

التلقي العربي وتمثل التحليل النقدي للخطاب لسانيا

أ.د. علي عبد الوهاب الوردي

الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية/ قسم اللغة العربية

dr.ali.alwardi83@gmail.com

مستخلص البحث:

ملامح التفكير والتحليل النقدي للخطاب ولاسيما الخطاب المهيمن في التراث العربي بدأت مبكرا ومنذ القرن الأول الهجري بمحاولات المعتزلة وغيرهم من الفرق الاسلامية تقديم قراءات وآراء معارضة اتجاه المسائل العقائدية بمنحى كلامي وسياقات خاصة تفكك الايديولوجيا السائدة وما لبثت هذه الجذوة ان انطفأت بفعل التشدد ودخول البلاد العربية والاسلامية عصور الانغلاق الحضاري والتخلف ثم بدأت تظهر مجددا بفعل التنوير والحداثة لكن الباحثين العرب لم يستطيعوا تقديم أنموذج متفرد أو خاص بالتحليل النقدي للخطاب على الرغم من التجربة النقدية الفكرية الطويلة وأساسها التراثي فكانت معظم التجارب والبحوث العربية مستندة الى المقاربات الغربية بل إن بعضها كان تلفيقا من هذه المقاربات ومن دون أن يشير إلى أسباب أخذه جانبا أو ركنا معيناً من كل نظرية أو مقارنة من دون سائر عناصر تلك المقاربة، واللافت أن مقارنة فيركلف كانت الأكثر توظيفا في هذه الكتابات ربما لمنحائها الاجتماعي وربطها الممارسات الاجتماعية بالخطابية والنصية على الرغم من أهمية المقاربات الأخرى ولاسيما مقارنة فوداك القائمة على التسييق وتوظيف التناس في بناء هيكل النصوص المهيمنة، ومقاربة فان دايك الإدراكية – الاجتماعية والمرتبطة أيضا بدراساته النصية والدلالية ؛ لذا نرى ضرورة عدم الاقتصار على مقارنة واحدة في تحليل النصوص المهيمنة بل اختيار الأنسب منها لكل خطاب ولاسيما إن الخطاب السياسي العربي وكذلك الخطابات الإعلامية لها عناصرها المتميزة والمختلفة وسياقاتها المتباينة عن سائر الخطابات الأخرى، وقد انصب جهدا في البحث على إبراز جوانب تلقي النظرية النقدية في تحليل الخطاب المهيمن (خطاب السلطة) وتمثالاتها في الدراسات العربية أما تقديم مقارنة مقترحة لتحليل الخطابات المهيمنة فمما نوصي به عبر دراسة مستقلة تخضع خطابا أو خطابات سياسية محددة بزمان وشخصيات بغية تحليلها نقديا على وفق أنموذج يكون الأقرب لروح النص المدروس مع التأكيد على أهمية عناصر مقاربتنا فوداك وفان دايك في ذلك التحليل .

الكلمات المفتاحية : التمثيل، التنوير، النقد، تحليل الخطاب، اللسانيات ، الممارسة الاجتماعية.

المقدمة

انشغلت كثير من الدراسات العربية التي بحثت مفهوم التحليل النقدي للخطاب أو اللسانيات النقدية بالإطار النظري، وبحث أهم المقاربات الغربية في التحليل الناقد للخطاب مما دعاني للوقوف على أهم المحاولات العربية في مضمار تمثيل النظرية بعد أن وضعت هذه الدراسات والمحاولات نماذج من الخطابات العربية ولاسيما السياسية تحت مشروط التحليل النقدي؛ ولا بد لي من استعراض الأسس التي انطلقت منها المحاولات العربية في السنوات الأخيرة في تقديمها مفاهيم التحليل النقدي للخطاب قبا استعراض بعضها وبيان خصائص هذه الدراسات ، وبذلك سينقسم البحث إلى محاور، هي :

1. ملامح التحليل النقدي للخطاب في الفكر العربي قديما

نستطيع أن نؤرخ لبوادر وملامح التحليل النقدي للخطاب في التقاليد الفكرية العربية بمستويات متعددة بتعدد مشارب الفكر وتنوع المعارف بما فيها من مدارس ومناويل ونماذج انبنت عليها تشكلات الوعي داخل هذه التخصصات المعرفية المختلفة؛ ولو شئنا البدء بالحديث عنها على نحو مختصر فيمكن أن نشير إلى أنَّ الأولى منها تمثلت بمحاولات شيوخ اللغة النحو ممن تصدى لتحليل وردَّ بعض المقولات والممارسات النحوية التي بدأت تستقر ولاسيما في المنهج البصري أو المدرسة البصرية في النحو بوصفها الأسبق في الظهور، ولا يعيننا الآن الخوض في تفاصيل وخصائص المنهج البصري وشيوخه المؤسسين واللاحقين كالخليل بن أحمد (ت170هـ) وسيبويه (ت180هـ) وتلاميذهما فهو مما يخرجنا عن جوهر البحث لكن أشير إلى أنَّ ملامح التحليل النقدي للخطاب النحوي برزت في منهجية النحو الكوفي التي بنيت على أرضية جاهزة من حيث لغات القبائل والأعراب التي اعتمدها البصريون في وضع قواعدهم والنحو البصري كما تلقوه عن الشيوخ ولاسيما الخليل ويونس بن حبيب (ت189هـ) وكما وجدوه في كتاب سيبويه الذي يقال: إنَّ الفراء (ت207هـ) كان ينام وكتاب سيبويه تحت وسادته⁽ⁱ⁾؛ وهذا المنهج البصري النحوي المتكامل كان جاهزا للممارسة النقدية من لدن الكوفيين؛ فمن حيث الخصائص العامة للمدرسة الكوفية أنَّ المادة اللغوية التي اعتمدها الكوفيون كانت مؤلفة من لغات الأعراب والقبائل نفسها التي اعتمدها البصريون فضلا عن لغات القبائل الأخرى التي كانت تسكن في جوار الكوفة كتميم وأسد ونزار ومن جاور بغداد من أعراب الحطمية الذين غلط البصريون لغتهم واتهموا الكسائي (ت189هـ) بأنَّه أفسد النحو بسببها؛ فقد وثق بهم وأخذ عنهم، وما جمعه الكسائي عند خروجه إلى بوادي نجد وتهامة والحجاز مما لم يكن قد سُمع بعضه من لدن البصريين، ويجب أن نشير في سياق ذلك إلى أن أخذهم باللهجات التي أبهاها البصريون لا يعني أنَّهم كانوا يترخصون ويستسهلون قبول مستويات الأداء اللهجي واللغوي المختلفة لكنَّهم وثقوا بأولئك المتكلمين ورأوا لغاتهم تمثل فصيحاً من اللغات لا يصح إغفالها وبخاصة بعدما رأوها متمثلة في القراءات القرآنية السبعة وغيرها من القراءات التي كانوا يعتقدون بها اعتدادا كبيرا ويرونها مصدرا مهما من مصادر اللغة⁽ⁱⁱ⁾، والشعر العربي الذي احتج به البصريون من شعر الطبقات الثلاث الأولى وهم الجاهليون والمخضرمون والإسلاميون ومن عاصرهم من الشعراء ممن يحضرون مجالس الخلفاء والوزراء والولاة، مع الاحتجاج بالقراءات

القرآنية مطلقاً متواترها وشاذها؛ لأن ذلك داخل في منهجهم المبني على التوسع في الرواية والأخذ بمعظم ما ورد في اللغة⁽ⁱⁱⁱ⁾؛ وكان لهم - أعني الكوفيين - اهتمام خاص وعناية فائقة بالشواهد والنوادر؛ فقد كان من بين تلاميذ وأصحاب الكسائي والفراء (ت207هـ) وثلعب (ت291هـ) حفظة لهذه الشواهد كعلي بن المبارك الأحمر (ت194هـ) الذي قيل: إنه كان يحفظ 40 ألف شاهد في النحو^(iv)، وكأبي بكر بن الأنباري (ت328هـ) الذي قيل: إنه كان يحفظ 300 ألف بيت شاهد في القرآن الكريم^(v)؛ واهتمامهم الكبير بحفظ الشواهد يتسق وينسجم مع عنايتهم بالتتبع اللغوي ويتفق مع ما يتطلبه منهجهم في دراسة اللغة. وهذا المنهج مثل فيما أرى نقداً للمنهج البصري في تعقيد النحو والضوابط التي وضعها لقبول القراءات القرآنية، وبناء القواعد عليها أو ترجيح ما رجّحه منها فضلاً عن منهجهم في الرواية والاستشهاد بالشواهد الشعرية والنثرية ومنها تخطئة البصريين بعض القراءات القرآنية وإخضاعهم إياها لأصولهم وأقيستهم؛ فما وافق أصولهم وقواعدهم ولو بالتأويل قبلوه، وما لم يتفق معها رفضوا الاحتجاج به ونعتوه بالشذوذ، كما رفضوا الاستشهاد بكثير من المرويات اللغوية؛ لأنهم عدّوها شاذة تُحفظ ولا يقاس عليها^(vi).

ولا أريد الإسهاب والإطالة في الحديث عن موقف المدرسة الكوفية بعلمائها من مجمل قضية الاستشهاد والمرويات اللغوية والتعقيد في ضوئها؛ لأنّه مما يخرج عن موضوع البحث وما ذكرت كان بيانا لأولى محاولات الخروج على الخطاب المهيمن في الدرس النحوي واللغوي، ثم أنتقل إلى بيان اتجاه نقدي آخر في التراث العربي أراه لا يقل شأنًا إن لم يكن أعمق من الصراع بين المدرستين النحويتين والنقد الذي وجهته الكوفة إلى البصرة، ذلك هو الاتجاه المعتزلي في الفكر العربي الإسلامي، هذا الاتجاه الذي كان ناقداً ومفكّكا لمقولات الفرقة التي تمرّد عليها لو صحّ التعبير؛ فقد ناقشت المدرسة الاعتزالية مقولات تأسيسية بنيت عليها آراء السُّنة والجماعة ولا بدّ لي هنا من الإشارة ابتداءً إلى أنني أفضل استعمال مصطلح (مدرسة) للحديث عن فكر المعتزلة وليس (فرقة) وإن كان مصطلح الفرقة يلتصق بمعظم الاتجاهات والملل الإسلامية تاريخياً ومنها المعتزلة لكنني أرى أنّ (الفرقة) تحمل مفهوماً أوسع من (المدرسة) تبعاً لاتساع آرائها بشأن الحكم والخلافة والعلاقات الاجتماعية وما يرتبط بذلك كلّهُ بمؤسسة فقهية لها فتاواها في ما يتعلق بالعبادات والمعاملات وشكل الحكم، ولم أطلع في حدود ما بحثت على تفصيلات أو آراء انفرد بها المعتزلة عن السُّنة والجماعة بشأن القضايا والمسائل الفقهية ومسألة الحكم والخلافة؛ وهذا الأمر قادنا إلى ترجيح استعمال مصطلح المدرسة مع المعتزلة على مصطلح الفرقة؛ وبالعودة إلى ظروف ظهور وتأسيس هذه المدرسة الكلامية والعقدية نجد أنّها نشأت ناقدة للخطاب السائد والمهيمن عقدياً في حلقة الدرس وهو من أسباب ترجيحي استعمال مصطلح المدرسة معها؛ فقد قيل: إنّ واصل بن عطاء (ت131هـ) وعمرو بن عبيد (ت143هـ) اختلفا مع الحسن البصري (ت110هـ) في حلقة الدراسية بشأن القدر وفي المنزلة بين المنزلتين فطردهما من مجلسه؛ فاعتزلا إلى سارية من سواري مسجد البصرة فقيل لهما ولأتباعهما معتزلة لا عتزالهم رأي الجماعة في أنّ الفاسق من المسلمين لا مؤمن ولا كافر^(vii)؛ واتفقوا بطوائفهم على أنّ العبد قادرٌ خالق لأفعاله خيراً وشرّاً، ومستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً

في الدار الآخرة، والربُّ تعالى مُنَزَّه عن أن يضاف إليه شرٌّ وظلم أو كفر ومعصية؛ لأنَّه لو خلق الظلم لكان ظالماً، كما لو خلق العدل لكان عادلاً^(viii)؛ ونُعتوا بالقَدَرية ويبدو أنَّ نعتهم هذا جاء من خصومهم؛ فجمهور السُّنة سموهم قَدَرية؛ لأنهم ذهبوا إلى أنَّ الناس هم الذين يقدرُون أعمالهم وأنَّ الله تعالى ليس له فيها صنع ولا تقدير^(ix)؛ لكنَّ المعتزلة حاولت أن تتخلص من هذه التسمية؛ فقد رأت أنَّ لفظ القَدَرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله سبحانه وتعالى؛ إذ كانت هذه الصفة ذات دلالة سلبية^(x)؛ فقد روي عن النبي محمد(ص) قوله: " القدرية مجوس هذه الأمة"^(xi)؛ لذلك كانوا يفضلون أن يسموا بأهل العدل والتوحيد وأهل الحق، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة مثل المجبرة والقَدَرية والمجَوَّزة والمشبَّهة والحشوية^(xii)؛ وأرى في هذا السياق أنَّ هذه التسميات المتنافرة والمتضادة للمدارس والمذاهب في حينها تصلح وحدها أن تدرس نقدياً على نحو مستقل بغية تفكيك الركائز الفكرية والمفاهيم التي انطلقت منها؛ ولا سيما أنَّها تدخل في صميم مقاربة فان داك التي تقوم على المربع الايديولوجي واستراتيجية الاستقطاب التي أشرنا إليها فيما سبق؛ ومن البداهة القول: إنَّ البحث لن يتصدى لدراسة آرائهم بالتفصيل ولا طوائفهم ومناهجهم المتعددة؛ لأنَّ لهم آراء متشعبة وقد بُحِثت في مظانها^(xiii)؛ كما أنَّهم انقسموا بحسب علمائهم واقتروا على مقالات شتى في بعض التفصيلات والآراء الخاصة بمدرستهم^(xiv)؛ وبحث هذه القضايا مما يخرجنا عن فحوى الدراسة لكنَّنا أردنا في هذه الإلماحة أن نشير الى أثر الفكر الاعترالي في طرح التساؤلات النقدية على المقولات العقدية التي كانت سائدة . ومهما يكن من أمر فإنَّ الممارسة النقدية إزاء سلطة النصوص ولا سيما ذات التأثير الفكري والمرتبطة بالفواعل الاجتماعية وبوصف هذه الممارسة جوهر التحليل النقدي للخطاب قد بدأت منذ بواكير التأليف العربي الاسلامي في القرن الثاني الهجري ثم تلتها في القرون اللاحقة لكنَّها كانت بغياب منهج معتمد سوى ما تلتزم به كل مدرسة وفرقة من أصول وأسس نظرية ثم ما لبثت حركة التفكير النقدي في التراث العربي الاسلامي أن أصابها الوهن والضعف عندما دخلت الأمة في العصور المتأخرة التي تلت القرون الوسطى ولعلها نعتها بالعصور المظلمة أدقُّ بفعل عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية متعددة عاشها العالم العربي؛ ولم يشهد نهضة حقيقية إلا بعد دخول الطباعة والتوثيق الصحفي ثم محاولة اللحاق بالنهضة الأوروبية الصاعدة عبر نقل التجارب والأنظمة التعليمية والإدارية والعسكرية في القرن التاسع عشر ولا سيما بعد الحملة الفرنسية على مصر ثم الحملات الأوروبية المختلفة على شمال أفريقيا .

