الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

تصريح شرفي
(خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث)

أنا الممضي أدناه،

السيد(ة): دهيمان فتحي الصفة: طالب
الحامل(ة) لبطاقة التعريف رقم: 202674758 والصادرة بتاريخ: 2018/12/25 بدائرة سيدي عيسى
المسجل(ة) بكلية: **الآداب واللغات** قسم: **اللغة والأدب العربي** لسانيات عامة
والمكلف(ة) بإنجاز أعمال بحث مذكرة ماستر ، عنوانها:
بنية الخطاب الحجاجي في قصة حي بن يقظان لابن الطفيل - مقاربة تداولية -

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية و النزاهة الاكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

المسيلة في: 5 جوان 2024

إمضاء المعني

عن رئيس المجلس الشعبي البلدي
و بتفويض منه المتصرف الاقليمي
حساجي عبد الغني

5 جوان 2024

ملاحظة : انجزت هذه الوثيقة وفق ملحق القرار رقم: 933 المؤرخ في: 28 -07- 2016 ، الذي يحدد القواعد المتعلقة بـ الوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها .

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

تصريح شرفي
(خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث)

أنا الممضي أدناه،

السيد(ة): لمريز يوسف الصفة: طالب

الحامل(ة) لبطاقة التعريف رقم: 203512366 والصادرة بتاريخ: 2018/10/08 بدائرة بوسعادة

المسجل(ة) بكلية: الآداب واللغات قسم: اللغة والأدب العربي لسانيات عامة

والمكلف(ة) بإنجاز أعمال بحث مذكرة ماستر ، عنوانها:

بسمة الخطاب الحجاجي في قصة حي بن يقضان - مقاربة تداولية -

.....

.....

.....

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية و النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

المسيلة في : 01 جويلية 2024

إمضاء المعني

بوسعادة في : 01 جويلية 2024

عن رئيس المجلس الشعبي البلدي
وبتفويض منه
إمضاء: حركات عيسى

ملاحظة : أنجزت هذه الوثيقة وفق ملحق القرار رقم: 933 المؤرخ في: 28 -07- 2016 . الذي يحدد القواعد المتعلقة بـ الوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها .

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل: ط1: 23064090347

رقم التسجيل ط2: 23054091523

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر تخصص:

بعنوان:

بنية الخطاب الحجاجي في قصة حي بن يقضان –لابن طفيل مقاربة تداولية

إعداد الطالب (ة):

– يوسف لقريز

– فتحي دهيمان

أمام لجنة المناقشة المكونة من السادة الأساتذة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الجامعية	الصفة
د/		جامعة المسيلة	رئيسا
د/ عبد الحفيظ جوبر		جامعة المسيلة	مشرفا ومقررا
د/		جامعة المسيلة	مناقشا

– تاريخ المناقشة: – السنة الجامعية:2024/2023

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

قال تعالى:{ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ {19} "

سورة النمل الآية 19.

و قال ε :[من لم يشكر الناس لم يشكر الله]

في البداية نشكر الله عز وجل الذي وفقنا لإتمام هذا العمل المتواضع

كما نتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدنا على إنجاز هذا البحث

سواء من قريب أو من بعيد، كما يسعدنا أن نتقدم بأسمى التقدير

وجزيل الشكر

إلى الأستاذ المشرف الدكتور * عبد الحفيظ جوبر * الذي لم يبخل علينا

بنصائحه القيمة التي مهدت لنا الطريق لإتمام هذا البحث ، و لا يفوتني

أن نتقدم بجزيل الشكر والعرفان

إلى كل من قدم لنا يد العون والمساعدة

فتحي-يوسف

مقدمة

مقدمة:

تعتبر القصة من أهم الأجناس الأدبية التي عرفت رواجا كبيرا في عصرنا هذا، فهي تعبر عن آلام الإنسان ومآلمه وعن واقع المجتمعات وهي بينة قوية معقدة قائمة على عدة عناصر متكاملة من شخصيات زمان ومكان، ونظرا لاهتمام الباحثين والدارسين بهذه المكونات ارتأينا دراستها على مدونة سردية قديمة وعليه ورد بحثنا الذي نحن بصدد دراسة البنية السردية لنوع من أنواع القصص العربية الفلسفية ألا وهي قصة حي ابن يقظان ولابن طفيل، والتي تعد من أهم قصص التاريخ الإنساني الفلسفي ، لما فيه من فلسفة تشويق وأدب عميق ومؤثر، حيث نظرنا إليها بمنظور فلسفي أدبي كون الكثير يعدها كتابا في الفلسفة يحمل في طياته أسلوب أدبي ومنه جاء الموضوع موسوم بـ:

الخطاب الحجاجي في قصة حي ابن يقظان لابن طفيل –أنموذجا

ويهدف هذا البحث إلى دراسة تحليلية لقصة "حي بن يقظان" لابن طفيل، كما نحاول أن تؤسس لرؤية موضوعية في تناول القصة كنوع من الأنواع والأجناس الأدبية البلاغية ، من حيث النص الخطابي الذي ينتمي إلى الأدب القصصي العربي، حيث تهدف أيضا هذه الدراسة إلى إعطاء وصف صريح لمكونات العمل الأدبي الداخلية، من خلال النص والسياق كما تهدف إلى فك شفرة النص بالتعرف ما وراءه من افتراضات أو ميول فكرية ومفاهيم داخلية، طبعا باللجوء إلى المؤشرات الخارجية في القصة تمثلت إشكالية بحثنا في سؤال أساسي وهو:

- ماهي مكونات الخطاب الحجاجي في قصة حي بن يقظان ؟

و تندرج تحت هذه الإشكالية المحورية مجموعة من التساؤلات أهمها:

1. كيف نشأة وتطورت الفلسفة الاسلامية؟
2. ماهية الخطاب الحجاجي وماهية أنواعه وخصائصه وسيماته وضوابطه؟
3. ما مدى مساهمة الآليات البلاغية في قصة حي بن يقظان؟
4. كيف وظف اين طفيل الأفعال الانجازية والروابط الحججية في قصته؟

للإجابة عن هذا الإشكال ولدراسة هذا البحث إتبعنا المنهج البنيوي التحليلي، وبه سندرس أحداث القصة من الداخل حيث سنقف عند بعض الخطابية والحجاجية.

اتبعنا خطة عملنا على أن تكون متسلسلة ، وعناصرها خادمة للموضوع حيث أن البحث يتكون من مدخل و فصلين كالآتي:

-مدخل : ويتضمن نشأة وتطور الفلسفة الإسلامية وحياة ابن طفيل الأندلسي".

الفصل الأول: خصصناه لماهية الخطاب الحجاجي من خلال تعريفه وأنواعه، ضوابطه، خصائصه وسيماته.

الفصل الثاني: تناولنا فيه الخطاب الحجاجي في قصة حي بن يقظان (الآليات البلاغية) من خلال التغيير وإعادة البناء والاستعارات والتوسع الدلالي والأفعال الانجازية والروابط الحجاجية.

أما أهم الصعوبات التي إعترضتنا في بحثنا فهي صعوبة فهم مادة الخطاب الحجاجي.

ورغم كل المجهودات المبذولة في هذا العمل فإنه لن يبلغ الكمال والتمام، وفي الأخير لا يسعنا وقد من الله علينا بنعمة إتمام هذا العمل، إلا السجود شكرا لعظيم فضله، وواسع رحمته، كما يطيب لنا في هذا المقام أن نتقدم بأسمى آيات الشكر وعميق الاحترام لأستاذنا "عبد الحفيظ جوبر"، لما قدمه من عناء في متابعة الاشراف على هذه المذكرة.

مدخـــل

أولا: نشأة وتطور الفلسفة الإسلامية

1- الفكر العربي قبل الإسلام:

العرب كما حددهم عباس محمود العقاد في قوله: «هم أمة أقدم من اسمها الذي تعرف به اليوم لأنها على أرجح الأقوال أرومة الجنس السامي الذي تفرع منها الكلدانيون والأشوريون والكنعانيون والعبرانيون، وسائر الأمم السامية التي سكنت بين النهرين وفلسطين وما يحيط بفلسطين من بادية وحاضرة وقد تتصل بها الأمة الحبشية بصلة النسب القديم مع اختلاط بين الساميين والحاميين فهذه الأمم كلها تتكلم بفرع من فروع لغة واحدة هي أصل اللغات السامية ...»[1]

كانت الصحراء العربية منذ القدم كما هي اليوم، مكان حل وترحال، تنتقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد، حيث كان الغزو والنهب أكبر مما يستهويهم وحيث كانت الدخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل».[2]

أجمع المتخصصون في تاريخ العرب القدامى على أن العرب قبل الإسلام كانوا يعيشون حياة لا تعرف نظام الدولة ولا الحكومة المركزية، بل كانت حياتهم في قبائل شديدة التمسك بالعصبية إلى حد انتهى بهم إلى النزاع والصراع الدائم»[3]، من أجل الماء والكلأ وربما ثارت الحروب بينهم لأتفه الأسباب، كانوا منصرفين إلى كسب قوتهم والذود عن حياتهم، مما أبعدهم عن التفكير بفلسفة الحياة وتعليل مظاهر الكون وما وراء الوجود من ألغاز وأسوار.

[1] عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار المعارف، 1946، ص5.

[2] ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية، ص15.

[3] أميرة حلمي: الفكر الإسلامي وتراث اليونان الهيئة المصرية العامة، 1996، ص7.

"البيئة البدوية للعرب كانت تتسم بالبساطة وعدم التعقيد مما ساعد على ترجيح كفة البداهة المعتمدة على العقل المفطور في الإنسان، كما كان العرب قبل الإسلام أمة تغلب عليهم البداوة ولا تظهر عليهم آثار الحضارة كما كانت تظهر في غيرها من الأمم المتحضرة.

وإن كان قد ذكر المؤرخون أن العرب قبل الإسلام كان لهم قليل من العلوم التي تعتمد في الغالب على العقل كعلم الأنساب، والنجوم والطب، وكان لبعض رجالهم خطرات فلسفية من الحكم والأمثال التي وردت في نثرهم وشعرهم».[1]

ومنهم من يؤكد أنه «كان في العرب حكماء وشعراء قاموا فيهم مقام الفلاسفة في الأمم المتحضرة يتفوهون بالحكم وتعد أقوالهم أمثالا تؤثر في خط الحياة، كالذي حكى عن لقمان الحكيم"، و"أكثم بن صفى" و"زهير بن أبي سلمى"، وقد أثر في حياتهم وعقولهم ما وصل إليهم من تعاليم الأديان السابقة ولاسيما دين "إبراهيم الحنيف عليه السلام" واليهودية والنصرانية»[2].

وفي رأينا أن الأمر لم يقتصر على هؤلاء الذين ذكرهم "أحمد أمين" وغيره فهناك الكثير من العرب من يوضع في صفوف الفلاسفة ، لأن العقلية العربية برغم الظروف البيئية التي كانت تعيشها لا تقل عن أي عقلية أخرى من حيث الاستعداد لاستقبال الفكر ، لكن لتطور الفكر وازدهاره عوامل إذا وجدت وجد الازدهار والنضوج، وأفضل دليل نستدل به على نضوج العقلية العربية قبل الإسلام و بأنها كانت عقلية لديها الاستعداد للبحث في الوجود بأنواعه وفي خالق هذا الوجود بمعنى لديها الاستعداد للبحث الحكيم أو البحث الفلسفي العميق.

[1] الصاوي الصاوي أحمد: الفلسفة الإسلامية–مفهومها وأهميتها ونشأتها أهم قضاياها، دار النصر للتوزيع والنشر، 1998، ص 39.

[2] أس رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، دار المعارف للطباعة والنشر، ط2، بيروت، لبنان، ص81.

2- الفكر العربي بعد الإسلام

لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه المرء فكرا فلسفيا فقد كانت لهم نظرات فلسفية متنافرة فيما خلفوه لنا من نثر وشعر، ولكنها كانت من فئات الطبع وخطرات الفكر، فلم يكن لديهم اهتمامهم بالتعليل أو محاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان منتشرا لديهم من آراء وأقاصيص لديهم معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعارف الكلدانيين والصائبة ومعارف طبية تجريبية مصحوبة بالرقي والغرائم والتهائم، وأساطير زاخرة بأخبار الجن والسعالي والغيلان والشياطين، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية، وشعر الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذاهب فلسفية كاملة، لأن التفكير الفلسفي لم يبدأ عندهم إلا بظهور الإسلام[1].

انتقلت الفلسفة إلى العرب بعد الإسلام حين بعث فيهم هذا الدين الجديد حياة جديدة، ونقلهم من المرتبة القبلية المنحصرة في داخل جزيرة العرب إلى أفق الإنسانية الفسيح، وأصبح المسلمون دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقا إلى أقصى الأندلس غربا، يدين كلهم أو معظمهم بالإسلام ويتكلمون بلسان واحد هو العربية وتسلم المسلمون راية الحضارة العالمية لعشرة قرون من الزمان وتبحروا في شتى العلوم والفنون والصناعات، وتأملوا

في أصول هذه الأمور كلها وتعمقوها، فكانت الفلسفة كما قال الفرابي هي: حكمة الحكم، وعلم العلوم، وأم العلوم».[2]

وقد كان حجر الأساس في بناء هذه الحضارة ونظرة الإسلام إلى الإنسان حيث جعله خليفة الله في الأرض وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (سورة البقرة، الآية: 30، وفضله الله على جميع الكائنات وكرمه أعظم تكريم وفضلناهم على الكثير ممن خلقنا تفضيلا»، سورة الإسراء، الآية: 70.

[1] جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، 1973، ص15، 16.

[2] أحمد فؤاد الأهواني: قضايا إسلامية الفلسفة الإسلامية، دط، ص5.

وسخر له هذا الكون ليفكر فيه ويتدبر آياته فأخذ لنفسه منه موقفا ايجابيا يعود عليه بالخير ولا يكون ذلك إلا بالعلم والدراسة والفهم، ولعل هذا التأمل في ملكوت الكون سوف يؤدي إلى الرقي المادي والروحي: قال الله تعالى: سَنُرِيهِمْ ءَايَتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (سورة فصلت، الآية:53).

ولم يبلغ الإنسان كل هذا التكريم الذي سما به فوق الكائنات إلا بالعقل الذي اختصه الله به وميزه على سائر المخلوقات، وقد عظم الإسلام العقل وعلى وجوب العمل به والرجوع إليه وأشار إليه في صيغ عديدة، فتارة بلفظ القلب أو الفؤاد وتارة في صيغة أفعال بلفظ المفرد أو الجمع مثل: يعقلون، يفقهون، يتفكرون، ينظرون، يعتبرون، يتدبرون وتارة في صيغة أولى الألباب، أولى الأبصار.

فقد أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التي أراد الله للعقل الإنساني أن يمارسها في هذا الوجود. لم يكن القرآن الكريم مجرد مواعظ أخلاقية أو تاريخا أنزل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب "ميتافيزيقي" وإنساني وأخلاقي وعملي. وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه، فقد أعلى وحدة الله وفاعليته وأعلن فكرة الخلق من لا شيء وأنكر قدم المادة وأعلن حدوثها وحدوث العالم بأسره، وأكد كرامة الإنسان وقوة عقله وسلطانه على جميع الموجودات واعتبره مسؤولا عن كل فعل من
أفعاله وعن كل سكنة من سكناته، فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ". سورة الزلزلة ، الآية 7–8 .

«فوضع المسؤولية الفردية سمة الحياة الحديثة في أقوى أسلوب وترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينهما ولكن اكتساب أحدهما بيده والله بكليهما عالم، بعلمه القديم الذي لا يحد، ووضع الثواب والعقاب في عالم آخر غيبه عنا[1].

[1] على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، ط9، القاهرة، ص32.

«بالإضافة إلى هذه المبادئ والمعتقدات والقضايا التي أصبحت فيما بعد موضوعا خصبا لنقاش فلاسفة المسلمين وتفكيرهم، فقد تضمن القرآن الكريم كثيرا من القضايا الفكرية والفلسفية مثل تنزيه الله عن كل شبه ومدى اتصافه تعالى بصفات قديمة زائدة على ذاته العليا، والإيمان بالقضاء والقدر وفكرة الجبر والاختيار في أفعال العباد وطبيعة الروح ومصيرها، إلى غير ذلك من القضايا العقائدية والفكرية التي تضمنها القرآن الكريم والتي أصبحت فيما مجالا للجدل الفكري والنقاش الفلسفي».[1]

وقد تضمنت السنة النبوية التي تعتبر الأصل أو المصدر الرئيسي الثاني للدعوة الإسلامية ملا يحصى من الأفكار والمبادئ التي أصحبت فيما بعد قضايا للتفكير الفلسفي. وكانت في مجموعها توضيحا وتفسيرا وتفصيلا لما تضمنه القرآن الكريم من الأفكار والمبادئ.[2]

لاشك إذن أن الإسلام أحدث تغييرا ثوريا في بنية الحياة الفكرية والتطور الفكري الملحوظ في جانبه الفلسفي على الأخص سببته بشكل أساسي إثارة القضايا الأساسية التي تضمنها القرآن الكريم والتي تطرقت بنوع خاص إلى وحدانية الله، وفكرة خلق العالم من لا شيء.. وقضية أصالة الإنسان والإقرار بالمسؤولية الفردية وقضية الثواب والعقاب في عالم الآخرة ومشكلة علاقة الإنسان بالرب وعلاقة الوحي بالإنسان هذه القضايا وغيرها هي التي تمحورت حولها المناقشات الفلسفية وهي التي سببت نشوء فرق كلامية في الإطار الإسلامي[3].

