العنوان:	نظرية التواصل في تاريخ الإسلام: القرن الثالث والخامس الهجري
المصدر:	دورية كان التاريخية
الناشر:	مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر
المؤلف الرئيسي:	بالدوان، محمد
المجلد/العدد:	س17, ع64
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2024
الشهر:	يونيو
الصفحات:	58 - 72
رقم MD:	1481877
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الثقافة الإسلامية، النظريات التواصلية، ابن حزم، علي بن أحمد، ت. 456 هـ.، الجاحظ، عمرو بن بحر، ت. 255 هـ.
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1481877

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

بالدوان، محمد. (2024). نظرية التواصل في تاريخ الإسلام: القرن الثالث والخامس الهجري.دورية كان التاريخية، س17, ع64، 58 - 72. مسترجع من http://:search.mandumah.com/Record/1481877

إسلوب MLA

بالدوان، محمد. "نظرية التواصل في تاريخ الإسلام: القرن الثالث والخامس الهجري."دورية كان التاريخية س17, ع64 (2024): 58 - 72. مسترجع من http://:search.mandumah.com/Record/1481877

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

دراسات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.73].

نظرية التواصل في تاريخ الإسلام
القرن الثالث والخامس الهجري

د. محمد بالدوان
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
دكتوراه في تاريخ الإسلام
جامعة محمد الأول – المملكة المغربية

مُلَخّص

يهدف هذا البحث إلى العثور على نظرية متكاملة للتواصل في تاريخ الإسلام من خلال علمين لم تكف سيرتهما وأفكارهما عن إثارة الجدل في حقل المعرفة؛ وهما عمرو بن بحر الجاحظ وابن حزم القرطبي. كشف البحث عن المصطلح التاريخي الذي كان يقصد به التواصل، وركب معالم النظرية التواصلية عند ابن حزم والجاحظ، بعرض الخطوات التي تتبعها عملية التواصل وفقا لقواعد محكمة ومتكاملة تجمع بين الإجرائية والشمولية من ناحية، وبتحليل الأبعاد النفسية والاجتماعية المحيطة بعملية التواصل من ناحية أخرى. قسمت الموضوع إلى محورين رئيسين: المحور الأول: البعد التقني والإجرائي لعملية التواصل. المحور الثاني: الخلفية النفسية والاجتماعية لعملية التواصل. خلص البحث إلى عدة نتائج، أهمها: محورية الرسالة في العملية التواصلية وثانوية المرسل أو المستقبل. التركيز على الأبعاد النفسية والاجتماعية والمعرفية في عملية التواصل. إثبات أن الثقافة العربية الإسلامية ليست ثقافة سمع وشعر وكلمات فحسب، وإنها هي ثقافة تعنى بالأبعاد البصرية والرمزية والأيقونية. إمكانية استثمار هذه النظرية في نقاش معرفي أكاديمي يفضي إلى إعادة كتابة تاريخ نظريات الاتصال، وفي تدقيق وتطوير المعرفة الإنسانية المعاصرة في مجال التواصل، وإعادة بناء مناهج تدريس التواصل للناشئة.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١١ فبراير ٢٠٢٤
تاريخ قبـول النشـر: ٢٦ مارس ٢٠٢٤

كلمات مفتاحية:

ابن حزم؛ الجاحظ؛ التواصل؛ البيان؛ تاريخ الإسلام

معرِّف الوثيقة الرقمي:

10.21608/kan.2024.269134

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

محمد بالدوان، "نظرية التواصل في تاريخ الإسلام: القرن الثالث والخامس الهجري".- دورية كان التاريخية.- السنة السابعة عشرة- العدد الرابع والستون: يونيو ٢٠٢٤. ص ٥٨ – ٧٢.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: bouddiouan76@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

نُشر هذا المقال في دَّورية كَان التَّاريخية للأغراض العلمية والبحثية فقط، وغير مسموح بإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية.

مُقدِّمَةُ

مثلما اهتم التاريخ بالأحداث السياسية والاجتماعية، اهتم أيضًا بالأفكار والنظريات العلمية والفلسفية، إذ يُرجع كبار المؤرخين صناعة التاريخ إلى النخب العلمية ذات الفكر المبدع والنظر الثاقب. ارتباطا بأهمية هذا التوجه واقتناعا بفلسفته أقدم هذه الدراسة في تاريخ الإسلام عن قطبين مشهورين من أقطاب الفكر الإسلامي، فاتحا عبرهما نافذة للإطلال على تاريخ الأفكار، باحثا رفقتهما عن نظرية عربية إسلامية في حقل التواصل، إزاء واقع لا زالت فيه الكتابات التاريخية العربية في هذا المجال تعاني ضعفا في الإنتاج وغموضا في الرؤية والمنطلقات، وآمل أن تسهم هذه الدراسة في جبر هذا النقص كمًا وكيفًا.[١]

أخذت النظرية في هذا البحث معنى النظر المتجدد لمختلف القضايا، وتعميق مفهوم تطور العلم، والتحرر من نزعة الهيمنة المولعة بتعميم النتائج. وارتبط فيها مصطلح التواصل بمفهوم ضرورة الالتحام، والإكثار في التلاقي، واستدامة التخاطب والتعارف ... مع اصطحاب التعبيرات الذكية واللطيفة. وكان من الضروري إثارة مصطلح البيان لكونه أنسب اصطلاح قديم يستوعب مفهوم التواصل المعاصر، وتشير معانيه إلى التعبير باللفظ والإشارة والإيماءة وأحيانًا الصمت.

ستعنى هذه النظرية برصد الإطارات الكلية للتواصل، سواء كانت تقنية-إجرائية أم نفسية-فلسفية، التي تنتج الخطاب والسلوك التواصليين. لم أنطلق من النظريات المعاصرة لأنسج على شاكلتها نظرية النماذج التراثية المدروسة، وهذا ما انتبه عبد الرحمان عزي الذي أكد على أن مجمل الكتابات العربية في هذا الإطار تسلط الضوء على" الموجود ولا تأتي بمعرفة مستجدة مستقلة"، ومن ثَمَّ لم تتجاوز هذه الكتابات مرحلة "الوعي بالذات" إلى مرحلة "التعبير عن الذات".[٢] تعبيرًا عن الذات العربية الإسلامية، أرسى ابن حزم قواعد نظرية مستمدة من تأملات عميقة في نشأة الخطاب والمسالك التي يتبعها التواصل، ابتداءً من وجود الرسالة ومرورًا باستيعابها وعرضها في أوضح الصور، وانتهاء بإرسالها عبر كل القنوات الممكنة.[٣]

الإشكالية والمنهج

يتمثل السؤال الإشكالي الذي ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنه في الآتي: أيمكن القول بأن تاريخ الإسلام أنتج نظرية مميزة للتواصل من خلال علمائه ومفكريه؟

سأبحث نظرية التواصل في تاريخ الإسلام من خلال علمين عربيين إسلاميين؛ عمرو بن بحر الجاحظ الذي اشتهر بأنه معتزلي العقيدة والمذهب، عاش في بغداد (ق٣هـ)، وعلي بن محمد بن حزم سني العقيدة والمذهب، عاش في قرطبة (ق٥هـ).

فما السبيل إلى رسم معالم نظرية في التواصل لابن حزم والجاحظ؟ وإلى أي حد سيكون هذا الرسم معبرًا عن المعنى الذي أراداه من التواصل؟ بل يمكن أن يثار سؤال بالغ الصعوبة وهو: هل يمتلك هذان النموذجان رؤية للتواصل يجوز أن يطلق عليها نظرية بالمعنى الأكاديمي للكلمة؟ وإذا أثيرت مشكلة تحديد المصطلح، هل كان مصطلح التواصل متداولا في الحقبة التاريخية المدروسة بالمفاهيم المعاصرة؟ أم كان يعبر عن مفهوم التواصل المعاصر في تلك الحقبة بمصطلح آخر؟ ثم هل قامت هذه النظرية على أسس منهجية وفلسفية واضحة المعالم؟

اخترت المنهج التحليلي الاستقرائي، سيعكس ذلك التزامي بالنصوص ولغتها الداخلية الدالة على الأفكار أو الأحكام الراجحة، وعدم التأثر بالسياقات الخارجية التي قد تكون مرجوحة، وذلك بهدف الاقتراب من النموذج الواقعي لنظرية التواصل عند ابن حزم والجاحظ. وبالرغم من ذلك فإني لم أفلت أحيانا من الاستدلال الاستنباطي المنطقي إثر اصطدامي ببعض الحقائق الكلية. فضلاً عن ذلك، سأوظف المنهج المقارن،[٤] إذ إن بناء نظرية التواصل العربية الإسلامية سيقودني إلى مقارنتها بالنظرية الغربية المعاصرة.

وعليه سأحكم هذه الدراسة في التصميم الآتي:

أولاً: البعد التقني والإجرائي لنظرية التواصل[٥]

- الرسالة
- انتقاء الكلمات والصور والأشكال
- الإرسال، ويضم عدة أصناف: اللفظي والإشاري والجسدي.

ثانيًا: الخلفية النفسية والاجتماعية لعملية التواصل

- النفس مصدر السلوك
- الانفعالات الرئيسة المولدة للسلوك الإنساني.

أولاً: البعد التقني والإجرائي لعملية التواصل

إن تصدي ابن حزم لشرح كتب المنطق، المعقدة والبعيدة عن أذهان ووجدان غالبية بني جلدته، يشي بأن له دراية عالية بمسالك مرور الخطاب، ومنهجًا خاصًا في تصريف الأفكار العميقة والرسائل المهمة، لذلك تجده يدعو إلى ذلك قائلاً: "فإن الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله، أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته، ويخفف ما أمكن".[٦] وإذا بات شائعًا أن أول أركان التواصل في النظرية الغربية المعاصرة هو المرسل، فإن مراجعة النماذج التراثية المعتمدة في هذه الدراسة تكشف بأن الرسالة هي الركن الأول لعملية التواصل.