2. المقاربات العربية المعاصرة في التحليل النقدي للخطاب

تحدثنا في المحور السابق عن ملامح التفكير والتحليل النقدي في التراث العربي ولا بد من أشير في بداية هذا المحور إلى أنَّ الكتابات العربية في ميدان **التحليل النقدي للخطاب** بمفهومه السياسي المستقر في التقاليد اللسانية لم تظهر إلا في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين على الرغم من أنَّ هذا المنهج في تحليل الخطاب كان قد ذاع واشتهر منذ ثمانينيات القرن الماضي في أوروبا، وهذا الأمر يعكس الحال التي تتصف بها الغالب في الدراسات العربية التي تعاني التأخر في تلقي النظريات ولا سيما اللسانية والفلسفية من مناهجها ومدارسها التي نشأت فيها تكراراً واجتراراً في

سرد المعلومات وغياب الإحاطة الشاملة بما يُكتَب؛ ولو شئنا جرد التصنيفات التي اندك أصحابها بهموم التغيير لما هو سائد من أفكار هيمنت منذ عقود وحتى قرون خلت على تفكير الجمهور المتلقي لصعب الأمر واستحال؛ لكثرة ما كتب في ذلك؛ فضلا عن أنَّ معظم ما كتب في هذا المضمار كان يدرس المقاربات الغربية ولاسيما مقاربات (فاركليف، وفوداك، وفان دايك) فقط مع إهمال مقاربة فوكو على الرغم من أهميتها فضلا عن أنَّ دراسة هذه المقاربات كانت على نحو مجتزئ عن سياقها اللساني الذي نشأت وترعرعت فيه وبعدها اللغوي؛ وأرى أنه يتعين علينا أن نشير إلى أنَّ التحليل النقدي للخطاب يندك في اللسانيات الاجتماعية بوصفها تهتم بربط المعنى اللساني بالظواهر الاجتماعية؛ فاللسان له أساليبه المعقدة والمرتبطة بالطبقات والفئات الاجتماعية^(xv)؛ وقد أغفلت معظم دراسات التحليل الناقد للخطاب هذه الحقيقة أو تهرَّبَت منها على الرغم من أهمية رصد الطبقات الاجتماعية ولاسيما المؤثرة منها والهامشية على حد سواء؛ لأنَّ هاتين الطبقتين مصدرا خطاب السلطة والمقاومة^(xvi)؛ كما أنَّ التحليل النقدي للخطاب نستطيع أن نضمه إلى لسانيات المدونات وبخاصة في عصر تحليل البيانات آليا عبر توظيف قدرات الذكاء الاصطناعي ومحركات البحث العملاقة؛ ولسانيات المدونات تعني بدراسة مجموعة من النصوص المكتوبة أو المنطوقة التي تجمع لأغراض محددة وتحفظ بطريقة قابلة للقراءة والبحث حاسوبيا^(xvii)؛ وقد نشأ هذا الفرع من اللسانيات في ستينات القرن الماضي وتشتمل بعض هذه المدونات على ملايين الكلمات وأصبحت الشغل الشاغل في الدرس اللساني المعاصر بوصفها مصدرا للتحليل المعجمي والترجمة الآلية وتحليل المحادثة والاستعمال المعجمي والتركيب^(xviii).

بناء على ما سبق ذكره يظهر لنا أنَّ مقاربات التحليل النقدي للخطاب في العالم العربي بالعصر الحديث جاءت عبر مرحلتين بحسب الآتي:

1.2. التنوير وأسس الممارسة النقدية في العصر الحديث

ظهرت هذه الممارسة النقدية التي تتصف بالشمول عبر قراءة فاحصة وناقدة للنصوص والخطابات المؤسسة فكريا واجتماعيا ولاسيما الخطابات التي شكَّلت المفاهيم وصاغتها ورسَّختها في أذهان الأفراد في بدايات تشكل الوعي السياسي والاجتماعي في أوائل القرن العشرين؛ وقد ظهرت هذه الممارسات النقدية عند من آمن بها في المشاريع التنويرية التي طرحها وتبناها بعض المفكرين العرب على اختلاف مشاربهم الفكرية وتخصصاتهم العلمية ومناهجهم البحثية؛ واختياري موقف التنويريين المعاصرين بوصفه أنموذجا لمحاولات الخروج على الانماط السائدة في التفكير والمقولات المتوارثة في العلوم الإنسانية يقتضي تعريف مفهوم (التنوير) ثم ذكر بعض الأمثلة والنماذج لما قاموا به من نقد لنصوص تراثية؛ والتنوير لغة من مأخوذ من الجذر اللغوي (النور) وهو الضوء بخلاف الظلمة ومشتق من الفعل (نور)^(xix)؛ واستعير اللفظ للدلالة على المفهوم اصطلاحاً؛ وأصبح يشير المعنى المجازي الاستنارة العقلية المضادة للفهم الديني، ولا يحيل إلى وجهات نظر مختلفة إنما إلى معانٍ محددة، يمكن إجمالها في معنيين أساسيين: الأول ديني يعني (نور الله)، والثاني: فلسفي (نور العقل)، والتنوير أو الأنوار هي الكلمة التي تترجم بها الكلمة الفرنسية (les lumieres)

أو الكلمة الإنجليزية (enlightens) أو الكلمة الألمانية (aufklärung) ثم انتشرت الكلمة في مختلف اللغات الأوروبية؛ وتفيد الكلمة في أصلها اللاتيني (نور الإيمان) الذي أصبح في القرن الثامن عشر (نور العقل)^(xx).

والتنوير بهذا المفهوم مثل علامة فارقة في الانتقال من عصر هيمنة الكنيسة فكريا وسياسيا عبر التحالف مع الاقطاع والأمراء والطبقة النبلاء إلى عصر سيدة العقل وطرح مبادئ ومفاهيم التحرر من الاستبداد وضرورة تحكيم العقل؛ وفي سياق ذلك اعتاد الكثير من الباحثين أن يربطوا **التنوير** بتطورات طرأت على الثقافة الغربية في فرنسا تحديداً في أواسط القرن الثامن عشر؛ فقد انتشرت إثرها قيم أو مبادئ ما لبثت أن تحولت إلى شعارات حملتها الثورة الفرنسية في نهاية القرن؛ ولعل في طليعة تلك القيم أو المبادئ الحرية والتسامح والمساواة والعقلانية والتقدم العلمي والاجتماعي على أسس علمية؛ وكان من بين أعلام التنوير الفرنسيين فولتير وجان جاك روسو وكوندورسيه وديدرو^(xxi)؛ وهذا الامر قاد بعض الدارسين إلى القول: إنه لا ينبغي النظر الى التنوير بمعزل عما يُعرف بعصر النهضة الأوروبية؛ فقد تنامي الكثير من المبادئ التي يربطها الكثيرون بالتنوير ما يعني أن **التنوير** لم يفعل سوى دعم تلك المبادئ وإشاعتها والعمل على تفعيلها؛ كما حدث في الثورة الفرنسية، وهذا بدوره يعني أن **التنوير** كان استمراراً لمبادئ أو قيم هي في صميم الحضارة الغربية في تطورها نحو المزيد من العلمنة^(xxii)؛ وإن كانت بداية التنوير محل خلاف بين المؤرخين كما يشير صاحب الموسوعة الفلسفية العربية بين من رآها في منتصف القرن السابع عشر ومن رأى أنها بدأت في القرن السادس عشر ومن أرجعها إلى عصر متقدم تمثل بفلاسفة اليونان ولاسيما أرسطو طاليس^(xxiii)؛ إلا أن ذلك لا يقدح في كون **التنوير** أوروبياً؛ ومهما يكن من أمر فإن الأفكار التي كانت متداولة في القرون التي سبقت القرن الثامن عشر نضجت في هذا القرن وتحديداً في منتصفه، وبناءً على ذلك ذهب بعض الباحثين إلى أن القرن الثامن عشر شكل منعطفاً تاريخياً حاسماً في تاريخ الحضارة الأوروبية؛ ففيه تشكلت معظم المبادئ والأسس التي لا تزال تتحكم بالغرب منذ مئتي سنة وحتى اليوم وقد مهدت لها بشكل واسع أعمال الفلاسفة السابقين من أمثال: سبينوزا، وريتشارد سيمون، وفونتيل، وببير بايل، ونيوتن ولوك^(xxiv).

وقد شهد هذا العصر اجتماع العقلانية والتجريبية معاً في فلسفة واحدة ثم توجههما نحو **النقد الاجتماعي** من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية؛ فورثت فلسفة **التنوير** عقلانية وتجريبية القرنين السابع عشر والثامن عشر معاً؛ فحدث من هذا التراكم التاريخي تغير كيفية وهو اندلاع الثورة الفرنسية التي هزت الوجدان الأوربي، وأعادت بناءه من جديد ليس فقط في فرنسا بل في أنحاء أوربا كافة وامتدت الى الولايات المتحدة الاميركية؛ فمن **التنوير** الفرنسي الذي شمل دائرة المعارف الفلسفية وقاد الثورة الفرنسية إلى **التنوير** الإيطالي والألماني في فلسفة الفن والتاريخ، وفي جانب آخر يطالعنا **التنوير** الانكليزي الذي أيد الاستقلال الأمريكي وعادى الراديكالية الفرنسية الثورية؛ و**التنوير** الأمريكي في عصر الاستقلال، وأخيرا **التنوير** الروسي الذي مارس **التنوير** السياسي من أجل إحداث ثورة اشتراكية^(xxv).

ولم تكن غاية فلسفة التنوير رفض الدين، أو حرمان الناس من أديانهم، وإنما جعلهم أكثر تسامحاً في فهم هذه الأديان وممارستها، كما كان هدفهم الأساسي تدشين مبدأ حرية الوعي والضمير لأوّل مرة في تاريخ الفكر البشري؛ فالإنسان بحسب فلسفة التنوير حرّ في أن يؤمن أو لا يؤمن؛ إذ إنّ فلسفة التنوير كانوا يريدون أن يعيدوا للفلسفة قيمتها من أجل أن يصبح العقل هو سيد الموقف وليس تراث الأقدمين الذي يفرض نفسه من فوق بهيئته القدسية التي رسّخها الزمن عبر قرون متعددة، ولم يعودوا يقبلون فكرة ما إلا بعد وضعها على محك العقل وكشف المسببات المنطقية التي أدت إليها^(xxvi) لذلك رأيت أنّ أساس التحليل النقدي للخطابات السائدة في العصر الحديث يكمن في بزوغ فجر التنوير واجتماع العقلانية والتجريبية عبر تحكيم: الوعي، والتجربة، والملاحظة، والتراكم المعرفي؛ وقد انتقلت هذه الرؤية التنويرية الواعية الى العالم العربي مبكراً بعد الحملة الفرنسية بقيادة بونابرت وما أحدثته من صدمة فكرية وحضارية ووعي ثقافي؛ فقد استفاق العرب على حجم الفرق العلمي والتكنولوجي بين الشرق والغرب؛ لذلك ظهرت بعض الأصوات التي تطالب بإعادة تقويم هذه الحملة وإعادة تحليل أهميتها وآثارها والحكم عليها من وجهة نظر تقدمية وتنويرية^(xxvii).

ويبدو أنّ ظلال المعنى التي رافقت مصطلح التنوير وارتباطها بموقف سلبي نوعاً ما من سلطة رجال الدين دفعت من تبنى هذا الاتجاه إلى طرح مفاهيم قد تكون مرادفة لهذا المفهوم أو مقاربة له على نحو كبير، مثل: النهضة، والمعاصرة، والتحديث، والتجديد، والتطوير وغيرها^(xxviii)، وكان لها الأثر البالغ في الدعوات التي تلت تلك المرحلة حين تبلورت واتسقت ضمن عناصرها التاريخية والاجتماعية.

2.2. المشاريع التنويرية المتكاملة والخطاب الناقد

بعد أن أخذت فلسفة التنوير طريقها إلى أذهان الباحثين والمفكرين العرب ظهرت مشاريع التنويريين العرب حتى مع توظيف مصطلحات أخرى كالتجديد أو النهضة والتي انطلقت من موقف ناقد، ورافض للمقولات المشهورة والسائدة في الفكر الاسلامي والتراث العربي والأحكام المتوارثة منذ عهود الخلافة والسلطنة بمختلف عصورها بدءاً بصدر الاسلام وانتهاء بالعصور المتأخرة؛ وقد بدأت دعوات التنوير بنقد مقولة ربط الدين بالحكم والسلطة؛ فهذا الشيخ علي عبد الرازق في كتابه الاسلام وأصول الحكم يشير إلى أنّ الاسلام دين لا دولة ورسالة لا حكم بلحاظ أنّ النبي (ص) ما كان إلا رسولا لدعوة دينية لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة، ولم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم من هذه الكلمة ومرادفاتها^(xxix)؛ وقد أكد ضرورة عدم الخلط بين ولاية الرسول من حيث هو رسول، وولاية الملوك والأمراء^(xxx). ويبدو أنّ الأمر لم يتوقف على رفضهم ربط نظام الحكم ونظرية الدولة بالشرعية بل ظهرت أصوات كصوت سلامة موسى تطالب على سبيل المثال المجتمع المصري بأنّه إذا أراد أن ينهض كما نهضت أوروبا فعليه أن يحذو حذوها في العادات والتقاليد، وفي المأكل والمشرب، وفي الفكر والثقافة^(xxxi)؛ ولا يفوتني في سياق ذلك أن أذكر أنّ بعضهم ذهب مدفوعاً بالرعب مما تطرحه فلسفة التنوير والحداثة الى اتهام سلامة موسى وغيره بمحاولة التخلص

من الأديان كما فعلت أوربا التي تركت الاحتكام إلى الغيبيات، وأن تجعل الحياة هذه الغاية، واتهمهم بأنهم يرون أن الإيمان بأن هناك دارا أخرى نعمل من أجلها محض خرافة وعين جهل! (xxxii).

