلى خلخلة

المنظومة النظرية للخصم، ويهدم أسسها، فيجرده من أسلحة الدفاع ويحمله على الإذعان.

وعلى هذا الأساس يرى حمادي صمود أن تكون مقوّمات الخطاب مبنية على مجموعة من الدعائم الثابتة، التي يستقرئ أصولها في التراث البلاغي العربي وفي التراث اليوناني القديم على السواء، وهي :

البصر بالحجة

وهذا الاصطلاح هو في الحقيقة اصطلاح عربي خالص، وهو اصطلاح الجاحظ في البيان والتبيين[4]. أما في اصطلاح أرسطو فهو "Eurisis"وفي الاصطلاح اللاتيني"Inventio"، وهي تؤدي معنى الظفر بالشيء والوقوع عليه، أو " حسن التدبير والتقاط المناسبة بين الحجة وسياق الاحتجاج في صورتها المثلى حين يسد المتكلم السبيل على السامع فلا يجد منفذا إلى استضعاف الحجة والخروج عن دائرة فعلها "[5].

ترتيب الأقسام "Taxis""Disposito"

ونعني به ترتيب أقسام الكلام بين ما يكون للاستمالة وتهيئة الأسماع، وبين ما يكون للاستدلال والبرهان، وبين ما يكون نتيجة الخطاب وهدفه وغايته التي يتوخاها. فإن أجزاء الخطاب، لكي تعطي مفعولها، يجب أن تنتظم في سياق معين. ومهما تكن قوة الحجج والبراهين فإنها ستكون عديمة الفائدة والنفع، إذا لم تكن منتظمة في سياق معين. هذا السياق هو الذي يمنحها القوة المنطقية والحيوية الاستدلالية.

العبارة "Lexis" "Elocutio"

وهي المرحلة الأخيرة من مراحل العملية التخاطبية، وفيها يتم إخراج ما كان في حكم الإمكان إلى ما يكون في حكم الواقع. وبعبارة أخرى تعمل الصياغة اللفظية إلى إخراج ما كان يعتمل في نفس الخطيب إلى وجود مادي على هيئة بنية لفظية قابلة للفهم.

وهنا يكمن لب المشكل التي نريد مناقشته، وهي اهتمام الدرس البلاغي، العربي منه على وجه الخصوص، بالقسم الأخير من أقسام الخطاب، المتعلق بالبنية اللفظية، وإهمال الجوانب المتعلقة بالبنية الذهنية، التي هي في الحقيقة الأصل والمنطلق. وعلى اعتبار أن البنية الذهنية غير متجسدة ولا يمكن التعامل معها مباشرة بصورة ملموسة، إلا أنها تعتبر المرجع الحقيقي لأي خطاب ناجح. وسرعان ما أصبح هذا التوجه هو التوجه المهيمن، وغدت المقولات النقدية العربية تركز على جانب "العبارة فقط، وأنتج هذا الفعل التباسا شاملا تم على أساسه المزج بين مفهوم "الخطاب - Discours "ومفهوم "النص - Texte".

تختلف إذن الظروف التاريخية والثقافية التي نشأت في أحضانها البلاغة العربية عن الظروف التاريخية والثقافية التي نشأت في أحضانها الخطابة اليونانية. " لقد كانت الدواعي إلى نشأة البلاغة مختلفة تماما عن دواعي نشأة الخطابة. ولقد كانت جميعا تدفع الدارس إلى الاهتمام بالخطاب، لا فيما يمكن أن يعرضه من الأقضية ويبنيه من الحجج ويعبر عنه من الحقائق، وإنما إلى صورته وشكله وما يتوفر فيه من طرق القول وأساليب التعبير ... فالبلاغة ظهرت تباشيرها في أحضان الشعر، والشعر وقعه من إيقاعه، وفضله من هيئة القول فيه ... ولم يغيّر ظهور القرآن من الأمر شيئا، بل قوّاه وثبّته حتى غدا التفوّق وبلوغ النهايات مرتبطا في أذهان الناس بالشكل والمظهر "[6].