ومما تقدم نجيز القول بأن القرآن الكريم والحديث الشريف كانا سببا في انبثاق الفكر العربي الإسلامي ودفعه إلى مستوى ملحوظ من مستويات الفكر الفلسفي الذي لامس المسائل الفلسفية دون أن ينشئ لنفسه حقلا في هذا المجال.[4]

---

[1] عمر محمد التومي الشباني: صفحة في الفلسفة الإسلامية، الدار العربية للكتاب، ط3، ص50.

[2] المرجع نفسه، ص53.

[3] كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1، ص22.

[4] المرجع نفسه، ص23.

3- الفلسفة الإسلامية (جذور النشأة)

يعتقد البعض أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا مجرد استمرار للفكر الفلسفي اليوناني وبأن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم، بل ذهب آخرون بعيدا فعزا سبب ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر والغور في المذاهب الفلسفية والإتيان بجديد يستحق أن يضاف إلى محصلة الفكر الإنساني ويرجع هؤلاء إلا أن الفلسفة اليونانية قد ملأت كل المنافذ الإبداعية الذين يأتون بعدها، وقد جاءت فلسفتهم متكاملة في تفسير الكون والإنسان المبدع الأول، ولم يبق للقادمين بعدهم إلا التفسير والشرح والتعليق على مسائلها وما كان دور المسلمين إلا واسطة نقل فقد أخذوا من الهلينيين والرومان والمسيحيين هذا التراث فسلموه بدورهم إلى فلاسفة القرون الوسطى فهم نقلة للعلم الفلسفي اليوناني ليس إلا ولم تكن الفلسفة الإسلامية إلا نقلا لفلسفة اليونان من لغتها الأصلية إلى اللغة العربية، فتكون هي فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية.

ويرى فريق آخر ومنهم مستشرقون أن الفلسفة العربية الإسلامية نشأت في أحضان الثقافة العربية الإسلامية التي تمثلت في القرآن، وفي العلوم العربية، ولقد ساهم فيها عرب ومسلمون. صحيح أن العقل العربي قبل الإسلام لم يحمل أي بذور تصلح للتطور، إلا أن العرب بعد حملهم الرسالة السماوية ونشرها، كانت لهم بذور فلسفية من انفتاح عقولهم على العالم ولو تتبعنا موضوعات التفكير الكلامي في أول نشأته عند المسلمين، فإننا نجدها موضوعات إسلامية بحتة يدور الجدل فيها إما في مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين أو في مواجهة التزمت السيء. والتزام حرفية النصوص الدينية أو التحجر الفقهي، ولا يمكن أن تغزو الفلسفة الإسلامية كونها تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب. فإن صح ذلك على علم الكلام فإنه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفي عند المسلمين.

صحيح أنهم تلقوا من الخارج مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفي، لكنهم حاولوا التوفيق بينها وبين الدين، كما فعل "ابن رشد"، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكري حر وجاءت متأثرة بالمناخ العقلي الإسلامي[1].

ولقد انبرى بعض المستشرقين من أمثال "دوجا" للدفاع عن العقلية العربية الإسلامية، وقد اثبت أن المسلمين عارضوا أرسطو، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية، وذكر أن عقلية كعقلية "ابن سينا" لا يمكن أن تنتج جديدا وطريقا في ميدان الفكر وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي الإسلامي[2].

ومن المفكرين القدامى الذين انصفوا العرب والمسلمين "الشهرستاني" صاحب كتاب "الملل والنحل" الذي يشير إلى وجود نوع أولي من الحكمة عند العرب في الجاهلية يتمثل في الحكم القصيرة والأمثال المركزة.

ويعقد الشهرستاني مقارنة بين العرب والهنود ويتوصل إلى أن هذين الشعبيين يتشابهان في ميل كل منهما إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات[3].

وقد برع فلاسفة الإسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خالفوا فيها كثيرا من آراء المعلم الأول "أرسطو"، وخلاصة القول أن الفلسفة الإسلامية ظهرت مع ظهور القرآن الكريم، ولا يمكن أن تنكر على العرب في الجاهلية خلدهم من التفكير المعقد. فلقد أتت إلينا نصوص في الحكمة والأمثال وتكهنات كلامية كانت سائدة في المجتمع الجاهلي، إلا أن أسس الفلسفة الإسلامية ترسخت بعد نزول القرآن الكريم ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن الكريم والحديث علم إسلامي أصيل هو علم أصول الفقه.[4]

---

[1] يوردي يورا: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، ص 102.

[2] محمد علي أبو ريان: بين الغزالي وديكارت بحث في مجلة الشرق الجديد، 1964.

[3] كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ص 235 .

[4] الشيخ مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة، القاهرة، ص 146.

والذي أظهر المذاهب الكلامية، وجاءت الفلسفة اليونانية، لكي تجد الأرض خصبة وتجد عقلا فلسفيا اكتملت لديه جميع أسباب النظر الفلسفي من خلال النظر في مسائل الفقه واقضيته وقياساته، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية سوى رافد اندفع ليلتقي مع المجرى الكبير وحتمية التأثير الثقافي المتبادل كنتيجة للتجاور المكاني والتماس الحضاري في هذه المنطقة. وما إقبال المسلمين على التراث اليوناني استعراض لقضاياه مقارنة بأسلوب المتعلم. فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وقبلوا مالا يناقض العقيدة ويتلخص الوقف في أن المسلمين قد تدرجوا في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر، فأقبلوا في صدور الإسلام على علوم القرآن والسنة، وحدقوا في مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين. نشأ علم الفقه وكذا نشأ علم الكلام. ثم تعمق المسلمون في مشكلات وأحكام الدين، فنشأ علم أصول الفقه وكذلك توصل المسلمون بدون عون خارجي إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا في كل مبلغ الكمال والنضج ثم طلبوا في هذا الطور من حياتهم فلسفة اليونان، فترجمت لهم واقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فهم لم يطلبوا الفلسفة إلا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفي وإلا فكيف لهم التعامل مع هذه الفلسفة العميقة إذ لم يكونوا بمكانة من النضج العقلي وقدرة الاستيعاب والتمييز.

وفي النهاية فإن المسلمين مثل غيرهم من الشعوب قد مروا بأدوار تصاعدية للنضج العقلي، فاليونان والهند والفرس مروا بهذه الأدوار حتى وصلوا إلى ما هم عليه وأن التبادل الحضارات هو شيء طبيعي.

ثانيا- ابن طفيل الأندلسي

1- نسبه ومولده ونشأته:

هو ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي[1]، ولد سنة 500 هجرية الموافق 1106 ميلادية في وادي آش قرب غرناطة.

تحمل كتب التاريخ جوانب كثيرة من حياة ابن طفيل إلا أنه قضى أكثر أيام حياته الأولى يدرس ويداوي النّاس، ثم اشتغل كحاجب في غرناطة[2]، أي كوزير في حكومة غرناطة، ثم كاتم أسرار لدى الأمير أبي سعيد حاكم طنجة وهو أحد اولاد عبد المؤمن، ثم يمضي التاريخ سريعا فيضعنا امام ابن طفيل طبيب ابي يعقوب يوسف صاحب المغرب بل صديقه ووزيره، وقد قويت الصلة بين الفيلسوف وأبي يعقوب[3]، وقد قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجة ، واننا لا ندري شيئا عن الأساتذة الذين تلقى عليهم العلم، ولا عن البلاد التي تعلم فيها، ولكن يمكن الترجيح بأنه بالنسبة لهذه البلاد، فان قرطبة تأتي في المقدمة وبعدها اشبيلية ونقصد من ذلك انه ربما يكون قد التقى بعلماء من هذه البلدان ، وقد عاش ابن طفيل في رحاب الملك أبي يعقوب عيشة هادئة مطمئنة، وكان فيها الطبيب، وكان فيها المستشار العلمي ، وهو الذي حفزابن رشد تحقيقا لرغبة أبي يعقوب على العمل العظيم الذي قام به من تلخيص كتب ارسطو وشرحها، ولما قتل السلطان أبي يعقوب يوسف في الحرب الافرنج بالأندلس سنة 580 هجرية الموافق ل 1184 ميلادية وخلفه ابنه ابو يوسف يعقوب المنصور ظل ابن طفيل يتمتع بالحظوة في بلاد الموحدين.

[1] عبد الحميد محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي ابن يقظان)، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، مصر، 1 1991 م 9.

[2] مصطفى غالب: اين طفيل ، منشورات مكتبة الهلال، مصر ، 1991، ص13.

[3] عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته حي ابن يقظان ، ص9.

2- مؤلفاته وتأثيره في الفلسفة:

«لم يعرف لابن طفيل إلا رسالة حي بن يقظان، مع أنه تنسب اليه آراء في الفلك»، ويقول عنه عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب في تلخيص أخبار المغرب: ورأيت لأبي بكر هذا تصانيف في أنواع الفلسفة منها الطبيعيات والالهيات وغير ذلك، فمن رسائله في الطبيعيات رسالة سماها "حي بن يقظان" غرضه فيها بيان مبدأ النوع الانساني على مذهبهم وهي رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن ومن تصانيفه في الالهيات رسالة في النفس رأيتها بخطه رحمه الله، وكان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الالهي ونبذ ما سواه، وكان حريصا وعلى الجمع بين الحكمة والشريعة، معظما لأمر النبوات ظاهر وباطنا، هذا ما اتساع في العلوم الإسلامية"[1]» ويذكر التاريخ كذلك أن ابن طفيل صنف في الطب ،كتابا وأنه كانت له آراء مبتكرة في الفلك، وقد ذكر البطروجي أنه أخذ قوله في الدوائر الخارجية والدوائر الداخلية مع ابن طفيل.»[2]

- تأثيره في الفلسفة :

يتحدث الكثيرون ممن درسوا ابن طفيل عن صلته بالفلاسفة، فيزعم بعضهم أنه تأثر بابن باجة، بينما يذهب آخرون إلى تأثره بالفارابي ويزعم آخرون انه كان التلميذ المخلص لابن سينا، بل انه في رأيهم قد أخذ عن ابن سينا كل شيء حتى أسماء أبطال قصته، ويزعم آخرون أنه كان متأثرا بالغزالي ووصل بهم الأمر إلى الزعم بأنه تأثر بالفرس وبالهنود فضلا عن اليونان، ويعتمد ابن طفيل في قصته "حي بن يقظان" إلى توجيه النقد إلى بعض الفلاسفة الذين تقدموه كالفيلسوف المعروف ابن الصائغ وابن سينا، وقد أشار إلى ذلك أحمد أمين فقال:« بدأ الفلاسفة الذين تقدموه كالفيلسوف المعروف ابن الصائغ وابن سينا، وقد أشار إلى ذلك أحمد أمين فقال: « بدأ ابن طفيل في انتقاد بعض الفلاسفة قبله، فبدأ بنقد الفيلسوف المشهور ابن الصائغ وهو فيلسوف عالم في الطب والفلك والطبيعة والرياضة واشتهر بالالحاد، فتألبت عليه

[1] عبد الواحد ابن علي المراكشي: المعجب في تلخيص اخبار المغرب، ص176-177.

[2] أحمد أمين ظهر الاسلام ج 3، دار الأصالة، الجزائر، 2010، ص185.

الحكومة والشعب، وكان أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس، وقد كتب شروحا كثيرة على بعض مؤلفات أرسطو، وصنف كتبا عديدة، ورماه ابن طفيل بالقصور في التفكير، ووقوفه في الفلسفة عند حد، كما نقده في توجهه للفلسفة المبنية على المنطق والعقل، دون المبنية على الكشف والذوق ونقد الفارابي بأنه كثير الشكوك قليل البث في المشاكل الفلسفية >>.

ابن طفيل من خلال ذكره للفيلسوف اليوناني أرسطو اذ يقول ابن طفيل بان ابن سينا قد تكفل بالتعبير عما في كتب أرسطو طاليس وجرى كذلك على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب "الشفاء"، ويذكر ابن طفيل عن ابن سينا قوله بأنه ألف كتاب الشفاء على طريقة المشائين، أما من أراد الحق فعليه بكتاب الفلسفة المشرقية، كما يذهب ابن طفيل إلى المقارنة بين كتاب الشفاء وبين ما كتب أرسطو، يظهر له اتفاق الفيلسوفين في أكثر الأمور، وان كان في كتاب الشفاء كما يرى ابن طفيل اشياء لم تبلغ الينا عن أرسطو ؟، وهذا القول من جانب ابن طفيل يعد إلى حد كبير فكتاب الشفاء فيه متابعة لأرسطو في كثير من الجوانب، وان كنا نجد فيه بالإضافة إلى العناصر الأرسطية، عناصر أفلاطونية وعناصر أفلوكينية وهذه العناصر نجدها في تفسيرات ابن سينا بمجالات الفلسفة الطبيعية كالحركة والزمان والمكان وغيرها من مجالات نجد فيها مزجا بين هذه العناصر اليونانية بالغظافة نتيجة تأثره بعناصر أخرى اسلامية وغير اسلامية»، ويرى ابن طفيل أن كتب ابي حامد الغزالي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحل في موضع آخر وتكفر بأشياء تم تحللها، ويضرب ابن طفيل مثالا على هذا التردد والتخبط عند الغزالي برأيه في مشكلة الخلود فالغزالي قد كفر الفلاسفة في كتابه " تهافت الفلاسفة" حين اعتقدوا بالخلود النفساني أو الروحاني دون الجسماني، بحيث أثبتوا أن الثواب والعقاب انما يكون في رأيهم للنفوس خاصة في حين أنه قال في أول كتاب "الميزان" فيما يروي ابن طفيل أن هذا الاعتقاد[1].

[1] عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته حي ابن يقظان ، ص17.

الفصل الأول:

الخطاب الحجاجي

أولا: مفهوم الخطاب الحجاجي

1- مفهوم الخطاب:

أصبح مصطلح الخطاب متداولا في مجالات عديدة منها نظرية النقد واللسانيات وغيرها من المعارف الأخرى ولعل أبسط وأوضح تحديد لمفهوم الخطاب بدقة هو التطرق إلى معناه من الناحية اللغوية والاصطلاحية.

أ- لغة:

يقول ابن منظور: "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام وقد خَاطَبَهُ بالكلام، مُخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان، والخطبة مصدر الخطيب، وخطب الخاطب على المنبر، واختطب يخطب، خطابة، وإسم الكلام الخطبة.[1]

وجاء في معجم مقاييس اللغة: "خطب الخاء، والطاء، والباء أصلان: أحدهما الكلام بين إثنين، يقال: خَاطَبَهُ يُخاطبه خِطَابًا، والخطبة من ذلك، والخطبة: الكلام المخطوب به، ويقال: اخْتَطبَ القَوْم فُلاناً إذا دَعوه إلى تزوج صاحِبتهم، والخطبُ: الأمر يقع، وإنما سمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة.[2]"

وورد تعريفه في المعجم الوسيط: خَطَبَ النَّاس، وفيهم وعليهم خطابةً، وخطبة: ألقى عليهم لخطبة، خاطَبَهُ مُخَاطَبَةً، وخطَابًا: كالمه وحَادَثْهُ، ووجة إليه كلامًا، ويُقالُ: خَاطَبَهُ في الأَمْرِ: حَدَّثَهُ بِشَأْنِهِ، اخْتَطَبَ. المرأة: خطبها "[3]

كما ورد ذكر لفظ الخطاب في القران الكريم في قوله تعالى: "فَقالَ أَكْفُلْنِيهَا وعَزَّنِي فِي الْخَطَابِ."

فالخطاب عبارة عن كلام بين المرسل (المتكلم أو الكاتب والمرسل إليه (السامع أو القارئ)؛ يقوم على نظام لغوي مشترك بينهما.

---

[1] لسان العرب مادة (خ ط ب)، ج1، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994، ص361.

[2] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، تح عبد السلام محمد هارون دار الفكر بيروت، لبنان، ط2، 1979، ص 198.