وفي السياق ذاته جاءت دعوة طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر إلى تبني الأنموذج الغربي في التفكير وفي الأداء لنكون ندًا لهم وشركاء في الحضارة (xxxiii)؛ وقد حاول تقديم مقاربة جديدة اتجاه الشعر الجاهلي تعدُّ في صميم عملية التحليل النقدي للخطاب الموروث وإن لم يسمها هذه التسمية على نحو صريح؛ فقد شكَّك في صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى عصره الذي يُفترض أنه قيل فيه فانتهى بحسب تعبيره إلى اليقين أو ما يقرب من اليقين في أن هذه الكثرة المطلقة مما يسمى الشعر الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء، وهي منتحلة اختلقت بعد ظهور الاسلام؛ فهي تمثل حياة المسلمين وأهواءهم وميولهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين (xxxiv)؛ وأنَّ ما نقرأه من شعر امرئ القيس أو طرفة أو عمرو بن كلثوم ليس من شعر هؤلاء الأشخاص بل شعر انتحله الرواة أو اختلقه الأعراب أو صنعه النحاة (xxxv)؛ وقد استدل على نفي نسبة الشعر الجاهلي إلى شعرائه المشهورين بما ثبت من وجود خلاف لهجي بين عربية اليمن وعربية الشمال وما عضدته النقوش بشأن ذلك (xxxvi)؛ إذ على الرغم من هذا الخلاف الكبير الذي تنبَّه إليه الأقدمون حتى نُسب إلى أبي عمرو بن العلاء قوله: " ما لسان حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا" (xxxvii)؛ لم يظهر هذا الخلاف اللهجي في الشعر العربي ما خلا بعض الظواهر اللهجية التي رويت في الأراجيز خاصة، وهذا الأمر قاده إلى الشك في مجمل الشعر الجاهلي وعدَّه منحولا في العصر العباسي لأسباب اجتماعية وسياسية مرتبطة بتلك الحقبة. ومهما يكن من أمر فقد شكَّلت محاولات النهضة والتنوير في بداية القرن العشرين حافزا للدعوات اللاحقة والتي كانت أعمق وعلى نحو أنضج عبر تقديم مقاربات شاملة انطلقت من مناهج فلسفية ثابتة كالظاهراتية، والتفكيكية وغيرها في التعامل مع مجمل الفكر العربي الاسلامي، وما اتصف به العقل الذي أنتج مقولاته وثوابته؛ لذلك بدأنا نطالع دعوات لاقتراح استعمال العامية بدلا من الفصحى بذريعة كون العربية لغة (بدوية)؛ إذ أشار سلامة موسى إلى كون الثقافة بنت الحضارة ولا يمكن أن تنشأ في ظل أجواء البداوة، ومن يترجم نصوصا إلى العربية الفصحى سيعاني كثيرا؛ لأنَّ الفصحى بعيدة عن مزاجنا (xxxviii)؛ ورأى أنَّ اللغة العامية أفضل من الفصحى في التعبير، وتؤدي الأغراض الأدبية أفضل منها لكن مادام الأمر بعيد المنال في التعامل مع الفصحى فلا بد من عقد تسوية بين الفصحى والعامية يتم فيها التحرر من الإعراب، واستعمال بعض الألفاظ العامية (xxxix). وهذه الدعوات شكَّلت أساسا انطلق منه د. محمد عابد الجابري الذي كان أحد أعمدة التنوير في العقود الأخيرة الثاني من القرن العشرين؛ فقد مثَّلت آراؤه ما يمكن أن نسميه حفريات للمعرفة؛ وانطلق في مشروعه في نقد العقل العربي من بدايات تدوين اللغة؛ فقد ذكر أنَّ جامعي اللغة ورواتها اتجهوا إلى البادية بما فيها من الأعراب (الأقحاح)، وأصبح هؤلاء الأعراب (الحفاة العراة) مطلوبين من لدن النحاة واللغويين وأهم شرط وضعوه فيمن يصح أخذ اللغة عنه أن يكون خشنا في جلده فصيحاً في لسانه (xl)؛ وتأسيسا على ذلك رأى أنَّ جمع اللغة من الأعراب من دون غيرهم جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود عالم أولئك الأعراب، إذ يمكن أن يلمس الباحث

في المعاجم العربية ذلك بسهولة ويسر حيث يسود عالم (الإعرابي)؛ ولمّا كان هؤلاء يعيشون حياة بدائية فكان لا بدّ أن ينعكس كل ذلك على لغتهم ومن ثمّ على العالم الذي تقدمه اللغة التي جمعت منهم، والنتيجة هي أنّ اللغة العربية الفصحى لغة المعاجم والشعر والآداب قد ظلت وما زالت تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم وخيالهم ووجدانهم؛ وهو يتناقض تماماً مع العالم الحضاري الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً وفكراً^(xli).

ورأى الجابري أنّ اللغويين والمعجميين العرب عند وضعهم مصنفاتهم ومعجماتهم قد بالغوا في الاعتناء بعالم (الإعرابي) وعدّوا كل كلمة لا ترجع إلى أصل بدوي حسي كلمة (دخيلة) تهمل إذا لم تكن معربة أو تذكر في الحالة المخالفة مع التنصيص على أنّها من الدخيل، ومن ذلك إنّ معجم لسان العرب وهو من أوسع المعجمات العربية يكاد يكون بمواده التي تربو على ثمانين ألف مادة لغوية مدونة بل موسوعة لحياة البدويّ والإعرابي^(xlii)؛ ثم يقرّر الجابري أنّ هذا المعجم وغيره لم ينقل أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفتها مكة والمدينة المنورة في عهد النبي (ص) والخلفاء بعده ثم المدن التي توسعت أو بنيت لاحقاً لتكون الحواضر الكبرى في العصور الوسطى كدمشق وبغداد والقاهرة، وهي مجتمعات كانت متحضرة تستعمل من الأدوات والآلات ما كان شائعاً في تلك العصور في حين نجد المادة اللغوية البدوية المنتمية إلى مجتمع الصحراء متراكمة مع كثرة المترادفات وسائر الظواهر المعجمية الأخرى فيها ما جعل اللغة العربية معجمياً تتوفر على عدد ضخم من الألفاظ قياساً على المعاني ولكن بالنسبة إلى عالم من ون آخر وهو عالم البدو دون عالم الحضار^(xliii). ولتعزيز رؤيته التي طرحها عقد الجابري مقارنة بين لغة شعب (الاسكيمو) واللغة العربية وانتهى إلى أنّ لغة شعب الاسكيمو توفرت على صورة لعالم الثلج أدق وأوسع وأغنى مما توفره لغات المناطق الحارة في درجاتها وأنواعها وتغيرها^(xliv)؛ فالعالم الذي تقدمه لغة الاسكيمو عن الحرارة سيكون فقيراً جداً قياساً على ما تقدمه اللغة العربية عن الموضوع نفسه؛ فهو لا يستبعد أن لا تتضمن لغة الاسكيمو سوى كلمة واحدة أو كلمتين عن الحرارة، وفي الضد من ذلك فإن العالم الذي تصوّره وتقدمه اللغة العربية عن الثلج سيكون فقيراً جداً قياساً على ما تقدمه لغة الاسكيمو عن الموضوع نفسه^(xlv). ولا بد لي من التأكيد على أنّ اللوم لا يقع على الأعراب والبدو أو حتى على سكرة الحواضر منهم في كون لغتهم تضمنت مفردات كثيرة خاصة بالبيئة الصحراوية وتنتمي إلى عصور العربية الأولى حين كان استعمالها مركّزاً في بوادي نجد وتهامة والحجاز؛ فاللغة بنت بيئتها لكنّ اللوم الكبير يقع على عاتق أولئك الذين رهنوا اللغة بأنظمتها واستعمالاتها ومعجمها بعنصري الزمان والمكان الجاهليين، وقد توقف عندهم الاستشهاد اللغوي في بداية العصر العباسي، وظلّ اللغويّ العربيّ مهموماً بتأصيل، وتأثيل الألفاظ والمفردات محاولاً إيجاد لفظ متقدم في العصر الجاهلي أو صدر الاسلام مماثل في الصيغة الصرفية والبنية الصوتية لأيّ لفظ يستجد في العصور اللاحقة لعصر الاستشهاد وهذا التقليد دأب عليه الباحثون حتى في العصر الحاضر متأثرين في ذلك بمن سبقهم حتى يخيل لنا أنّهم قد سيطرت على أذهانهم أسطورة الزمان والمكان في النحو؛ الزمان

الذي توقف عند ابراهيم بن هرمة (ت150هـ)، والمكان الذي اقتصر على قلب الصحراء حيث كانت تسكن بعض القبائل التي عدّها النحاة معياراً للفصاحة .

وما طرحه د.محمد عابد الجابري من نقد لعملية التفكير النحوي واللغوي العربي تراثياً يمكن أن نسيّقه ضمن مشروع سبقه تمثل بالجنّاح الثاني للدراسات العربية وهو الجنّاح الأدبي، ونقد التفكير الأدبي التراثي تمثل بمحاولات متعددة كان منها على سبيل المثال مقارنة الدكتور طه حسين وطرحه نظرية الوضع والانتحال والشك فيما روي من شعر جاهلي؛ فالشعر الذي يسمى جاهلياً لا يمثل اللغة الجاهلية في شيء ولا يمكن أن يكون صحيحاً بحسب رأيه^(xlvii)؛ وقد ساق مجموعة من المسوّغات والأسباب فيما ذهب إليه في كتابه (في الشعر الجاهلي) وذكر أنّها تدعم رأيه مفصّلاً القول فيها.

فهذه المقاربة الجريئة والمناقشة العاصفة والعميقة من لدن د.طه حسين لكثير من المسلمات المتوارثة في التفكير الأدبي والتراث الشعري تشكّل نقداً نستطيع أن نصفه بالبنوي للهيكل الفكري أو الجهاز المفاهيمي الذي تأسس عليه الأدب العربي انطلاقاً من العصر الجاهلي .

وتأتّى مقاربة د.علي الوردي في السياق نفسه لكنّها كانت على نحو أوسع، وضمن ما أستطيع أن اسميه مشروعاً نقدياً متكاملاً فقد ناقش في كتابه أسطورة الأدب الرفيع جملة من الأفكار التي تمحورت حول ردوده على مقالات نشرها د.عبد الرزاق محيي الدين تتعلق بما طرحه د.علي الوردي من آراء في مصنفاته الأخرى بحثت قضايا لغوية وأدبية أثارت حفيظة اللغويين والأدباء من زملائه؛ وقد قارب الموضوعات التي طرحها في مقالاته في هذا الكتاب من زاوية اجتماعية؛ ففي المقالة التي حملت عنوان الأدب والاجتماع ناقش على نحو رئيس إشكالية تناول علم الاجتماع موضوعات تختص بعلوم أخرى^(xlviii)؛ وأجاب الوردي عن هذه الإشكالية بأنّ علم الاجتماع لا يدرس فروع المعرفة المختلفة إلا من الناحية الاجتماعية؛ "فهو حين يدرس حادثة تاريخية مثلاً، لا يهتم كيف توصل المؤرخون إلى تحقيق تلك الحادثة أو إلى استقصاء القرائن والدلائل فيها؛ إنه يتركهم وشأنهم في اتباع منهجهم الخاص بهم، ولكنه يأتي أخيراً فيأخذ النتيجة التي توصلوا إليها ويستعين بها في دراسة المجتمع البشري بوجه عام"^(xlviii). وهذا يعني أنّ علم الاجتماع لا يشارك المختصين في بحوثهم الخاصة بعلومهم إنما يأخذ ما يصلون إليه من نتائج؛ فيضعها في بوتقته الخاصة ليصهرها ويستخرج منها النظريات التي تساعد الإنسان في فهم ما يحيطه من ظواهر اجتماعية معقدة؛ فما دام موضوع علم الاجتماع دراسة الظواهر الاجتماعية؛ فلا بد له من أن يتدخل في كل ما له علاقة بتلك الظواهر ولاسيما إنّ المجتمع البشري مؤلّف من جوانب تاريخية وفنية وسياسية واقتصادية ودينية وغيرها؛ فإذا لم يدرس علم الاجتماع هذه الجوانب فماذا سيدرّس إذن؟^(xlix)

وعبر التساؤل السابق انتقل إلى النتيجة التي أراد من القارئ الوصول إليها، وهي أنّ علم الاجتماع له أن يدخل في مختلف العلوم الأخرى ويحايتها في جوانبها ومباحثها وأثارها الاجتماعية؛ ومناقشته الشعر انطلاقاً من أنّ للشعر ناحيتين: فنية واجتماعية؛ وبالتأكيد لن يتناول علم الاجتماع المفاضلة بين الشعراء فنياً لكنّه يبحث القصيدة والنص الأدبي من حيث كونه ظاهرة اجتماعية لها مساس مباشر بالناس؛ إذ لعالم الاجتماع أن يحلّل القصيدة من حيث علاقتها بالمجتمع الذي ظهرت

فيه من دون أن يتطرق الى ما فيها من صفات فنية؛ ثم انتقل إلى ما أستطيع أن أسميه ممارسة نقدية فيها عصف ذهني للقارئ حين ذكر د. علي الوردي أنَّ الشعر العربي القديم اختص بأمور ثلاثة قلما نجدها مجتمعة في أشعار الأمم الأخرى، وهي: مدح الظالمين، ووصف الخمر، والتغزل بالغلما⁽ⁱ⁾. ثم انتقل ما رآه لدى بعض الأدباء المعاصرين - بحسب رأيه- من هيام مصطنع بالحق والحقيقة؛ فهم يصفون أنفسهم بأنهم "شموع تحترق" بينما هم يمجدون عبقرية البحتري وأبي نواس والأخطل وغيرهم من الشعراء القدامى الذين كانوا من أبعد الناس عن طبيعة الشموع المحترقة؛ ثم يعقب على ذلك بقوله إنهم يحترمون الأديب الذي يتزلف إلى السلاطين والمترفين ويعيش على فضلات موائدهم ولكنهم في الوقت نفسه يحتقرون من يحاول أن يتزلف بأدبه إلى أبناء الشعب وينزل في أسلوبه إلى مستواهم⁽ⁱⁱ⁾. وفي سياق متصل يتعلق بالموقف من استعمال اللغة رأى ضرورة تيسير لغة الكتابة وابتعادها عن الزخرفة والحذقة؛ لأن الكتابة الآن للجمهور، لا للطبقة الخاصة، والحياة الجديدة تقضي بأن نغير أسلوب لغتنا كما غيرنا أسلوب مساكننا وملابسنا وغيرها⁽ⁱⁱⁱ⁾؛ وفي هذا نقد لمنهج في الكتابة لا يناسب العصر الحالي؛ وقد ردَّ على الدكتور محي الدين ادعاءه بأنَّ الوردي تبني استعمال اللغة العامية في الكتابة؛ عبر دعوته الى التسهيل والتيسير؛ فظنَّ أنَّ التسهيل والترخص بلوغ بالكلام الى حد العامية لكي يكون في متناول من لم يحسن الفصحى في قليل أو كثير؛ فنفي اتهامه بالدعوة إلى اللغة العامية أو إلى لغة قريبة منها؛ لأنَّ الذي يدعو إليه هو أن نجرد لغتنا من الكلمات الغامضة والمتراذفات التي لا فائدة منها؛ فليس من المحبذ أن يحمل القارئ مع كل كتاب يقرأه قاموساً أو معجماً يرجع إليه⁽ⁱⁱⁱ⁾. وفيما يتعلق بالموقف من علوم البلاغة كالبیان والمعاني ردَّ على من يعتقد أنَّ علوم البیان والمعاني والبلاغة ضرورية لطلاب الأدب؛ فذكر أنَّه يعتقد أنَّ العلوم الاجتماعية والنفسية أجدي لهم من هذه العلوم العتيقة- بحسب تعبيره- التي تقيد العقول وتسد عليها منافذ الإبداع؛ لأنَّ الأديب يكتب للناس لا لنفسه، ومن الضروري أن يفهم طبيعة هؤلاء الناس الذين يكتب لهم؛ أما إذا بقي في برجه العاجي يدرس القواعد التي جاء بها الأسلاف قبل ألف سنة فسوف لا يجد له بين الناس سوقاً، وسيبقى يشتم الناس لنفرتهم من (الأدب الرفيع)^(iv).