وهنا نستسمح حمادي صمود لنفتح معه باب الاختلاف، لنزعم أن الخطاب القرآني، لم يكن ليكون هو الامتداد الطبيعي للشعر العربي القديم على كل الأصعدة. صحيح أنه في الكثير من الأحيان يركز على ما يمكن أن نسميه بـ "الصورة الفنية" . ولا يخفى ما للصورة الفنية القوية من أثر في نفس المتلقي[1]. ولكن مع هذا فإن القسم الأكبر منه هو في الحقيقة "خطاب "، يرتقي في أحيان كثيرة إلى أن يكون "حوارا "ويرتقي أكثر في بعض المنعطفات السياقية ليكون "حجاجا "[7]. ويكفي للتدليل على ذلك تتبع مواد بعض الأفعال التي تشترك في حقل دلالي واحد مع الحجاج، مثل مادة الفعل " قال "، فهي من أكثر المواد تردّدا في نص القرآن، وقد وردت بكل الصيغ والأوزان الممكنة : قال، يقول، يقولون، قالوا، تقول، يقولان، أقول، قل ... إلخ. أو مثل مادة " الجدل "، أو مثل مادة " الحوار " بكل تصريفاتهما، وغيرها. بل إن هذه المواد قد تكررت من حيث العدد بصورة فاقت بعض المواد المشهورة كالعلم، والإيمان، والصلاة، والعبادة، والطاعة ... إلخ[8]

وقبل أن نتوسع في القضية نود أن نبين مفهوم "الخطاب "، ونعني بالخطاب هنا، هو ما يذهب إليه طه عبد الرحمان، وهو ما يتوفر على شرطين : الشرط الأول هو إرادة التوجه إلى الغير، والشرط الثاني هو شرط إرادة الإفهام.

أما القصد الأول، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون كلاما حقا [أي خطابا] حتى تحصل من الناطق "إرادة توجيهه" إلى غيره، وما لم تحصل منه هذه الإرادة، فلا يعد متكلما حقا، حتى ولو صادف ما نطق به حضور من يتلقفه، لأن المتلقف لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد ألقي إليه بما تلقف، مقصودا بمضمونه هو أو مقصودا به غيره

بوصفه واسطة فيه، أو قل حتى يدرك رتبة "المتلقي "[8]. فالمتلقي هو عبارة عن المتلقّف الذي قصده المُلقي بفعل إلقائه.

وأما القصد الثاني، فلا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل من الناطق "إرادة إفهام الغير "، وما لم تحصل منه هذه الإرادة، فلا يمكن أن يعد متكلما حقا حتى لو صادف ما لفظ به فهما ممن التقطه، لأن الملتقط لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد أُفهم ما فَهِم، سواء أوافق الإفهامُ الفهمَ أم خالفه، أو قل حتى يدرك رتبة "الفاهم "، فـ "الفاهم عبارة عن الملتقط الذي قَصَده المُفهم بفعل إفهامه"[9].

وعلى هذا الأساس فإن " ماهية الخطاب ليست في مجرد إقامة علاقة تخاطبية[كلامية] بين جانبين فأكثر، لأن هذه العلاقة، على قدرها وفائدتها، قد توجد حيث لا يوجد طلب إقناع الغير بما دار عليه الخطاب، فقد يحصّل أحد الجانبين القصدين المطلوبين في قيام هذه العلاقة وهما: قصد التوجه إلى الآخر وقصد إفهامه مرادا مخصوصا، من غير أن يسعى إلى جلب اعتقاد أو دفع انتقاد، ولا أن يزيد في يقين أو ينقص من شك. إنما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدين التخاطبيين المذكورين قصدين معرفيين هما : « قصد الادعاء » و« قصد الاعتراض » ...

أما قصد الادعاء، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى يحصل من الناطق صريح الاعتقاد لما يقول من نفسه وتمام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة ...

وأما قصد الاعتراض، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه، ذلك لأن فقد المنطوق له لهذا

الحق يجعله، إما دائم التسليم بما يدعيه الناطق، فلا سبيل إلى تمحيص دعاويه، وإما عديم المشاركة في مدار الكلام "[10].