[3] مجمع اللغة العربي، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، ص 243.

ب- اصطلاحا:

يعد مصطلح "الخطاب" من المفاهيم التي شاعَت وانتشرت الكِتابَاتُ فِيهَا قديما وحديثا، واخْتَلَفَتْ تعريفاته من الناحية الإصطلاحية باختلافِ دَلَالَتِهِ حيث نَذكُرُ مِنها:

- تعريف أبو بكر العزاوي الذي يقول: "أنَّ الخطاب بُنيّة منطقية طبيعية تتحكم فيها مجموعة من العلاقات المنطقية (علاقات الشرط، والسببية، والاستلزام والاستنتاج والتعارض)، كما لا يرى أنه بنيةٌ داخلية فقط ولكنه بنية خارجية أيضا.[1]"

- تعريف سعيد يقطين نقلا عن معجم اللسانيات فيما أوردوه في تحديدهم لمفهوم الخطاب أنه: "مرادف الكلام أي الإنجاز الفعلي للغة بمعنى أنَّ "اللغة في طور العمل الذي تنجزه ذات معينة، وهو وحدة توازي أو تفوق الجملة، كما أنه يتكون من متتالية تشكل مرسلة لها بداية ونهاية وهو هنا مرادف للملفوظ.[2]"

وبهذا فإنَّ مُصْطلح الخطاب قد حَظي باهتمام العديد من الدارسين سواء على المستوى العربي أو الغربي، أين تطرقوا إلى دراسته تعريفا وتحليلا وتفسيرا.

ج- مفهوم الخطاب عند العرب:

أدرج مفهوم الخطاب واسْتَخْدَمَهُ بعض الأصوليين والبلاغيين إستخدامًا مُرادفًا للكلام فنجدُ الزَّمَخْشَرِي (ت 538ه) يُعَرِّفُ الكلامَ بِأَنه: "الْمُرَكَّبُ مِنْ كَلِمَتَيْنِ أُسْيَدَتْ إحداهما إلى الأُخرى.[3]" وهو هنا يحصر تجال الكلام في مجال الخطاب ذاته مع تحديده للعلاقة الكلامية بين المتكلم والسَّامِعِ.

---

[1] أبو بكر العزاوي، الحجاج اللغوي (قراءات في أعمال أبو بكر العزاوي)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2017، ص 30.

[2] سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1997، 3، ص 21.

[3] أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري المفضل في علم العربية دار عمار لنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص 32.

أما الشريف الجرجاني (ت 816هـ) فقد عرف الكلامَ بِأَنهُ: "مَا تَضَمَّنَ كَلِمَتَيْنِ بِالْإِسناد.[1]" أي أَنَّ الكلام هو ذلك المعنى القائم على خاصية الإسناد بين العناصر الكلامية أو اللفظية. ثم اتخذ المفهوم أبعادًا جديدة تقترب من المفهوم الحديث للخطاب منها: تعريف التّهانوي الذي قال: "الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام مَنْ هو مُتَهَيْء لفهمه[2]."

تعريف طه عبد الرحمان حيث قال: "هو كل منطوقٍ بِه مُوَّجَه إلى الغَيْر بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا.[3]" فالخطاب إذن؛ هو اللفظ المتفق عليه الذي يهدف إلى تحقيق الإفهام لدى المرسل إليه (المتلقي). وانطلاقا من القرآن وإعتمادا على التفاسير التي قامت عليها الآيات ورد لفظ الخطاب بصيغ متعددة منها:

– صيغة الفعل في قوله تعالى: وإِذَا خَاطَبَهُم الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا "سورة الفرقان الآية 25. – صيغة المصدر في قوله عزَّ وجل: رَبُّ السَّمَواتِ والأرض لا يملكونَ مِنْه خطابًا "سورة النبأ/الآية 78.

يتضح مِنْ هذه الآيَاتِ أنَّ مراتب القدرة على التعبير تختلف بين الناس، والنتائج المترتبة عن الخطاب تتراوح درجة قوتها وضعفها تبعا لقوة الخطاب وضعفه.

من خلال ما تطرقنا إليه من المفهوم الاصطلاحي للخطاب عند العرب تبين لنا أن الدراسات العربية اختلفت في تحديد المفهوم باختلاف مجال الدّراسة؛ فمنهم من وظف الخطاب كما جاء في مواضيع عديدة ومنهم من ربط الخطاب بالكلام.

[1] الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، (دط)، (دت)، ص155.

[2] محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، تح علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 749.

[3] طه عبد الرحمان اللسان والميزان أو التكوثر العقلي المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص215.

2- مفهوم الحجاج:

يعد التواصل أساس الحياة الإنسانية إذ يسعى الإنسان دائما أثناء التواصل مع غيره إلى التأثير فيه وجلب انتباهه من خلال توظيف آليات متعددة ومختلفة ولعل أبرزها الحجاج.

أ- لغة:

ورد في لسان العرب "حَاجَجْتُه أَي غَلَبتهُ بِالْحُجَجِ التِي أَدْلَيتُ بِمَا، وَالحُجَّةُ البُرهَانُ، وَقِيلَ: الحَجّة مَا عِند الخصومة، وقال الأَزهري: "الحُجَّة الوجه الذي يَكُون بِه الظَّفر عند الخصومة، وهو رَجُل مِحْجَاجٌ أَي جَدِلٌ.[1]" وَفِي موضع آخر يقول: "وَالتَّحَاجِ: التَّخَاصُم، وجمع الحُجّة: حُجَجٌ وحِجَاج، واحْتَجَ بِالشيء اتخذه حُجَةً، قال الأزهري: إنما سميت لحجة لأنها تحج أي تقصد لأنّ القصد لها وإليها، وكذا محجة الطريق هي المقصد والمسلك، والحجة الدليل والبرهان.[2]"

من خلال هذا يتضح لنا أن لمصطلح الحجاج دلالات لغوية متنوعة ترتبط الاستعمالات المختلفة للكلمة في مختلف السياقات نذكر منها: التخاصم والتنازع والبرهان والدليل والغلبة، والظفر إضافة إلى المقصد والمسلك. وقد ورد بمعنى المنازعة والمخاصمة في مواضع عديدة في القرآن الكريم نذكر منها:

قوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاَج إِبْرَاهِيمُ فِي رَبِّه "(البقرة / 257)

وقوله عز وجل: "ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم "(آل عمران (66)

وقوله أيضا في موضع آخر: "وَحَاجَّهُ قومه قال أتحاجونني في الله وقد هدان "(الأنعام/80) وجاء في معجم مقاييس اللغة" يقال: حاججت فلانا فحججته أي غلبته بالحجة وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع: حجج والمصدر الحجاج".[3]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 228.

[2] المرجع نفسه، ص 228.

[3] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 1، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 278.

وقال الشريف الجرجاني: "الحجة ما دَلّ على صحة الدعوى وقيل الحجة والدليل واحد.[1]" في تعريفه هذا نجد أنّه لم يبتعد في رأيه عن رأي ابن منظور، حيث جعل الحجّة كدليل لصحة دعوى المخاطب، جاعلا الحجة والدليل سيان.

مما سبق ذكره نلاحظ أن المدلولات اللغوية لكلمة الحجاج في المعاجم العربية لا تكاد تخرج عن معنى البرهان والدليل، كما لا تخرج عن معنى التخاصم والمغالبة بالحجة.

"وفي المقابل نجد ضمن معاجم اللغة الفرنسية لفظة Argumentation تدل حسب معجمRobert روبير على:

- القيام باستعمال الحجج.
- مجموعة الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.
- فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة[2].

وبذلك يكون مدلول كلمة الحجاج حسب معجم روبير يدور حول استعمال الحجج في الإثبات والمنازعة لإقناع الغير.

وهكذا يكون الحجاج في اللغتين "العربية والفرنسية "دالا على البرهان والدليل والإثبات وعلى التخاصم والمعارضة أيضا.

ب- اصطلاحا:

أما من الناحية الاصطلاحية فقد أورد الكثير من الدارسين الغربيين والعرب تعريفات مختلفة للحجاج، إلا أن معظم هذه التعريفات الاصطلاحية تُجمع على أنّ الحجاج عبارة عن علاقة تخاطبية بين متكلم ومستمع حول قضية معينة، متكلم يدعم قوله بالحجج والبراهين لإقناع المستمع ومستمع له حق الاعتراض إن لم يقتنع، إذ يعرفه محمد العبد بقوله: "إنّ

[1] الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد عبد الرحمان مرعشلي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص145.

[2] نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي والدرس اللساني الغربي – دراسة تقابلية مقارنة –، أطروحة دكتوراه، جامعة لمين دباغين، سطيف، 2016، ص10.

الحجاج جنس خاص من الخطاب،يُبنى على قضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطاً منطقيا قاصدا إقناع الآخر بصدقي دعواه، والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية[1]."

مما سبق نجد أنّ محمد العبد يشترط أن ينبني الحجاج على قضية خلافية أي أن يقوم على قضية محل خلاف بين شخصين أو أكثر، وتأتي آراء كل منهم مدعومة بالشواهد والأدلة والبراهين قصد إقناع الطرف الآخر. كما أورد حافظ اسماعيلي علوي تعريفا للحجاج في كتابه الحجاج مفهومه ومجالاته –دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة – حيث يقول: "إنّ الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة والبراهين المؤدية إلى نتيجة

معينة وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية وبعضها الآخر بمثابة النتائج التي تُسْتَنَجُ مِنْهَا[2]."

من خلال ما تقدم نجد أن اسماعيلي علوي في تعريفه للحجاج قد ركز على الحجة أكثر والدور الذي تلعبه في الإقناع، كونه جملة من الأقوال المتتالية التي تمثل تارة حججا وأدلة لغوية وتارة أخرى نتائج لتلك الأقوال.

كان ما سبق ذكره بعض النماذج لتعريف الحجاج عند العرب أمّا عند الغربيين فسيتم ذكره فيما يلي: يقدم بيرلمان تعريفا للحجاج يركز فيه على وظيفته وهي: "حمل المتلقي على الإقناع بما نعرضه عليه أو الزيادة في حجم هذا الاقناع. معنى هذا أنَّ فائدة الحجاج تكمن في إقناع شخص معين بقضية ما أو الزيادة من شدة إقناعه عن طريق الأدلة والحجج للتأثير فيه وحمله على القيام بعمل معين[3].

---

[1] نقلا عن: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مرجع سابق، ص225.

[2] حافظ اسماعيلي علوي الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج 1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2001، ص57.

[3] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنياته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2007، ص 21.

بالنظر إلى التحديدات الاصطلاحية لكلمة الحجاج سواء عند العلماء العرب أو عند الدارسين الغربيين، فإنها تأخذ معانٍ متقاربة تتمثل في الدليل والبرهان والمنازعة والمغالبة لإلزام الخصم أو المتلقي وإقناعه بقضية معينة، وهي لا تختلف كثيرا عن المدلول اللغوي للكلمة.

ولكن لتحديد هذا المفهوم بدقة ينبغي مقارنته بمجموعة من المفاهيم التي طالما اعتبرها عدد من الدارسين مرادفات لكلمة الحجاج ومن بين هذه المفاهيم الجدل، البرهان، الاقناع، والاستدلال...)

3- مفهوم الخطاب الحجاجي:

أ- اصطلاحا:

إنّ الخوض في طبيعة الخطاب الحجاجي وما يحيل إليه من الدلالات وما يشير إليه من رموز وصور هو البحث عن مختلف الأطراف المشكلة له وهي في الأساس وجود طرفين متكلّم ومتلقي) أو (المخاطب و المخاطب) ؛ إذ يعدّ المتلقي حلقة الوصل في عملية التواصل) فمن أجله وإليه يتوجه الخطاب)، ويعد التواصل حاجة ضرورية عند الإنسان، ويتم باستعمال اللغة التي تتجسد في الخطابات، والغاية الأساسية. من هذه الأخيرة.[1]"

مهما كان نوعها الإقناع والحجاج معنى ذلك أن الخطاب الحجاجي مجال لساني فصيح يتأسس على توافر وجهتي نظر في موقف مواجهة تدخلان معا في إطار علاقة تفاعلية تهدف إلى ترسيخ وجهة النظر المتبناة؛ وإقناع الآخرين بها؛ ومن ثم تتوجه بالإقناع إلى المتلقي، كما تهدف إلى تعرية وجهة النظر المقابلة وإعادة تفسيرها وصياغتها لصالح الوجهة الأخرى، وقد ميّز ' طه عبد الرحمان "بين خطابين، خطاب يقوم على إقامة علاقة تخاطبية بين شخصين أو أكثر وخطاب قائم على الادعاء والاعتراض حيث يقول: "لكن ماهية الخطاب ليست في مجرد إقامة علاقة تخاطبية بين جانبين فأكثر، لأنّ هذه العلاقة على قدرها وفائدتها قد توجد حيث لا يوجد طلب إقناع الغير بما دار عليه الخطاب، فقد يحصل أحد الجانبين القصدين المطلوبين

[1] محمد برقان، الخطاب الحجاجي والاتصال – مقاربة تداولية، كتابات معاصرة، فنون وعلوم العدد 58 بيروت، لبنان، تشرين الأول، 2005، ص 6.

في قيام هذه العلاقة وهما قصد التوجه إلى وقصد إفهامه [...]، وإنما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدين التخاطبيين المذكورين قصدين معرفيين هما قصد الإدعاء وقصد الاعتراض[1]".

(فالإدعاء: اعتقاد وتصديق الناطق لما يقوله واستعداده للبرهنة عليه أمّا الاعتراض فهو المطالبة بدليل وحجة هو لإثبات صحة وصدق القول).

أما عبد الهادي بن ظافر الشهري فقد عرّف الخطاب الحجاجي بقوله: "الخطاب الحجاجي ميدان ثري للدراسات المتنوعة؛ وهو ثمرة لقدرة الإنسان التواصلية بوصفه ممارسة ناتجة عن تفعيل الكفاءة الحجاجية ذاتها، لهذا يفترض أن ننظر إلى الحجاج ضمن الإطار الكلّي لعملية التواصل الإنساني[2]. معنى ذلك أن كل خطاب قائم على غرض الإقناع والإفهام عن طريق تقنيات معينة، حيث يقوم فيه المتكلّم بتقديم حجة بعد حجة للتأثير في المتلقي وإقناعه بالقضية المتبناة.

وقد وردت العديد من التعريفات الأخرى للخطاب الحجاجي نذكر أبرزها: تعريف سامية الدريدي في "أما الخطاب الحجاجي فيوسم بكونه نصا مترابطا متناغما يقوم على وحدة معينة لا تكون بالضرورة واضحة جلية، بل قد تأتي على نحو خفي لا نكاد نلمحه[3]" أي أن الخطاب الحجاجي خطاب غائي ينفي أن يكون كل خطاب غائي حجاجيا بالضرورة؛ لأنّ هناك خطابات ذات غاية شخصية لا تهدف إلى إقناع الآخر وفي هذا الصدد يقول مثنى كاظم صادق: "على سبيل المثل لا على سبيل الحصر الخطاب الحجاجي هو خطاب موجه، وكل خطاب موجه يهدف إلى الإقناع يكون له بالضرورة بعد حجاجي""[4] بمعنى أن الخطاب الحجاجي هو اشتراك المتكلم فيما يعتقده المتلقي.

---

[1] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 225.

[2] عبد الهادي بن ظافر الشهري آليات الحجاج وأدواته، مقال، ص76.

[3] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011، ص26.

[4] مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي "تنظير وتطبيق على السور المكية، كلمة للنشر والتوزيع، أريانة، تونس، ط1، 2015، ص17.

وكخلاصة لما تم ذكره نستخلص أنّ الخطاب الحجاجي خطاب موجه وهادف؛ يتم فيه اللجوء إلى الحجة والاستدلال والمنطق والعقل بهدف تعديل فكرة أو تبني قضية ما أو رفضها، وهو خطاب غائي موجه؛ غايته إقناع المتلقي بما يحمله المتكلم من أفكار والتأثير فيه.

ثانيا: الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه

1- أنواعه:

تقسم الدراسات الحديثة الخطاب الحجاجي إلى خطابات متنوعة نظرا لاختلاف مجالاتها المعرفية والمنهجية؛ فنجد الخطاب الحجاجي البلاغي والخطاب الحجاجي الفلسفي، والخطاب الحجاجي التداولي "وقد مثل هذه الإتجاهات الحجاجية ثلاثة من الباحثين العرب فأول الثلاثة: طه عبد الرحمان الذي اتخذ الخطاب الحجاجي عنده صبغة فلسفية قواهما القصدية والتواصل وثانيهما: أبو بكر العزاوي والذي ربط الخطاب الحجاجي بطابع لغوي قوامه اللغة في حدّ ذاتها كجملة من الأقوال، وثالثهما محمد العمري والذي نقل الخطاب الحجاجي نقلة نوعية؛ تميزت كمحطة تداولية تقوم على التزويد وتصدير الإقناع إلى مجالات أخرى[1]" ومن هنا يمكن أن نستدل على وجود نوعين من أنواع الخطاب الحجاجي وهي: المنطقي "الفلسفي "وغير المنطقي البلاغي والتداولي ".