١/١-الرسالة

استهل ابن حزم، وهو يرسي أركان البيان (التواصل)، بذكر وجود الأشياء (أفكار، مشاعر...) والتي يمكن اعتبارها من مكونات الرسالة، إذ في غيابها لا يمكن أن ينطلق مسلسل التواصل، "فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقا في نفسها، فإنها إذا كانت حقا فقد أمكنت استبانتها وإن لم يكن لها مستبين حينئذ موجود. فهذه أول مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجودا فلا سبيل إلى استبانته".[٧] بدأ ابن حزم بمبدأ منطقي كلي ملزم للعقل هو كون الأشياء من معاني وأفكار ومشاعر... موجودة بداهة حتى وإن لم توظف في التواصل (وإن لم يكن لها مستبين حينئذ موجود)، ويؤكد على أنها إذا كانت موجودة حقا، وُجد ما يثير التواصل والبيان (فقد أمكنت استبانتها) أما مع العدم أو في غياب الرسالة، وهذا ممتنع، لا يمكن أن تنطلق عملية التواصل، ولذلك جعل وجود "الرسالة" أول مراتب البيان.

وفي نفس السياق يقر الجاحظ بأن" المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي..."[٨]. ولعله كان يقصد الخطوة الأولى المؤذنة بانطلاق عملية التواصل حين أورد تعريفا كليا للبيان في موضع آخر بقوله: البيان هو" المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم والمتخلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم"[٩]. نفس هذه المعاني التراثية ذكرتها "إليزابيث تيرني" بطريقة أخرى وهي تتحدث عن الخطوات المتبعة في الاتصال، إذ تقول: "الخطوة الأولى وجود الرسالة" وشرحت ذلك بطريقة أخرى قائلة: "لديك فكرة أو شعور تريد مشاركته مع شخص آخر"[١٠]. ومركزية الرسالة تقود نظريا إلى تواري تراتبية المرسل والمستقبل وتقر بأن "أي تواصل هو بمثابة فعل / تأثير متبادل"[١١].

واجه نموذج "جاكوبسون" انتقادا لتهميشه الرسالة، بحيث "وضع المرسلة (*) عنصرا غير متميز(...)، بالرغم من أن وجودها هو علامة الاتصال الوحيدة، فيوجد بوجودها وينتفي بانتفائها"[١٢]. وهذا لا يعني أن علم التواصل المعاصر لا يركز على الرسالة بالدرجة الأولى، لقد سلف مثال "إليزابيث تيرني" التي اعتبرت الخطوة الأولى في التواصل هي وجود الرسالة، ثم إن هناك من علماء التواصل المعاصرين من يعتبر عملية التواصل ظاهرة إبداعية مختزلا إياها في الرسالة[١٣].

٢/١-انتقاء المعاني والكلمات والصفات والأشكال والصور

تضع النظرية التي أعرضها مسألة وضوح الرسالة المراد تبليغها (معناها وكلماتها وصورها...) في ذهن المُرسل، لضمان وصول الرسالة إلى المتلقي بالمعنى الذي أراده المرسل. لهذا تحث الكتب التي تدرب على التواصل الناجح قراءها في المرحلة الثانية على الاختيار "بين الكلمات والأفعال والصور"[١٤]. فقبل بث الرسالة ينتقى لها أوضح الكلام وأدق العبارات والكلمات، "وأحسن الكلام ما كان قليله يغني عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه"[١٥]. بعد تأكيد ابن حزم على وجود الرسالة، أعقب عنصرًا مهمًا يضمن وصولها بالمعنى الذي يريده المرسل*، وذلك في قوله: "والوجه الثاني: بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه، إذ من لم يبن له الشيء لم يصح له علمه ولا الإخبار عنه. فهذه المرتبة الثانية من مراتب البيان"[١٦]. فقبل الشروع في التواصل "يجب أن يكون واضحًا في ذهنك أولاً ما تريد أن توصله للغير"[١٧].

تنبه الجاحظ إلى التهاون في اختيار مضمون الرسالة حين قال: "لا يحتاج في الجهل إلى أكثر من ترك العلم، وفي فساد البيان إلى أكثر من ترك التخيير"[١٨]. إن المرور من هذه العملية الشاقة أحيانًا يؤسس لتواصل ناجح إذ " كلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع."[١٩]. ترتبط المرتبة الثانية من مراتب البيان/ التواصل، أوثق الارتباط بالمرتبة الأولى (الرسالة)، إذ الثانية تعضد الأولى، وعليه فإن هذه النظرية تبدي إمعانًا شديدًا في اختيار المكونات الشكلية والموضوعية للرسالة حتى يكون التعبير عن المعنى المقصود بدقة فائقة، وحين يقع الجزم بأن الرسالة جلية مفهومة، تأتي المرتبة الثالثة والتي يمكن أن أطلق عليها الإرسال.

١/٣-الإرسال

يصل ابن حزم إلى مفهوم الإرسال بقوله: "إيقاع كلمات"، وابتدأ بالكلمات لكونها تمثل خصيصة للإنسان وتعبر عن الوجه الأولي المعتاد لعملية التواصل. وذلك ما ألمع إليه الجاحظ حينما تحدث عن أقسام البيان فجعل: "أولها اللفظ"[٢٠]. إذ إن الله فصل أقسام البيان "ورتب المحسوسات، وحصل الموجودات، فجعل اللفظ للسامع..."[٢١]، وهنا يتصدر اللفظ بالنظر إلى طبيعة المستقبل وهو السامع، وفي موضع آخر يأخذ اللفظ المقام الأول بالنظر إلى المسافة قائلا:" فجعل اللفظ لأقرب الحاجات"[٢٢].

(٣/١) ١-الإرسال الصوتي- الشفهي:

لا يكون الإرسال إلا عبر القناة التي تعد عنصرا ضروريًا في عملية التواصل. ويعرض ابن حزم أمثلة عن بعض الأدوات الناقلة للرسالة مازجا حديثه عن الإرسال والقناة في قوله: "والوجه الثالث إيقاع كلمات من حروف مقطعات، مكن الحكيم القادر لها المخارج من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والحنك واللسان والشفتين والأسنان، وهيأ لها الهواء المندفع بقرع اللسان إلى سماخ الآذان[*]، فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانه واستقر منها إلى نفس المخاطَب، وينقلها إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها، فيستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلم، ويستقر في نفس المخاطب مثل ما استقر في نفس المتكلم (...) فهذه الثالثة من مراتب البيان"[٢٣].

استهل الحديث بالقناة الموصلة والتي أشار إليها الجاحظ أيضًا قائلاً: "والصوت آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف."[٢٤] فالقناة (الفم، والشفتان، واللسان، والحلق...) أداة تبث حروفا متآلفة تمتطي الهواء إلى أن تصل أُذن المتلقي لتحدث في نفسه المعنى الذي أراده وتصوره المرسل بالنظر إلى طبيعة اللغة المشتركة بينهما. ولكي تكون رسالتك آية في إتقان العبارة وغاية في وضوح الدلالة، يُشترط "أن يكون لفظك رشيقا عذبا وفخما سهلا، ويكون معناك ظاهرا مكشوفا"[٢٥]، بمعنى أن تختار" من المعاني ما لم يكن مستورًا باللفظ المتعقد."[٢٦].

إن قدرة الكلمات على قلب الحقائق جعلت الجاحظ يتعجب من بيان البخيل قائلا: "ثم احتج بالمعاني الشداد، وبالألفاظ الحسان، وجودة الاختصار، وبتقريب المعنى، وبسهولة المخرج، وإصابة الموضع، فكان ما ظهر من معانيه وبيانه مكذبا ما ظهر من جهله ونقصانه"[٢٧]. عودا إلى الإرسال بشكل عام، يضع فريق من المنظرين المعاصرين الإرسال في المرتبة الثالثة أيضًا، وذلك في قول إليزابيث تيرني: "الخطوة الثالثة: أرسل الرسالة".[٢٨] وقد لا تختلف النظرية التراثية عن المعاصرة في تحديد طبيعة قناة الارسال، إذ "الرسالة المتبلورة سترسل وتساق بفضل ناقل مادي: قناة التواصل."[٢٩]، وهذا الناقل المادي يتغير شكله كلما تغير شكل الإرسال.

(٣/١) ٢-الإرسال الإشاري (الكتابة، الصورة، حركات الجسد، إشارات التواصل مع المكفوف)

يعتبر ابن حزم الكتابة والخط من أبرز أنواع الإرسال بالإشارة، ثم تليهما حركات الجسد ويعتبرها غير متداولة كثيرًا، ثم الإشارات التي يُتَواصل بها مع الأعمى، بينما يخص الجاحظ الناظر فقط بالإشارة. ويؤكد ابن حزم على أنه لا يمكن التواصل بهذه الأنواع الثلاثة من الإشارات إلا بعد أن يكون متفقا على مدلولاتها بين المتواصلين. وذلك في موجز قوله: "والوجه الرابع: إشارات تقع باتفاق". ثم يفصل كل إشارة على حدة.

– الإرسال الكتابي

بوأ ابن حزم إيقاع الكتابة مكانة أساس مقارنة بباقي أنواع الإشارات، إذ يقول: "إشارات تقع باتفاق، عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة، ذات لون ما يخط فيه، متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره، فسمي كتابا، تمثله اليد التي هي آلة لذلك، فتبلغ به نفس المخطط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تشاركها في استبانة ما قد استبانته فتوصلها إلى العين، التي هي آلة لذلك."[٣٠] وللجاحظ نفس حجج ابن حزم في تقديم الخط والكتاب، "منها أن الكتاب يقرأ بكل مكان، ويظهر ما فيه على كل لسان، ويوجد مع كل زمان، على تفاوت ما بين الأعصار، وتباعد ما بين الأمصار"[٣١]. بل إن الجاحظ يضفي على الخط صبغة الأداة التي تنظم علاقات التواصل المؤطرة لمختلف المعاملات قائلاً:" وأقول لولا الخطوط[*] لبطلت العهود والشروط والسجلات والصكاك وكل إقطاع، وكل إنفاق، وكل أمان وكل عهد وعقد، وكل جوار وحلف"[٣٢].