وإذا ثبت هذا فإن العملية التخاطبية هي عملية استدلالية بامتياز. وبعبارة أخرى هي نوع من النضال الحجاجي الذي تتوخى أطرافه توجيه بعضهما البعض إلى أغراض وأهداف مقاصدية.

وإذ كنا نختلف مع صمّود حول النقطة المتعلقة بكون القرآن الكريم امتداد طبيعي للشعر العربي القديم، فإننا نتفق تماما حول الإهمال الذي طال الجانب الذي مسّ دراسة بناه الحجاجية، فالقدماء ركزوا جل اهتمامهم حول "فكرة الإعجاز "[11] التي تجسدها العبارة الفنية، و" لم يدر بخلدهم أن يأتي إعجاز القول أيضا من الحجج التي يبنيها والسياسة التي ينتهجها في ترتيبها لتتظافر مع الشكل والهيأة ليبلغ النص من سامعه قصده، إن قدرنا أن الجلود لا تقشعرّ لخصائص بنيته اللغوية فحسب وإنما تقشعر أيضا من إحكام بنية الحجة، والقدرة الفائقة على الإقناع "[12].

ولنا أن نتساءل مع صمّود حول هذا الإهمال في دراسة كل الجوانب المتعلقة بالعملية الخطابية والاقتصار على جانب وحيد هو جانب "اللفظة Lexis "، مع أن المؤسسين الأوائل للبلاغة العربية قد أشاروا في غير ما موضع إلى الطبيعة الحجاجية للّسان بصفة عامة، وإلى شروط نجاج العملية الخطابية. وهذا الجاحظ يتحدث عن الخطبة وسياق الخطبة، ويتوسع في دور كل طرف من أطراف العملية التخاطبية : المتكلم والسامع والنص في جعل النص بليغا مؤثرا مقنعا. و" في حديثه هذا ما يدل دلالة واضحة على فهمه لآليات إنشائها والفضاءات التي تقع فيها والوظائف التي تؤديها. فالقول الخطبي عنده يكون للخصومة، والمنازعة، ومناضلة الخصوم، والاحتجاج على أرباب النحل،

ومقارعة الأبطال، ومحاجة الخصوم، ومناقلة الأكفاء، ومفاوضة الإخوان. والخطيب مطلوب منه الإفصاح بالحجة، والبصر بها، والمعرفة بمواضع الفرصة. وأن يكون، إذا كان داعية مقالة ورئيس نحلة، أن يعرف أن سياسة البلاغة أشد من البلاغة، وأن يعرف كيف يضطر الخصوم بالحجة ويطبقهم بها. والغاية من ذلك أن تكون الأعناق إليه أميل والنفوس إليه أسرع والعقول عنه أفهم "[13]. وحتى عبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز". فبالرغم من الطابع السجالي، الذي يتميز به عمله،مع أسلافه من البلاغيين، إلا أن الفكرة الأساسية التي كانت مهيمنة على الكتاب، والخيط الرفيع الذي كان يجمع أشتاتها هو فكرة "النظم"، التي ترتكز على أن بلاغة الكلام الأساسية، إنما تأتي من "الهيئة" لا من بناه الحجاجية.

ولا نعدم في التراث العربي بعض التنويه بدور "الحجاج" في التوصل إلى الحقيقة، بل إن هناك تيارا فكريا قائما بذاته يقوم على "الحجاج" أو "الكلام"، وهو تيار الاعتزال،حتى قيل : " لولا الكلام لم يقم لله دين"[14]، وإن كان يأخذ في كثير من الأحيان طابع "الدفاع" عن العقائد، إلا أن الجانب المهم فيه هو تركيزه على دفع الحجة بالحجة ومقارعة البرهان بالبرهان، وطول النفس في معالجة أعقد القضايا التي تمس الجانب المعرفي في الإنسان. وكان من الممكن أن يكون لهذا التيار مستقبل زاهر، فيمتد أثره إلى خارج الدائرة الإسلامية[15]، ولكن هذا التيار انتهى إلى ما انتهى إليه من فرض الرأي بالقوة كما نعرف من مسالة خلق القرآن، فكانت بذلك نهايته. وكان يمكن لأعمال ابن رشد أن تكون أعمالا رائدة في هذا المجال أيضا، وهو المؤسس لما يمكن أن نسميه "مفهوم التعددية" أثناء دفاعه دفاعه الصريح عن الحق في الاختلاف وتعددية التأويل. هذه التعددية التي تفرضها طبائع الناس واختلاف مرجعياتهم الثقافية والاجتماعية، كما قال أبو