وقد ناقش فضلاً عن ذلك على نحو جريء ظاهرة الغزل بالغلما⁽ⁱ⁾ في الأدب العربي وربطها بانتشار الشذوذ الجنسي من جانب وتأثر بعض الشعراء بالخطاب الصوفي؛ فالمتصوفة يتغزلون بلطف الجلالة وهو مذكر لا مؤنث من جانب آخر؛ إلا أنَّه لم يرجَّح ذلك فالمتصوفة أنفسهم وقعوا في إشكالية مصاحبة الغلمان وما يثيره ذلك من شكوك دفعت بعضهم كابن الجوزي (ت 597هـ) في كتابه (تلبیس إلیس) إلى طرح تفسيرات متعددة لهذه العلاقة الملتبسة بين الشيوخ والغلما⁽ⁱ⁾ في باب (تلبیس إلیس على كثير من الصوفية في صحبة الأحداث)؛ فقال: "أعلم أن أكثر الصوفية المتصوفة قد سدوا على أنفسهم باب النظر إلى النساء الأجانب لبعدهم عن مصاحبتهم وامتناعهم عن مخالطتهن واشتغلوا بالتعبد عن النكاح واتفقت صحبة الأحداث لهم على وجه الإرادة وقصد الزهادة فأملهم إلیس إلیهم"^(iv). ثم ذكر ابن الجوزي أنَّ المتصوفة في مصاحبتهم الأحداث على سبعة أقسام فصلَّ القول في كلِّ قسم منها ونقض أقوالهم وادعاءاتهم في كلِّ منها، والأقسام هي^(vi):

- 1- قوم يقولون بالحلول : وهم يزعمون بأن الله تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية ولم يأبوا كونه حالاً في الصورة الحسنة حتى استشهدوه في رؤيتهم الغلام الأسود.
- 2- قوم ينتشبهون بالصوفية في ملبسهم ويقصدون الفسق.
- 3- قوم يستبشرون النظر إلى المستحسن، ولهذا جَوَّزوا الرقص والغناء والنظر إلى وجه الحسن.
- 4- قوم يقولون: "نحن لا ننظر نظر شهوة وإنما ننظر نظر اعتبار". وهناك طائفة منهم تأتي أثناء الغناء بالصبي الأمرد فتزينه بالحلي والصبغات من الثياب والحواشي، وتزعم أنها تقصد به الازدياد في الإيمان بالنظر والاعتبار والاستدلال بالصنعة على الصانع. وإنما تفعل هذه الطائفة ما ذكرناه بعد تناول الألوان الطبية والمأكّل الشهية.
- 5- قوم صحبوا المردان ومنعوا أنفسهم من الفواحش؛ إذ يعتقدون ذلك مجاهدة للنفس؛ يحكى عن أحدهم أنه كان يصاحب غلاماً جميلاً لا يفارقه؛ فإذا جاء الليل قام يصلي ثم نام إلى جانب الغلام وبعد قليل من الوقت يقوم الصوفي فزعاً فيأخذ بالصلاة ثم يعود إلى النوم بجانب الغلام، ويفعل ذلك مراراً وتكراراً حتى يسفر الصباح، وعند ذاك يشكر الصوفي ربه؛ لأنه حفظه من المعصية واقتراف الحرام !.
- 6- قوم لم يقصدوا صحبة المردان وإنما يتوب الصبي ويتزهد ويصحبهم على طريق الإرادة؛ فيلبس إلبس عليهم ويقول: "لا تمنعوه من الخير"، ثم يتكرر نظرهم إليه من غير قصد حتى يثير في قلوبهم الفتنة.
- 7- قوم علموا أنّ صحبة المردان والنظر إليهم لا يجوز غير أنّهم لم يصبروا عن ذلك، قال أحدهم: (كل ما رأيتموني أفعله فافعلوه إلا صحبة الأحداث فإنّها أفتن الفتنة).
- ومهما يكن من أمر يبدو أنّ السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى عزوفهم عن معاشرّة النساء بسبب مفهوم الزهد ومظاهره عندهم؛ وبالعودة إلى ما ذكره الدكتور علي الوردي يبدو أنّ الثقافة الصوفية في الخطاب بلفظ المذكر تسرّبت إلى الغزل بالمذكر في الشعر العربي حتى أصبحت ظاهرة تستحق التوقف عندها، وقلّما يطرّقها الباحثون والنقاد العرب قياساً على ظواهر أخرى في الخطاب الشعري أقل وروداً لكنّها أخذت حيّزاً واسعاً في الدراسات العربية قديماً وحديثاً، وذلك يعود فيما أرى إلى أنّ ظاهرة الغزل بالغلمان في المجتمعات الإسلامية ولاسيما العربية تخترق المنظومة القيمية التي تربي عليها العرب وأكّدها التعاليم الإسلامية؛ إذ تدخل في باب الشذوذ الجنسي الذي يعد من أشدّ المحرّمات في الشريعة الإسلامية حتى أنّها شرعت الحد على من يتصف بها ضمن منظومة الفقه .
3. المقاربات العربية المعاصرة في التحليل النقدي للخطاب
- هذا المحور سيعالج التجارب والمقاربات العربية التي كان ينبغي أن تتصف بالجدة والتكامل في التحليل النقدي للخطاب؛ والملاحظ أنّ الكتابات التي تنضوي تحت هذا المفهوم غلب عليها الاجتهاد الشخصي في تقديم مقاربات نقدية للخطاب، وكانت تحليلية لتلك الخطابات وواصفة في معظم الاحيان وسنأتي على نماذج منها بالذكر، وانتظمت الكتابات العربية في هذا الفن ضمن منهجين؛ الأول: تمثّل بكتابات تنظيرية في هذا الميدان، والثاني تمثّل بالدراسات التي طبقت منهجاً أو مقاربة

ما من المقاربات الغربية في التحليل النقدي للخطاب؛ وجاءت بعض المحاولات مازجة بين التنظير والإجراء؛ وقد اتفقت هذه الدراسات في نقاط جوهرية منها أن معظم هذه البحوث التي كُتبت في بيان مفاهيم ومقاربات التحليل النقدي للخطاب خلت من الإشارة إلى بيان المنهج المتبع في معالجة النصوص أو الخطابات التي درستها هذه البحوث باستثناء بعض المحاولات التي تصدى أصحابها لبيان ذلك المنهج؛ إذ فضلا عن كونها أغفلت بحث العلاقة الوطيدة بين اللسانيات الاجتماعية، واللسانيات النقدية، ولسانيات المدونات كانت في معظمها ساردة للمناهج والمقاربات الغربية ولم تحاول اختيار منهج منها لتطبيقه أو توليف منهج يتواءم وخطابات السلطة ولاسيما السياسية منها للكشف عن مكامن القوة فيها، كما افترقت على نحو مثير إلى الإشارة لعناصر الدرس الإثنوغرافي بوصفه مقدمة أراها ضرورية لفهم حركة المجتمعات والطبقات ضمن كل مجتمع؛ فالصراع السياسي بما ينتج عنه من خطابات في حقيقته أثر لصراعات اجتماعية سابقة تتباين فيها نقاط القوة والضعف لدى الجهات المتصارعة اجتماعيا والتي ستتسلح لاحقا بخطابات تصوغ عبرها أفكارها وتسوّغ بها اضطهادها أو تهميشها للفئات أو المجموعات البشرية الأخرى؛ فلهذا العلم أهمية في إعطاء تصورات واضحة عن جذور المشكلات الاجتماعية والعلاقات بين فئات المجتمع وأثر ذلك كله في إنتاج الخطابات المختلفة؛ والإثنوغرافيا مصطلح يتكوّن من مقطعين هما (Ethno) وتعني شعبا أو جنسا، و (Graphy) وتعني وصفا، وتكون بذلك الإثنوغرافيا وصفا لثقافات الشعوب^(lvii)، وتعرف الإثنوغرافيا بأنها الدراسة التحليلية للمجموعات الإثنية "العرقية" المعاصرة أي: "دراسة تلك المجموعات المادية والاجتماعية واللغوية، وهي ملاحظة وتسجيل المادة الثقافية من الميدان ووصف النشاط الثقافي كما يبدو؛ فهي الدراسات الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد والعادات وأصناف التراث الخاصة بالإثنيات، أي تلك التجمعات الإنسانية التي تمتاز ببنية عائلية واقتصادية واجتماعية متجانسة، حيث تقوم الوحدة على لغة وثقافة مشتركة"^(lviii)؛ أما المنهج الإثنوغرافي فهو "طريقة وأداة لفهم أساليب مجتمع ما وطرقه في الحياة من خلال معرفة أفكار أعضائه ومعتقداته وقيمهم وسلوكياتهم وما يصنعونه من أشياء يتعاملون معها، ويتم ذلك عن طريق الملاحظة بالمشاركة في الوضع الطبيعي من جانب الباحث"^(lix)؛ والإثنوغرافيا تعد لبنة أو خطوة أولى ممهدة لعلم آخر ينبغي أيضا أن لا يغيب عن ذهن من يتصدى لتحليل الخطاب نقديا، هو الاثنولوجيا؛ والاثنولوجيا: "هي الدراسة المقارنة للثقافات المعاصرة والثقافات التي تتوفر عنها وثائق تاريخية (تجميع وترتيب وتنظيم البيانات الاثنوغرافية)"^(lx)؛ ودراسات الاثنولوجيا تقود في المرحلة النهائية الى الدراسات الانثروبولوجية التي تقوم على عملية التحليل والتنظير للبيانات عن طريق دراسة هذه الملفات؛ وبذلك تتألف المراحل الثلاث للدراسات السوسولوجية من الاثنوغرافيا وهي تجميع المادة من الميدان، والاثنولوجيا وهي ترتيب البيانات وتنظيمها، ومن ثمّ الانثروبولوجيا وهي مرحلة التحليل والتنظير؛ والملاحظ أنّ تفصيل القول في هذه المراحل الرئيسة في الدراسات الاجتماعية أو حتى مجرد الإشارة السريعة إليها لم يولها الباحثون حتى في اللسانيات الاجتماعية ولاسيما العرب منهم فضلا عن الباحثين في التحليل النقدي للخطاب أو اللسانيات النقدية الاهتمام

اللازم على الرغم من أهميتها في فهم الخطاب سوسيو لسانيا بوصفه نتاجا لفواعل اجتماعية و خلاصة لأفكار وآراء ومعتقدات طبقات مختلفة من المجتمع بله الخطابات الخاصة بكل مجموعة خاصة أو جماعة معينة ضمن الحاضنة الاجتماعية الأكبر؛ فاللغة كما رصدها علماء العربية سابقا فضلا عن الغربيين من القدماء والمعاصرين ذات منحنى اجتماعي؛ فهذا ابن جني (ت392هـ) يطالعنا بتعريفه عن اللغة؛ فهي عنده: " أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" ^(lxi)؛ وقد تضمن هذا التعريف العناصر الأساسية لتعريف اللغة؛ إذ ضمَّ الطبيعة الصوتية للغة كما وضَّح الوظيفة الاجتماعية للتعبير بالكلام؛ فالألفاظ ليست إلا رموزا موضوعا للدلالة على المعاني والأفكار المطابقة للتصور؛ وقد نبَّه العالم اللغوي دارمستير إلى أنَّ " اللفظ صوت أو مجموعة أصوات منطوقة يمنحها المتكلمون قيمة فكرية" ^(lxii)؛ فالأصوات وإن تباينت من لغة إلى أخرى لكنَّها تشترك في تعبيرها عن الأفكار، ولعلَّ قدرتها المتقاربة إن لم تكن المتماثلة في أحيان كثيرة على التعبير عما يضمّره الفكر ويختلج في النفس مما يضعف مقولة تفاضل بعض اللغات على بعضها الآخر ويجعلها غير قابلة للأخذ بها مادامت اللغات تتفق في أنَّها تصلح للتعبير عما يختلج في صدور المتحدثين بها وما يدور في أذهانهم ووسيلة التواصل الرئيسة فيما بينهم؛ وهذا الأمر قد تنبَّه إليه الأصوليون؛ فابن الحاجب (ت643هـ) عرَّف اللغة بأنها " كل لفظ وضع لمعنى" ^(lxiii)، كما عرَّفها الأسنوي (772هـ) بأنها " عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني" ^(lxiv)؛ فكل لفظ معنى مقصود مهما كانت لغته بل أرى أنَّ حتى بعض الأصوات التي يصدرها الإنسان أحيانا والمرتبطة بمواقف شعورية أو عاطفية أو نفسية معينة هي ألفاظ تحمل معاني قد يفهمها المتلقي، وقد لا يفهمها بحسب ما يبغيه المتكلم في سياقات ورودها واستعمالها، وإن حاول النحاة دراسة بعضها تحت باب أسماء الأصوات التي تحاكي أصواتا صادرة عن بعض المخلوقات أو الأشياء، وافترضوا كونها نكرات ومعارف فرضية دخول التنوين عليها ^(lxv)؛ لكنَّها على نحو عام – وهو ما يهمنا- تحمل دلالات سياقية.