وفيما يأتي تفصيل لهذه الأنواع الحجاجية الثلاثة:

أ- الخطاب الحجاجي البلاغي:

البلاغة عبارة عن آلية الحجاج بسبب استعمالها الصور البيانية والمحسنات البديعية التي تضفي على الخطاب جمالية تستميل السامع أو القارئ؛ فالبلاغة إذن تجعل المتلقي يقتنع بما يسمعه من أفكار عن طريق إشباع عقله والتأثير في مشاعره "وقد فرّقت الدراسات العربية

[1] عبد الباسط ضيف وعيسى أخضري، صور الخطاب الحجاجي العربي المعاصر، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مج 9، العدد5، المركز الجامعي تمنراست، الجزائر، 25 ديسمبر 2020، ص411.

القديمة بين الخطابة والبلاغة، فعدت الخطابة نوعا من القول والتخاطب، أما البلاغة فهي بعد أسلوبي في هذا القول، لذلك جاز الحديث عن بلاغة الخطاب واستحال العكس[1].

ومن خصائص الأسلوب الحجاجي البلاغي أنّه "اشتمل على العلوم الثلاثة: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع؛ فعلم المعاني يستهدف البحث عن كيفية تجنب الأخطاء والاستهجان في تأدية المعنى من خلال كلام معين، ويستهدف علم البيان البحث عن كيفية تجنّب أوجه الغرابة والتعقيد في الكلام، بينما ينصب علم البديع على تحسين الكلام وإضفاء جمالية التعبير عليه؛ معناه أن الخطاب الحجاجي البلاغي فن للتعبير يستعمل فيه المتكلم أدوات تأثيرية معينة لاستمالة المتلقي، فالخطاب الحجاجي البلاغي يضم مختلف الاستراتيجيات التي يستعملها المتكلم من أجل إقناع المتلقي وقد عبّر عن ذلك مثنى كاظم صادق في كتابه "أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي "فقال: "إنّ الحجاج البلاغي فتح أبواب عود الخطاب ورجوع وظيفة الإقناع والتأثير في صيغة لم تعرفها من قبل، وأصبح الخطاب يعتمد في إنجاز تلك الوظيفة وإحداث التأثير بأساليب متنوعة منها ما يقوم على بلاغة الصورة ومنها ما يقوم على بلاغة الخطاب الفائقة التأثير."[2]

ب- الخطاب الحجاجي الفلسفي (المنطقي):

يعد الحجاج بعدا جوهريا في الفلسفة وآلية إجرائية لها، ومن معاييره القوة أو الضعف في الإقناع بهدف التأثير؛ وبما أن الفلسفة خطاب يسعى إلى الإقناع فمن البديهي أن تكون القدرة على الحجاج آلية من آليات التفكير الفلسفي...[3]، ويعتمد الحجاج الفلسفي على الحوار والجدل كما أشار إليهما أرسطو بقوله:" إنّ النّاس يشاركون بدرجات متفاوتة في كليهما لأنهم جميعا إلى

[1] هاجر مدفن الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه "دراسة تطبيقية في كتاب المساكين، مذكرة ماجستير، جامعة ورقلة، 2003، ص 4.

[2] مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي، مرجع سابق، ص 47.

[3] المرجع نفسه، ص 53.

حد ما يحاولون نقد قول أو تأييده "[1]، "وقد تناول أعراب هذا النوع من الخطابات أو هذا النوع من الحجاج بعبارة أدق فيهما يسمّيه ي: حجاج الفلسفة [...]

فالتفكير الفلسفي تفكير حجاجي بامتياز[2] وعلى هذا الأساس ينطلق حبيب أعراب في ذلك من مجموع تساؤلات يطرحها وعلى أساسها يستجلي وضعية الحجاج في الفلسفة لأهداف نظرية وأخرى تطبيقية تعليمية وهذه التساؤلات هي ":[3]

1- أي حجاج يتم إتباعه واعتماده في الفلسفة ؟

2- هل يجوز الحديث عن الحجج في قول الفلسفة وإنتاجها، أم عن الدلائل والبراهين؟

3- هل توجد طريقة خاصة بالفلسفة في استعمال الحجاج ومتطلباته ؟

4- ما الذي يضطر الفيلسوف أو المتفلسف إلى الاستدلال الحجاجي؟

بمعنى أن عملية الحجاج ليست مقصودة لذاتها وإنما هي مبررات وأهداف تعليمية وفكرية.

وفي صدد التعمق والتدقيق في هذا النوع من الخطاب الحجاجي نضيف أنه "في إطار الإجابة عن الطرح الذي يبحث في نوع الحجاج المتبع والمعتمد في الفلسفة يشير "حبيب أعراب" إلى لزوم اعتبار الحجاج الفلسفي شرطا حاسما لها يعدّها خطابا للعقل والمعقولية وهذا الوصف يجر عددا من الاستشهادات التي تقضي بأن هذا الخطاب هو خطاب الدليل والبرهان لا خطاب الحجة والبيئة، إذ أنّ الخطاب الفلسفي ليس خطابا برهانيا وإنما هو خطاب حجاجي لذا يجب أن لا نخلط بين الحجاج والبرهان وفي هذا الصدد يؤكد "حبيب الأعراب أنّ الممارسة الحجاجية والاستدلالية في ميدان الفلسفة ليست مقصودة لذاتها، ومن ثمة فهي ليست معزولة كليا عن الإجراءات والأبعاد الأخرى في هذا النمط من القول"[4]، ويضيف مثنى كاظم صادق أن

[1] أرسطو طاليس، فن الخطابة، مرجع سابق، ص22.

[2] ينظر: هاجر مدفن الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، مرجع سابق، ص43.

[3] المرجع نفسه، ص ص43.

[4] ينظر: هاجر مدفن الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، مرجع سابق، ص43.

الخطابة الأرسطية تمثل مصدرا مهما من مصادر الخطاب الحجاجي الفلسفي لأنه ينطلق من وسائل الاستمالة الآتية:[1]

1) الآيتوس وهو مجموعة الخصال المتصلة بالخطيب والمؤدية إلى إحلال الثقة في الجمهور، ويعبر بها عن الأخلاق.

(2) الباتوس وهو ما ينبغي أن يثيره الخطيب في الجمهور من مشاعر وأحاسيس وانفعالات تحقق اقتناعهم، والتسليم بمحتوى الخطاب.

(3) اللوغوس: وهو الخطاب نفسه، ويعبر عنه اللغويون المحدثون ب (الرسالة)، التي يؤدى فيها الأداء اللغوي دورًا حاسما في تحقيق هذه الاستمالة سواء بجمالية الخطاب أو بسطوة الحجاج العقلي أو بهما معا."

نفهم من كل ما تقدّم أن آلية الحجاج في الفلسفة تتمثل في نقل إجرائياته لكنها تختلف عما جاء في الخطاب الحجاجي البلاغي إذ يعد الحجاج آلية وإجراء لخدمة الحجاج نفسه.

ج- الخطاب الحجاجي التداولي:

تشغل التداولية مساحة واسعة من الدراسات النقدية المعاصرة كونها وسيلة من وسائل الكشف عن علاقة اللغة بمستعمليها، إذ ينظر إلى اللغة على أنها خطاب تواصلي وظيفي ذو قوة إنجازية مع المتلقي[2]" وقبل أن نفصل القول فيما يتعلق بالخطاب الحجاجي التداولي لا بد أن نعرج على نقاط توضيحية أولها مفهوم التداولية كونها "دراسة اللغة في الاستعمال (in use)) أو في التواصل بين المتخاطبين (in interaction) لأنه يشير إلى أن المعنى ليس متأصلا في الكلمات وحدها ولا يرتبط بالمتكلّم وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول اللغة (negotiation) بين المتكلّم والسامع في سياق محدد (مادي واجتماعي ولغوي) وصولا إلى

[1] مثنى كاظم صادق، أسلوبية الخطاب الحجاجي والتداولي، مرجع سابق، ص53 54.

[2] مرجع نفسه، ص50.

المعنى الكامن في كلام ما[1]، وكما هو معروف فإنّ مصطلح التداولية يرجع إلى الفيلسوف "شارل موريس"؛ ولكن الظهور الفعلي للتداولية كتيار في الدراسات اللسانية المعاصرة كان بعد جملة فلاسفة اللغة "سيرل، أوستن وغرايس "؛ وتقوم التداولية أساسا على الأفعال الكلامية حيث يقول مثنى كاظم صادق: "إن التحليل السليم لأفعال الكلام هو الغرض الرئيس للتداولية لأنه لا يمكن أن يتم بغير فهم مسبق لمعنى الفعل أو التصرف[2]، ويؤكد حبيب أعراب أن دراسة الخطاب الحجاجي من شأن التداولية لأنّ الخطاب الحجاجي التداولي في الخطاب يندرج تحت التداولية يقول مثنى كاظم صادق: "إنّ الحجاج التداولي في الخطاب يندرج تحت التداولية الخضوع الخطاب الحجاجي في ظاهره وباطنه لقواعد شروط القول والتلقي، وتبرز فيه مكانة القصدية والتأثير والفعالية ومنه قيمة أفعال الذوات المتخاطبة ومكانتها[3]"، وقد عبّر أحد الباحثين عن مصطلح الخطاب التداولي بقوله: "... ويوجد تيار ناتج عن التقاء تيارين نابعين من أصلين مختلفين ومتداخلين في الآن نفسه؛ تيار ينبع من أطروحات فلسفية ومنطقية مختلفة، يمكن جمعها تحت عنوان: الفلسفة اللغوية ويجمع نظريات مختلفة ومتداخلة: كالفلسفة التحليلية.....، وتيار ينبع من اهتمام اللسانيين بالتخاطب وذاتية المتكلّم وخصائص الخطاب...[4] وقد أكدت الدراسات الحديثة – كما يرى حبيب أعراب أنّ الخطاب الحجاجي ينطوي في البعد التداولي في عدة مستويات هي:[5]

1. مستوى أفعال اللغة المتداولة في الحجاج.
2. مستوي السياق.
3. المستوى الحواري."

---

[1] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، (دط)، 2002، ص 14.

[2] مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج والتداولي والبلاغي، مرجع سابق، ص52.

[3] المرجع نفسه، ص 50.

[4] ينظر: نعمة دهش فرحان الطالي، الخطاب الحجاجي وصلاته الاجتماعية، جامعة بغداد، مجلة الأستاذ، مج1، العدد 220، 2017، ص 149.

[5] ينظر: حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مرجع سابق، ص 110-111.

وقد ميّز مثنى كاظم صادق جملة من المفاهيم الأساسية للحجاج التداولي وهي:

- **وجهة النظر:** إنّ الإدعاء أو الاعتراض في قضية ما هي مما يؤسس وجهة النظر بعدها معنا حجاجيا غالبا ما يشك فيه المتلقي، يسعى المرسل إلى إقناعه بقبول الدعوى المطروحة بعدها تمثل وجهة نظر المرسل.

- **القضية:** الحجاج عبارة عن قضية أو مجموعة قضايا يتم إدعاؤها والدفاع عنها.

- **العرض:** إن الحجاج بحسب التداولية استعمال مجموعة من التقنيات لتسويغ قضايا مطروحة من المرسل عن طريق العرض.

- **الاعتراض:** يفرض التحاج بالضرورة وجود معترض على الدعوي أو وجهة نظر؛ فالاعتراض يهدف إلى الوصول إلى صدق القضية أو كذبها وبالنتيجة الإقتناع أو عدم الإقتناع بها. "

2- خصائصه:

أ- خاصية البناء والدينامية:

إن غاية ما يمكن تحصيله من عملية الحجاج أو عمليات الحجاج هو أنّ القواعد والأسس ترتبط بميدان اللغة في علاقتها بالإنسان والعالم عبر التقنيات التي تبلور تلك الأفكار، وتلك العلاقات وتلك التمثلات، سواء تعلقت بمنطق الحياة أو قطاعاتها المختلفة (منطق السياسة، منطق الأخلاق)، أو بمنطق اللغة أو بمنطق العقل، لذلك تأتي فعالية الخطاب الحجاجي من طريقة بنائه وتفاعل عناصره، وديناميةمكوناته."[1]

ولهذا ينبغي التركيز على الأهم والأساس في الحجج فيجب على المتكلم عند الإجابة، البحث عن الأساليب الدقيقة التي تبرر وتفسر أسسه ومتطلباته واستعمال الحجج الملائمة والمؤثرة.

[1] عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير (مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج)، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2006، ص129.

ب- خاصية التفاعل:

يعد الاختلاف في الرأي سببا في الدخول إلى ممارسة الحجاج، حيث احتاج كل من المتكلم والمستمع إلى تحقيق نوع من "التزاوج في نفسه ومواصلة هذا التزاوج حتى نهاية التخاطب ببلوغ الاتفاق بينهما[1].

فالحجاج ينبني على مبدأين أساسيين هما مبدأ الادعاء ومبدأ الاعتراض اللذان يؤديان إلى الاختلاف في الرأي أو في الدعوى وهو ما يؤدي إلى تحقيق نوع من التزاوج الظاهر أو المفترض الذات الاعتبارية) للمتكلم والمخاطب[2].

وهذا التزاوج الاعتباري للمتكلم والمخاطب أسفر عن ازدواج في أركان العملية الحجاجية.

- ازدواج في القصد: أي حصول الوعي بالقصدين عند كل منهما.
- ازدواج التكلم: كما لو كان المستمع هو الذي يتكلم، أو كما لو كان المتكلم يحمل لسان المستمع.
- ازدواج الاستماع: كما لو كان المستمع يحمل المتكلم في سمعه.
- ازدواج السياق: يحتوي سياق إنشاء القول على نصيب من سياق التأويل، كما يحمل سياق التأويل نصيبا من سياق الإنشاء.

ج- خاصية الالتباس:

يعد الحجاج عمق الالتباس، فعلى الرغم من ضرورة التقيد بالآليات والأدوات والتقنيات التي يعتمدها الحجاج لتشكيل القول، فإنّ المجال يبقى مفتوحا أمام مهارة المتكلم في فن القول، وإظهار كفاءته الإبداعية لكي يصل بسهولة إلى إفهام الآخر فيأتي الالتباس المجاز الذي هو: "الاستدلال بعبارة على إشارتها ويكون جامعا بين معنيين متقابلين هما العبارة والإشارة.[3]

[1] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي مرجع سابق، ص 265.

[2] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مرجع سابق، ص 130.

[3] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مرجع سابق، ص232.

د- خاصية التأويل:

هي عملية تقييم القول الحجاجي تقييما إيجابيا أو سلبيا وذلك على مستويين:

- **مستوى أول:** وذلك عن طريق استقبال القول كعلامات لغوية تُحول فيها الرسالة من السنن إلى الخطاب.

- **مستوى ثانٍ:** حيث تتم عن طريق تعالق عنصري الفهم والتأويل؛ فهم أولي لمعنى القول، ثم فهم ثان، أو تأويل لمعنى معنى القول، وهنا قد تدخل بعض العوامل الخارجية لتحديد البعد التأويلي وذلك لأن طبيعة الحجاج لا تقوم على وصف خارجي وإنما تقوم على التدليل على بعض النتائج.[1]

و- خاصية الاعتقاد:

من الجوانب الأساسية في العملية التخاطبية هو استهداف اعتقادات الإنسان، التي تشكل رهانا صعبا في كل حجاج، فبرغم من كون هذه الاعتقادات لا تمثل عناصر مادية ملموسة وتخلو من كل استدلال ذي بعد علمي برهاني، لذلك ارتبط أمر الاعتقاد ببعض القيم الإنسانية تضحية نبل ايثار) التي عليها مدار الحجاج والتي يراهن عليها المتكلم كي يذعن السامع لما يطرحه من آراء ومواقف.

هـ- خاصية الانتهاض إلى العمل

تتمثل هذه الخاصية في مدى تأثير القول الحجاجي الذي يدفع غالبا إلى رد فعل معين، قد يكون عملا أو كفا عن عمل أو تحويلا لمساره، وهذا العمل هو الذي يؤكد بالملموس حصول اقتناع معين، ولا يكون هذا الاقتناع لدى المستمع إلا بعد مطابقة القول الحجاجي لفعل صاحبه، باعتبار هذه المطابقة دليل وحجة مادية تزكي موقف المتكلم وتؤكده، كما أن هذه الخاصية تعد مبدأ أساسي ومحوري في كل الجوانب التواصلية.[2]

---

[1] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مرجع سابق، ص 132.