زيد في قراءته لابن رشد: "التعددية إذن القائمة في طباع البشر وفي اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم، أمر حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها. ولم تسع الشرائع لإلغاء التعددية أو للقضاء عليها، بدليل أنها انطوت في بنية خطابها - الخطاب الإلهي - على تعددية ماثلة، تجعل الخطاب مفتوحا لآفاق التأويل والفهم. إن ثنائية الظاهر والباطن التي يتضمنها الخطاب الإلهي، ليست ثنائية تسعى إلى الإخفاء كما فهم بعض المتصوفة والباطنية، ولكنها ثنائية التعددية في البشر. وتسمح لكل البشر بأن يكونوا مخاطبين. وبعبارة أخرى ليست الشرائع خطابا موجها للصفوة التي تمتلك حق احتكار الفهم والتأويل، بل هي خطاب للناس جميعا تعددت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين"[16].

وإذا كان الخطاب القرآني مفتوحا على الناس جميعا، فهذا يعني أنه موجه إلى الإنسان بما هو إنسان، بغض النظر عن المكوّن الثقافي الذي يشكل الخلفية الفكرية للمخاطبين. إن الخطاب القرآني هو خطاب عام للمؤمنين به وللكافرين به، للذين يتوافقون معه، وللذين يختلفون. ويبقى العقل المجرد في الأخير هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع هذا الخطاب. وبناء على هذه القاعدة، يصل ابن رشد إلى نتيجة تنطوي على قدر كبير من الجرأة، "وذلك إلى درجة تجعله يجيز أن يخالف العقلُ، بما يصل إليه من نتائج، الإجماعَ في الأمور النظرية. ويوجب تأويل ما يخالف النظر العقلي من ظواهر النصوص"[17]، قائلا بأن "الفقيه إنما عنده قياس ظني. والعارف عنده قياس يقيني"[18].

كان يمكن إذن لأعمال ابن رشد إذن أن تكون رائدة في تأسيسها لمفهوم "التعددية"، ولمفهوم "البرهان"، ولكن الظاهر أن فكر ابن رشد قد هاجر إلى أوروبا فاستفادت منه، ولم تستفد منه الحضارة التي أنتجته، فقد كان بريقها يأذن بالأفول.

أما "خطابة" أرسطو فلم يكن حظها بأقل من حظ "البلاغة العربية" في مراحلها الأولى، فقد بدأت بالانحسار منذ وقت مبكر جدا، فتخلصت أول ما تخلصت من قسمين كان يعتبران دائما قسمين ثانويين، وهما القسم المتعلق بتمثيل القول "Hypocrisis"، وهو يعني ضربا من التمثيل كان الخطباء يستعينون به لرفع قدرة القول على التأثير في المستمع، والقسم الثاني هو قسم الذاكرة "Memoria" وهو يتعلق بالمشافهة، ويعني القدرة على استذكار الخطيب ما أسلف من كلام حتى لا يدخل في التناقض، أو يأتي بما يوهي من دعائم كلامه السابق.