ومثلما ضمن ابن حزم عنصر اللون، أشار الجاحظ أيضًا إلى انتقال الدلالات والمعاني إلى الأبصار دون أن يغفل عنصر الألوان قائلا:" ...فيعرف منها ما كان مصورا من تلك الألوان لطول تكرارها على الأبصار."[٣٣] فسر الإبصار إذن يكمن في ثنائية العين واللون، "ولو لم يكن من فضل العين إلا أن جوهرها أرفع الجواهر وأعلاها مكانا، لأنها نورية ولا تُدرك الألوان بسواها."[٣٤] وإذ أكد ابن حزم على مضمون الكتاب، وقاعدة توافق المعنى، لم تفته الإشارة إلى أهمية شكله قائلاً: "وينبغي أن يكون شكل الكتاب ألطف الأشكال، وجنسه أملح الأجناس"[٣٥]. هذا "وقد بلغ اهتمام القدامى بالخطوط إلى أن جعلوها دالة على شخصيات أصحابها"[٣٦]. وقد استعمل ابن حزم في هذا الإرسال كلمات مثل "تخطيط" أو "بخطوط متباينة" ولعل السبب هو حرصه على شمول النظر الذي يستوعب خط الكتابة اللغوية وخط الرسم البياني.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن ابن حزم يدرج في هذا المقام، وفي معرض حديثه عن الإرسال اللفظي، مصطلح "النفس"، مؤكدًا على أهمية الاستعدادات النفسية في نظريته إذ يقول: " فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس، والاستعداد له، وهو بعد إيصال المعرفة إليها بما يُشاكلها ويوافقها، ومقابلة الطبائع التي خفيت بما يشابهها من طبائع المحبوب، فحينئذ يتصل اتصالاً صحيحًا بلا مانع"[٣٧]. يستحضر منظرو التواصل المعاصر هذا المفهوم تحت مسمى التأكيدات اللغوية أو المحاكاة المفروض توظيفها أثناء التواصل حسب النظام التمثيلي لكل شخص [*] لتحقيق مبتغى الرسالة. ولم يغفل الجاحظ هذا المفهوم الدقيق، فالمشاكلة والوئام أدعى لنجاح التواصل "لأن الشّكْل أفهم عن شكِله، وأسكن إليه، وأصب به."[٣٨] وذلك ما يتأتى بـ:" الوئام والمُشاكلة، وقالوا: تقول العرب لولا الوئام لهلك الأنام"[٣٩]. لذلك كان ابن حزم قاصدا في توظيف مصطلح النفس عند انطلاق الرسالة وتأكيده عند وصولها، سواء كان ذلك الإرسال لفظيًا أم إشاريًا.

–إرسال الصور والحركات الجسدية وإشارات المكفوف

سيعنى هذا العنصر برصد مختلف الحركات الجسدية والصور التي تدرك من طريق العين، دون أن يغفل أداة التواصل مع ذوي الاحتياجات الخاصة الذين يستقبلون الإشارات والصور من طريق اللمس.

الحركات والصور والرموز:

"وتندرج في هذا القسم أشياء تُبينُ وليست بالفاشية، فمنها إشارات باليد فقط، ومنها إشارات بالعين أو بعض الأعضاء"[٤٠]. رغم أن هذا النوع من التعبير غير فاشي[*] فإن ابن حزم لم يفته ذكره نظرا لضرورته في إرساء نظرية تواصل شاملة، فسار هو والجاحظ يرصدان حركات العين والرأس واليد ومختلف الأعضاء، دون أن يغفلا معاني الرموز، دامجين الإبصار والصورة المنعكسة على العين.

فصل ابن حزم معاني إشارات العين في قوله: "فالإشارة بمؤخرة العين الواحدة نهي عن الأمر، وتفتيرها إعلام بالقبول، وإدامة نظرها دليل على التوجع والأسف، وكسر نظرها آية الفرح، والإشارة إلى إطباقها دليل على التهديد، وقلب الحدقة إلى جهة ما ثم صرفها بسرعة تنبيه على مشار إليه، والإشارة الخفية بمؤخرة العينين كلتيهما سؤال، وقلب الحدقة من وسط العين إلى الموق [**] بسرعة شاهد المنع، وترعيد الحدقتين من

وسط العينين نهي عام، وسائر ذلك لا يدرك إلا بالمشاهدة. واعلم أن العين تنوب عن الرسل، ويدرك بها المراد، والحواس الأربع أبواب القلب ومنافذ نحو النفس، والعين أبلغها وأصحها دلالة وأوعاها عملا"[٤١].

فحركات العين هي أرقى آلة تبعث الإشارة، ولا تدرك الإشارة أيضًا إلا بالمشاهدة والإبصار كما يقول ابن حزم، فالتواصل لا يتم إلا بحضور كافة الحواس، وحاسة البصر تسبق حاسة السمع لأن الصور تصل قبل الكلمات، دون أن يكون لذلك انعكاسا كبيرا على أهمية أحدهما على الآخر، بخلاف ما يشاع عن أن الثقافة العربية "تربط الصوت بالضمير والسمع بالطاعة، والأذن بالرضوخ."[٤٢] بينما بمقدور الصورة أيضًا أن تحيل إلى الرضوخ وسلطة القهر، وأن تدعو إلى التنميط وتزييف الواقع إلى درجة أصبح فيه "الواقع صورة شاحبة من الصور. إن الصورة أصبحت تسبق الواقع وتمهد له، الصورة تحدث أولا ثم تحدث المحاكاة لها في الواقع (...) بل أصبح الواقع أشبه بالمحاكاة للصور"[٤٣].

ويعتبر بعض الباحثين في علم التواصل، بخاصة الغربيين منهم المهتمين بالبرمجة اللغوية العصبية، أن كل أشكال التواصل عبر العين هو أمر بديهي إذ أن كل عملية تواصل تمنح نسبة" ٩٥% للإبصار و٥% للمداخلة"[٤٤]. وهذا ما سار عليه معظم الباحثين بعد إرساء هذه النظرية سنة ١٩٧٢ بجامعة سانتا كروز- كاليفورنيا من قبل "النفساني ريتشار باندلر (**Richard Bandler**) واللساني جون جريندر (**John Grinder**) اللذين التقيا ووضعا علمهما وخبرتهما في شراكة لبلورة ما أصبح يعرف بالبرمجة اللغوية العصبية"[٤٥]. عطفًا على ما ذكره ابن حزم في هذا الصدد، أسس الجاحظ الحديث عن أهمية الإشارة الجسدية وغير الجسدية المدركة بالعين في سياق شراكة بينها وبين الكلمات والألفاظ في مواضع شتى من كتابه البيان والتبيين، ومثال ذلك في قوله: "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط"[٤٦].

وإذا كان بيان اللسان كافيا للإفهام، فإن التعبير الجسدي يبلغ بالتواصل أرقى مستويات الفاعلية. يقول الجاحظ في هذا الصدد: "وحسن الإشارة باليد والرأس، من تمام حسن البيان باللسان"[٤٧]. لهذا على المرء أن يتساءل عن صورته أثناء التواصل: "كيف أستطيع أن أحسن طريقة إلقاء التحية؟ المصافحة؟ هل أبتسم بسهولة وصدق باعثا للآخر صورة إيجابية عن نفسي"[٤٨]. والغرض من كل ذلك رسم صورة إيجابية في ذهن المتلقي.

أما رسالة الغناء بالرغم مما تمتلكه من رونق وجاذبية فهي تحتاج إلى عون لتكميل الصورة وتبليغ الغرض ذلك "أن الغناء الحسن من الوجه الحسن والبدن الحسن أحسن"[٤٩]. ولم يفت ابن حزم التنصيص على الصورة وسحرها التواصلي في قوله: "وإن للصورة لتوصيلاً عجيبًا بين أجزاء النفوس النائية"[٥٠]، إذ يستحسن الناس الصورة على ما يأتي من "دقة المحاسن ولطف الحركات وخفة الإشارات وقبول النفس لأعراض الصورة"[٥١].

بخصوص إشارات الجسد صنف الجاحظ مؤلفا سماه "التاج في أخلاق الملوك"، جمع فيه مختلف الإشارات المعتمدة في التواصل مع الحكام والملوك أذكر منها ما يخص مسايرة الملك في سيره، إذ من أراد أن يمشي مع الملك لا بد أن ينتظر إشارة منه وأن يلتزم بعض البروتوكات، " فإن أومأ إليه سايره، وإن أمسك عن الإيماء علم أن إمساكه هو ترك الإذن في مسايرته. ومن حقه إذا سايره أن لا يمس ثوبه ثوب الملك ولا يدني دابته من دابته، ويتوخى أن يكون رأس دابته سرج الملك، غير أنه لا يكلفه أن يلتفت إليه"[٥٢]. والغرض من تمثل هذه الإشارات هو بلوغ الغرض إذ ينهي الجاحظ توجيهات بقوله: "ولعله من خلال ذلك أيضًا أن يبلغ ما يريد"[٥٣].

وفي موضع آخر من مؤلفه يذكر "إتيكيت" المجالسة والأكل مع الملوك قائلا:" ومن حق الملك إذا رفع يديه عن الطعام أن ينهض عن مائدته كل من كان بها حتى يتواروا عنه بجدار أو حائل غيره، فإن أراد الدخول كان ذلك بحيث لا يرون قيامه، وإذا أراد القعود لهم دخلوا إليه بإذن ثان"[٥٤]. كما أن "من حق الملك ألا يحدث على طعامه بحديث جد أو هزل وإن ابتدأ بحديث، فليس من حقه أن يعارَض بمثله، وليس فيه أكثر من الاستماع لحديثه والأبصار خاشعة"[٥٥]. من ههنا يثير الجاحظ مفهوم الصورة الناطقة التي سماها النِّصْبَة في قوله:

"وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد."[٥٦]

يجمع الجاحظ كل ذلك في قوله:" فأما الإشارة فبالبد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب، وإذا تباعد الشخصان بالثوب وبالسيف"[٥٧]. فسوّى هنا بين إشارة الجسد وإشارة الرمز (الثوب أو السيف). وفي موضع آخر ميز بين الإشارة والرمز، حين قال عمن ظهر عيبه، إذ يمكن الاستغناء في كشفه "بالرمز عن الإشارة وبالإشارة عن الكلام..."[٥٨]. يضيف الجاحظ إشارات أخرى مستحضرا عنصري القرب والبعد في التمييز بين الإشارات والرموز، قائلاً: "فأما الإشارة فأقرب المفهوم منها: رفع الحواجب، وكسر الأجفان، ولي الشفاه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه، وأبعدها أن تلوي(*) على مقطع جبل تجاه عين الناظر"[٥٩]. فالصورة دائما حاضرة بحركات الجسد للتواصل مع القريب، وبالرموز للوصول إلى البعيد.