[2] السامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، مرجع سابق، ص26.

ثالثا- الخطاب الحجاجي سيماته وضوابطه

1- سيماته:

لقد جمع رونو سمات النص الحجاجي في النقاط الآتية:

أ- القصد المعلن:

إنه البحث عن إحداث أثر ما في المتلقي، أي إقناعه بفكرة معينة وهو ما يعبر عنه بالوظيفة الإيحائية (Conative) للكلام.[1]

ب- التناغم:

يوظف التسلسل الذي يحكم ما يحدثه الكلام من تأثيرات سواء تعلق الأمر بالفتنة أو الانفعال، وتكون له معرفة النفسية المتلقي، وقدراته ويتجلى أيضا في نصه سحر البيان وتتأكد فتنة الكلام أي الانفعال له.

ج- الاستدلال:

ذلك لأنه السياق العقلي والتطوّر المنطقي للنّص الحجاجي الذي يقوم على البرهنة فيكون بنائه على نظام معين، تترابط فيه العناصر وفق نسق تفاعلي وتحدف جميعها إلى غاية مشتركة، فإذا أعدنا الحجاج إلى أبسط صوره وجدنا ترتيبا عقليًا للعناصر اللغوية يستجيب لنية الإقناع.[2]

د- البرهنة:

إليها ترد الأمثلة والحجج وكل تقنيات الإقناع مرورًا وأبلغ إحصاء وأوضح استدلال وصولا إلى ألطف فكرة.

هـ- الغائية:

يذكر" محمد طرّوس" في "كتابه النظرية الحجاجية" أن فينو يذهب إلى القول بأن الخطاب الحجاجي خطاب غائي، وينفي أن يكون كل خطاب غائي حجاجيًا بالضرورة، لأنّ

[1] مثنى كاظم صادق أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي، مرجع سابق، ص41.

[2] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، مرجع سابق، ص27.

هناك خطابات ذات غاية شخصية خاصة؛ فالخطاب الشعري مثال للخطابات الغائية والتي ليست حجاجية ولا تهدف لإقناع الآخر، فيفترض في هذه الخطابات أن تكون:

– مكونة من قضايا وأطروحات تكون استدلال، وتترجم بكيفية مباشرة أو غير مباشرة مقف الخطيب من إثباتات وأحكام وانتقادات.

– تحيل دائما على آخر وُسم أم لم يوسم في الخطاب؛ (فرد) مجموعة حالة اجتماعية، رأي عام...).[1]

وهو بذلك يحدد موقف الخطيب اتجاه موضوع ما، وبهذا الموقف تتحدد مكانة الخطيب داخل التشكيلة الاجتماعية.

و– الحوارية أو التحاورية:

يعد النص الحجاجي في جوهره حوار مع المتلقي؛ حوار يقوم على علاقة ما بين مؤسس النص ومتلقيه وهي علاقة تتخذ أشكالا عديدة يكشفها الخطاب ذاته، وعموما تبقى هذه الخاصية، هامة وأساسية في تأكيد حجاجية النص إذ تجعله بشكل ضمني أو صريح موضع رؤى متباينة متناقضة.[2]

بمعنى أن الحوار هو الذي يدور بين الأقطاب المتحاورة (المخاطب، المخاطب)، وهو الذي يستلزم مراعاة مستوى المتلقي، حتى يتمكن المحاور من التوجه إليه مُطلعا إياه على ما يعتقد وما يعرف.

[1] محمد طرّوس النظرية الحجاجية، مرجع سابق، ص90.

[2] سامية الدريدي الحجاج في الشعر العربي القديم، مرجع سابق، ص 28.

2- ضوابطه

هناك العديد من الضوابط التي تميز النّص الحجاجي عن غيره من النصوص الأخرى منها:[1]

- أن يكون الحجاج ضمن إطار ثوابت مثل: الثوابت الدينية، والعرفية، فليس كل شيء قابل للحجاج.

- أن تكون دلالة الحجاج محددة، والمرجع الذي تحيل إليه محددا بيد أن تفاوت التأويل يكسب الخطاب ثراء وغنى، ولكنه لا يكسبه دقة ونهاية.

- ألا يقع المرسل في التناقض في قوله أو فعله، وأن يكون الحجاج موافق للعقل وإلا بَدَا زَيْفُ الخطاب ووهن الحجة.

- أن يكون الحجاج جامعا مشتركا بين المتحاجين، لكي يحصل توافق بينهما في إمكانية قبول الحجج أو رفضها.

- ضرورة خلو الحجاج من الإبهام والمغالطة والابتعاد عنها.

- امتلاك المرسل لثقافة واسعة (بقدر ما أملك من ثقافة، بقدر ما أملك من حجج) يقول "جبل دكلارك": "إن الحجاج وهو يتخذ من العلاقات الإنسانية والاجتماعية حقلا له يبرز كأداة لغوية وفكرية تسمح بإتخاذ قرار في ميدان يسوده النزاع وتطغى عليه المجادلة."[2]

وبهذه الدراسة يمكن أن نعطي نظرة عامة عما قدمته الدراسات العربية من جهود أسهمت في بلورة مصطلح "الحجاج "بالمفهوم المتناول اليوم، إذ يعتبر الموروث العربي في هذا الإطار إلى جانب ما قدمته الدراسات الغربية القديمة من جهود بعض الفلاسفة والمفكرين الإرهاصات الأولى التي كان لها الفضل في تطوّر البلاغة بمفهومها القديم للوصول إلى أرقى المراحل من الدراسات على يد الكثير من العلماء والباحثين العرب خصوصا أمثال: ' أبو بكر العزاوي و طه عبد الرحمان ومحمد العمري...، إضافة إلى جهود الباحثين والمفكرين الغربيين التي كانت لهم

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مرجع سابق، ص 266-267.

[2] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، مرجع سابق، ص24.

الزيادة في هذا المجال أمثال "بيرلمان وتيتيكاه و ديكرو.... وغيرهم الكثيرون ممن أسهم في الرقي بالبلاغة القديمة وتطويرها إلى ما يعرف اليوم بالبلاغة الجديدة أو الحجاج فتحولت بذلك البلاغة من فنية إلى منطقية وهذا ما جعل الحجاج محط اهتمام الكثير من الدراسات الحديثة وظهور ملامحه بشكل واضح في كثير من الكتب التراثية وعند العديد من الشراح. كما أفضى بنا البحث في طبيعة الخطاب الحجاجي وما يقوم عليه من خصائص وضوابط إلى أنه نوع خاص من أنواع الخطابات له ثلاثة أنواع (خطاب حجاجي بلاغي، وخطاب حجاجي فلسفي، وخطاب حجاجي تداولي)، وهذه الأنواع الثلاثة لها خصائص وسمات جوهرية وأن غياب أي خصيصة أو ضابط قد يخل به، ولكن ما تجدر الإشارة إليه أنه ورغم اختلاف الخطاب الحجاجي عن غيره من الخطابات الأخرى فإنّها ترتبط ارتباطا وثيقا من خلال الغاية التي تروهما جميعا وهي إثارة المتلقي ولفت انتباهه.

الفصل الثاني:

الخطاب الحجاجي في قصة حي بن يقظان (الآليات البلاغية)

«حي بن يقظان».. رائعة ابن طفيل ولؤلؤة التراث

حي بن يقظان لابن طفيل، إحدى روائع الأدب العربي الأندلسي في الفكر الإسلامي، كتبها محمد بن عبدالملك بن طفيل فى إسبانيا الإسلامية «الأندلس» في منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ووصفت من قبل النقاد بأنها أعظم وأجمل قصة فلسفية صوفية رمزية اضطلعت بها العصور الوسطي. ولذا فقد شغف بقراءتها الأدباء، والفلاسفة، والمتصوفة.

والمفكرون على مر العصور، ما جعل منها لؤلؤة الأدب والتراث، وكان اهتمامهم بها وتأثرهم بها بالقدر ذاته، كما أنها أثارت حفيظة المترجمين أيضاً فدخلت «حي بن يقظان» إلى لغات أجنبية لم تعهدها العربية من قبل؛ حتى وصلت إلى أكثر من أربعين لغة حية حتى يومنا هذا، لا ينافسها أي عمل عربي آخر في ذلك إلا حكايات «ألف ليلة وليلة».

ترجمت هذه القصة الفريدة إلى العبرية في القرن الرابع عشر الميلادي، وترجمت إلى اللاتينية واللغات الأوروبية الحديثة، وقد كان لتلك الترجمات المبكرة تأثير في الفكر الأوروبي بصفة عامة في نواح مختلفة؛ في الأدب والفلسفة والتصوف والنظريات الفكرية والعلمية والتربوية.

وكانت الرواية هي أكثر المجالات الأدبية تأثراً بقصة حي بن يقظان لابن طفيل، وقد ساعد على ذلك ظهور الترجمات الأوروبية المختلفة للقصة وانتشارها، متزامنة مع ميلاد الرواية الأوروبية في القرن الثامن عشر الميلادي.

أولا: التغيير وإعادة البناء

من الطبيعي أن تقوم وشائج قويَّةُ الصّلة بين العلوم المعرفية، وذلك لما يتسم به الاشتغال على الذهن من تعقيد وتجريد، إذ لا تستطيع اللسانيات لوحدها أن تسبر أغواره، وإن تعلق الأمر بالبحث اللُّغوي فحسب. فاللسانيون المعرفيون يقرون أنَّ العمليات اللغوية جزء لا يتجزأ من المنظومة الذهنية، ثمة فإنه يتعذر قيام دراسة لسانية دون الاستفادة من أبحاث علم النفس المعرفي، وعلم ومن الأعصاب، والذكاء الاصطناعي، والحاسوبية... وغيرها، وهي حاجة اللساني إلى التكامل المعربي لنجاح المقاربة اللُّغوية. كما تنتصب حاجة أخرى يعزّزها ميل الإنسان – بصفة عامة– إلى التناسق لما يُضفيه من راحة بصرية وسمعيّة، ففطري عند الإنسان أُنسه لما يسمعه من حروف وعبارات متناسقة، عنده أسهل حفظًا في الذاكرة، وأكثرُ وقعًا في النَّفس من كونها على غير اتّساق، وفطري عنده كذلك ألفه لما تناسقت أشكاله وألوانه فيما يتبدى له من عالمه الخارجي، فيتعزز اختياره حينئذ لكلّ ما تناسق من أكله وملبسه ومسكنه، وفي كل مظاهر التناسق تلك يجد نفسه أسرع إدراكًا وحفظاً وتخزينا في الذاكرة، ثم أسهل استدعاءً لها عند الحاجة، وهو فيها جميعا يقتصد جهدًا في مستويات عدة من الذهن.

ويتَّخذُ التناسق أشكالاً كثيرة، منها التشاكل والذي يقوم على تكرار وضعيات مختلفة»[1]، والمواكبة أو (التَّواجد) وهو أعم شكل للتجمع المفهومي بين الأشياء والأحداث»[2]، والبنية «التي دور كبير ومركزي في المعرفة البشرية من خلال الترابط القائم بين العلة والمعلول»[3]، وتُعد المشابهة من أهم الأشكال التي يأخذها التناسق، وهي الأسهل نمذجةً لكل ما يحيط بنا؛ «فهي نووية في الفكر البشري، ومركزيَّةٌ في عمليات المقولة وتنظيم العالم المحيط، وهي تعبير عن رغبة بشرية في النظر إلى العالم كأفق تتواجد فيه الموضوعات والأحداث والانفعالات[4]. وعليه فالمشابهة ليست نمطًا لغويا قائما على تقريب الأشياء أو الموضوعات فحسب، بله، إنها كذلك،

[1] عبد الإله سليم بنيات المشابهة في اللغة العربية، دار، توبقال الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2001، ص 92 – 93.

[2] فليب نيكولاس جونسون، بيرد بيتر كاتكارت مسين التفكير: مطالعات في علم المعرفة، ص592.

[3] صابر الحباشة اللغة والمعرفة، ص28–27.

[4] عبد الإله سليم بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 9– 10.

ولكن في مرحلة تالية. فالمشابهة عمليَّةٌ ذهنية قائمة في تفاعلنا الأولي مع العالم الخارجي من خلال إدراكنا لصور بصريَّة أو سمعية أو حركية، هذا ما يؤكده صاحبا كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" في قولهما: «فمقولات فكرنا اليومي في أغلبها استعاريَّةٌ، وتفكيرنا اليومي اقتضاءات استعاريَّةٌ واستنتاجات»[1]. ويعمم (عبد الإله سليم) هذه الفكرة ليجعل المشابهة التصورية في قلب اشتغال الذهن البشري، وعنها تنسل المشابهة اللغوية فيتحقق التشبيه والاستعارة اللُّغويين؛ فإنْ كان التّماهي بين الموضوعات كبيرًا فإنَّنا –حسب(جاكندوف)– بصدد الاستعارة، وأما إذا كان التماهي جزئيا بحيث يتصور وجود حاجز بين الموضوعات (الأداة) يمنع التداخل المطلق، فنكون بصدد التشبيه.[2]

فبهذه الجهود، وبغيرها تتحقق ثورة الجهود اللسانيات المعرفية، وإن كان للمفاهيم الاستعارية حصة الأسد من تلك الجهود، فقد كانت من قبل ولا زالت مركزيَّةً في الدراسات البلاغية والدلالية. فماذا يعرض الفكر الاستعاري الجديد؟ وما مكمن اتصاله بالفكر التأسيسي الأول؟ هذا ما سيجيب عنه المطلب الأول من هذا الفصل.

1– الفكر الاستعاري أسئلة كثيرة بإجابة واحدة

ولئن كانت منهجية البحث تفرضُ على صاحبها تأصيلاً لبعض السندات النظرية التي تكشف مسار وطبيعة البحث في الاستعارة في الحضارتين العربية والغربية قديمًا وحديثًا، ثم ربطه بما تعرضه النظريات المعاصرة. إلا أنَّ البحث سينأى عن كل ذلك بحجة أنَّ أحاديث قبله قد أفاضت في مثل هذه المسائل، وتبعا لذلك سيكتفي البحث بعرض دراسات سبقت إلى الهدف نفسه، لتكون منطلقا يُبينُ عن ما تميزت به الاستعارة في البحث المعرفي، وما تمايزت به عن غيرها. وما تجدر الإشارة إليه أنَّ اختيار تلك الدراسات مؤهّل ومؤسس له وفق بناءات؛ تؤصل الأولى للثابت في الفكر الاستعاري القديم، وتُظهر الثَّانية روحَ الثَّورة الجديدة، بينما تختص الثالثة بجمع الثابت بالروح في موضع التقاء. ففي عملية تصنيفية، يفصل (محمد

[1] جورج لا يكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص186.

[2] عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 07–140.

مفتاح) في كتابه "تحليل الخطاب الشعري" اتجاهات البحث في الاستعارة، ويجمع دون تفريق الجهود العربية والغربية في مجموعة من النظريات هي؛ الإبدالية والتفاعلية، والنظرية العلائقيَّة[1]، ومن النظرية العلائقيَّة تنسل حسبه النظرية الجشطالتيَّة، والتي يضمّنها بعضا من الجهود المعرفية اللّسانية الأولى، والمتمثلة في كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" لـ (جورج لايكوف) و(مارك جونسون). إذ قدَّما معًا ما يعارض الفكر السابق، فللمجاز حسبهما – جزء كبير في عملياتنا المعرفية الذهنية، ودور منظم لها،[2] وفي السياق نفسه يعرض (عبد الإله سليم) في فصل نظري من كتابه "بنيات المشابهة في اللُّغة العربية" إلى نقد التصور الجمالي لآليات المشابهة، والتي تضم دراسات عن التشبيه والاستعارة في الدراسات العربية القديمة والحديثة على حد سواء، وهو يعيب فيها على أولئك، وعلى هؤلاء وسمهم الاستعارة وسما إبداعيًا، ويقفُ ضدَّ حصرها في مُهمَّة تُنسب إلى المبدع لا غير، ثمَّ يَسحب الانتقاد نفسه على الدراسات الغربية الحديثة، والتي أطرت المجاز في مفهوم الانزياح، وظلت تهيم في بعده الجمالي، وتبحث في سمات رقيه عن الكلام العادي. بينما اختصت الدراسة الثالثة لـ (عطيَّة) أحمد (سليمان) بفصل تطبيقي، مزج فيه صاحبه دراسة عربية قديمة للاستعارة عند الشَّريف الرضي) في مقابل دراسته التي تتكأ على ما توصل إليه الشَّريف الرَّضي)، وهي تستلهم في الوقت نفسه أدوات نظرية، وآليات منهجية معرفية معاصرة. وقد وقف البحث من خلال استقرائه للبحوث السابقة على ما يلي:

إنَّ صاحب "تحليل الخطاب الشعري" لم يركز اهتمامه على المبادئ الفعالة التي جاءت بها المعرفية اللسانية من خلال ما عرضه صاحبا كتاب "الاستعارات التي نحيا بها"، وقد اكتفى بعرض محمل بين فيه التغيير الحاصل على مستوى طرائق التحليل بين ما كان قديما وما جد فيه من حديثٍ، معاصر. ولكنَّه لا يُسْند إلى النَّظريّة المعرفية فضلها في تغيير فكري جذري أحدثته تورثها في البحث اللساني العام. على حين نجد (عبد الإله سليم) يركز على المبدأ

[1] محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، ص 81-117.