ولئن كان هذا هو حظ هذين القسمين الثانويين، فإن الانحسار طال الأقسام الثلاثة الكبرى التي هي الاعمدة في خطابة أرسطو، وهي الأقسام المتعلقة بالنوع المشاوري Genre délibératifوالمشاجريGenre judiciaire والتثبيتيGenre épidictique. ويلخص رولان بارت R. Barthes الأدوار الكبرى التي مرت بها الخطابة الأرسطية في دورين حاسمين هما:

الفترة الأولى: وهي فترة الخطابة الأرسطية في نصوصها البانية لها المؤسسة لأطروحاتها. وصنعة الخطابة "Technérhétoriké" بهذا المعنى قول جار بين الناس في معاملاتهم وخطب تلقى أمام الجمهور في السياسة والأخلاق وحياة المدينة ومرافعات في رحاب مؤسسات كالمحاكم. [و] الخطاب ينبني ويتطور على إيجاد الحجة، ثم الانتقال من حجة إلى حجة طبق نظام محدد تضبطه مقاصد المخاطب من المخاطب. وإلى جانب هذه الصنعة هناك صنعة الشعر "TechnéPoiétiké" التي هي فن التخييل والإيحاء بالصور، لاقتناع بالحجة.

الفترة الثانية: وهي فترة الامبراطور أكتافيوس Octavios من 27 ق م إلى14 ميلادية، وفيها عاش الشاعر الحكيم أوفيد Ovide والشاعر السياسي هوراس Horas وتنسب إليهما

المصادر البوادر الأولى لتوحيد الخطابة والشعر. فاشتهر الأول بتقريب القصيدة الشعرية من الخطبة، وكتب الثاني رسالة في صناعة الشعر جعل فيها الآلة الخطابية في مظهرها اللغوي أداة لدراسة الشعر.

وكان مما زاد في تثبيت هذا الاتجاه نحو التقلص ظهور مصطلح الأدب بوصفه الفضاء الذي تم في رحابه الانصهار بين الشعر والخطابة لما في المصطلح من اتساع يمكنه من احتوائهما وتجاوزهما في الآن نفسه. وشيئا فشيئا تم في العصر الحديث اختزال الخطابة فيما يمكن أن نسميه بالعلاقات المعممة جدا، هي علاقة المشابهة البانية للاستعارة، وعلاقة المجاورة التي تبني نوعا من المجاز المرسل الذي يسميه الفرنسيون Métonymie وعلاقة التقابل التي تبني التهكم والسخرية، ثم تم الاستغناء عن علاقة التقابل لأنها تحتاج إلى الجمل الطوال، ثم ما لبث الشكلانيون الروس أن اكتفوا بعلاقات المشابهة والمجاورة، ليتلقف رومان ياكبسون الفكرة ويبني عليها نظريته في بنية الشعر. ثم ساد نوع من الميل إلى اختزال الكل في واحد فظهر مفهوم الاستعارة المعممة التي احتوت جميع مظاهر التصوير والتجوز[19].

أما على الصعيد العملي فإن المجتمعات الحديثة تكون قد خطت خطوات عملاقة للتحرر من القوالب المتحجرة، وإيمانها بوسائل الخطابة القائمة على الإقتناع الحرّ" وليست العولمة في أبعادها الاقتصادية والثقافية إلا وجها من الوجوه البارزة للخطابة الحديثة، حيث يتم تمرير الأفكار والتصورات والأخيلة التي نريد تمريرها على حساب ما هو قائم في ذهن المتلقي، والغاية هي إبعاده عما كان يعمر ذهنه وإحلال ما نريد نحن مكانه بتحريك الإعجاب بما نعرض عليه أو بخلق الصدمة أو الفتنة أو الإقناع". أما على صعيد الأفكار فقد "عاشت العصور الحديثة تقلبات لم يسبق لتاريخ الفكر أن عاشها أو

تصور وقوعها ... ومن أبرز ما عملت الحداثة على تقويضه وبيان عطالته ومحاصرته الفكر الإنساني ومنعه من التوثب الحر هي فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة "[20]. ولعل ما عمله كانط في " نقد العقل المجرد " يعتبر نموذجا لذلك إذ أثبت عجز العقل في ذاته على إثبات الحقيقة المطلقة القطعية والنهائية. وعليه فـ" كل هذه الروافد كانت تؤسس للتنوع والاختلاف، ومن ثم الاختيار المبني على المناقشة والمنازعة وسلطة اللغة والنص. ولقد فتح ذلك أمام البشرية فرصة مهمة لمحاربة التسلط والشعور بالفضل والتفوق والتركيز على الذات وأصبح خطاب الثقافة يقوم على التبادل والتفاعل بنزع عقدة المركزية والخروج من منطق الغلبة والسائد والمسود والاعتراف بالآخر"[21].