كما لم يفت ابن حزم ذكر جمال الصورة مستحضرًا طبيعة النفس البشرية قائلاً: "فالظاهر أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير المتقنة."[٦٠] حين يطلع الباحث على كل هذه المتون والمعاني لا يتكلف التنقيب عن مفهوم الصورة في صناعة الشعر ليخلص في نهاية المطاف إلى أن التصوير مرادف للصنع، فيصبح "الفعل صوَّر مرادفًا للفعل صنع وتصبح كلمة الصورة مرادفة للشكل أو الهيئة أو الصفة"[٦١].

والجدير بالذكر أن الجاحظ كان يواجه رؤية تواصلية تجزيئية، حين أدمج الصورة في البيان/التواصل، ومن الباحثين من اعتبره بأنه " كان يطرح لأول مرة في النقد العربي فكرة الجانب الحسي للشعر، وقدرته على إثارة صور بصرية في ذهن المتلقي."[٦٢] وهذا ما أشرت إليه سالفا حين ذكرت أن الجاحظ أرسى مفهومًا شاملاً للبيان، يوظف أدوات مخاطبة العين، ويعتني بالصورة البصرية ورسائل الرموز والإشارات، ليس في صناعة الشعر فقط وإنما في الحياة العامة أيضًا. وعليه فقد عرفت الصورة/الإشارة اهتماما متناميا منذ عصر الجاحظ (ق٣هـ) إلى عصر ابن حزم (ق٥هـ)، إذ أصبحت شريكة للفظ كي تسمو به إلى أعلى درجات التأثير، أو لتنوب عنه كليا في بعض المواقف. بهذا يؤكد منظرو "التواصل الجديد" على ضرورة تعدد قنوات التواصل، "لأن الاتصال لا يرتكز على التعبير اللفظي، بل هو نسق ذو قنوات متعددة: الحركات، الإيماءات، وضعية الجسد، الصمت أيضًا"[٦٣] "إن لم نقل الغياب" كذلك[٦٤].

فمكون الصورة يمكن اعتباره عنصرًا بديهيًا في عملية التواصل، وهو قديم قدم وجود البصر، بل إن خطوط بعض اللغات القديمة كانت صورا، فطالما وجدت العين وجد التواصل بـ: "اللباس، السيارة، الطبق المهيأ، الإيماءة، الفيلم، الصورة الإشهارية، الأثاث..."[٦٥] لأن لها دلالات، فلا يمكن مع حضور العين أن تفلت من قبضتها أثناء الإشارات والرموز والصور. وهذا موافق لنظرية التواصل في تاريخ الإسلام التي بقدر ما أولت أهمية قصوى للكلمة واللفظ، اعتنت كثيرا بالإشارة والإيماءة والصورة. وقبل الانتهاء من هذا النوع من التعبير التواصلي، يجدر التنويه إلى أن ابن حزم لم يحدد قصده من "إشارات اليد والعينين وبعض الأعضاء"، أكان يقصد إشارات الصم البكم أم الإشارات التي ترافق الكلام أو تنوب عنه أحيانًا، وبما أنه أجمل القول ولم يحدد الفئة المقصودة، مثلما نص على إشارات مكفوفي البصر، فيمكن الفهم عنه أنه قصد الصنفين، إلا أنه أفرد فئة مكفوفي البصر بنوع خاص من التواصل.

إشارات التواصل مع المكفوف:

ذكر ابن حزم في معرض حديثه عن الإشارات صنفًا يتوجه إلى من يتمتع بحاسة البصر، ثم عرج على جنس آخر من هذه الإشارات تعنى بالتواصل مع المحرومين من هذه الحاسة، ولا يمكنهم إدراك هذه الإشارات إلا بأنامل اليد، فسمى ذلك "البيان بمذاقات"، وهذا يفيد أن عصره كان شاهدا على وجود طريقة لإيصال المعلومة إلى الأعمى عبر خطوط يستطيع الأخير فك رموزها من طريق اللمس أو ما سماه ابن حزم بـ"مذاقات" إذ: "يمكن أن يؤدى البيان بمذاقات، فمن ذلك ما يدرك الأعمى بها البيان إلى الحاضر وحده، على حسب ما يتفق عليه مع المشير بذلك إليه"[٦٦].

يعيد ابن حزم هنا أيضًا التأكيد على متغير الحضور والغياب أثناء التواصل، فإشارات الخطوط العادية التي يتواصل بها مع المبصر تنقل إليه أخبار العصور الغابرة، أما إشارات التواصل مع المكفوف فهي من نوع خاص ولا

يمكن أن تدل إلا على "الحاضر وحده". ويمكن تفسير ذلك بأنه منذ ذلك الزمن وهذه الفئة تعاني نقصا في إنتاج الكتاب الخاص بها والذي يجعلها تتواصل بشكل مباشر مع القديم. بقدر ما يدل تضمين ابن حزم إشارات التواصل مع المكفوف على إحاطة النظرية التراثية للتواصل بكل الجوانب، يدفع الباحث إلى التنقيب عن أصول طريقة التواصل مع الأعمى المتداولة في تاريخنا المعاصر.

أعود لأضيف بأن ابن حزم استصحب التأكيد على توافق المتواصلين على المعنى المشترك للإشارات المتعلقة بالتواصل مع الأعمى، فتشارك المعنى لا مناص منه في كل أصناف التواصل، إذ أنهى المرتبة الرابعة قائلاً: "فهذه المرتبة الرابعة من مراتب البيان إذ لا سبيل إلى الكتاب إلا بعد الاتفاق على تمييز تلك الخطوط بالأصوات الموقفة عليها"[٦٧]. ولا يفوت التذكير بأن ابن حزم والجاحظ ركزا على عنصر مهم لا بد أن يراعى أثناء عملية التواصل وهو عنصر النفس والمشاكلة والتوافق بين النفوس، وهذا ما يعطي بعدا آخر لعملية التواصل سيتم تحليله في المبحث الموالي.

ثانيًا: البعد النفسي والاجتماعي للتواصل

سيعنى هذا المحور بتفسير السلوك التواصلي انطلاقًا من الدوافع العميقة للسلوك الإنساني، فالتفوق في ميدان التواصل "يبدأ بالإدراك والتعلم والسيطرة على مهارات الاتصال الداخلي"[٦٨].

١/٢-النفس مصدر السلوك

ينطلق ابن حزم من نفسه، كوحدة تجريب واقعية، قائلا:" أطلت الفكر في نفسي، بعد تيقني أنها المدبرة للجسد، الحساسة الحية العاقلة الميزة العالمة، وأن الجسد موات لا حياة له وجماد لا حركة فيه إلا أن تحركه النفس"[٦٩]. أما الجاحظ فيشير في مقدمة رسالته المعاد والمعاش إلى فكرة تولد السلوك عن الطبائع التي أودعها الله في النفس البشرية قائلا:" وأنا واصف لك فيه الطبائع التي ركب عليها الخلق، وفطرت عليها البرايا كلهم، فهم مستوون، وإلى وجودها في أنفسهم مضطرون، وفي المعرفة بما يتولد عنها متفقون"[٧٠].

يؤكد ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ) هذه الحقيقة، مضيفا عناصر الخيال والوهم والعقل وانعكاس ما استقر فيها على الجوارح، في قوله:" وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية، ولها مبدأ عازم مُجمِّع، مذعنا ومنفعلا، عن خيال أو وهم أو عقل(*)، تتبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار، أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين، فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة"[٧١]. أما ابن خلدون (٧٣٢هـ/ ٨٠٨هـ)، قارب ارتباط النفس بالسلوك بثنائية الباطن والظاهر إذ إن "الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ في الأعمال الظاهرة، وأعمال الظاهر آثار عنها".[٧٢] لذلك أثار الجاحظ مجمل الأسئلة المرتبطة بعلاقة النفس بالسلوك قائلا:" وكيف دواعي قلوب الناس، وما منها يمتنعون منه، وما منها لا يمتنعون منه، وما أسباب نوازع شهواتهم؟ وما الشيء الذي يحتال لقلوبهم حتى تستمال، وحتى تؤنس بعد الوحشة، وتسكن بعد النفار؟"[٧٣] ستُعرض إجابات الجاحظ أسفله حين الخلوص إلى المولدات الرئيسة للسلوك.

النفس تضمر أخلاقًا

أسهب ابن حزم والجاحظ في الحديث عن الأخلاق لكونها محدد موضوعي يمكن الاهتداء من خلاله إلى فهم السلوك الإنساني ومعالجة خلله ورصد انعكاساته الاجتماعية. تبعًا لهذه الأهمية جنح ابن حزم إلى تفسير الأخلاق من حيث أصلها وتركيبها وظل يدعو إلى تعلم "كيفية تركيب الطبائع وتولد الأخلاق من امتزاج عناصرها المحمولة في النفس"[٧٤]. ففكر وقدر ثم حدد أصول الفضائل في أربعة، " عنها تتركب كل فضيلة وهي العدل والفهم والنجدة والجود"[٧٥]، كما حدد أصول الرذائل كلها في أربعة، " عنها تتركب كل رذيلة، (...) وهي الجور والجهل والجبن والشح."[٧٦]

وواصل تأمل الشيم الحميدة حتى رجح عنده أن "الصدق مركب من العدل والنجدة"[٧٧]، وأن " النزاهة في النفس فضيلة تركبت من النجدة والجود وكذلك الصبر"[٧٨]. ثم ذكر مركبات الشيم الذميمة وأثرها في شخصية الفرد، ومثالها الكذب إذ هو "متولد من الجور والجبن والجهل، لأن الجبن يولد مهانة النفس، والكذاب

مهين النفس بعيد عن عزتها المحمودة"[٧٩]. كما بحث عن أصل خلق الحرص فوجده "متولد عن الطمع، والطمع متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة، والرغبة متولدة عن الجور والشح والجهل"[٨٠].