1.3. التحليل النقدي العربي للخطاب تنظيرا وتطبيقا

لقد غلبت الدراسات التنظيرية على ما تمَّ تصنيفه في التحليل النقدي للخطاب، وكانت ساردة للمقاربات الغربية في هذا الميدان ومتخذة المنحنى الوصفي في بيان هذه المقاربات، وأشار هنا إلى أنَّ بعض من تصدى للتأليف في التحليل النقدي للخطاب كانت كتاباته تنظيرية فيما جاء الجانب الآخر منها تطبيقيا بحسب الآتي:

1.1.3. جهود سعيد بكار :

مثَّلت جهود سعيد بكار إطارا متنوعا في جانبي التنظير والإجراء؛ ففي التنظير قدَّم بحثه الموسوم (التحليل النقدي للخطاب، مفهومه ومقارباته) المنشور في مجلة الخطاب، فبسط فيه الحديث عن المقاربات الغربية الثلاثة راعى في الحديث عنها التسلسل الزمني لها بدءا من مقاربة فان دايك، ثم مقاربة فيركلف، ثم مقاربة فوداك مع الإشارة إلى أنَّ هؤلاء الرواد الثلاثة اجتمعوا في امستردام مع منظرين آخرين لبلورة بداية مؤسساتية لهذا الفن من تحليل الخطاب، والانتقال في المصطلح من التحليل النقدي للخطاب إلى الدراسات النقدية للخطاب فان دايك لأسباب أهمها أنَّ كلمة دراسات

تسمح بدمج تخصصات عديدة وكذلك بالقيام بعملية انتقائية للمناهج التي يمكن الجمع بينها في الدراسة ؛ كما أنها تسمية تتجنب الإيحاء الذي كان سائداً حول اعتبار التحليل النقدي للخطاب منهجاً جاهزاً للتحليل فقط إلى تصور آخر مفاده أن الدراسات النقدية للخطاب تحمل بعداً تطبيقياً ونظرياً في الآن نفسه ، ودعوة فأن دأبك الى تغيير الاسم أخذت على محمل الجد في النسخة الثالثة من مناهج التحليل النقدي للخطاب؛ فاستبدلت كلمة الدراسة بالتحليل^(lxvi).

ثم تطالعنا جهود أخرى للباحث سعيد بكار اتخذت بعداً تطبيقياً وتحليلياً لأنماط من الخطاب تركزت حول كشف التضليل والمداينة فيها ، وقد تمثل ذلك بكتاب ترجمه مع محمد بكار حمل عنوان (مقدمة مختصرة في الشعبوية) وهو من تأليف كاس مودّه وكريستوبل روفيرا كالتواسر؛ ومراجعة محمود الحرثاني وقد طبع سنة 2020 عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في قطر؛ وقد بسط القول فيه عن الشعبوية والتعريف بها ومفاهيمها الجوهرية، ومظاهرها حول عالم ولاسيما اميركا الشمالية وأميركا اللاتينية وأوروبا، ومظاهرها في الزعامة، واجتماعيا، وسياسيا، وصفات القائد الشعبي وعلاقته بالنساء، وعلاقة الشعبوية بالليبرالية والديمقراطية واقتصاد السوق.

كما ترجم سعيد بكار مع لحسن بوتكلاي كتابا مهما لفان دايك أعده من أهم مشاريع مقارنة فان دايك في التحليل النقدي للخطاب، وحمل الكتاب عنوان (الأيديولوجيا والخطاب)، وقد طبع سنة 2023 عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات متضمنا مفهوم الأيديولوجيا بوصفها إدراكا اجتماعيا، وتمثلها عبر النماذج الذهنية، كما حلل البنيات الأيديولوجية للخطاب من شكلية وتركيبية وصيغ الخطاب وما يتضمنه من حجاج وبلاغة، فضلا عن أفكار أخرى عالجه في الكتاب . ونلاحظ أن جهود الاستاذ سعيد بكار كانت في مجملها ترجمة للمقاربات في التحليل النقدي للخطاب .

3.1.2. دراسة منية العبيدي :

مثل كتاب الباحثة منية العبيدي (التحليل النقدي للخطاب، نماذج من الخطاب الاعلامي) إحدى أهم المحاولات الجادة والعميقة في سبر أغوار مفهوم اللسانيات التقليدية؛ لكنّها بقيت تدور في فلك بسط الحديث عن المقاربات الثلاثة (فيركلف، ووداك، فان دايك) ؛ وقد ذكرت نماذج من الخطاب الاعلامي في الفصل الثالث من الباب الأول للكتاب تمّ فيها توظيف هذه المقاربات من لدن أعلام اللسانيات النقدية؛ ففي البحث اللساني الاجتماعي تحدثت عن نصوص أوردها فان دايك، كما اوردت نصوصا ذكرها فيركلف عن التحليل النقدي للخطاب الاعلامي، وعلاقة الاعلام بالاقتصاد والأيديولوجيا والسياق الاجتماعي والثقافي للخطاب الاعلامي. أما الباب الثاني من كتابها فقد كان تطبيقات على خطاب الثورة في تونس، وكان متنوعا في منهجه بين التحليل البنيوي ، والتحليل التداولي؛ فأخذت بالتحليل المعجمي لخطاب السلطة، وخطاب الشعب، وخطاب الصحافة؛ وبحثت مظاهر التسمية والإحالة في خطابات السلطة والشعب والصحافة، ثم انتقلت إلى الحملية والضمائر في خطابات السلطة والشعب والصحافة؛ كما درست بنية الجملة في خطاب الثورة عبر محور التعدية واللزم في خطابات السلطة والشعب والصحافة، ومحور الموجهية معرّفة إياه وبمظاهره ، ثم انتقلت أخيرا لدراسة مظاهر الحجاج في خطاب الثورة وأصناف الحجاج وأساليب الحجاج.

فكانت الدراسة بناء على ذلك متنوعة المناهج كما ذكرنا آنفا إذ بحثت حتى الحجب وأصنافها ولم تكثف بحجج السلطة بل بحثت حجج المجموعة والتأطير والقياس . ويمكن أن نسجل ملحوظة بشأن الكتاب هو أنه كان شاملا لمختلف النظريات وحاول الأخذ بكل منها في تحليل نماذج من الخطاب الاعلامي .

3.1.3 جهود د. عماد عبد اللطيف :

تمثلت جهود الدكتور عماد عبد اللطيف بمجموعة مهمة من الدراسات التي تصنف ضمن تحليل الخطاب السياسي، والتحليل النقدي للخطاب ؛ وكلا الفنين والاتجاهين يتماهيان في أعمال عماد عبد اللطيف وقدّم كتابين مهمين لا غنى للباحث في تحليل الخطاب السياسي والتحليل النقدي للخطاب عنهما، الأول (استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي، خطب الرئيس السادات نموذجاً) ^(lxvii) ، وقد ضُخّ فيه مجموعة من الأفكار المهمة والتي يمكن أن تشكل مفاتيح لدراسات تسبر أغوار الخطابات السياسية العربية سواء إن كان على نحو التوصيف والتصنيف والنص أو على نحو التحليل النقدي الكاشف لملايسات الأيديولوجيا والسلطة والتأثير في الجماهير؛ وأرى عبر الاطلاع المفصل على الكتاب أنّه يشكل عتبة مهمة للولوج إلى الممارسة النقدية للخطاب وإن لك يكن على نحو مباشر وصريح فما بحثه في الكتاب كان نقداً وتفكيكا للخطاب الساداتي، ومن ذلك ما أشّره من أخذ السادات جانباً أو وجهة نظر محددة أو قصة ما تخدم ما يريد ترسيخه في ذهن الجمهور لإقناعه بصواب ما يعتقده السادات ويصدره من قرارات ضمن محور سمات البلاغة السياسية للسادات في ظاهرة (الحكي)؛ فقد رصد عبد اللطيف هذه الظاهرة المتمثلة بتعدد الظواهر التي تؤسس بلاغة السادات السياسية مثل التسمية، والكنية، والسرود وتحولات الضمائر وتوظيفها حجاجياً مع الفكاهة والسخرية، والمفردات الحميمة، والاستعارة، والتضفير الخطابية؛ فلم يكن السادات يمل الحكي؛ وتكاد بعض خطبه تكون سلسلة متصلة من الحكايات المتتابعة، وكانت هناك أحداث بعينها، يكرّرها مثل حكاية الأحزاب الفاسدة في مصر قبل الثورة، وحكاية إعلان بيان ثورة يوليو، وحكاية طرد الخبراء الروس في 1972، وحكاية قيام أمريكا بتطهير أجزاء من القناة في 1974 من دون مقابل، وحكاية قيام الشاه بتحويل سفن محملة بالبترول من وجهتها إلى مصر في 1974، وحكاية مطاطة السوفييت في إمداد مصر بالسلح ^(lxviii) . وقد استحضر الدكتور عماد عبد اللطيف في تحليله مظاهر التنوع في إبراز شخصيات الحكايات التي كان يسوقها السادات في خطابه الذي وصل أحيانا إلى التناقض أسطورة يونانية عن شخصية لرجل مشطور الوجه؛ الجانب الأيمن من وجهه هو لإنسان يفيض براءة وعذوبة أما الجانب الأيسر من وجهه فهو لحيوان مفترس شرير يفيض لؤماً وشراسة؛ فإذا نظر الإنسان إليه من أحد جانبي وجهه لا يمكنه أن يتخيل ما به في الجانب الآخر! ^(lxix) . فذكر عبد اللطيف أنّ هذه الشخصية الأسطورية تُجسّد بشكل دقيق حكي السادات وتاريخه؛ فقد كان قادراً على نسج الحكايات ليصنع من الشخص الذي يحكي عنه تجسيدا للخير في سياق معين، وتجسيدا للشر في سياق آخر بحسب ما تمليه المصلحة؛ ولأن المصالح متقلبة فقد تغيرت وجوه الأفراد أو المؤسسات التي يحكي السادات عنها؛ فغدّت ملائكية حيناً وشيطانية حيناً آخر من

دون تغير حقيقي في كينونتها؛ والمتصفح لخطبه على مدار عقد من الزمان سوف يذهله كم الوجوه التي شطرتها حكاياته^(lxx). كما يمكن أن ألحظ مشروعه النقدي لخطاب السلطة المتمثلة بالرئيس السادات في عنصر (التسمية) ضمن محور سمات البلاغة السياسية للسادات الذي كشف عبره عن أساليب الخطاب الساداتي في توظيف وتغيير الاسماء والنوعت ضمن ما يمكن أن نعدّه استراتيجية للخطاب عنده؛ فقد رصد عبد اللطيف بعين الناقد والفاحص تلاعب السادات بالنوعت وساق أمثلة لديه بعد أن مهّد لبيان أهمية الاسماء ومدلولاتها في التفكير السياسي والاجتماعي^(lxxi)؛ فهذا شكسبير يصرخ متسائلاً في مسرحية روميو وجولييت: ماذا في الاسم؟؛ والإجابة: إنّ الأسماء تعني الكثير؛ فالتسمية ليست مجرد تعريف بالأشياء بل خلق لها؛ وكان الإنسان في العصور البدائية يظن في الاسم قوة سحرية؛ فقد كان يؤمن بأنّ تسمية الشيء تعني الاعتراف بوجوده واستحضاره؛ فحين تنطق بأسماء قوى خيرة يغمرك خيرها، وحين تنطق بأسماء قوى شريرة سوف يمسك أذاها. وذكر أنّ أغلب المصريين يؤمنون بالقوة الأسطورية للأسماء؛ فيمتنعون عن ذكر أسماء الكائنات الشريرة ويكونون عنها بعبارات مثل (اللي مايتسماش)، أو (بسم الله الرحمن الرحيم) في إشارة إلى الشيطان أو (الحبل) في إشارة إلى الثعبان أو (المرض الوحش) في إشارة إلى السرطان^(lxxii)!. وأرى أنّ هذا الأمر مما تشترك فيه معظم إن لم تكن جميع الشعوب؛ فنحن العراقيين لدينا أساليبنا في التعبير عما نخشاه أو ما لا يرغب في التصريح باسمه ربما حتى لتقديسه ضمن ما يعرف بالتأبؤ أو المحرّم؛ فالشسمه) للشيء المعيب أو المجهول أو حتى للفعل الجنسي بما يرتبط به من أعضاء، والمرض(الخبث) كناية عن السرطان، و(ذاك الرجال) كناية عن شخص لا يرغب في ذكر اسمه؛ فهذه التعبيرات وغيرها الكثير دارجة في اللهجة العربية العراقية.

وقيل: إنّ السياسة هي مسألة كلمات إلى حد كبير بحسب خبراء الاتصال السياسي؛ فالتسمية هي الفعل الأساسي في السياسة والاسم ليس مجرد إشارة إلى الشيء؛ لأنّ الاسم يحمل إدراكاً وتقييماً أخلاقياً وإنسانياً وسياسياً للمسمى؛ فحين نطلق على حركة مقاومة لفظ (فتنة) فإننا نحمل تقييماً أخلاقياً وإنسانياً وسياسياً يختلف جذرياً عن تقييماً لها حين نطلق عليها لفظ(ثورة)، وهكذا فإنّ الاسم الذي نستخدمه لتسمية الأشياء يكشف عن طبيعة إدراكنا لها، أو عن الطريقة التي نرغب في أن يدرك بها الناس هذه الأشياء^(lxxiii). وكان السادات على مدار فترات حكمه حريصاً على صك تسميات معبرة عن رؤيته للأشياء لكي تخدم بأقصى ما تستطيع مصالحه ورؤاه السياسية؛ وأطلق في وقت مبكر على صراعه مع القوى السياسية المعارضة له في عام 1971 (حركة التصحيح) وبمرور السنوات استخدم مصطلح الثورة ليشير إلى هذا الصراع على السلطة؛ وبعد مرور عشر سنوات استخدم السادات مصطلح (ثورة) أيضاً ليشير إلى وقائع اعتقال صفوة السياسيين المصريين في سبتمبر 1981، لكن الزمن لم يسعفه لترسيخ تسمية (ثورة سبتمبر) وعلى النحو ذاته اعتاد السادات على مدار سنوات أن يطلق على انتفاضة الجوعى في يناير 1977 تسمية(انتفاضة الحرامية) مختزلاً حركة شعبية كاملة في بعض الأحداث الفردية أو ناعثاً أغلبية الشعب المصري باللصوصية!^(lxxiv).