تستوي البلاغة العربية القديمة والدرس الغربي على مدار قرون في إهمال دراسة المنظومة الحجاجية للغة. ولكن الدرس اللغوي في الغرب، ومنذ الثورة التي أحدثها دي سوسير، قد بدأ يميل شيئا فشيئا إلى التركيز على هذا الجانب، فينتقل من المناهج البنيوية إلى السياقية، ليرسو أخيرا على دراسة الطابع التداولي للغة. وإذا كانت التداولية مذهبا لسانيا معاصرا " يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة "[22]. وكان من مهامها :

– دراسة استعمال اللغة التي لا تدرس البنية اللغوية ذاتها، ولكن تدرس اللغة عند استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة،أي باعتبارها كلاما محددا صادرا من متكلم محدد وموجَّها إلى مخاطب محددبفلظ محدد في مقام تواصلي محدد لتحقيق غرض تواصلي محدد.

- شرح كيفية جريان العمليات الاستدلالية في معالجة الملفوظات.
- بيان أسباب أفضلية التواصل غير المباشر وغير الحرفي على التواصل الحرفي المباشر.
- شرح أسباب فشل المعالجة اللسانية البنيوية الصرف في معاجلة الملفوظات.

ويعول عليها بعض الدارسين في تحقيق مجموعة من الرهانات تعبر عنها الأسئلة التالية :

- كيف نصف الاستدلالات في عملية التواصل،علما بأن الاستدلالات التداولية غير مُعقلنة، وربما كانت غير مُقنِعة في كثير من الأحيان؟
- ما هو نموذج التواصل الأمثل؟ أهو الترميز أم الاستدلال؟
- ما هي العلاقة بين الأنشطة الإنسانية الآتية : اللغة والتواصل والإدراك؟ وما هي العلاقة بين الفروع المعرفية المشتغلة بهذه الأنشطة، أي علم اللغة وعلم التواصل وعلم النفس المعرفي[23] ؟

إذا كانت هذه هي المعالم الكبرى للدرس التداولي، فإن الأساس الذي ترتكز عليه هذه التعاريف يبين أن التداولية ما هي إلا دراسة اللغة أثناء الاستعمال الحيin use ، وبالتالي فهي دراسة حية لظواهر السياق Aspects of context. وهذا يعني أن يخرج الدرس اللغوي من طابعه الفلسفي إلى طبيعته العملية كما تجري في الواقع.

على أن هناك مجالا مهما في الدراسات اللغوية والفكرية، لا أرى سببا في إهماله والإعراض عنه، وهو المجال المتعلق بدراسة الحجاج في القرآن الكريم، وليست هذه الدعوة من منطلق ديني بحث، ولكنها ضرورة لسانية وفكرية لا غنى عنها، وهي منطقة جديرة بالاستكشاف، فالغالب على الاتجاهات التأويلية في التراث أنها كانت تبحث عن

المعنى الكامن في البنى التركيبية للخطاب القرآني، ولكن لا أدري لماذا تم إغفال المعاني الكامنة وراء البنى الحجاجية بين الأطراف المتنازعة التي تصورها الشخصيات المتنوعة. وأظن أن الخطاب نفسه، كان يؤسس منذ اليوم الأول لبداية تشكّله لمفهوم الاختلاف، وحق الاعتراض، وأظن أن الله تعالى حينما أرسل الرسل وبعث الأنبياء، إنما كان ذلك " لِئَلَّا يَكُون لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُل " [النساء/165]. ثم إن ثم القرآن الكريم يصوّر العرب الذين نزل القرآن الكريم في خطابهم صورة مغايرة تماما عما تحاول أن يصوره النقد العربي القديم. هو يصور اللّدد في الخصومة ﴿ تُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ [مريم/97]، ويصور احتقار ضعف العارضة البيانية ﴿ أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف/18]. وإذن ففي التراث مادة غزيرة يمكن أن تكون صالحة لدراسة الحجاج في المنظومة الفكرية العربية[24]، دون أن ننسى ما تفرضه علينا الحياة الحديثة من ضرورة التفاعل الحي مع كل ما يستجد في ميدان الدراسات اللسانية.