أما الجاحظ فقد سلك منحى مغايرا في موضوع علاقة الأخلاق بالسلوك التواصلي إذ قال: "الحسد أصل كل شر وتركه أصل كل خير"[٨١]. وبين آثاره السلبية على الإنسان وتواصله بالمجتمع قائلاً: "والحسد داء ينهك الجسد ويفسد الود، علاجه عسرٍ وصاحبه ضجِر"[٨٢]. "والحاسد مخذول وموزور، والمحسود محبوب ومنصور، والحاسد مغموم ومهجور، والمحسود مغشي ومزور."[٨٣] كما رجح عنده أن "الغل نتيج الحسد، وهو رضيعه، وغصن من أغصانه وعون من أعوانه، وشعبة من شعبه"[٨٤]. لو نُزع الغل من صدر ابن آدم، مثلما ينزع يوم القيامة، لـ"قرت عينه وطاب أكله، ولو كان غير ذلك لصاروا إلى التنغيص في النظر بالعيون، والاهتمام بالقلوب، ولحدثت العيوب والذنوب"[٨٥].

أما الخلق الثاني الرئيس الذي وصل به الجاحظ كل مصلحة وفضيلة، فهو خلق كتمان السر الذي ينبته خلق الحلم، إذ يقول بشأنه: "لا أعرف في دهري- على كثير عدد أهله- رجلاً واحدًا ممن ينتحل الخاصة، وينسب إلى العلية، ويطلب الرياسة ويخطب السيادة، ويتحلى بالأدب ويديم الثخانة والزماتة والحلم والفخامة، أرضى ضبطه للسانه، وأحمد حياطته لسره. وذلك أنه لا شيء أصعب من مكابدة الطبائع، ومغالبة الأهواء، فإن الدولة لم تزل للهوى على الرأي طول الدهر، والهوى هو الداعية إلى إذاعة السر، وإطلاق اللسان بفضل القول."[٨٦]

أما علاج آفة إذاعة السر فيكون في التزام الحِلْم، " فالحِلم هو الاسم الجامع لكل فضل، وهو سلطان العقل القامع للهوى. فليس قمع الغضب وتسكين قوة الشره، وإسقاط طائر الخرق بأحق من هذا الاسم ولا أولى بهذا الرسم من قمع فرط الرضا وغلب الشهوات والمنع من سوء الفرح والبطر، ومن سوء الجزع والهلع وسرعة الحمد والذم، وسوء الطبع والجشع، وسوء مناهزة الفرصة، وفرط الحرص على الطلبة، وشدة الحنين والرقة، وكثرة الشكوى والأسف، وقرب وقت الرضا من وقت السخط، ووقت السخط من وقت الرضا، ومن اتفاق حركات اللسان والبدن على غير وزن معلوم ولا تقدير موصوف، وفي غير نفع ولا جَدًى."[٨٧]

وكأني بالجاحظ، لما جعل من الغل والحسد أصلي كل عيب ورذيلة، واستشهد بانتزاعهما من الصدور يوم القيامة، يقول إن الإنسان في الحياة الدنيا لا يمكن أن يسلم من هذه المؤثرات النفسية البتة، إلا أن يسكنها بالحلم، أي إن الإنسان مفطور على ذلك، وهذه الرؤية سيعتمها الجاحظ في تشخيص الدوافع النفسية العميقة للسلوك التواصلي. وسأفصل ذلك بعد عرض بعض التوجيهات المنهجية في فهم جزء من سلوك التواصل الناجم عن بعض الأخلاق والقيم.

تشخيص الحالة النفسية وفن توجيه السلوك.

تكمن المشكلة دوما في العيب والرذيلة، لأن حضور الفضيلة يعفي من إثارة هذا الموضوع أصلا، لذلك "فطوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس منها"[٨٨]، إذ العلم بالعيب قبل علم الناس به ينم عن سرعة الإدراك، وبها يسهل العلاج، أما بطء معرفة العيب يعسّر التغيير، إذ إننا "ما رأينا شيئًا فسد فعاد إلى صحته إلا بعد لأْي أي بعد شدة"[٨٩]. فالمعجب بنفسه كمثال يقال له: "ارجع إلى نفسك فإذا ميزت عيوبها فقد داويت عجبك"[٩٠]. فالخطوة الأولى في "طريق التغيير هي أن تدرك الشيء الخاطئ أو السيئ الذي تفعله، ويؤدي ذلك إلى المرحلة الثانية."[٩١]. فحضور الإدراك شرط في تغيير السلوك السيئ. ثم يقتضي بعد ذلك أن يقال للمعجب بنفسه: "لا تُمَيِّل بين نفسك وبين من هو أكثر منها عيوبا فتستسهل الرذائل وتكون مقلدا لأهل الشر وقد ذم تقليد أهل الخير فكيف تقليد أهل الشر؟"[٩٢].

ثم تدعو المعجب إلى تغيير خلقه المفضي إلى الاستخفاف بالناس قائلا له: "ميل بين نفسك وبين من أفضل منك فحينئذ يتلف عجبك وتفيق من هذا الداء القبيح الذي يولد عليك الاستخفاف بالناس."[٩٣]. ويمكن ملاحظة بعض علامات العجب أثناء التواصل، والتي تحيلنا إلى مآربه المستترة من خلال ضحكه وحركاته وكلامه، حيث إنك ترى المعجب" يتوقر عن الضحك في مواضعه، وعن خفة الحركات وعن الكلام إلا فيما لا بد له منه من أمور دنياه"[٩٤]. يقدم ابن حزم

نفسه مثالاً عن إمكان معالجة بعض الأخلاق الذميمة، فلم يزكي نفسه من ابتلائها ببعض الشيم التي عمل على تركها دربة، إذ يقول: "فمنها كلف في الرضاء وإفراط في الغضب، فلم أزل أداوي ذلك حتى وقفت عند ترك إظهار الغضب جملة بالكلام والفعل والتخبط"[٩٥].

انتبه ابن خلدون لذات المعنى مثيرا الجانب النفسي الباطني، إذ إن "المطلوب من استقامة الجوارح إنما هو حصول آثار الاستقامة في النفس عودا بعد بدء، ثم يتضاعف في التكرار حتى تتمكن منها الهداية، وتصدر عنها الاستقامة كلها في جميع أعمالها من غير تكلف"[٩٦].

أما الجاحظ فكأنه يستبعد تغيير طبعي الغل والحسد، لذلك دعا إلى الاحتراز من الحاسد أثناء التواصل قائلا: " إذا أحسست من صديقك بالحسد فأقْلل ما استطعت من مخالطته فإنه أعون الأشياء لك على مسالمته، وحصن سرك منه تسلم من شره وعوائق ضره، وإياك والرغبة في مشاورته، ولا يغرنك خدع ملقه، وبيان ذلقه[*] فإن ذلك من حبائل نفاقه."[٩٧] وتبعًا لغنى هذه التوجيهات التي تلامس واقع التواصل الإنساني، سأنهي باستخلاص المولدات النفسية العميقة للسلوك التواصلي.

٢/٢-الدوافع الرئيسة المحركة للسلوك

يرى الجاحظ أن السر الكامن وراء كل سلوك هو جلب المنافع ودفع المضار بشكل عام، تفاعلا بثنائية دافع الرغبة ورادع الرهبة، وهو تشخيص يكاد يجمع عليه المفكرين سواء كانوا قدماء أم محدثين. غير أن تشخيص ابن حزم كان أكثر عمقا حين اختزل دافعي الرغبة والرهبة، جلبًا للمنافع ودرءا للمضار، في دافع نفسي أوحد أطلق عليه "طرد الهم"، ليؤسس فهمًا خاصًا عن دوافع السلوك يمكن تسميته بالمقاربة النفسية العلاجية.

المقاربة النفسية العلاجية

يقول ابن حزم عن اكتشافه سرًا معرفيًا عظيمًا: "فلما استقر في نفسي هذا العلم الرفيع وانكشف لي هذا السر العجيب وأنار الله تعالى لفكري هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذي هو المطلوب النفيس"[٩٨]. وقبل معرفة الطريق الموصلة إلى طرد الهم، أورد مقدمات أطروحته، إذ انطلق من الاستحسان النفسي ليبين أن كل من في العالم قد يستحسن الفقر والجهل والخمول والشر، لكن في المقابل "ليس في العالم مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ولا يريد طرحه عن نفسه"[٩٩].

فكل الأعمال والعلاقات الاجتماعية يقصد من ورائها الإنسان إلى طرد الهم، وقد يَعْسُر على المرء أحيانا طرد همه لكون ساحة التواصل حبلى بالتناقضات والمكاره التي لا آخر لها، غير أن ابن حزم يقترح طريقا فريدا لطرد الهم في قوله: " ووجدت العامل للآخرة إن امتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم، بل يُسر، إذ رجاؤه في عاقبة ما ينال منه (...) ووجدته إن عاقه عما هو بسبيله عائق لم يهتم، إذ ليس مؤاخذا بذلك، فهو غير مُؤْثر فيما يطلب. ووجدته أن قصد بالأذى سُرّ، وإن تعب فيما سلك فيه سر، فهو في سرور متصل أبدا وغيره بخلاف ذلك. فاعلم أنه مطلوب واحد هو طرد الهم، وليس إليه إلا طريق واحد، وهو العمل لله تعالى"[١٠٠].