ففي هذه المواضيع وغيرها كان عبد اللطيف ناقدا للخطاب الساداتي في هذا الكتاب وإن لم يصرح بكونه تحليلا نقديا للخطاب، والملاحظ أنه لم يتبن أو يتبع مقاربة أو منهجا من مناهج اللسانيات النقدية برؤاها الغربية الرئيسة الثلاث ولا حتى مقاربة فوكو المعنية بالتصرفات بل عمد إلى اجترح منهج خاص به ضمن رؤية شاملة هي تحليل الخطاب .

أما الكتاب الآخر المهم في مشروع عماد عبد اللطيف فهو (تحليل الخطاب السياسي: البلاغة، السلطة، المقاومة) المطبوع سنة 2020 م عن دار كنوز المعرفة، وطالعنا المؤلف في هذا الكتاب بنظريات تحليل ومناهج تحليل الخطاب عبر تقسيمه على قسمين: الأول كان تنظيرا تحدث فيه مناهج تحليل الخطاب السياسي، ونقد البلاغة السياسية فلسفيا وروائيا^(lxxv)، والثاني كان تحليلا درس فيه نماذج من خطابات سياسية في عصور مختلفة عبر وضع عتبات نصية تمثلت بعنوانات تحمل وتختزل المفاهيم التي طرحتها تلك الخطابات ؛ فكانت عنوانات الخطاب المنتخبة (خطاب الاستحواذ على السلطة) وأخذ فيه حالة حوارات السقيفة بين المهاجرين والأنصار بوصفه أنموذجا تراثيا للصراع السياسي على الخلافة، و(خطاب الهزيمة) بوصفه بلاغة تعويضية عما ضيعته الحروب، و(صراع الخطابة والثورة) دارسا فيه أحداث الربيع العربي ، و(بلاغة دعم السلطة) متمثلة بالخطاب الديني وقودا للسياسة العربية، كما درس أنماطا أخرى وأمثلة مرتبطة بها^(lxxvi)،

وفيما يتعلق بالتحليل النقدي للخطاب فقد تحدث عنه في القسم الأول مشيرا إلى تلقيه أول مرة في بداية الالفية الثالثة وتحديدًا عام 2003 م في محاضرة باللغة الإنكليزية عن العلاقة بين اللغة والسلطة، ثم عرّف بمفهوم هذا الاتجاه في الخطاب ذاكرة أن اللسانيات السياسية صوت من لا صوت له^(lxxvii)؛ وأشار إلى حقيقة مهمة تتعلق بدراسات حملت بذرة النقد لخطابات السلطة من دون أن تحمل لافتته وذكر بعض هذه الدراسات؛ ثم ذكر عبد اللطيف أن المقدمات التعريفية بالتحليل النقدي للخطاب توالى بعد ذلك وقد سجّل ملاحظات أساسية متعلقة بها تتلخص في أنها لا تشكل تراكما معرفيا فيما بينها؛ إذا لا تحيل الدراسات الأحدث على الدراسات الأقدم، وتستعيز عن ذلك بالإحالة إلى الكتابات الأساسية باللغة الإنكليزية أو ترجماتها إلى العربية مدّعية - في معظم الأحوال - أنها تقدّم غير المقدم؛ في شكل مبسط من ادعاء السبق فضلا عن أن أغلب هذه المقدمات لا تشكل مراجعات علمية لهذا الحقل المعرفي ؛ إذ يغيب عن أغلبها المنظور النقدي في التعامل مع التحليل النقدي للخطاب كما يغيب الوعي بالخصوصية الغربية له ، ولا تُطرح أسئلة بشأن شروط تطويع التحليل النقدي للخطاب ليتلاءم مع اللغة العربية، وسياق المجتمعات العربية وغالبا ما تكتفي هذه المقدمات بسرد جزء من تاريخ نشأته في السياق الأوروبي، وتعريف مصطلحاته الأساسية، وأهم الظواهر التي يدرسها، وأهم المقاربات التي تعمل في إطاره ، وأهم الأعلام المشتغلين فيه.

علاوة على ذلك ان هذه المقدمات التعريفية غير مقصودة لذاتها في أغلب الأحوال ؛ وإنما هي أشبه بالمداخل النظرية لتطبيقات متنوعة ومن ثم فإنها مقدمات موجهة لغرض التحليل ومع ذلك تبدأ من العام (الحديث عن الحقل المعرفي بأكمله) إلى الخاص (سواء أكان مقاربة من مقارباته، أم حزمة من مفاهيمه وإجراءات تحليله)^(lxxviii).

وقد سرد عبد اللطيف أمثلة تفصيلية للملاحظات السابقة ومنها دراسات قدّمها هو نفسه مثّلت مداخل لدراسة أنماط معينة من الخطابات بعين النقد من دون أن تنص على منهج من مناهج التحليل النقدي للخطاب تتبناه (lxxix)؛ وهنا أسجل للدكتور عماد اللطيف اجتهاده ومحاولته فحص النصوص نقدياً عبر تحليل مكوناتها المعجمية لكن كما ذكرت من دون العودة إلى أي منهج من المناهج الرئيسية للتحليل النقدي للخطاب إلا في حدود الإشارات وبعض المعالجات السوسولوجية لتلك الخطابات . ولا بد أن أشير في سياق عرض جهود د. عماد عبد اللطيف إلى أنّ الدراسة الوحيدة من مجموع ما كتبه - في حدود ما اطلعت عليه- وقد تمثّلت فيها إحدى المقاربات الرئيسة الغربية الثلاث وأعني بها مقارنة فيركلف التي تقوم على ركائز ثلاث، هي (lxxx): **البعد النصي** ويظهر في التحليل اللغوي للنص، و**البعد الخطابي** الذي يظهر عبر التفاعل في صورة الخطاب بوصفه نصاً وتفاعلاً؛ ويحدد عمليتي إنتاج النص وتفسيره، وبعد **الممارسة الاجتماعية** الذي يعالج قضايا التحليل الاجتماعي مثل الظروف المؤسسية والتنظيمية للحادثة الخطابية وكيف يشكل ذلك طبيعة الممارسة الخطابية؛ فقد تمثّل عبد اللطيف هذه الثلاثية في بحثه الموسوم (بيان التنحي وذاكرة الهزيمة: مدخل بلاغي لتحليل الخطاب السياسي) فقد ذكر سعي هذه الدراسة إلى تقديم تحليل بلاغي لـ(بيان التنحي) وتعامل مع البيان بوصفه حدثاً خطابياً (discursive event) بالمعنى الذي رسخه نورمان فيركلف، أحد أهم مؤسسي التحليل النقدي للخطاب (lxxxi)، وللحدث الخطابي عند فيركلف أبعاد ثلاثة سلف ذكرها، ويكشف هذا التقسيم عن العلاقات المتبادلة بين النص والممارسات الخطابية والاجتماعية؛ فالنص يمثل جزءاً من الممارسات الخطابية من ناحية، والممارسات الاجتماعية الأوسع من ناحية أخرى، كما يكشف عن أهمية الممارسات الخطابية (بما فيها عمليات إنتاج الخطاب وتلقيه) في صياغة النص والممارسة الاجتماعية في الوقت ذاته ؛ وبشأن المستويات التحليلية الثلاث يرى فيركلف أن المستوى الأول (**تحليل النص**) يدرس ملامح الخطاب اللغوية وتنظيم مكوناته الملموسة، مثل المفردات، التراكيب، التماسك النصي، وبنية النص.

أما المستوى الثاني (**تحليل الممارسات الخطابية**) أي تحليل الخطاب بوصفه شيئاً يُنتج ويُوزع ويُستهلك في المجتمع، ويرى بلومارت وبولكن أنّ هذه المقاربة تتطلب الاهتمام بأفعال الكلام، التماسك المعنوي، والتناص، وهي العناصر التي تربط النص بسياقه؛ أما المستوى الثالث (**تحليل الممارسات الاجتماعية**) فيعني بالمؤثرات الأيديولوجية وعمليات الهيمنة التي يعد الخطاب مظهراً لها (lxxxii). وعلى الرغم من أنّ عبد اللطيف حاول تطبيق هذه المستويات الثلاث واستجلائها في ثنايا البحث لكننا بالقراءة الواعية للبحث نجده وظّف المستوى الأول أي التحليل النصي بقوة وإلى حدّ ما نجده حلّ بيان التنحي خطابياً؛ فقد بحث هذين المستويين في محاور (العالم والخطاب في لحظات التشكل) (lxxxiii)، و(التلطيف اللفظي: اللغة وتشكيل العالم) (lxxxiv)، و(العدوان وآثاره: إدانة العدو واستحضار التاريخ) (lxxxv)، و(التنحي والاستقالة: النحت فوق ذاكرة بيضاء) (lxxxvi)، و(استعارات الهزيمة: الزحف المقدس في مفترق الطرق) (lxxxvii)، وغيرها من المحاور التي تضمّنت مفاهيم خطابية كبحثه الضمائر والعلامات غير اللغوية المتعلقة بالأداء ولغة الجسد لكنّه في الوقت نفسه لم

يقف على الممارسة الاجتماعية لهذه المحاور عند تحليله البيان إلا في حدود ضيقة عند توظيف الكلمات من لدن الزعيم جمال عبد الناصر وكاتب البيان الاستاذ محمد حسنين هيكل ضمن استراتيجيات خطابية مقصودة.

3. 1. 4. دراسة محمد يطاوي

قدم محمد يطاوي رؤيته النقدية في بحثه الموسوم (نحو مقارنة لسانية بلاغية لنقد التواصل الإعلامي بين التحليل النقدي للخطاب وبلاغة الجمهور)؛ وما يميز هذه الدراسة أنها ركزت على محطتين في تحليلها النقدي، هما: نقد الممارسة اللسانية في الخطاب الإخباري، ونقد استجابات الجمهور؛ واستندت إلى إطارين نظريين، هما: التحليل النقدي للخطاب، وبلاغة الجمهور؛ ويختص الأول بتحليل الممارسة اللسانية نقدياً، بينما يعنى الثاني بنقد الاستجابات، وأكد يطاوي أن هذه المقاربة تنظر إلى التواصل الإعلامي بوصفه ممارسة بلاغية تتضمن علاقات جدلية بين الإطارات الأيديولوجية الإعلامية والفاعل الاجتماعي المتلقي لرسائلها؛ كما تتبنى موقفاً مفاده أن الرسالة الإعلامية تمارس سلطة اجتماعية على النماذج الإدراكية الاجتماعية، وتسعى إلى تحقيق الهيمنة والتحكم (lxxxviii).

وبذلك تميزت هذه الدراسة بشموليتها النقدية لبلاغة التواصل الاعلامي والجمهور، وأشار يطاوي إلى أن مقاربه تستحضر جل الرسائل الاعلامية وتصلح لأن تطبق عليها لكنه رأى أن يركز على النشرة الإخبارية التلفزيونية؛ لغنى ما تعول عليه من المستويات اللغوية والبلاغية والدوال المعبرة (lxxxix)؛ وذكر مسوغات متعددة للنظر إلى المادة الإعلامية بوصفها إنتاجاً بلاغياً؛ وهذه المسوغات، هي: أولاً: إن سؤال الموضوعية لا يفارق التراكم الإعلامي يشتى أنماطه؛ فالخبر الإعلامي متهم دائماً بتمثيل الأيديولوجيا، والسعي وراء السلطة، والتحكم في قنوات الجماهير، ولا سيما في الإعلام السياسي؛ وثانياً: إن الرسالة الإعلامية خطبة عمومية، لأن مقدمة نشرة الأخبار مثلاً، تخاطب جماهير غفيرة متباينة الخصائص والفئات فيكون التواصل هنا إلقائياً أحادياً، أو كما يسميه كاستلز Castells بالاتصال الجماهيري الذي يسير في اتجاه وحيد يخاطب فيه الإعلامي متلقين غير محددين، لكنهم محرومون من الرد والتعليق الشفوي في إطار العملية التواصلية، كما هو الشأن في الخطبة السياسية والخطبة الدينية اللتين تفرضان قيوداً على المشاركة مما يبوئنهم موقع الاستهلاك السلبي المعزز لمطالب الهيمنة الخطابية، وتغيير القنوات.

وثالث المسوغات: الخطبة الإعلامية ممارسة جدلية، فإذا كانت الأعراف البلاغية العربية واليونانية ترى في جمهور الخطابة هدفاً للتأثير والإقناع، فذلك ينشأ مع جمهور الإعلام، خصوصاً في حالة عدم براءة الرسالة الإعلامية لكن أفعال الجمهور قد لا تكون استهلاكاً سلبياً دائماً، فغالباً ما تثير مضامين المقالات أو المواد الإعلامية المرئية والمسموعة، وعي الجماهير أو لا وعيها؛ لذلك فالرسالة الإعلامية غالباً ما تفترض الأسئلة الطارئة التي تباشر إدراك المتلقين طرحها ساعة العرض أو الإلقاء أو القراءة، فتبادر إلى إغلاق المنافذ في إطار علاقة تواصلية جدلية.

أما رابع المسوغات لكون المادة الإعلامية إنتاجاً بلاغياً فهو ما يضيفه طابع الاستقصاء الذي يجريه مؤلفو المادة الإعلامية على الخبر من طابع حجاجي مفرط، وتتنوع الوسائل الحجاجية المحققة لهذا الغرض بحسب نمط المادة الإعلامية وما يلائم الخبر الملقى من حجاج لغوي وحجاج بلاغي وإقناع بالأيقونات الفلمية أو الإيقاعية أو الفلمية .

خامس هذه المسوغات هو عامل ذو قطبين يتعلق بالإنسان والمؤسسة لأن أول ما تدعيه الخطوط التحريرية في كل الأنماط والصيغ الإعلامية هو المصادقية ونقل الحقيقة لكن مطالب القراء والمشاهدين والمستمعين من الجمهور، تختلف لا محالة في هذا المنعطف؛ إذ تصطدم الجماهير بانتفاء المؤسسة الإعلامية، أو مصالحها المادية، أو ميول محرريها وتبعيتهم الأيديولوجية؛ لذا، تلتبس هوية الإعلام بهوية السياسيين فتغدو العملية التواصلية الإعلامية حرباً بلاغية بين الإعلام وفئات كبيرة من الجماهير والرهان فيها هو ممارسة السلطة الخطابية من لدن النشاط الإعلامي ومقاومتها من لدن الجمهور.

ويرتبط المسوغ السادس بجمهور الإعلام فعلى الرغم من عدم محدودية حجمه والاختلافات الجمة بين فئاته من حيث الانتماء الجغرافي والمذهبي والسياسي والثقافي فإن له استجابات تستحق التحليل والنقد؛ واستجابات الجمهور قضية بلاغية في العديد من التخصصات، مثل البلاغة الجديدة، ونظريات القراءة والتلقي، ودراسات التواصل، ودراسات الجمهور^(xc).