هوامش البحث ومراجعه

1. حمادي صمود :في الخلفية النظرية للمصطلح [مصطلح الحجاج]، مقال ضمن مجموعة من المقالات في كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، المجلد 34، ص 11.
2. انظر : الفارابي : كتاب الخطابة، تحقيق Langhade et Grinaschi، دار المشرق، بيروت، 1971.
3. حمادي صمود : في الخلفية النظرية للمصطلح [مصطلح الحجاج]ص 12.
4. الجاحظ : البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ط1، 1968، ص 61.
5. حمادي صمود : في الخلفية النظرية للمصطلح [مصطلح الحجاج]ص 14.
6. حمادي صمود: في الخلفية النظرية للمصطلح [مصطلح الحجاج]ص 19. وانظر كذلك ص 31.

7. جابر عصفور :الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط3، 1992، ص 261 وما بعدها.
8. لاحظ الطبيعة الحجاجية للحوار بين الله تعالى وإبليس حول مسألة السجود لآدم [الأعراف 11-22]، أو بين إبراهيم وقومه حول مسألة كسر الأصنام [الأنبياء 51-70]، أو بين إبراهيم والنمرود حول مسألة الخلق [البقرة 258] أو بين موسى وفرعون حول الألوهية [غافر 23-40] وهناك عشرات الأمثلة غيرها.
9. ورد لفظ الجدل ولفظ الحجاج في القرآن في حوالي 20 موضعا لكل منهما، انظر : لمهابة محفوظ ميارة، مفهوم الحجاج في القرآن الكريم، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد 81، الجزء 3، ص 512-513.
10. طه عبد الرحمان : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1998.ص 214.
11. المرجع نفسه، ص 225.
12. نصر حامد أبو زيد :مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط6، 2005، ص153
13. حمادي صمود: في الخلفية النظرية للمصطلح [مصطلح الحجاج] ص 20.
14. المرجع السابق، ص 21-22.
15. الجاحظ : رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج4، ص246.
16. لقد امتد أثره فعلا خارج الدائرة الإسلامية، فيما نراه من تأثر العلماء اليهود بالكلام الاعتزالي من أجل تقويم الإيمان اليهودي والدفاع عن معتقداتهم، ولقد قال ذلك موسى ابن ميمون صراحة في " دلالة الحائرين " من أنه يتأثر الأساليب الإعتزالية في شرح العقائد الإسرائيلية والدفاع عنها. انظر موسى ابن ميمون : دلالة الحائرين، عن المقدمة التي عقدها المحقق أحمد حجازي السقا لكتاب خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للرازي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص 8-9.
17. نصر حامد أبو زيد : ابن رشد والتعددية، مجلة العربي، تصدرها وزارة الإعلام والثقافة، الكويت، 1993، العدد 114.
18. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2003، ص102.
19. ابن رشد : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص33.
20. حمادي صمود في الخلفية النظرية للمصطلح [مصطلح الحجاج] ص 41.
21. المرجع نفسه، ص 45.

22. المرجع السابق، ص 46.

23. مسعود صحراوي : التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، (د.ت).ص 5 .

24. المرجع السابق، ص26-27.

يمكن أن أشير في هذا المقام إلى كتاب الأساليب الإنشائية في النحو العربي لعبد السلام هارون، أو إلى كتاب الحوار في القرآن الكريم لمحمد حسين فضل الله، أو إلى أطروحة الماجستير المعنونة بـ الحوار في القرآن الكريم لمحمود عثمان ضمرة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح، نابلس.