وفي موضع آخر يربط طرد الهم بترك المبالاة بكلام الناس قائلا:" باب عظيم من أبواب العقل والراحة وهو طرح المبالاة بكلام الناس، واستعمال المبالاة في كلام الخالق عز وجل، بل هذا العقل كله والراحة كلها"[١٠١]. ثم يسترسل عارضا أبواب طرد الهم، مسائلا النفس التي تتطلع إلى معرفة ما ستر عنها أو إلى التي تحب المدح وبقاء الذكر، فبعد حسمه في أن هذين الأمرين "لا يكاد يسلم منهما إلا ساقط الهمة جدا" يضيف بحثا عن التوازن:" فإن اهتم بكل ذلك فهو مجنون تام الجنون عديم عقل البتة. وإن لم يهتم لذلك فهل هذا الذي اختفى عنه إلا كسائر ما غاب عنه سواء بسواء ولا فرق؟ ثم ليزد احتجاجا على هواه فليقل بلسان عقله لنفسه: يا نفس أرأيت لو لم تعلمي أن هاهنا شيئا أخفي عنك أكنت تطلعين إلى معرفة ذلك؟ فلا بد من لا. فليقل لنفسه: فكوني كما كنت تكونين لو لم تعلمي بأن هاهنا شيئا ستر عنك، فتربحي الراحة وطرد الهم وألم القلق وقبح صفة الشره"[١٠٢]. وإذا كانت تبدو مقاربة ابن حزم شيئا ما مثالية وتجنح إلى التعالي عن إكراهات النفس والواقع، فإن الجاحظ يقترح مقاربة تستمد مفرداتها من بواعث النفس، ومن إكراهات اليومي الرتيب، دون إقصاء المرتكزات المعيارية.

المقاربة الاجتماعية الواقعية:

يبدأ الجاحظ بحثه عن مولدات السلوك التواصلي بالبديهية التي لا خلاف حولها، والمتمثلة في سعي الناس إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، ذلك " أن الله جل ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع (اجتلابها)، ودفع المضار، وبُغْض ما كان بخلاف ذلك، هذا فيهم طبع مركب، وجبلة مفطورة، لا خلاف بين الخلق فيه، موجود في الإنس والحيوان، لم يدَّع غيره مُدَّع في الأولين والآخرين."[١٠٣]

لا يمكن لابن حزم نفي ما أثبته الجاحظ، إلا أن مقاربته رامت تثبيت التميز الإنساني والترفع على المشترك الحيواني، فانطلق من فكرة طرد الهم ليقترح فكرة التسامي عن المنطق الأرضي ضيق الأفق. كما لم يغب عن الجاحظ البعد المعياري والعلاجي، إلا أن مرتكزاته العلاجية تبدو بأنها تتوسل السلطة والقهر، وتتأرجح بين الترغيب والترهيب، ذلك لأن الناس "لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي، وأن الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم."[١٠٤]. فالجاحظ يثير هنا عنصر التواصل، إلى جانب التعاطف والامتثال لأمر القائد، مؤكدًا على ثلاثية التأديب /الأمر والنهي /الترغيب والترهيب في تدبير مختلف العلاقات.

فالجاحظ هنا يوظف قاعدة قياس الغائب على الشاهد ليخلص إلى إمكان إسقاط منهج تعامل الرب بعبده على تعامل الإنسان بشريكه. يضيف مؤكدًا هذا الأمر:" فدعاهم بالترغيب إلى جنته، وجعلها عوضا مما تركوا في جنب طاعته، وزجرهم بالترهيب بالنار عن معصيته، وخوفهم بعقابها على ترك أمره، ولو تركهم جل ثناؤه والطباع الأول جَرَوا على سنن الفطرة، وعادة الشيمة"[١٠٥]. رغم واقعية هذا الإسقاط إلا أنه يواجه صعوبة في التسليم له إذ أن الله "يعبد لأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة."[١٠٦]

غير أن الجاحظ ظل متمسكًا بموقفه من دافعية طاعة الإنسان لربه، وعمل على إسقاطها في فضاء العلاقات الإنسانية ليقول:" فالرغبة والرهبة أصلا كل تدبير وعليهما مدار كل سياسة، عظمت أو صغرت."[١٠٧]

ثم انتقد من أهمل هذه الحقيقة قائلاً:" فأعجز الناس رأيا وأخطأهم تدبيرا وأجهلهم بموارد الأمور ومصادرها، من أمل أو ظن أو رجا أن أحدا من الخلق، فوقه أو دونه أو من نظرائه، يصلح له ضميره، أو يصح له بخلاف ما دبر الله عليه فيما بينه وبينهم."[١٠٨]. تبدو مقاربة الجاحظ للموضوع عملية وواقعية، غير أنها قد لا تستجيب لمطلب طرد الهم الذي جعله ابن حزم قطب الرحى في تفسير دافعية السلوك التواصلي. لذلك يظهر أن لمقاربة ابن حزم في هذا الصدد، بتجاوزها إكراهات الواقع، تمتلك مقومات استشراف المستقبل، حيث يَعُم الإدراك بأن الإكراه ترغيبًا أو ترهيبًا لن يجلب نفعًا ولن يدفع ضرًا إذا بقي الهم مستقرا في النفس ولم يُطرد. وقد لا يدل اختلاف ابن حزم والجاحظ، إثر تفسير دوافع السلوك التواصلي، على تناقض يستحيل معه التوفيق بينهما، إذ يمكن تشكيل هذا الاختلاف بصورة يتكامل فيها الآني بالمستقبلي، والواقعي بالمثالي، والطبيعي بالثقافي.

خَاتِمَةٌ

عرف تاريخ الإسلام نظرية تواصل محكمة، ذلك لأنها تجمع بين الجانب التقني الإجرائي والجانب النفسي الاجتماعي، وتمزج بين المعطى القيمي والمكتسب الثقافي. وهي مندمجة أيضًا بالنظر إلى زاوية التخاطب، وباعتبار تنوع أدوات التواصل، لأنها تنطلق من الرسالة ولا تحتفي بالمرسل أو المستقبل، ولأنها تشرك الكلمة بالصورة والخط بالإشارة والحركة بالإيماءة، كل في فضاء يتفاعل ولا يستغني جزء منه عن الآخر، فضلاً عن ذلك فهي مصدر إلهام لاستنتاجات عملية، أهمها:

- تركيزها على الرسالة يضمر الرغبة في الإقناع والوصول إلى العمق، بخلاف الانطلاق من المرسل الذي يحيل إلى التحكم والإرغام، وهذا ما يؤهلها إلى تعزيز النموذج الدائري التفاعلي الذي يدعو له منظرو التواصل الجديد، بعد ظهور بوادر فشل النموذج الخطي التحكمي.
- يدل تصدير الرسالة وتواري ثنائية المرسل والمستقبل، من زاوية قيمية وحضارية، على احترام الثقافات الخصوصيات وتجاوز ثنائيات: السامي والوضيع، المتبوع والتابع، المركز والهامش.
- نظرية تحتل فيها الإشارة والصورة حيزا واسعا، تثبت أن الثقافة العربية الإسلامية ليست ثقافة سمع وشعر وكلمات فحسب، وإنها هي ثقافة تعنى بالأبعاد البصرية والرمزية والأيقونية.
- إن إثارتها للجوانب النفسية والاجتماعية، وكشفها لطبائع النفس وثوابت القيم المولدة للسلوك، يساعد مجتمع التواصل بصياغة علاقات متوازنة، ويمنحه القدرة على فهم ومعالجة المشكلات التواصلية بين الشركاء والفرقاء.
- تتيح هذه النظرية إمكانية فتح نقاش معرفي أكاديمي بخصوص إعادة كتابة تاريخ نظريات الاتصال، وتدقيق وتطوير المعرفة الإنسانية المعاصرة في مجال التواصل، وإعادة بناء مناهج تدريس التواصل للناشئة.

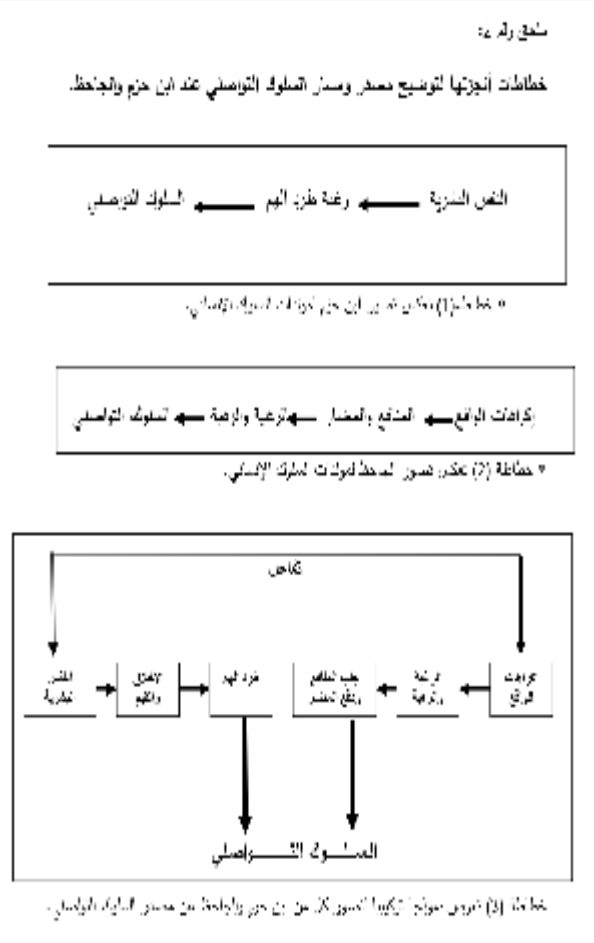
الملاحق

ملحق رقم 1:

*خطاطة توضيحية لمسار التواصل الدائري عند ابن حزم.

الأشياء الموجودة	بواسطة عند من استبانها (المرسل والمستقبل معا)	الإرسال	
وجود الرسالة	⇒ انتقال الشكل والمضمون إلى النفس	⇒ إيقاع الكلمات: اللسان، الحلق... + الهواء	إيقاع إشارات: - مرافقة للفظ - نيابة عن اللفظ - إشارات الأعضاء

* خطاطة(2) تلخص النموذج الدائري للتواصل.