وأشار يطاوي إلى أن المفهوم المركزي في مقاربة **عماد عبد اللطيف** هو استجابات الجمهور، والمقصود بذلك الردود البليغة التي تصدر عن المخاطبين بعد تلقي الخطاب أو في أثناءه؛ هي أفعال ذوات حدين: الخضوع أو المقاومة وتنتشر كجماهير الخطابات الإعلامية مع جماهير باقي الأنماط التواصلية البلاغية الأخرى في طبيعة هذه الردود، وفي خصائص أخرى، أجلاها: كونها نتيجة حتمية لتلقي خطابات يومية (الأخبار)، وكونها استجابات جماعية مادية، لفظية وغير لفظية، وتبرز في فضاءات عمومية وطبيعية^(xci). وقد فصل القول في استجابات الجمهور بحسب النشاط الإعلامي؛ فجمهور المقال المكتوب يحتاج إلى وقت أكبر لتكوين رأي أو موقف مشترك أو آراء متباينة اجتماعياً وهو ما يعني اختلاف صيغ التعبير لدى النماذج الإدراكية المكونة للجمهور كما بحثت الممارسة السلطوية في التواصل الإعلامي وتميرير الأيديولوجيا عبر الخطاب الإعلامي في إطار سعي القائمين على هذا الخطاب إلى بناء تمثيل ذهني للرسالة النصية المعدة مسبقاً من لدن هيئة التحرير^(xcii). ومما امتازت به اشتغالات محمد يطاوي أنه ميّز بين نمطين من التركيب في تحليل الخطاب: الأول عام لمواد الرسالة الإعلامية، والثاني خطابي للوحدات الدالة اللفظية وغير اللفظية، وتركز محطة تحليل الممارسة اللسانية في المقاربة المقترحة على التركيب الخطابي وعلاقته بالتركيب العام مع وجود تآزر خطابي بين التركيبين والأخذ بمفهوم السياق بالتصور الذي طرحته فوداك وإن كان من دون أن يشير إليه يطاوي، وقد ربط بنى النص والخطاب والمجتمع بالعمليات الإدراكية المفروضة على البنى الذهنية عبر الخبر؛ فعملية الإدراك الاجتماعي المعقدة تشمل التمثيلات الإدراكية للمشاركين في التواصل الاجتماعي موظفاً في ذلك مقاربة **فان دايك**؛ فتكون

المستويات اللسانية والبلاغية والسميائية هي الآليات الفعلية المرتبطة بعمليات إعادة صياغة السياق وتحريفه أو تعديله والتحكم بالمعرفة الاجتماعية وإعادة تصميمها على وفق ما يخدم الوظائف الاجتماعية^(xciii). وأشار يطاوي إلى أنَّ من يتصدى للتحليل النقدي للخطاب ولاسيما الإعلامي يجب أن يعي أن اختيار الألفاظ والمصطلحات، والصيغ النحوية، والصور البلاغية، وأفعال الكلام، والحجج، والمظاهر الصوتية التطريزية/العروضية، والأيقونات الفوتوغرافية لا يكون ذوقياً أو تجميلياً بل على العكس؛ إذ إن كل وحدة دالة لسانياً وبلاغياً وسميائياً تحضر في الرسالة الإعلامية تقف خلفها المرجعيات الأيديولوجية للممارسة السلطوية التي تتوخاها الرسالة الإعلامية.

ووظيفة محلل التواصل الإعلامي تقوم على طرح جملة من الأسئلة التي من شأنها أن تهتك الحجاب الذي تستتر خلفه سلطة الإعلام وتوجهه إلى دراسة مختلف أنماط ومستويات الخطاب من قبيل ما المعاني والأطراف التي تمثلها الاختيارات المعجمية (الحقول المعجمية)؟؛ ما الدلالات الاجتماعية للصيغ النحوية/التركيبية الطاغية (التأسيم، التقديم والتأخير، البناء للمجهول والمعلوم، اللزوم والتعديّة، أزمنة الأفعال، الإضمار والإظهار، الشرط، الاستثناء)؟؛ ما علاقة التقابلات الدلالية (مقارنة، تضاد، قلب، عكس، المعارضة، المناقضة، الترابط...) بالوظائف الاجتماعية ومواقع الفاعلين الاجتماعيين؟؛ ما علاقة المعاني الإضافية للظواهر الصوتية العروضية (نبر، تنغيم، وقف، مد، همس، جهر، وصل.. الخ) بمضامين المواضيع التي تظهر فيها؟؛ هل تمت الإشارة إلى الأيديولوجيات المعارضة بطريقة مباشرة أو ان الإحالة إليها تعمدت التلاعب بأفعال الكلام غير المباشرة والصور البلاغية؟؛ ما طبيعة الحجج الموظفة وعلاقتها بالفاعلين الاجتماعيين المشاركين (منشئ الرسالة الإعلامية والجمهور)؟؛ ما علاقة الإيقاعات والنغمات الموسيقية المصاحبة بالصور والتراكيب الفيلمية (مقاطع الفيديو) ومضامين المقاطع الإخبارية؟؛ كيف تُسمى الأطراف المشاركة؟ وكيف تُوصف؟؛ ما مواقع التلطيف اللغوي أو نقيضه في الرسالة الإعلامية؟؛ ما علاقة الظواهر اللسانية النصية (إحالة، سبك، انسجام، تماسك، اتساق.. الخ) برسم الحدود بين أهداف سلطة الإعلام والأيديولوجيات المخالفة؟؛ كيف تم التعبير عن الأفكار ونقائضها؟^(xciv)

وقدّم بعد ذلك تطبيقات لما بحثه وأشار إليه على نصوص إعلامية للكشف عن الأيديولوجيات المختلفة التي تقف وراء كل صياغة للخبر نفسه وقد توصّل إلى نتيجة مفادها أنَّ إعادة صياغة السياق تتوسط بين الإطار الأيديولوجي الذي تمثله الرسالتان الإعلاميتان والوظائف الاجتماعية للخطاب كما درس في أمثلة أخرى أثر الموقف السلطوي والأيديولوجي في الصياغة النحوية للأخبار وتأثيرها في النماذج المعرفية الاجتماعية كما بحث استجابة الجمهور مفصلاً القول فيها وفي أقسام الجمهور ونوع الاستجابة كمّاً ونوعاً من حيث خضوع البنى الإدراكية للسياق المعدّل والمعد من لدن وسائل الإعلام للأخبار وقدرة الجمهور على مقاومة الإطار الأيديولوجي للوسيلة الإعلامية وتأثير كلٍّ منهما في الوظائف الاجتماعية^(xcv).

ويبدو لي عبر ما سبق أنّ مقارنة محمد يطاوي جديرة بالمتابعة والاهتمام واعتمادها انموذجا في التحليل النقدي للخطاب مع ضرورة توضيح الخطوات اللازمة لفحص النصوص ولاسيما الاعلامية والسياسية نقديا ثم تبويبها على هذه الخطوات .

3. 1. 5. دراسة د. حيدر غضبان

تمثّلت جهود حيدر غضبان في اشتغالاته التي قدّمها في كتابه (تسليع الخطاب) المطبوع سنة 2023 ، وقد انتصفت بتوظيفها على نحو دقيق مقارنة فيركلف القائمة على الممارسات الخطابية والتشييدات الاجتماعية؛ إذ ناقش مصطلح التحليل النقدي للخطاب ومرادفاته ومفاهيمه^(xcvi)؛ ثم بيّن مفاهيم الممارسة الاجتماعية والبناء الاجتماعي والفاعل الاجتماعي؛ وهذه المفاهيم ترتبط على نحو وثيق بمقاربة فيركلف؛ والممارسة هي افتراضات مسلّم بها للسلوك الإنساني، وشبكة أو سلاسل من الرموز والإشارات وتتوسط الممارسة الاجتماعية بين البنى الاجتماعية والفاعل الاجتماعي^(xcvii)؛ والبناء الاجتماعي هو الطبيعة الروتينية للممارسة الكامنة في أذهان الناس^(xcviii).

أما الفاعل الاجتماعي فهو من يقوم بالفعل الاجتماعي، والفعل الاجتماعي سلوك أو تصرف مبنّي على الافتراضات في الممارسة^(xcix)؛ فالبناء الاجتماعي افتراضات تتأسس على الروتين في الممارسة، والعلاقة بينهما جدلية بحسب فيركلف؛ لأنّ الأبنية الاجتماعية لا تتحكم فقط بالممارسة الاجتماعية بل هي من ثمار الممارسة الاجتماعية فتكون العلاقة بينهما تبادلية من حيث التأثير والتأثير^(c). ثم أوضح د. حيدر غضبان مفهوم الجدلية عند فيركلف عبر بسط الحديث عن العلاقة التفاعلية وهو وسم للجدلية بين الخطاب والبناء الاجتماعي، والعلاقة بين الخطاب والعناصر الاجتماعية الأخرى من حيث العموم والخصوص جاعلا الخطاب عنصرا اجتماعيا إن لم يكن أبرز هذه العناصر^(ci). أما الممارسة الخطابية فهي عنده كما اقتبسها من فيركلف شكل من أشكال الممارسة الاجتماعية التي تتألف من ثلاثة مكونات ، هي الأصناف (طرق الفعل) المتمثلة بالنصوص (التكلم أو الكتابة) ، والضروب (طرق التمثيل) وهي تجريد للمحسوسات عبر رصد أنماط معينة من الخطاب تمثل العالم نفسه بطرق مختلفة ، والأساليب (طرق الكينونة) وهي الهويات العلاماتية أو السيميائية المتمثلة بالسلوك الجسدي المصاحب للخطاب ؛ فالأساليب تكوّن الهويات الاجتماعية والشخصيات^(cii).

وفي الفصل الثالث جدلية العلاقة بين الخطاب وبعض التشييدات الاجتماعية في التراث الاسلامي وأثر الممارسة الخطابية فيها .

ونلاحظ أنّ الدراسة التزمت منهج فيركلف في تحليل الخطاب بالعودة إلى مصنفاته المختلفة وطبّقتها على حوادث تاريخية اسلامية تعود إلى عصر صدر الاسلام .

• الخاتمة

في ختام البحث نخلص إلى النتائج الآتية :

1- ملامح التحليل النقدي للخطاب ظهرت في القرن الأول الهجري متمثلة بحركة الاعتزال بأرائها الجريئة والناقدة للسائد حينها من أفكار ولاسيما السلطات الأموية والعباسية التي تبنت آراء عقديّة

وسياسية ثم فرضتها على الأمة فكان للمعتزلة مع آخرين خطابهم المقاوم لخطاب السلطة وبمنهجية ثابتة وعناصر فكرية متميزة .

2- في العصر الحديث تمثلت حركة التفكير النقدي التي شكّلت اساس التحليل النقدي بجهود التنويريين العرب بما طرحوه من أفكار مثّلت حفريات في المعرفة فكانت مناهج وآراء طه حسين ومحمد عابد الجابري وعلي الوردي وسلامة موسى وآخرين ازاء التعامل مع النصوص السائدة والمهيمنة على الساحة الفكرية والمعرفية تمثل تفكيكا وتحليلا للخطاب بطريقة نقدية كاشفة عن مظاهر السلطة والايديولوجيا فيها وما تحله من مصادرة على المطلوب وغيرها من المغالطات .

3- الجهود العربية اللاحقة في التحليل النقدي للخطاب باستثناء بعض الدراسات القليلة أغفلت دراسة التشكيلات الاجتماعية ومفاهيم كان ينبغي أن يسلط عليها الضوء وبخاصة الاثنولوجيا والاثنو غرافيا والانثربولوجيا لما تحمله من مفاهيم ذات أثر كبير في تحليل الخطابات فكل جماعة ومجموعة خطابها وسردياتها الكبرى المرتبطة ببنيتها الاجتماعية والتي تظهر في ممارساتها الخطابية والاجتماعية.

4- جهود سعيد بكار اتصفت ببسط الحديث عن مناهج التحليل النقدي للخطاب مع دراسات تطبيقية على بعض النصوص متأثرا بمقاربة فان دايك.

5- دراسة منية العبيدي كانت واصفة ومستلزمة لمختلف المقاربات النقدية على النصوص الاعلامية

6- دراسات عماد عبد اللطيف كانت متميزة ومتشعبة بحثت بعض الخطابات السياسية المعاصرة وقد خرجت عن الاطار المألوف في الدراسات العربية وهو الاقتصار على تحليل الخطاب الاعلامي

7- دراسة محمد يطاوي جديرة بالمتابعة والتطوير للإفادة منها فقد أخذت من كل ماربة عنصرا رئيسا وحاولت تقديم قراءة متميزة وبعيدة عن التكرار لكنها بقيت في إطار تحليل بعض النصوص الإعلامية .

8- دراسة د.حيدر غضبان وظّفت مقاربة فيركلف ولاسيما بحثه الاجتماعي لأنماط الخطاب والتشكيلات الخطابية وأثرها في التشييدات الاجتماعية وجدلية الخطاب في ممارسات اجتماعية تراثية تعود إلى العصور التأسيسية للتاريخ الاسلامي .

9- انصب البحث على إبراز جوانب تلقي النظرية النقدية في تحليل الخطاب المهيمن وتمثلاتها في الدراسات العربية أما تقديم مقاربة مقترحة فمما يوصي به البحث عبر دراسة مستقلة تخضع خطابا أو خطابات سياسية محددة بزمان وشخصيات بغية تحليلها نقديا على وفق أنموذج يكون الأقرب لروح النص المدروس مع التأكيد على اهمية عناصر مقاربتني فوداك وفان دايك .