[2] Pierre Fastrez, Fiche de lecture:George Lakoff & Johnson Mark, Les métaphores dans la vie quotidienne, 21 Aout 1998.

الجديد الفارق، مبينًا من خلاله ما وقع فيه القدماء والمحدثون عربًا وغربًا من قصور النَّظر إلى الاستعارة، وذلك بحصرها في جانب جمالي. وإن كان يورد وجه تناقض في حديثه عن وظيفة الاستعارة عند القدماء يقول: وهي إما اتساعية أو تأكيدية أو تجميلية أو توضيحيَّة، أي إنها صيغة زائدة يتم الانتقال إليها حسب رغبة مستعمليها،[1] فإذا كانت الاستعارة تجربةً ذاتيّةً مشدودةً إلى تجربة ثقافية أوسع منها، تتحرك في تفاعل دائم للذات مجالنا محيطها الخارجي، فإنَّه لا يمكننا تصور أي قول استعاري خارج. مع التصوري الفكري أو اللُّغويّ، هذا من منظور المعرفية اللسانية، وأمَّا مجيء الاستعارة في موضع اتساع أو تأكيد أو توضيح للقول، فهذا لا يجعلها مطلقا من نافلة القول، بل يعني أنها رهينة موقف تواصلي تستدعيها الضرورة في المواضع السَّابقة، وتجعلها مفروضة على مستعملها لا اختياريَّةً عنده، أو قل هي جزء مفروض من نسقه التصوري الفكري، والذي يُعدُّ جزءا من نسق تصوري جماعي أوسع، يتحددان بمقال ومقام تواصليين. ولا يعني مما سبق ذكره أنَّ القدماء قد أشاروا تلميحًا قبل تصريح لما يعرضه الفكر المعرفي اللساني، ولا يمكن نسبة ذلك إليهم دون أدلة علمية قطعية، ولكنه قد يكون إحساسًا وحدسًا من مستعملي تلك اللغة بأنَّ هناك نسقا أوسع تنتظم فيه اللغة يسبق النسق اللُّغوي.

ويقتصر (عطيَّة أحمد سليمان) جهوده في كتابه السابق في التدليل للثبات الاستعاري الذي تتميز به الاستعارة القرآنية، وقد حافظت على نفسها اللُّغوي، وروحها الإبداعية منذ نزول القرآن إلى يومنا هذا. وقد كانت انطلاقته. من أعمال (الشَّريف) الرَّضي)، كما كانت دراسته للاستعارة في ضوء آليات النظرية المعرفية إقرار بثبات مبدأ القدماء في النظر إلى الاستعارة على أنها مقاربة شبهيَّة بين وضعين، ولكنَّ أذهانهم لم ترق إلى التوصل إلى أنَّ هذه المشابهة المعبر عنها بلغة استعارية ما هي إلا مشابهة تصوريَّةٌ حاصلة في الذهن، وما تجلّيها اللُّغوي إلا عبر اسقاطات لسانية.

[1] عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص61.

ولعل فيما أصلهُ اللّسانيون المعرفيون من جديد فكري تسير الاستعارة وفق قوانينه إجابة عن كثير من الأسئلة التي طالما تعلقت بالبحث الاستعاري، يقول (محمد الصالح البوعمراني): أخرج العرفانيون الاستعارة من سجن اللغة التي حُبست فيه لأكثر ألفي سنة، من أرسطو إلى من البرغماتيين، فلم تعد الاستعارة لديهم ظاهرة لغوية ناتجة عن استبدال أو عدول عن معنى حربي إلى معنى مجازي، بل هي عملية إدراكيَّة كامنة في الذهن، تؤسس أنظمتها الفكرية، وتحكم تجربتنا الخيالية، وهذا يعني أنَّ الاستعارة في جوهرها ذات طبيعة تصورية لا لسانية».[1]

إن الحمل الأخيرة لهذا القول تحملُ ما يقلب الفكر الاستعاري السابق، ويطرح فكرًا بديلاً عنه، فيدحض ما تعارف عليه الأوائل عربًا وغربًا من أنَّ الاستعارة عبارة راقية موحية منزاحة عن لغة عادية، ويؤكد كذلك أنها ليست خيارًا لسانيًا أو بلاغيًا، بل إنها بنيةٌ مؤسسة في لغتنا العادية منها قبل الأدبية. وفي القول السابق كذلك جواب عن حقيقة الجذب الاستعاري، فوجود فكر استعاري سابق على الاستعارة اللغوية، يبرهن اشتراك المفتونين بكشف خبايا الاستعارة أنهم يريدون قبل ذلك الكشف عن جانب فكري تتأسس أذهاننا، أو قل أذهان البشرية جمعاء على جزء منه. وهذا ما يُدخل الاستعارة ضمن الأنماط المعرفية، وهي «الأساليب المتمثلة من قبل الأفراد في عمليات تناول المعلومات الخارجية من حيث استقبالها ومعالجتها وغيرها مما يشير إلى الفروق الفردية التي يُدرك بها الأفراد المواقف»[2]. وتظهر الاستعارة نمطًا معرفيًا باعتبارها أسلوبًا نتفاعل فيه مع العالم الخارجي، ويشمل هذا التفاعل تنظيمنا لمعارفنا ومعالجتنا لها، وإن كنا لا ندرك العالم بالطريقة نفسها، كما أننا لا نمتلك الرؤية نفسها في تنظيم أحوال عالمنا، فالمواقف التي نمثلها خلال استعاراتنا، تنبني وفق أنماط تتقارب، فتجسَّدُ مقومات تحكم الذهن البشري ككل، كما أنها قد تتباعد فتتخذ سمة تفرد الشخصية، أو سمة الإبداع الفكري الاستعاري الذي يصل النسق التصوري بالتجربة الإبداعية الذاتية، وهو موضوع العنصر الثاني.

[1] محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص123.

[2] رافع النضير الزغول، عماد النضير الزغول: علم النفس المعرفي، ص84.

2- النسق التصوري والتجربة الإبداعية:

استقر لدى المعرفيين اللّسانيين أنَّ دراسة اللغة لا تكون إلا انطلاقًا نسقها الذهني الداخلي، من وذلك تبعًا لسبقه الزمني، مادامت تمثل تصورات قبل تحققها فعلاً لغويا، وإن كان الأمر عندهم لا يستند إلى أسبقية الزمن، بقدر ما هي قضيَّة تحكمها علاقة سببية يتواجد بموجبها النسق اللُّغوي بفعل نسق ذهني تابع له، وعلى الرغم من كون اللغة في هذه الحال تابعًا لا متبوعًا، «إلا أنها تبقى الوسيلة

الوحيدة في البرهنة على وجود النسقين، وفي بيان كيفية اشتغالهما، فالتواصل مؤسس على النسق التصوري نفسه الذي نستعمله في تفكيرنا وفي أنشطتنا»[1]

إنَّ قراءة "حي بن يقظان" تُوجه المتلقي إلى إدراك المعاني لا على حقيقتها الموجودة في القص، وإنما بصورة تفاعلنا معها، ويتحكم في ذلك الإدراك تفاعلنا مع بنيتنا العقلية، وقدرتنا على استيعاب الواقع من حولنا[2] وهو ما يعطي صورة لعمل العقل البشري، وكيفية نقل ذلك الواقع، وكذا كيفية تلقيه، وهذا ما يحتم علينا البحث في شيئين يسهمان في صياغة النسق التصوري؛ فيكون أوَّلُ البحث في طبيعة العقل البشري، وأمَّا الثَّاني فيكون بحثا في طبيعة تجاربنا مع الأشياء من حولنا،[3] ولئن كانت طبيعة التجربة في "حي بن يقظان" في حد ذاتها لا تخرج عمّا تشترك فيه الجماعة باعتبارها عناصر موجودة في واقع اجتماعي ثقافي، نتفاعل معه بشكل يجعلنا جزءًا فاعلا في ذلك الواقع، لا عنصرًا ساكنا أو سالبا. فالخصائص البشرية والمتمثلة في امتلاك أجسادٍ وقدرات فطرية، تعرض تماثلا في طريقة اشتغال التصورات الذهنية.[4]

ولما كانت التجربة الإبداعية تكثيفًا لتجربة لغويَّةٍ، فهذا يعني أنَّ التجربة اللغوية نواة أساسية في تشكيل الإبداع، ويعني كذلك أنَّ الفعل اللُّغوي المشكل هو إما «عملية توسيع، أو

[1] جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص 20 (بتصرف).

[2] عطية أحمد سليمان الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، ص 39.

[3] عطية أحمد سليمان، مرجع سابق، ص 39.

[4] جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ص11.

تركيب، أو تمديد أو تكثيف،[1] وهو روح التجربة الإبداعية اللغوية، فمن خلال التفاعل والتماس مع الواقع أي العالم الخارجي، يستند الفعل الإبداعي إلى التجربة الحياتية، ويمثل الواقعة من خلال اللاشعور، وبعدها يَتِمُّ تحويلها إلى لغة عن طريق إنتاج الأثر.[2] ومن ثمة فالنسق التصوري الذهني للتجربة الإبداعية لا يخرج عن النسق الذهني المشكل للغة العادية، ولكنه في الوقت نفسه يتجاوزه لقدرة المبدعين على إيجاد علاقات لا يتوصل إليها العقل العادي.

إنَّ سيرورة السرد في "حي بن يقظان" غير المسبقة، أحدثت تشويشا على النسق المعرفي؛ لأنها ناتجة عن قوة العاطفة، وشدَّة الإحساس، وعن تمكن فكري، وقدرة ثقافية»[3]، وهي بذلك تنحو إلى تصورات جديدة، كما تسعى إلى خلق عوالم من المتعالقات المتباينة، وتعليق كل ذلك بترابطات بين الموضوعات والأوضاع، فتتحقق الاستعارة في أشكال مختلفة، والتشكيل الاستعاري في "حي بن يقظان" هو موضوع المبحثين الآتيين.

وخلاصة القول أنَّ الجذب الاستعاري الذي علق الدارسين البلاغيين بالاستعارة زمنا طويلاً، لم يكن افتتانًا تبرره العبارات الزخرفية، وإنما كان تعلقا مبررا، حيث لامس ذلك الجذب الأنساق الذهنية الاستعارية التي تصل الذهنيتين المبدعة بالمؤولة قبل تجسدها فعليًّا عبر اسقاطات لسانية. ولعل ما يتميز به النسق الاستعاري الإبداعي اللُّغوي هو قدرة صاحبه على إيجاد علاقات ما كانت حاضرةً من قبل، فالخرق في "حي بن يقظان" لم يبن أساسًا على الجمع بين المتناقضات، وإنما ينحصر في قدرة مبدعه على خلق ترابطات بين تلك المتناقضات من خلال تشكل أنساق استعارية كبرى.

[1] محمد الصالح البوعمراني: دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص173.

[2] عبد العزيز موافي: الرؤية، والعبارة، ص51، والتجربة الحياتية عنده هي تجربة يمارسها المبدع في الواقع الخارجي، ويتأثر بها على مستوى الوعي.

[3] عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 110 (بتصرف).

ثانيا- الاستعارات الكبرى والتوسع الدلالي

إن نزوع الفكر البشري إلى أنماط تفكيرية تتبني وفقها الأنساق التصورية، تجعل من كل العمليات التابعة للانشغال الذهني بما فيها اللُّغة، تظهر وكأنها عمليات لا واعية، وهي سواء أكانت تؤكد حدوث التجربة اللغوية الإبداعية، أو تحللها، أو تأوّلُها فإنَّ ذلك لا يخرج عن مجال تفاعل الذات المستمر مع العالم الخارجي.

ولأن الاستعارة لم تعد مرتبطة بالخصائص الدلالية، أو الخصائص الشكلية، بل أصبحت مرتبطة الموضوع ما بالعمليات المعرفية التي ترتكز على التجربة والتفاعل الذي ينشأ من خلال تفعيل القدرات الذهنية والحسي.[1] وهذا يجعل من الخطاب استعارةً كبرى؛ لأنَّ هو إلا فكرة، وهذه الفكرة تتبني وفق أنساق تصورية استعارية كبرى تملك قدرةً وخصائص، لتشترك فيها بعض العوالم، كما قد تتعداها إلى الجمع بين عوالم لا رابط بينها إلا تصورات موجودة في الذهنية المبدعة، وهذا ما يؤكده خطاب المدونة في "حي بن يقظان"، فالبناء الشكلي والموضوعي، وما يوافقهما من بناء استعاري، يتساوق فيه الجميع مع الفكر المحمول في الخطاب.

ومن خلال بعض الآليات المعرفية المنهجية يحاول البحث الكشف عن البناءات الاستعارية الكبرى، وما تحققه من توسع دلالي على مستوى الخطاب، وذلك من خلال النموذج الشبكي الموسع.

1- الكتابة والنموذج الشبكي الموسع

يُعدُّ النَّموذج الشبكي الموسع من الآليات المعرفية التي تعمل على تفسير اشتغال الذهن، والتي تفتح مجالاً واسعًا أمام التوسع الدلالي لفكرة معينة، وذلك من خلال تبيين بعض العلاقات والترابطات التي يكون بعضُها مطّردا، بينما يكون بعضُها الآخر على غاية من التشابك والتعقيد، وهما معا أي التشابك والتعقيد يُفضيان إلى الجانب الإبداعي في الخطاب.

[1] عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص117.

والنموذج الشبكي الموسع كما هو معروف في هذه الأدبيات المعرفية يقوم على تخزين الكلمات، أو بالأحرى التصورات داخل الذاكرة الدلالية، بواسطة شبكات تتكون من عُجَرٍ وترابطات، فأما العُجر فتمثل التصورات، وأما الروابط فتحدّد علاقتين؛ علاقة تحديد، وعلاقة خصائص،[1] ومن خلال تلك العلاقات القائمة في النسق يخلُقُ النموذج الشبكي مدلولات تتشعب في الخطاب، ثم تنسحب خادمةً للمقصديَّة وموجهةً لها.•

ويعرضُ (محمد مفتاح) إلى عمليات تطور هذا النموذج، من خلال التعديلات التي أُجريت "الشبكة على ما سبقه من الآليات، إذ استطاع مفهوم "الإطار" تجاوز نقائص كبيرة لما قدمه مفهوم الدلالية وهو بصيغ مختلفة "المدونة" و "السيناريوهات" و "النماذج الذهنية"، وهي على كثرتها مفاهيم متشابهة ومستعملة لاكتساب المعرفة وتنظيمها، وكيفية استعمالها، وطرق تأويلها »[2].

ولأنَّ خطاب المدونة هو رد فعل على فعل سابق له، بغض النظر عن طبيعة الفعل الفاعل حقيقيا كان أو افتراضيًا، فالقصَّة التي كتبها ابن طفيل قد صرح في مقدمتها بأنها جواب عن سؤال سائل يريد الاستزادة من معارف الحكمة الإشراقية، فقد ضمن هذا الجواب قصة "حي بن يقظان" التي عرضت لحياة "حي"، وما فيها من أحداث مصاحبة لمراحله العمريَّة، وهذ ما يوافق القول بأنَّ الجواب هو قصة، وأنَّ القصة هي رحلة حياة (حي). وتوضح المخططات التالية من خلال النموذج الشبكي الموسع القصد من القول، فتبين العلاقات التي تربط بين وحداتها عن علاقات تحديد، وخصائص؛ حيث سيرمز إلى علاقات التحديد بـ (ع ح)، ويرمز إلى علاقات الخصائص بـ (ع خ).

---

[1] عبد الإله سليم بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 111. والمقصود بالذاكرة الدلالية مجال تُحتفظ فيه بالتصورات والقواعد والأفكار المجردة، وكل ما هو ضروري لاستعمال اللغة، وتتميز هذه الذاكرة بقدرتها على الاحتفاظ بالمعلومة خلافا للذاكرة القصيرة التي تخزن المعلومة لوقت قصير فقط.

• ويقترب من هذه المفاهيم مفهوم الخطاطة المعرفية، والتي هي أبنية معرفية على غاية من العموم والتجريد، تساعد الفرد على بناء الاستدلال المناسب، كما تساعد على ملء الفراغ بأن توفر ما هو مسلم به من المعلومات، فيتيسر الاهتداء إلى الأعمال، أو الأحداث انطلاقا من معلومات جزئية أو مقتضبة. ينظر الأزهر الزناد نظريات لسانية عرفنية، ص 164.