الإحالات المرجعية:

(١) لم أعثر إلا على كتاب واحد في دراسة تراث التواصل ومقارنته بنظريات التواصل المعاصرة، وهو **لصالح خليل أبو اصبع، عنوانه: نصوص تراثية في ضوء علم الاتصال المعاصر، أرام للدراسات والنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٠،** وأشار فيه الكاتب إلى إمكانية الاستناد إلى النصوص التراثية التي استخرجها، ومعظمها للجاحظ، في صياغة نظرية عربية-إسلامية للتواصل، ووفق في كتابه عندما أصل لمختلف مباحث علم التواصل المعاصر في الكتابات التراثية العربية، رغم جنوحه إلى بعض الإسقاطات والمفاهيم المجانبة للصواب سيأتي ذكرها في هذه الدراسة، إلا أنه ظل بعيدًا عن صياغة أصيلة لنظرية التواصل العربية-الإسلامية. بالإضافة إلى أنه رصد بعض المراجع العربية التي حاولت أن تؤصل للاتصال والإعلام، ومثال ذلك كتاب " نحو بلاغة جديدة " لعبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف. والملاحظ أن أغلب ما ذكره من مراجع حاول أن يدخل حقل الاتصال عن طريق مفاهيم مثل الدعوة أو البلاغة. لكن ما كتب بعدها ولم يطلع عليه أبو إصبع (لأنه ألف كتابه سنة ٢٠٠٠) كان غاية في الأهمية، وهي كتابات انتقلت من التأصيل إلى النقد ومن التناول الجزئي الإجرائي إلى المقاربة الفلسفية ذات البعد الإشكالي، وأذكر على سبيل المثال: **"النظرية النقدية في بحوث الاتصال" لعواطف عبد الرحمن، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٢.** و**"دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز" لعبد الرحمن عزي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٣.**
كما عرض (أبو اصبع) لائحة مهمة من المصادر عن نظرية الاتصال في التراث (انظر ص:٦٣-٦٧) وذكر من ضمنها بعض كتب ابن حزم كالتقريب لحد المنطق إلا أنه لم يعتمد عليه في شيء، على الرغم من أنني أجعل من هذا الكتاب مصدرًا أساسًا لهذه الدراسة. وقال أبو بأن بحثه يمثل مقدمة مهمة للبحث في تراث التواصل إذ قال:" إن دراسة الاتصال في التراث العربي دراسة علمية ستسهل على الباحثين أمر الحديث عن نظرية عربية للاتصال، أو نظرية إسلامية للاتصال. وهذا أمر أرى فيه أنه مسئولية علمية إنسانية، وواجب قومي أيضًا تقع مسئوليته على عاتق الباحثين العرب." راجع نفس الكتاب ص: ١٤. آمل أن تكون دراستي هذه إسهامًا في هذا الواجب القومي والإنساني.
ويأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية في إثارة التراث المتصل بقضايا التواصل كتاب للأستاذ ميلودي العزوزي، ألفه في موضوع الاتصال المؤسساتي، إلا أنه وجد نفسه ملزما، أمام التأصيل الغربي للتواصل بمنطق أرسطو في البلاغة، بالحديث عن نموذج التواصل عند العرب والمسلمين مستندا إلى كلام ابن الأثير الكاتب عن البلاغة. وإذا كان يحمد له إثباته أصالة النموذج العربي الإسلامي، إذ كان البدوي أو الحضري "يأتي بالسحر الحلال إن قال شعرا أو تكلم نثرا دون أن يكون له علم بما حصره حكماء اليونان"، فإنه لم يصل إلى أن النموذج العربي الإسلامي له مفرداته ومقوماته وفلسفته الخاصة.
انظر: **ميلودي العزوزي، الاتصال المؤسساتي: أساسياته- تطبيقاته – إدارته، ط١، مطبعة دار النجاح، الدار البيضاء، ٢٠٠٧، ص: ٦٧.** ومن الكتابات المهمة التي تناولت نظريات الاتصال بمقاربة معيارية أخلاقية، وإن لم تدرس التراث، كتاب **لبسيوني إبراهيم حمادة** الذي قال: "إن نظرية الاتصال هي انعكاس طبيعي للفلسفة الاجتماعية والسياسية السائدة في المجتمع، فهناك تلازم طبيعي بينهما".
انظر كتابه: **دور وسائل الاتصال في صنع القرارات في الوطن العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣، ص: ١٧١.** وهو كتاب يؤرخ أيضًا للكتابات العربية المعاصرة والقرارات الدولية الناقدة لنظرية الاتصال الأحادية السائدة.

(٢) عبد الرحمان عزي، **دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي ٢٨، دجنبر ٢٠٠٣، ص: ٨.

(٣) لم أجد -حسب بحثي وعلمي- أحدًا من الباحثين انتبه إلى التمهيد الموجز الذي قدم به ابن حزم كتابه التقريب لحد المنطق، سوى الدكتور طه عبد الرحمان الذي قرأه قراءة تتلاءم مع منهجيه البحثية في علم المنطق، إلا أن ظاهر كلام ابن حزم في تمهيده المذكور يدل على أنه كان بصدد الحديث عن قواعد تواصلية مهد بها لشروحه كتب المنطق، إذ حاول أن يقرب معانيها من الجميع بالألفاظ العامية والقواعد الفقهية. **إلا أن الدكتور طه عبد الرحمان وظف هذا التمهيد في منهجيته المنطقية فاستخلص من المراتب الأربعة للبيان عند ابن حزم، دون أن يورد للقارئ متن كلام ابن حزم في الموضوع**، أن البيان بيان الوجود، وبيان العقل، وبيان الصوت، وبيان الإشارة. انظر: طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥، ص:٣٣٣.

(٤) المنهج المقارن له نزعة طبيعية توائم تفكيرنا، إذ لا يعدو أن يكون "حركة تلقائية تدفعنا إلى مقارنة ما ندركه". انظر المرجع السابق:
Madleine GRAWITS,Méthodes des sciences sociales,ed.4,Précis dalloz, Paris, 1979,p.430.

(٥) يذهب ذ. صالح أبو أصبع في دراسته المذكورة آنفا إلى أن مفهوم التواصل المعاصر كان يطلق عليه مسمى البيان. وهذا ما ستؤكده هذه الدراسة.

(٦) ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ الفقهية والأمثلة الفقهية**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط١، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٣، ص: ١٢.

(٧) ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، م.س، ص: ١٠.

(٨) الجاحظ أبو عثمان، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج.٣، دار الجيل، بيروت،١٩٨٨، ص:١٣١-١٣٢.

(٩) انظر الجاحظ أبو عثمان، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج١، دار الجيل، بيروت، ١٩٤٨، ص،٧٥.

(١٠) إليزابيث تيرني، **فن تفعيل مهارات الاتصال**، مركز التعريب والبرمجة ASC، الدار العربية للعلوم، بيروت، ١٩٩٨، ص: ١٥.

(11) Jean - Claude Abric, phycologie de la communication: Théories et méthodes, Armand colin, Masson, paris, 1996, p :8.

* - من الواضح أن الكاتب يقصد الرسالة.

(١٢) محمد فكري الجزار، **القيم.. والنظرية الأدبية**، مجلة الأدب الإسلامي، ع١٣، المغرب، ١٩٩٦، ص: ٥٧.

(13) Michel fustier, Exercices pratiques de la communication, ed. d'organisation, paris, 2000 p :11

(١٤) إليزابيث تيرني، م س. ص ١٥-١٦.

(١٥) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت (دون سنة) ص: ٨٣.

* - الإنجليز يتمثلون هذه الرؤية في ثقافتهم اليومية: "فهم يقولون ما يقصدونه مباشرة"، انظر التواصل الفعال، سلسلة الإدارة المثلى، مكتبة لبنان، ٢٠٠١، ص: ٨.

(١٦) التقريب لحد المنطق، م س، ص: ١٠-١١.

(١٧) **سلسلة الإدارة المثلى، التواصل الفعال**، مكتبة لبنان، ناشرون، ط ١، لبنان، ٢٠٠١، ص: ٧.

(١٨) **البيان والتبيين**، م.س، ج١، ص: ٨٦.

(١٩) المرجع السابق، ص: ٧٥.

(٢٠) **البيان والتبيين**، م.س، ج١، ص: ٨٦.

(٢١) **الحيوان**، ج١، م.س، ص: ٤٥.

(٢٢) **الحيوان**، ج١، م.س، ص: ٤٧-٤٨

*- انظر تعريف اللفظ عند ابن حزم في كتابه الإحكام: " هو كل ما حرك به اللسان... وحده على الحقيقة أنه هواء مندفع من الشفتين والأضراس والحنك والرئة على تأليف محدود. وهذا هو الكلام نفسه" راجع: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، نسخة قدم لها إحسان عباس وعرضت على تحقيق أحمد محمد شاكر، ط١، ج١(١-٤) منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠، ص:٤٦.

(٢٣) **التقريب لحد المنطق**، م.س. ص: ١١.

(٢٤) **البيان والتبيين**، ج ١، م.س، ص: ٧٩.

(٢٥) المصدر السابق، ص: ١٣٦.

(٢٦) **رسائل الجاحظ**، (رسالة المعلمين)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج٢ (مجلد٣-٤)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ص: ٣٩.

(٢٧) الجاحظ أبو عثمان، **البخلاء**، تحقيق فوزي عطواني، دار صعب، بيروت، ١٩٦٩، ص: ١٠.

(٢٨) إليزابيث تيرني، م.س، ص: ١٦-١٧.

(٢٩) Jean Claude Abric, ibid, p :8

(٣٠) **التقريب**، م.س، ص: ١١.

(٣١) **الحيوان**، ج١، م.س، ص: ٨٥.

*- يتحدث الجاحظ عن العقد ويعني الحساب والأرقام، لكنه لا يمنعه ذلك نظريا من أن يماثله بالخطوط إذ " ليس بين الرقوم والخطوط فرق (...) وكلها خطوط، وكلها كتاب، أو في معنى الخط والكتاب". انظر: **الحيوان**، ج١، م.س، ص: ٧٠. وهنا يخلط بعض الباحثين بين العقد الذي يعني الحساب والرقوم، وبين الإشارة التي يقصدون منها العلامات والهيئة والحركات الجسدية دون عرض برهان على ذلك. راجع هذا الخلط في: **نصوص تراثية في ضوء علم الاتصال المعاصر**، م.س، ص: ٨١ – ١٠١.