• الهوامش

- (i) ينظر في ذلك: المدارس النحوية : 175 .
(ii) ينظر في ذلك: مدرسة الكوفة: 332 .
(iii) ينظر في ذلك: المدارس النحوية: 175-176 .
(iv) ينظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: 80 ، وإنباه الرواة على أنباه النحاة: 314/2 .
(v) ينظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: 198 .
(vi) ينظر في ذلك : مدرسة الكوفة: 337-343 .
(vii) ينظر: الفرق بين الفرق: 20-21 .
(viii) ينظر: الملل والنحل : 57 .
(ix) ينظر: المعتزلة : 6 .
(x) ينظر: الملل والنحل: 56، والمعتزلة : 7 .
(xi) الملل والنحل : 56 .
(xii) ينظر: المعتزلة: 6 .
(xiii) ينظر في ذلك : الملل والنحل: 51-112 .
(xiv) ينظر في ذلك : المصدر نفسه: 59-104 ، والمعتزلة : 113-157 .
(xv) ينظر: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم: 28 .
(xvi) السلطة بعنوانها العام والمقاومة بعنوانها الشامل .
(xvii) ينظر: منهج التحليل الآلي في مجال لغويات المدونة الحاسوبية، بحث منشور: 15 .
(xviii) ينظر: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم: 32 .
(xix) ينظر: تاج اللغة (نور): 2 / 839 ، والمصباح المنير (نور) : 241 .
(xx) ينظر: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية: 71-72 .
(xxi) ينظر: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف: 111 .
(xxii) ينظر: المصدر نفسه: 111 – 112 .
(xxiii) ينظر في ذلك: الموسوعة الفلسفية العربية: 2 / 387 .
(xxiv) ينظر : فلسفة عصر التنوير: 15-16 .
(xxv) ينظر: المصدر نفسه: 16، ومقدمة في علم الاستغراب: 306-307 .
(xxvi) ينظر : مدخل إلى التنوير الأوربي: 221 .
(xxvii) ينظر : مصطلح التنوير مفاهيمه واتجاهاته في العالم الاسلامي الحديث: 11 .
(xxviii) ينظر: الآراء اللغوية عند التنويريين العرب، أطروحة دكتوراه: 8 .
(xxix) ينظر: الاسلام وأصول الحكم: 64-65 .
(xxx) ينظر: المصدر نفسه: 70 .
(xxxi) ينظر: ما هي النهضة : 76-91 .
(xxxii) ينظر في ذلك: فلسفة التنوير بين المشروع الاسلامي والمشروع التغريبي: 63-64 .
(xxxiii) ينظر: مستقبل الثقافة في مصر: 33-39 .
(xxxiv) ينظر: في الشعر الجاهلي: 19 .

- (xxxv) ينظر: المصدر نفسه: 207 .
(xxxvi) ينظر في ذلك: في الشعر الجاهلي: 29- 30، 225.
(xxxvii) طبقات فحول الشعراء: 11/1 .
(xxxviii) ينظر: اليوم والغد: 63 .
(xxxix) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(xl) ينظر: تكوين العقل العربي: 83- 84.
(xli) ينظر: التراث والحداثة : 144 – 145 .
(xlii) ينظر في ذلك: المصدر نفسه: 144 .
(xliii) ينظر في ذلك: المصدر نفسه: الصفحة نفسها
(xliv) ينظر: تكوين العقل العربي: 78 .
(xlv) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(xlvi) ينظر في ذلك: في الشعر الجاهلي: 41.
(xlvii) ينظر: أسطورة الأدب الرفيع: 50 .
(xlviii) المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(xlix) ينظر: المصدر نفسه: 51 .
(l) ينظر: المصدر نفسه: 52
(li) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(lii) ينظر: المصدر نفسه : 57.
(liii) ينظر : المصدر نفسه : 59 .
(liv) ينظر: المصدر نفسه: 67 .
(lv) تلبیس إبلیس: 236 .
(lvi) ينظر في ذلك: المصدر نفسه: 236- 243 .
(lvii) ينظر: المقاربة الإثنوغرافية ، تعريفها، مميزاتها، بحث منشور: 32.
(lviii) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .
(lix) الاثنوغرافيا ، منهج حديث في الفضاء الاتصالي الجديد، بحث منشور : 41.
(lx) المصدر نفسه: 42.
(lxi) الخصائص : 33 / 1.
(lxii) الانثروبولوجيا اللغوية : 21 .
(lxiii) التصور اللغوي عند الأصوليين: 40 .
(lxiv) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(lxv) ينظر : معاني النحو: 4/ 41.
(lxvi) ينظر : التحليل النقدي للخطاب، مفهومه ومقارباته، بحث منشور : 448 .
(lxvii) طبع هذا الكتاب سنة 2012 عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في القاهرة .
(lxviii) ينظر في ذلك: استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي، خطب الرئيس السادات نموذجاً: 104.
(lxix) ينظر: المصدر نفسه: 106
(lxx) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(lxxi) ينظر: المصدر نفسه: 110 .

- (bxxii) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(bxxiii) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(bxxiv) ينظر: المصدر نفسه: 111 .
(bxxv) ينظر: (تحليل الخطاب السياسي: البلاغة، السلطة، المقاومة): 29- 143 .
(bxxvi) ينظر : المصدر نفسه: 145- 377 .
(bxxvii) ينظر: المصدر نفسه: 66.
(bxxviii) ينظر في ذلك : المصدر نفسه: 75
(bxxix) ينظر: المصدر نفسه: 76- 77 .
(bxxx) ينظر: الخطاب والتغير الاجتماعي: 16، وقد أشار فيركلاف في المصدر نفسه إلى أنَّ مصطلح النص يطلق على أي منتج لغوي منطوق أو مكتوب أما الخطاب فمرتبط عنده بالممارسة الاجتماعية
(bxxxi) ينظر: بيان التثني وذاكرة الهزيمة، مدخل بلاغي لتحليل الخطاب السياسي: 147.
(bxxxii) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(bxxxiii) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها .
(bxxxiv) ينظر: المصدر نفسه: 151.
(bxxxv) ينظر: المصدر نفسه: 154 .
(bxxxvi) ينظر: المصدر نفسه: 156.
(bxxxvii) ينظر: المصدر نفسه: 158 .
(bxxxviii) ينظر: التحليل النقدي للخطاب: مفاهيم ومجالات وتطبيقات، مؤلف جماعي: 31
(bxxxix) ينظر: المصدر نفسه: 34.
(xc) ينظر في ذلك : المصدر نفسه: 36 .
(xci) ينظر : المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(xcii) ينظر في ذلك : المصدر نفسه: 38- 39 .
(xciii) ينظر في ذلك: المصدر نفسه : 44- 45.
(xciv) ينظر : المصدر نفسه: 46 .
(xcv) ينظر: المصدر نفسه: 47- 48 – 50- 52 .
(xcvi) ينظر: تسليع الخطاب: 17- 19- 23 .
(xcvii) ينظر : المصدر نفسه: 28.
(xcviii) ينظر: المصدر نفسه : الصفحة نفسها .
(xcix) ينظر: المصدر نفسه: 29 .
(c) ينظر: اللغة والسلطة: 60 .
(ci) ينظر: تسليع الخطاب: 35- 39 .
(cii) ينظر : المصدر نفسه: 49- 51 .

• المصادر والمراجع

1. الأثنوغرافيا ، منهج حديث في الفضاء الاتصالي الجديد: بلقبي فطوم، سيفون باية، بحث منشور، مجلة الخلدونية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة ابن خلدون، الجزائر، العدد 13، 2021م.
2. الاختلاف الثقافي وثقافات الاختلاف: سعد البازعي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء- المغرب، 2008 م.
3. الآراء اللغوية عند التنويريين العرب: حيدر حسن عبود، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب- الجامعة المستنصرية، 1444هـ - 2022 م .
4. استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي، خطب الرئيس السادات نموذجا: د. عماد عبد اللطيف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012 م.
5. أسطورة الأدب الرفيع: د. علي الوردي، ط1، منشورات سعيد بن جبير، قم- إيران، 1426هـ - 2005 م.
6. الاسلام وأصول الحكم: علي عبد الرازق، تقديم عمار علي حسن، دار الكتاب المصري- القاهرة، دار الكتاب اللبناني- بيروت، 1433- 2012 م.
7. إنباه الرواة على أنباه النحاة : جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف القفطي] ت 646 هـ ، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1406هـ- 1982 م .
8. الانثروبولوجيا اللغوية: د.مها محمد فوزي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1430هـ- 2009 م.
9. بيان التنحي وذاكرة الهزيمة، مدخل بلاغي لتحليل الخطاب السياسي: د. عماد عبد اللطيف، مجلة الجامعة الاميركية، العدد30، 2010م.
10. تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حمّاد الجوهري(ت393هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 1990م.
11. تحليل الخطاب السياسي، البلاغة، السلطة، المقاومة: د. عماد عبد اللطيف، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان- الأردن، 1441هـ- 2020 م.
12. التحليل النقدي للخطاب : مفاهيم ومجالات وتطبيقات: مؤلف جماعي: إشراف وتحرير محمد يطاوي، ط1، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية، برلين -ألمانيا، 2019 م.
13. التحليل النقدي للخطاب، مفهومه ومقارباته، بحث منشور : سعيد بكار، مجلة الخطاب، المجلد 16- العدد2، 2021 م.

14. التراث والحداثة : د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط6 ، 2020 م.
15. تسليع الخطاب: حيدر غضبان، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان-الأردن، 1445 هـ- 2024 م.
16. التصور اللغوي عند الأصوليين: د. السيد أحمد عبد الغفار دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية – مصر، 1996 م.
17. تكوين العقل العربي: د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط14، 2019 م.
18. تلبيس إبليس: المؤلف: عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
19. الخصائص : أبو الفتح عثمان بن جني(ت392هـ)، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، 1372هـ-1952م.
20. الخطاب والتغير الاجتماعي: نورمان فيركلف، ترجمة محمد عناني، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015م.
21. طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي (ت232هـ)، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة- السعودية، د.ت.
22. الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر البغدادي الاسفراييني(ت429هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، 1416 هـ - 1995 م.
23. فلسفة التنوير بين المشروع الاسلامي والمشروع التغريبي: د.محمد السيد جليند ، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999 م.
24. فلسفة عصر التنوير: د.بشير بوغازي، ط1، مكتبة المجمع العربي للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، 2015 م.
25. في الشعر الجاهلي: د.طه حسين، ط2، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة- تونس، 1998 م.
26. اللغة والسلطة: نورمان فيركلف، ترجمة محمد عناني، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016 م.
27. ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية: الزواوي بغوره، ط1، دار الطليعة، بيروت –لبنان، 2009 م.

28. ما هي النهضة: سلامة موسى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 م.
29. المدارس النحوية : د. خديجة الحديثي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي العراقية، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، 1990 م.
30. مدخل إلى التنوير الأوربي : هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 2005 م.
31. مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزومي، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1377 هـ - 1958 م.
32. مستقبل الثقافة في مصر: د. طه حسين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المملكة المتحدة، 2017 م.
33. المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي (ت770 هـ)، مكتبة لبنان، ناشرون، 1987 م.
34. مصطلح التنوير مفاهيمه واتجاهاته في العالم الاسلامي الحديث : د. عبد اللطيف الشيخ توفيق الشيرازي الصباغ (محاضرة)، مجمع الفكر الاسلامي، جدة، 1426 هـ - 2005 م.
35. المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم: د. خليفة الميساوي، ط1، دار الأمان- الرباط، منشورات الاختلاف- الجزائر، منشورات ضفاف- لبنان، 1434 هـ - 2013 م.
36. معاني النحو : د. فاضل السامرائي، ط2، شركة العاتك للنشر والتوزيع، القاهرة، 1423 هـ - 2003 م.
37. المعتزلة: زهدي جار الله، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974 م.
38. المقاربة الإثنوغرافية، تعريفها، مميزاتها، بحث منشور: مريم دهان، مجلة تاريخ العلوم، جامعة الجزائر، العدد 8 ج1، 2017 م.
39. مقدمة في علم الاستغراب: د. حسن حنفي، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1411 هـ - 1991 م.
40. الملل والنحل: ابو الفتح محمد بن الكريم الشهرستاني (ت548 هـ)، تحقيق أمير علي مهنا - حسن فاعور، ط3، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1414 هـ - 1993 م.
41. منهج التحليل الآلي في مجال لغويات المدونة الحاسوبية، بحث منشور: عبد القادر ميسوم، مجلة اللسانيات والترجمة، المجلد 1 العدد 1، 2021 م.
42. الموسوعة الفلسفية العربية: معن زيادة، ط1، مركز الإنماء العربي، 1986 م.

43. نزهة الألباء في طبقات الأدباء: عبد الرحمن بن محمد أبو البركات الأنباري (ت577 هـ) ، ط3، مكتبة المنار، الزرقاء- الأردن، 1405هـ- 1985م.

44. اليوم والغد : سلامة موسى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، المملكة المتحدة، 2017 م.

Arabic Reception and Representation of Critical Discourse Analysis Linguistically

P.Dr.ali.a.alwardi

Al-Mustansiriya University \College of Basic Education

Department of Arabic

dr.ali.alwardi83@gmail.com

Abstract

The features of deconstruction and critical analysis of discourse, especially the dominant discourse in the Arab heritage, began early, since the first century AH, with attempts by the Mu'tazila and other Islamic sects to present readings and opinions opposing ideological issues with a verbal approach and special contexts that disintegrated the prevailing ideology. This flame was soon extinguished by extremism and the entry of Arab and Islamic countries into eras of cultural isolation and backwardness. Then it began to appear again by the influence of enlightenment and modernity, but Arab researchers were unable to present a unique or special model. By critically analyzing the discourse, despite the long intellectual critical experience and its traditional basis, most Arab experiences and research were based on Western approaches, and some of them were even fabricated from these approaches without indicating the reasons for taking them as a specific aspect or pillar of each theory or approach without the rest of the elements of that approach. It is noteworthy that Faircliff's approach was the most employed in these writings, perhaps for its social aspect and linking social practices to discourse and text, despite the importance of other approaches, especially Fodak's approach based on framing and employing intertextuality in building the structure of dominant texts, and Van Dyck's cognitive – social approach, which is also linked to his textual and semantic studies; Therefore, we see the necessity of not limiting ourselves to a single



وقائع المؤتمر العلمي السنوي الثالث لكلية التربية الأساسية
في مجال العلوم الانسانية والتربوية والنفسية والموسوم:
(مؤتمر كلية التربية الأساسية في مجال العلوم الإنسانية والتربوية والنفسية)
وتحت شعار (نحو رؤية إنسانية وتربوية رائدة لبناء مجتمع معرفي متكامل)
يومي الاحد و الاثنين 14-15/6/2026

approach in analyzing dominant texts, but rather choosing the most appropriate one for each discourse, especially since Arab political discourse, as well as media discourses, have their own distinct and different elements and contexts that differ from other discourses, Our research effort has focused on highlighting the aspects of the reception of critical theory in analyzing the dominant discourse (the discourse of authority) and its representations in Arab studies , As for presenting a proposed approach to analyzing the dominant discourses, it is one of what we recommend through an independent study that subjects a political discourse or discourses specific to a specific time and personalities in order to analyze them critically according to a model that is closest to the spirit of the text under study, while emphasizing the importance of the elements of the Fodak and Van Dijk approaches in that analysis.

Keywords: Representation, enlightenment, criticism, discourse analysis, linguistics, social practice