[2] محمد مفتاح: مجهول البيان، ص74.

إنَّ الاستعارة المكثفة (الجوابُ (رحلة قائمة على إيجاد حالة تواصل بين موضوعين لا رابط بينهما سوى أنَّ لكل منهما بدايةً ونهايةً، كما يتمُّ بكلّ واحدٍ منهما الكشف عن مجهول، بينما يتوسط كليهما مميزات تظهر كعلاقات خصائص كما يبيّنُها المخطط السابق. وتدخل الاستعارة القاعدية السابقة (القصة رحلة) في بناء الاستعارة التأسيسية (الجواب رحلة) فتسمح القاعدية بإدراك المفاهيم والقيام باستدلالات حول تلك المفاهيم المبينة في مجالات مستعملي معرفتنا العاديَّة))،[1] بينما تصبح الاستعارة التأسيسية (الجواب (رحلة مرتبطة بالعمليات المعرفية التي ترتكز على التجربة والتفاعل[2] الذي ينشأ من خلال التشويش على الأنساق التصورية المتباعدة، وهي تعمل على خلق ترابطات بينها، بشرط أن يكون التماهي بين تلك الأنساق غير كلي. وفي المطلب التالي وقوف على دور النموذج الشبكي في إبراز استعارات الموضوع التي أقامت عماد المدونة.

2- النموذج الشبكي واستعارة الموضوع

من القضايا الأساسية التي أقامت عماد خطاب المدوّنة قضيَّة (العقل والنقل)، وهي فكرية دينية فلسفية قديمة، يقف منها (ابن طفيل موقفًا صارمًا وصريحا، ويبني إيزاء موقفه هذا استعارة الموضوع، فيتمثَّلُ (حي) وهو الشخصيَّة المحورية في القصة العقل الحر الذي يصل إلى الحقيقة على اختلاف أنواعها وبتعدّد أطوارها، فعلى الرغم من نشأته غير الطبيعية معزولا على جزيرة، وانتفاء مصادر العلم عنده المعلم والكتاب) إلى أنَّ (حيًّا) أو (العقل) استطاع أن يرتقي في المعرفة، فتكتمل أحوالها عنده، وهو يتساوى في ذلك مع (أسال) السَّالك طريق الباطن، والذي توصل إلى ما توصل إليه (حي). ولأنَّ (حي / العقل) تعد إحدى البنيات الكبرى في الخطاب، وأحد الوظائف المعرفية للبنيات الكبرى هو ترتيب أعقد المعلومات الدلالية عند

[1] محمد مفتاح: مجهول البيان، ص 52.

[2] عبد السلام عشير عندما نتواصل نغير، ص 117.

كل تداول؛ ولأنَّ مستعملي اللغة لا يستطيعون، ولا يحتاجون أن يحتفظوا بسائر المعلومات المصاغة في قضايا الخطاب، فجزء كبير منها يُرد إلى البنيات الكبرى فيه.[1]

وانطلاقا مما سبق، واستنادًا إلى ما تعرضه المدونة يمكننا السُّكون إلى هذا التدرج الاستعاري الذي يقيم ترابطات بين أنساق تصورية، والتي تفضي إلى دلالات تخدم وتكتفُ المقصدية في الخطاب.

- البنية الأولى: (حي) عقل.
- البنية الثانية: العقل حقيقة [(دينية، شرعية)، (الموت، الحياة)، (الواجد، الموجودات)].
- البنية الثالثة: العقل نقل.

إن أول ما يلاحظ على هذه البنيات الاستعاريَّة المتدرجة مخالفتها للسلمية الاستعارية المتعارف عليها، والتي تقتضي بدءًا الانطلاق من نسق تصوري مشترك بين الجماعة الواحدة، فتحول طبيعة البناء الاستعاري في "البنية الأولى" من قاعدي إلى تأسيسي، وتحول البنيتين الثانية والثالثة التأسيسية إلى القاعديَّة، وهو ما تفرضه منهجية الإقناع على ابن طفيل، فآداب الحجاج تقتضي أن لا ينطلق ذاك الأخير، أو يتأسس على بنية هي محل جدال وخلاف بين الأطراف، وإنما تقتضي المنهجية الانطلاق من مسلمة، مما يتفق حوله الطرفان، ثم يتم التدليل لذلك، والاحتجاج له للتأكيد على أنَّ الدِّين ما وافق العقل»؛ فالمعرفة وإن كان طريقها الكشف، إلا أنَّ قوامها الشرع والعقل، فاستخدام العقل في ميدان الشريعة راجع إلى أنَّ كل تكليف إنما يشترط العقل. ثم إذا ترقى السالك من مقام الشريعة، إلى مقام الحقيقة (التصوف) استخدم منهج الكشف والذوق، فالكشف ثمرة الشريعة، واستخدام العقل يكون في البداية،[2] كما حصل مع (حي) على أرض تلك الجزيرة. فيكون بذلك تسلسل المعنى الجزئي للخطاب، ومعناه الكلي، كلاهما يُفسران بواسطة ترتيب مجموعة من القضايا التي تحقق التوسع الدَّلالي داخل الخطاب.[3]

[1] فان دايك: النص والسياق، ص199-198.

[2] إبراهيم هلال الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، ص 97.

[3] فان دايك: النص والسياق، ص 199.

يمثل أنساقًا تصورية للبنيتين الاستعاريَّتين الأوَّليَّتين، وعنهما تظهر علاقات خصائص وتحديد، فيتحدّد العقل بالحقيقة، ذلك أنَّه أصل كلّ حقيقة، وأنَّ الحقيقة لا يُتوصل إليها إلا به، ويتحدَّدُ (حي) بالحقيقة كذلك؛ لأنَّه استطاع أن يتوصل بكل العمليات العقلية الفطرية إلى مراتب الحقيقة وأنواعها، وفي وصوله إلى مراتب المعرفة الرُّوحيّة جواب عن سؤال السائل. وبنية (العقل/حقيقة) إلى جانب كونها بنية استعاريَّة، فهي بنية حجاجيَّة كذلك، تمهد للبنية الاستعاريَّة التي تليها، وتدلّل للموقف الفكري "الدين ما وافق العقل"، وهو موضوع المخطط الخامس الذي يشمل بصورة شبه كليَّة موضوع (الجواب قصة)، فتوافقُ العقل والنقل مثبت في مواضع كثيرة في الخطاب. ولعل أخص مرحلة تكثر فيها الدلائل والبراهين التي ترجح رأي ابن طفيل) هو ارتقاء (حي/العقل) في تفكيره من عالم الكون والفساد إلى التأمل في السماء والعالم بأسره»،[1] ففي سياق التدبر الذي يمارسه (حي/العقل) في رحلة بحثه عن حقيقة الموجود الواجب الوجود، والذي يستحيل –حسب توصل إليه من حقائق– أن يكون حسيًّا من حيث طبيعته، وذلك لانتفاء صفات الجسمية عنه، وهي الامتداد، والطولُ، والعرضُ، والعمق، وقد تنزّه عنها، فوقع في نفسه أنَّ الواجد لا حدود لعلمه، ولا لقدرته، ومن هذه الطريق أثبت (ابن طفيل) وصول (حي/العقل) إلى قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾.[2] وفي موضع آخر، وللتدليل على الفكرة نفسها، يثبت (ابن طفيل) أنَّ (العقل/حي) يتأكد عنده أنَّ «العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان»[3]، فيستشهد بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[4]، ثم يتأكد لـ (حي/العقل) أنَّ هذا الموجود هو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن، وهو البهاء، والقدرة، والعلم)، ويتأكد كذلك بقوله : كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهُهُ﴾.[5]

[1] المدونة، ص81.

[2] سورة الملك، الآية: 16.

[3] المدونة، ص92.

[4] المدونة، ص 92.

[5] سورة القصص، الآية: 88.

إنَّ ما يدعو إليه (ابن طفيل) هو محاولة لصبغ التجربة الصُّوفية بما يضمن تساوقًا لأحكام الشريعة بالعقل، وهو في هذا أقل غلوا في جوانب من بعض الفلاسفة المتصوفين أمثال (الفرابي)؛ لأنهما يمثلان معا –أي الشريعة والعقل – الطريقة المؤدية إلى المعرفة الحقة الشريفة الباطنية، وتجاوزهما سداد للطريق إلى المعرفة الحقة، هو أمثال التناقض الذي وقع فيه الكثير من المتصوفة وهو من أمثال (السَّهروردي).[1]

وقد خلفت البنية الاستعارية الكبرى "العقل نقل" أو "الدين "عقل" رابطًا واتّصالاً بين النَّشاطين يتبع بموجبه (العقل) (النقل)، فلا يفترق التّابع عن المتبوع، وإن حدث واختلفا فالخطأ والنقصان من التابع لا من المتبوع، ولا يُعرض المتبوع على التابع وإنما العكس. ثمَّ إنَّ قضية التبعية هنا هي الرباط الأساس الذي يحكم الاستعارة السابقة، فإذا كان النقل في مجمله عقائد وعبادات وتشريعا، فلا بد للعقل بحكم تلك التبعية أن يتواجد وفق ما يقتضيه النقل، فيفترض حينئذٍ على العقل التسليم إذا كان الأمر يتعلق بالعقائد دون الخوض فيما لا يستطيع إدراكه، أو الإحاطة به، وخير ما يُستشهد به في هذا الوضع ما ورد في الحديث من تخاصم الصَّحابة، وتنازعهم في القدر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَهَذَا أُمِرْتُمْ، أَمْ بِهَذَا أُرْسِلْتُ إِلَيْكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ فِيكُمْ حَيْثُ تَنَازَعُوا فِي هَذَا الأَمْرِ، عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَنَازَعُوا فِيه».[2] كما يتيح النقل للعقل مجالاً للبحث في حقائق التشريع والعبادات من حيث حُكْمُها وحِكَمُها، ويفترضُ عليه في الوقت نفسه التسليم والالتزام بها؛ لأنها من المشرع الأعلى، وما للعقل سبيل في الوصول إليها. وقد بيّن الدين أنَّ النَّاس لا يتساوون؛ فأكثر النَّاس لم يَبْلُغوا مبلغا رفيعًا كالذي وصل إليه (حي)، و(أبسال)، وأنَّ الدِّين يجب أن يراعي الجمهور لا الخاصة وحدهم، فهو لم ينزل إليهم دون غيرهم، لذلك فحين ظنَّ "حي" أنَّه يستطيع أن يعلم الناس أكثر مما علمهم الدين فشل في ذلك كل الفشل، واضطر إلى الانسحاب من جزيرة (أبسال) إلى جزيرته الأصلية، وهو إقرار ضمني من ابن طفيل قبل "حي" بدور النبوة والوحي في كشف الحقيقة والأنوار لمن لا

[1] الليث صالح محمد عتوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، 50.49.

[2] الحديث حسن رواه الترميذي في صحيحه، كتاب القدر رقم 2133، وحسنه الألباني في صحيح الترميذي رقم 1732.

يستطيعون الرقي إليها بعقولهم، كما يُعدُّ هذا الإقرار تفنيدا لمن ادعى أنَّ (ابن طفيل) ممن ينكرون الوحي والرسالات.[1]

إنَّ التجربة الإبداعية في "حي بن يقظان" قد تحققت بفعل تفاعلات الأنساق التصورية مع الثقافة والمحيط ومع التاريخ كذلك، باعتبار النَّص التراثي صورة عن تلك الجماعة الثقافية اللُّغويَّة، وبتلك الصورة يتشكل الجسد الخطابي، وهو في أدبيات الفكر المعرفي بنية استعارية كبرى حركت الذهن العربي، وأشركته في مجمل القضايا المطروحة. فقد استطاع النموذج الشبكي بعده آلية معرفية الحفاظ على التصورات الاستعاريَّة الكبرى، وتحقيق توسعها الدَّلالي بفعل أنساق تصوّريَّة فرعيَّة داخل الخطاب. كاستعارة (الحقيقة نور) مثلا؛ فشغف (حي/العقل) بالمعرفة جعل للخطاب مغزى استعاريًّا، تتحول بموجبه (الحقيقة) إلى (نور)، حيث يحاول (حي) ملاحقته، والقبض عليه، كلما لاح له من قريب أو بعيد في أمر من الأمور، وقد كان يتبدى له ومضات؛ لأنَّ بحثه عن الحقيقة كانت رحلةً لا تنتهي، إذ تحركها رغبة لا تستكين. ففي معرض بحثه عن حقيقة الروح وطبيعتها. وعن علاقتها الجسد، يُشرحُ (حي) جسد أمه الظبية، وهو يحاول إبعاد الداء عنها، يقول: «... فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء، ما هو؟ وكيف هو؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارها؟ وما الذي كره إليه الجسد الذي فارقه إن كان خرج مختارا».[2] كل هذه الأمثلة وغيرها جعلت حياة (حي) لا تعرف الاستقرار، إلا بعد وصوله إلى حقائق المعرفة الروحيَّة وارتقائه في مراتب وكرامات الصوفية، فثبت عنده ما كان احتمالات، ولاح له النُّور الذي طالما سعى وراءه لمعرفته الخالق الموجد لهذا الكون، وتأكد له كذلك حين توحدت روحه بطلب اللذة، واستشعر نفسه موجودًا لا كغيره من الموجودات التي تقتسم معه أرض تلك الجزيرة حيث لم يجد لنفسه شبيها.

[1] رجاء أحمد علي: الفلسفة الإسلامية، ص278.

[2] المدونة، ص49.

ويتبدى من دراسة العمليات المعرفية الموجودة على مستوى الذهن أنَّ هناك أنساقًا تصورية استعارية كبرى، تعمل على توسيع الدلالة، وهذا ما يؤكده النموذج الشبكي الموسع باعتباره واحدًا من أهم الآليات المعرفية، إذْ يُبين النموذج عن تكثيف لعمليات معرفية من طريق الاستعارات القاعدية التي تتفرع عنها استعارات تأسيسية، فتبيح التأسيسية خلق ترابطات بين مجموعة من الأنشطة ذات النوع الواحد أو المتغايرة؛ فـ (الجواب قصة تفريع مقولي وعلاقة التّحديد التي تجمع (الجواب) بـ (القصة) هي من نوع الأشياء، أو الأنشطة نفسها، وأما القصة رحلة فهي استعارة كبرى، فكونها استعارةً، فذلك لأنَّ المجالين المصدر والهدف من نشاطين واضحي الاختلاف، وأما عن الصفة المنسوبة إليها (الكبرى)، فذلك راجع إلى قدرتها على التوسع والتَّوالد. كما تعدُّ استعارات الموضوع إحدى البنيات الكبرى التي تقوم بترتيب ما تفرع عنها من قضايا داخل الخطاب، وإن كانت قد خالفت مبدأ "سلمية الإرث الاستعاري " من حيث الشكل، لا من حيث الجوهر، فإنها تنحو من حيث ترتيب بنياتها إلى خدمة بعد حجاجي، كان سببا أولا في الكتابة، فتكون بذلك قادرةً على توسيع الخطاب من خلال الروح التي تبقيها عالقةً بفروعها، وبما حمل به الخطاب من أنساق استعارية. وفي المبحث التالي تحديد لتلك الأنساق الاستعاريَّة، وبسط لطبيعتها من حيث التوالد والتعالق.

ثالثا: التحليل الحجاجي

1- الأفعال الإنجازية:

ليس الغرض من هذا المبحث الإطالة في التأصيل لها والبحث عن جذورها التاريخية وأصولها الفلسفية بل الانطلاق منها على أنها معطى يفترض صحته لتحليل النصوص القصصية والخطابية.

وقبل الكشف عن الأفعال الانجازية على وجه الاجمال في "قصة حي بن يقضان " لا بد من مدخل يكشف عن مفهومها وأقسامها:

1. مفهوم الأفعال الإنجازية (الكلامية): يعرف أوستين الفعل الانجازي بأنه :" ما نقوم به من خلال كلامنا"،[1] بمعنى ما يترتب عن كلامنا في الواقع والذي يخالف الفهم المجرد –أي التصور الساذج – لهذا الكلام " أي ارتباط الكلام أو القول بالحدث مباشرة "،[2] كما يشير فان ديك، ومن شروط انجازية الفعل اقتضاؤها لشروط سابقة وأحوال ذهنية سابقة ولا سيما القصدية: لأن " أحوال حصول الأفعال المنجزة عن قصد هي ما يمكن أن توصف بكونها أفعالا إنجازية".[3]

وتنقسم الأفعال الانجازية في الخطاب إلى أفعال إنجازية مباشرة وأفعال إنجازية غير مباشرة:

أ- **الأفعال المباشرة:** وهي الأفعال الانشائية من أمر ونهي واستفهام المجموعة في قول الناظم:

مُرْ وَادْعُ وَانْهَ وَسَلْ وَاعْرِضْ لِحَضِّهِمُ[4] تَمَنَّ وَارْجُ كذاك النفْيُ قد كَملا .