(٣٢) **الحيوان**، ج١، م.س، ص: ٦٩.

(٣٣) نفسه، ص: ٧٠.

(٣٤) ابن حزم، **رسائل ابن حزم، (طوق الحمامة)**، تحقيق إحسان عباس، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص: ١٣٨.

(٣٥) **رسائل ابن حزم**، (الطوق)، ج١، م.س، ص:١٣٩.

(٣٦) أحمد حدادي وعبد العزيز فارح، **قواعد تحقيق النصوص والخط وهندسته**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم ٨٥، وجدة، ٢٠٠٤، ص: ٥.

(٣٧) **رسائل ابن حزم**، ج١، م.س، ص: ١٢٦.

*- يميل صاحب النظام التمثيلي البصري إلى إدراك الأشياء بالمشاهدة فتراه يوظف بكلمات مثل: أتصور، أرى، انظر...، وهناك النظام التمثيلي السمعي الذي يميل صاحبه إلى الإدراك من طريق السمع، فتسمعه يردد كلمات مثل اسمع، أقول، أتحدث، وهناك النظام التمثيلي الحسي الذي يوظف صاحبه المفردات الدالة على الحس والشعور والانفعال. والمهم هو أن تؤخذ في الاعتبار هذه الأنظمة عند انطلاق الرسالة. راجع تفاصيل أوفى عن الأنظمة التمثيلية أو أنماط الشخصية في كتاب إبراهيم الفقي، البرمجة اللغوية العصبية وفن الاتصال اللامحدود، م.س، ص:٨٧ وما بعدها. أو في كتاب هاري ميلز، فن الإقناع، م.س، ص: ٨٥ وما بعدها.

(٣٨) **الحيوان**، ج١، م.س، ص: ٤٥.

(٣٩) المرجع السابق، ج٢، ص: ٣٤١.

(٤٠) التقريب لحد المنطق...، م.س، ص: ١١.

*- لم يتجاوز الفراهيدي التعبير اللفظي عند تحديده البيان، لكن الجاحظ بعد ذلك أدرج في مفهوم البيان عنصر الإشارة والرمز، وقد حذا حذوه ابن حزم. يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت.١٧٥هـ) عن المفهوم الشفهي

للبيان الذي أرساه في كتابه العين:" والبيّن من الرجال: الفصيح. وقال بعضهم رجل بيّن وجهير إذا كان بَيِّنٌ المنطق وجهير المنطق" راجع: **الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ج٧، سلسلة المعاجم والفهارس، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٥، ص: ٣٨.**

**- موق العين: مؤخره ومقدمها... وموق العين طرفها الذي يلي الأنف. راجع:

ابن منظور، لسان العرب، المجلد ١، دار الفكر، بيروت، (بدون سنة)، ص: ٣٣٦-٣٣٧.

(٤١) **رسائل ابن حزم**، ج١، م.س، ص:١٣٦-١٣٧.

(٤٢) عبد السلام بنعبد العالي، **ثقافة الأذن وثقافة العين**، ط١، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص: ٧٨.

(٤٣) شاكر عبد الحميد، **عصر الصورة: السلبيات والإيجابيات**، سلسلة كتاب عالم المعرفة، ع٣١١، المجلس الوطني والثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٥، م.س، ص: ٣٦.

(44) Cathrine Cudicio, Comprendre la P.N.L: La programmation neurolinguistique, ed. d'Organisation, Paris, 2005, p :15.

(45) Cathrine Cudicio, Communiquer autrement,ed. EYROLLES, Paris, 2005, p :10.

(٤٦) **البيان والتبيين**، ج١، م.س، ص: ٧٨.

(٤٧) المرجع السابق، ص:٧٩.

(48) Michel Josien, Techniques de communication interpersonnelle, ed. d'Organisation, Paris, 2002, p :35.

(٤٩) **رسائل الجاحظ**، (رسالة في النساء)، المجلد (٣-٤)، م.س، ص:١٤٣.

(٥٠) **رسائل ابن حزم**، (رسالة الطوق)، ج١، م.س، ص: ٩٩.

(٥١) **رسائل ابن حزم**، (رسالة مداواة النفوس)، ج١، ص: ٣٧٥.

(٥٢) الجاحظ أبو عثمان، **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق ونشر دار البحار ودار الفكر، بيروت، ١٩٥٥، ص:١٤٥.

(٥٣) نفسه.

(٥٤) **التاج في أخلاق الملوك**، م. س، ص: ٥٨.

(٥٥) نفسه، ص: ٥٨-٥٩.

(٥٦) **البيان والتبيين**، ج١، م.س، ص: ٨١.

(٥٧) **البيان والتبيين**، ج١، م.س، ص: ٧٧.

(٥٨) **رسائل الجاحظ**، (رسالة الحاسد والمحسود) ج٢، م.س، ص: ١٨-١٩.

*- أقرب المعنى هو اللواء(الراية)، والسياق يدل أن القصد من "تلوي على جبل" هو أن تحمل راية فوق جبل. ويقال بعثوا بالسِّواء واللِّواء أي بعثوا يستغيثون.

(٥٩) **الحيوان**، ج١، م.س، ص: ٤٨.

(٦٠) ابن حزم الأندلسي، **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، تحقيق صلاح الدين القاسمي، ط٣، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٨، ص:٥٣.

(٦١) جابر عصفور، **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، المركز الثقافي العربي، ط٣، بيروت، ١٩٩٢، ص: ٢٥٧.

(٦٢) جابر عصفور، م.س، ص: ٢٦٠.

63 Jean Claude Abric, ibid, p : 9

64 Yves Winkin, la nouvelle communication, ed. du seuil, Paris, 1981, p : 7.

(٦٥) رولان بارث، **المغامرة السيميولوجية**، ترجمة عبد الرحيم حزل، ط١، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ١٩٩٣، ص:٢٥.

(٦٦) **التقريب لحد المنطق**، م. س، ص: ١١-١٢.

(٦٧) **التقريب لحد المنطق**..، م.س، ص: ١٢.

(٦٨) **البرمجة اللغوية العصبية وفن الاتصال اللامحدود**، م.س، ص: ٣٧.

(٦٩) **رسائل ابن حزم**، (رسالة مداواة النفوس)، ج١، م.س، ص:٣٤٣.

(٧٠) **رسائل الجاحظ**، ج١، م.س، ص:٩٧.

*- كأنه أسس للنظرية المعاصرة القائلة بأن اللاوعي هو المسؤول عن السلوك، لذلك تبني الإعلانات التجارية خطابها التواصلي على الخيال والوهم أكثر مما تؤسسه على منطق العقل.

(٧١) ابن سينا أبو علي، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، ط٣، سلسلة ذخائر العرب٢٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص: ٤٣٦-٤٣٧.

(٧٢) ابن خلدون عبد الرحمان، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق محمد مطيع الحافظ، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٦، ص:٣٧.

(٧٣) **رسائل الجاحظ**، ج١، م.س، ص: ٩٧.

(٧٤) **رسائل ابن حزم**، (رسالة مداواة النفوس)، ج١، م.س، ص: ٣٩١.

(٧٥) المصدر السابق، ص: ٣٧٩.

(٧٦) المصدر السابق.

(٧٧) المصدر السابق، ص: ٣٨١.

(٧٨) المصدر السابق، ص: ٣٨٠.

(٧٩) المصدر السابق، ص: ٣٨١.

(٨٠) المصدر السابق، ص: ٣٨٠.

(٨١) **رسائل الجاحظ**، ج١ (مجلد٣-٤)، م.س، ص: ٢٢.

(٨٢) المصدر السابق، ص: ٣-٤.

(٨٣) **رسائل الجاحظ**، ج١ (مجلد٣-٤)، م.س، ص: ٥-٦.

(٨٤) المصدر السابق، ص: ٢١.

(٨٥) المصدر السابق، ص: ٢٢.

(٨٦) **رسائل الجاحظ**، (كتمان السر)، ج١(١-٢)، م.س، ص: ١٤١.

(٨٧) نفسه، ص: ١٤٣.

(٨٨) **رسائل ابن حزم**، (رسالة مداواة النفوس)، ج١، م.س ، ص: ٣٤٧.

(٨٩) نفسه، ص: ٣٤٩.

(٩٠) نفسه، ص:٣٨٧.

(٩١) **البرمجة اللغوية العصبية وفن الاتصال اللامحدود**، م.س، ص: ٤٣.

(٩٢) **رسائل ابن حزم**، (رسالة مداواة النفوس)، ج١، م.س ، ص: ٣٨٧.

(٩٣) نفسه، ص: ٣٨٧.

(٩٤) **رسائل ابن حزم**، (رسالة مداواة النفوس)، ج١، م.س، ص:٣٩٥.

(٩٥) المصدر السابق، ص: ٣٥٤.

(٩٦) **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، م.س، ص: ٤٠.

*- الذلق: فصاحة اللسان.

(٩٧) **رسائل الجاحظ**، (رسالة الحاسد والمحسود)، م.س، ص: ١٦.

(٩٨) ابن حزم، **كتاب الأخلاق والسير**، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، مجموعة الروائع الإنسية، الأونسكو، بيروت، ١٩٦١، ص: ١٤.

(٩٩) **رسائل ابن حزم**، (رسالة مداواة النفوس)، م.س، ص: ٣٣٧.

(١٠٠) **رسائل ابن حزم**، (رسالة مداواة النفوس)، م.س، ص: ٣٣٨.

(١٠١) ابن حزم، **كتاب الأخلاق والسير**، م.س، ص: ١٧.

(١٠٢) نفسه، ص: ٨٥.

(١٠٣) **رسائل الجاحظ**، (رسالة المعاش والمعاد)، م.س، ص: ١٠٢.

(١٠٤) نفسه، ص: ١٠٤.

(١٠٥) نفسه.

(١٠٦) **التنبيهات والإشارات**، القسم ٤، م.س، ص: ٦٨-٦٩.

(١٠٧) **رسائل الجاحظ**، (رسالة المعاش والمعاد)، م.س، ص: ١٠٥.

(١٠٨) **رسائل الجاحظ**، (رسالة المعاش والمعاد)، م.س، ص: ١٠٥.