وهذه الأفعال تحيل في طياتها إلى أربعة أفعال:

- فعل القول
- فعل الاسناد
- فعل الإنشاء
- فعل التأثير[5]

وكما هي أي قصة فإن قصة حي بن يقضان لم تكن بدعا من القصص فلم تخلو من هذه الأساليب –وإن كان الغالب عليها الجانب الوصفي الإخباري– فقد ورد خلالها أسلوب الاستفهام المتمثل في الأسئلة الوجودية من السؤال عن الخالق والظواهر الطبيعية التي هدته

[1] المقاربة التداولية أرمينكو، ت: سعيد علوش ص61.

[2] النص والسياق: فان ديك، ت: عبد القادر قنيني ص 228.

[3] نفسه، فان ديك، ص235.

[4] مدخل إلى اللسانيات التداولية: الجلالي دالاش، ت: محمد يحيات، ص25.

[5] ينظر: مدخل الى اللسانيات التدوالية: الجلالي دالاش.

الى الاجابة عن طريق النظر العقلي او التجربة الفعلية كما حصل له مع السكون – الموت – الذي حل بالحيوان فقام بتطويع وسائل بدائية في عملية التشريح.

ب- الأفعال غير المباشرة: هو استعمال المتكلم او المخاطب لأساليب استعارية وأشكال قول مجازية بدل استخدام المعاني الحقيقية والجهر بما يريد الادلاء به وقد تناول البحث ذلك في الاستعارات الكبرى في القصة.[1]

2- الروابط الحجاجية:

تسهم هذه الروابط الحجاجية في إبراز مكونات بنية الحجاج، ودورها لا يكمن في هذا الربط فقط فقط بل يتعداه الى تحديد طبيعة كل مكون من تلك المكونات الحجاجية ويصبح بذلك قاعدة بنائية لإدراج الحجج والنتائج، كما تساعد هذه الروابط الحجاجية المتلقي على ترتيب ما يعرض عليه أثناء الحجاج كأن يربط سببا بمسببه او بنتيجته أو قد يكون الأمر ربط نتيجة سابقة بحجة لاحقة وهذا ما يسهل على المتلقي تحديد المقاصد ومعرفة الغايات من الحجاج.

والروابط الحجاجية اللغوية تتمثل في:

- أدوات النفي والاستفهام (الكمي، الكيفي).
- أدوات القصر والاستثناء.
- أدوات الشرط.
- إن وأخواتها. [2]

وإذا رجعنا الى قصة " حي بن يقضان " فلا يخفى على شريف علم كل قارئ ما انطوت عليه من الحجج والروابط الحجاجية فقط كانت حياة " بن يقضان " مليئة من هذا النوع لأنه في رحلة إنسانية يبحث عن إجابات للأسئلة الوجودية من أين أتى وإلى أين يذهب مع ما يعترض طريقه من الظواهر الطبيعية التي بحث فيها عن الأسباب وربطها بمسبباتها.

[1] ينظر: بنية الخطاب الحجاجي في قصة كليلة ودمنة. رسالة دكتوراه: حمدي جودي ص259.

[2] العوامل الحجاجية في اللغة العربية: عز الدين الناجح، مكتبة علاء الدين صفاقس تونس 2011.

3- الخصائص الحوارية:

الحوارية مكون أساس لكل كلام، وهي تتوزع كخطاب بين متلفظين فأكثر وكونها من مستويات التجلي للبعد التداولي للخطاب الحجاجي وهي تقوم على ركيزتين تختصران كثيرا من الخصائص الخطابية التداولية للحجاج في أي مستوى من مستويات الكتابة خاصة، كونها تمنح مجالا أوسع لاستثمار المعطيات المتاحة للخطاب.

وهاتان الركيزتين هما: التشخيص والمقام.

أ- **التشخيص:** هو مصدر التلفظ وهدفه ويسميه طه عبد الرحمن الحجاج التقويمي الذي يعمد المستدل فيه إلى تجريد ذات ثانية من ذاته ينزلها منزلة المعترض على قوله يستنبط من فعل التلقي لديها كل ردود الفعل المحتملة: استفسارات واعتراضات وهذا النوع من الحوارات الإقناعية يأتي على نوعين: صريح وضمني والحوار الضمني أكثر ظهورا بل هو سمة القصة ل " حي بن يقضان " لأن هذه الشخصية غير حقيقية جسدها " ان طفيل " ليقرب نظرية الحكمة الإشراقية عند الرئيس ابن سينا والمدرسة الأفلوطينية الفيضية ومحاولة تقريبها للأفهام مع بيان الاصول العقلية[1].

ب- **المقام:** من الشروط المعتبرة لفهم الكلام هو المقام: أي العناصر غير لغوية التي أحاطت بالنص أي هي: الترابط البرهاني بين بنية النص وعناصر الموقف الاتصالي.

فلكل طرح خطابي مقام وموضوع يحققان انسجامه بشرط استخدام المتكلم المقدمات العقلية في بداية طرحه لبناء اول جسور التواصل المقنع بينه وبين مخاطبيه.[2]

[1] الخطاب الحجاجي انواعه وخصائصه، هاجر مدقن ؛ رسالة ماجستير ص65 وما بعدها.

[2] ينظر دلالة السياق ردة الله الطليحي، التكوثر العقلي لطه عبد الرحمن ص288، الخطاب الحجاجي، هاجر مدقن، ص129.

خاتمة

خاتمة:

لقد حاولنا في هذا البحث، دراسة الخطاب الحجاجي في قصة حي ابن يقظان لابن طفيل التي تنتمي إلى القصص العربية التراثية وأدرجها الدارسون ضمن القصص الفلسفية ذات قيمه فلسفية وجودية وأدبية فنية عكست إبداع ابن طفيل في تصوير فلسفته الفكرية. وعليه جاءت النتائج كالآتي:

– إن القصة بناء متماسك تحكمه مجموعة من العناصر الأساسية والتي بدونها ينعدم العمل القصصي وهيك (الشخصيات، الزمان، المكان..) حاول من خلال قصته إثبات الحمكة المشرقية التي تدعو إلى التأمل والتفكير من حياة المادة وأن هذه الحكمة لا تتعارض مع حكمة الشرع.

– بالنسبة للأحداث كانت مرتبة عند ابن طفيل حسب أولويتها زمنيا منذ ولادة "حي" واحتضان الظبية له حتى نهاية القصة.

– وجود ثلاث شخصيات في القصة شخصية حي" وهي الشخصية الرئيسية ومحور الأحداث، وشخصية "أسال وسلامان" وهما شخصيتان ثانويتان حيث يمثلان حالة التوسط بين الفقه الظاهري والفلسفة.

– أما بالنسبة للأسلوب فقد اختار ابن طفيل جملة من الكلمات للتعبير عن أفكاره ورسم الصورة المخيلة في ذهنه، فقد كان أسلوبا واضحا سهلا .

– قدرة القاص على تطويع آليات الكتابة في إخراج قصته وتحميها بشحنات دلالية مكثفة. إشراك القارئ في بناء النص من خلال إعطاءه فرص متعددة لتقديم قراءات وتأويلات مختلفة.

قائمة

المصادروالمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

أ. المصادر:

1.ابن طفيل، حي ابن يقظان، دار موفم للنشر، (د.ط)، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعة وحدة الرغاية للنشر، الجزائر، 1989.

2.لسان العرب مادة (خ ط ب)، ج1، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994.

3.الحديث حسن رواه الترميذي في صحيحه، كتاب القدر رقم 2133، وحسنه الألباني في صحيح الترميذي رقم 1732.

ب. المعاجم والقواميس:

1.الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، (دط)، (دت).

2.الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد عبد الرحمان مرعشلي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

3.مجمع اللغة العربي، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004.

ج. الكتب:

1.ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 1، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

2.ابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، تح عبد السلام محمد هارون دار الفكر بيروت، لبنان، ط2، 1979.

3.أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري المفضل في علم العربية دار عمار لنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2004.

4.أبو بكر العزاوي، الحجاج اللغوي (قراءات في أعمال أبو بكر العزاوي)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2017.

5.ابو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح صلاح الدين الهواري المكتبة العصيرية، ط1، لبنان،1426/2006م.

6.أحمد أمين ظهر الاسلام ج 3، دار الأصالة، الجزائر، 2010.

7.أحمد فؤاد الأهواني: قضايا إسلامية الفلسفة الإسلامية، دط.

8.أس رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، دار المعارف للطباعة والنشر، ط2، بيروت، لبنان.

9.أميرة حلمي: الفكر الإسلامي وتراث اليونان الهيئة المصرية العامة، 1996.

10. ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية.

11. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، 1973.

12. جورج لا يكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها .

13. حافظ اسماعيلي علوي الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج 1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2001.

14. دلالة السياق ردة الله الطليحي، التكوثر العقلي لطه عبد الرحمن ص288، الخطاب الحجاجي، هاجر مدقن.

15. رافع النضير الزغول، عماد النضير الزغول: علم النفس المعرفي.

16. سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنياته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2007.

17. سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011.

18. سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1997.

19. الشيخ مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة، القاهرة.

20. الصاوي الصاوي أحمد: الفلسفة الإسلامية-مفهومها وأهميتها ونشأتها أهم قضاياها، دار النصر للتوزيع والنشر، 1998.

21. طه عبد الرحمان اللسان والميزان أو التكوثر العقلي المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

22. عاطف العراقي: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل دار المعارف، ط1، مصر، 1975.

23. عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار المعارف، 1946.

24. عبد الإله سليم بنيات المشابهة في اللغة العربية، دار، توبقال الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2001 .

25. عبد الحميد محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي ابن يقظان)، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، مصر، 1991.

26. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير (مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج)، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2006.

27. عبد العزيز موافي: الرؤية، والعبارة، والتجربة الحياتية عنده هي تجربة يمارسها المبدع في الواقع الخارجي، ويتأثر بها على مستوى الوعي.

28. عبد الواحد ابن علي المراكشي: المعجب في تلخيص اخبار المغرب.

29. عطية أحمد سليمان الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية.

30. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، ط9، القاهرة.

31. عمر محمد التومي الشباني: صفحة في الفلسفة الإسلامية، الدار العربية للكتاب، ط3.

32. العوامل الحجاجية في اللغة العربية: عز الدين الناجح، مكتبة علاء الدين صفاقس تونس.

33. فليب نيكولاس جونسون، بيرد بيتر كاثكارت مسين التفكير: مطالعات في علم المعرفة.

34. كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1.

35. الليث صالح محمد عتوم : الفلسفة الإشراقية عند السهروردي .

36. مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي "تنظير وتطبيق على السور المكية، كلمة للنشر والتوزيع، أريانة، تونس، ط1، 2015.

37. محمد الصالح البوعمراني : دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني.

38. محمد برقان، الخطاب الحجاجي والاتصال – مقاربة تداولية، كتابات معاصرة، فنون وعلوم العدد 58 بيروت، لبنان، تشرين الأول، 2005.

39. محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، تح علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

40. محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، (دط)، 2002.

41. مدخل إلى اللسانيات التداولية: الجلالي دالاش، ت: محمد يحياتن.

42. مصطفى غالب ابن طفيل ، منشورات مكتبة الهلال، مصر ، 1991.

43. يوردي يورا: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة.

د. الرسائل والبحوث الاكاديمية:

1.بنية الخطاب الحجاجي في قصة كليلة ودمنة. رسالة دكتوراه: حمدي جودي.

2.الخطاب الحجاجي انواعه وخصائصه، هاجر مدقن ؛ رسالة ماجستير.

3.نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي والدرس اللساني الغربي – دراسة تقابلية مقارنة –، أطروحة دكتوراه، جامعة لمين دباغين، سطيف، 2016.

4.هاجر مدفن الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه "دراسة تطبيقية في كتاب المساكين، مذكرة ماجستير، جامعة ورقلة، 2003.

هـ. المجلات والدوريات:

1.عبد الباسط ضيف وعيسى أخضري، صور الخطاب الحجاجي العربي المعاصر، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مج 9، العدد5، المركز الجامعي تمنراست، الجزائر، 25 ديسمبر 2020.

2.محمد علي أبو ريان: بين الغزالي وديكارت بحث في مجلة الشرق الجديد، 1964.

3.نعمة دهش فرحان الطالي، الخطاب الحجاجي وصلاته الاجتماعية، جامعة بغداد، مجلة الأستاذ، مج1، العدد 220، 2017.

و. الكتب الأجنبية:

1. Pierre Fastrez, Fiche de lecture :George Lakoff & Johnson Mark, Les métaphores dans la vie quotidienne, 21 Aout 1998.

الفهـــرس

الفهـــــــــــــــــــرس	
العنوان	**الصفحة**
شكر وتقدير	
مقدمة	**05**
مدخل	
أولا: نشأة وتطور الفلسفة الإسلامية	**08**
1- الفكر العربي قبل الإسلام	08
2- الفكر العربي بعد الإسلام	10
3- الفلسفة الإسلامية (جذور النشأة)	13
ثانيا: ابن طفيل الأندلسي	**16**
1 – نسبه ومولده نشأته العلمية	16
2- مؤلفاته وتأثيره في الفلسفة	17
الفصل الأول: الخطاب الحجاجي	
أولا: مفهوم الخطاب الحجاجي	**20**
1- مفهوم الخطاب	20
2- مفهوم الحجاج	23
3- مفهوم الخطاب الحجاجي	26
ثانيا- الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه	**28**
1- أنواعه	28
2- خصائصه	33
ثالثا- الخطاب الحجاجي سيماته وضوابطه	**36**
1- سيماته	36
2- ضوابطه	38
الفصل الثاني: الخطاب الحجاجي في قصة حي بن يقظان	
أولا- التغيير وإعادة البناء	**42**
1- الفكر الاستعاري أسئلة كثيرة بإجابة واحدة.	43
2- النسق التصوري والتَّجربة الإبداعيَّة .	47
ثانيا- الاستعارات الكبرى والتوسع الدلالي.	**49**

1- الكتابة والنموذج الشبكي الموسع.	49
2- النموذج الشَّبكي واستعارة الموضوع .	51
ثالثا: التحليل الحجاجي	**56**
1- الأفعال الإنجازية	56
2- الروابط الحجاجية	58
3- الخصائص الحوارية	59
خاتمة	**61**
قائمة المصادر والمراجع	**63**
الفهرس	**69**

- ملخص:

لقد كشفت هذه الدراسة عن عمل أدبي قصصي فلسفي متميز للكاتب ابن طفيل ، التي تمثلت في قصة حي ابن يقظان ، حيث قمنا بالتطرق إلى الخطاب الحجاجي من خلال التغيير وإعادة البناء والاستعارات والتوسع الدلالي فقد تركز البحث كله على الاستعارات الكبرى والتي حققت توسعا دلاليا ثم تتبعن طرق مجال النسق الافتراضي التصوري موصولا بالرمز وبنسقه التشكيلي اللغوي وقد جسد ذلك في عناصر الفصل الثاني بالإضافة إلى تحليل الأفعال الإنجازية والروابط الحجاجية مرورا بالخصائص الحوارية، وقد ذيلت هذه المرحلة المعرفية بخاتمة لخصت أهم ما توصل إليه الطالبين من نتائج، وهي لا محالة قد تركت أثرا ببؤر هي تساؤلات عالقة لا زالت تنتظر مجهودات تعززه لتجيب عنها فتكون إما جهود الطالبين نفسهم أو هي جهود زملائهم ممن استفزهم الموضوع نفسه.

الكلمات المفتاحية: حي بن يقظان، الخطاب الحجاجي، التحليل الحجاجي.

-Abstract:

This study revealed a distinguished philosophical literary work by the writer Ibn Tufayl, which was represented in the story of Hayy Ibn Yaqzan, where we addressed the argumentative discourse through change, reconstruction, metaphors, and semantic expansion. The entire research focused on the major metaphors, which achieved semantic expansion, and then followed methods The field of the hypothetical, conceptual system is connected to the symbol and its linguistic formative system. This was embodied in the elements of the second chapter, in addition to the analysis of the performing verbs and the argumentative connections, passing through the dialogical characteristics. This cognitive stage was concluded with a conclusion that summarized the most important results reached by the students, and it inevitably left an impact with focal points: There are outstanding questions that are still waiting for efforts to enhance them and answer them. They are either the efforts of the students themselves or the efforts of their colleagues who were provoked by the same topic.

Keywords: Hayy bin Yaqzan, argumentative discourse, argumentative analysis.